HAL
open science

“ Crise de la symbolisation et Idéal du Moi dans la culture postmoderne :essai de psychanalyse pharmacologique ”

Julien Cueille

▶ To cite this version:

Julien Cueille. “ Crise de la symbolisation et Idéal du Moi dans la culture postmoderne :essai de psychanalyse pharmacologique ”. Sciences de l’Homme et Société. l’UNIVERSITE PAUL VALERY-MONTPELLIER III Arts et Lettres, Langues et Sciences Humaines et Sociales, 2018. Français. NNT : . tel-03463916

HAL Id: tel-03463916

https://univ-montpellier3-paul-valery.hal.science/tel-03463916v1

Submitted on 2 Dec 2021

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

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

THESE
Pour obtenir le grade de
Docteur

Délivrée par l'UNIVERSITE PAUL VALERY-MONTPELLIER III
Arts et Lettres, Langues et Sciences Humaines et Sociales

Préparée au sein de l' ECOLE DOCTORALE 58
Langues, Littératures, Cultures, Civilisations
Et de l'unité de recherche Laboratoire « CRISES »
sous la direction de M. Le Professeur Jean-Daniel CAUSSE

Spécialité : Etudes psychanalytiques

Présentée par M. Julien CUEILLE

Crise de la symbolisation et Idéal du Moi dans la culture postmoderne : essai de psychanalyse « pharmakologique »

Soutenue le 20 octobre 2018 à Montpellier-St-Charles devant le jury composé de :
M. Jean-Michel BESNIER, Professeur Emérite de Philosophie. Université de PARIS 4 Sorbonne, rapporteur
M. Marie-Jean SAURET, Professeur Emérite de psychologie clinique, Université de TOULOUSE, rapporteur
Mme Pascale MACARY-GARIPUY, Professeure de psychologie clinique, Université Paul Valéry de MONTPELLIER 3, présidente de jury
Mme Anne BOURGAIN-WATTIAU , Maître de Conférences HDR - Université Paul Valéry MONTPELLIER 3

Remerciements

Je remercie Monsieur le Professeur Jean-Daniel CAUSSE de m'avoir accordé sa confiance et de m'avoir stimulé et orienté, toujours avec une juste bienveillance. Son attention et sa générosité, alliées à son sens unique de la pédagogie et sa clarté si rare, me laissent une marque ineffaçable.

Merci à Hélène BOURGOIN, à Maria PIERRAKOS, à Hélène de MIRAS, Michel GRINFEDER, Nicole BEAUME et aux membres de l'APARTE, qui m'ont donné accès à la clinique, sans jamais oublier l'humain.

Merci, enfin, à ma compagne sans qui ce travail n'aurait pu voir le jour.

A la mémoire de Jean-Daniel Causse.

A mes élèves de Terminale, qui m'ont enseigné…

A la mémoire de Michel Morellas et Claude Chappelin

Au Père de Montfort

Résumé :

Le concept lyotardien de « postmodernité » désigne la crise actuelle, à savoir une crise des « méta-récits » organisateurs de la modernité, et de l'ordre social, épistémique et discursif qui en découle. Face à la tentative hégémonique actuelle de la biomédecine et du cognitivisme, qui proposent un nouveau mythe scientifique, celui du transhumanisme, et font le jeu d'un « bio-pouvoir » accru, une démarche alternative consisterait à faire converger les lectures « déconstructrices » qui, de la psychanalyse à la philosophie en passant par une certaine anthropologie, font droit à une approche en termes de « *pharmakon* », c'est-à-dire d'ambivalence du poison et du remède, entre Eros et Thanatos.

La recherche de leurs propres limites est la condition contemporaine des « individus incertains », éternels adolescents, sommés d'être autonomes. On retrouve là la « nouvelle économie psychique » commune : recherche, d'un côté, de performance, d'omnipotence sinon de surhumanité, à l'autre pôle masochisme profond en lien avec une atteinte majeure du narcissisme, et tentatives archaïques de régénération par le sacrifice, font signe vers une figure clinique nouvelle, celle de l' « état-limite » qui connaît de multiples avatars et résiste aux classifications.

Nombre d'essais sur le « malaise » entremêlent clinique individuelle et spéculations sur la culture, à partir du concept-clé de « désymbolisation ». La carence de Loi et de Père symbolique semble toutefois une explication insuffisante, tout comme la lecture inverse qui pousse à la fuite en avant libertaire. Notre lecture de Lacan refuse de s'inscrire dans ce dualisme Anciens/Modernes, et met l'accent sur la catégorie d'Idéal du Moi et de « trait unaire » qui suggère un nouage du symbolique avec l'imaginaire, loin de les opposer ; celui-ci joue un rôle essentiel, en permettant au symbolique de s'inscrire. La symbolisation est donc un processus plus qu'un état, dans lequel le sujet se trouve confronté, dans l'ambivalence, à la question de ses limites. Il doit convertir le Moi idéal en Idéal du Moi.

C'est ce à quoi s'emploient les mythes, qui étayent, tels des totems médiateurs, le travail de subjectivation, en engageant les sujets dans un processus identificatoire et « transfictionnel » qui produit des effets créatifs. A notre époque de désenchantement du monde, les mythes disponibles ne sont que de quasi-mythes « évasifs », sur fond de malaise et de mort de Dieu. Mais la littérature populaire, notamment celle qui s'adresse aux adolescents,

comme certains récits de vampires, propose des « romans narcissiques », où l'Œdipe passe désormais au second plan. Elle revisite le personnage d'Hamlet.

Paradoxalement, les figures des mystiques, adeptes des expériences-limites et imprégnés d'ambivalence, proches de Lacan par leur théologie « négative » de la kénose et leur parole « apophatique », qui cultive la perte, retrouvent également une actualité, ainsi que la figure de l'apôtre Paul, lue par Agamben. Sa christologie du Dieu faible, abaissé, soumis au manque, résonne comme une déconstruction. Elle ouvre à un « temps de la fin », « temps qui reste », qui suspend les identités, désamorce les pouvoirs et rend possible, peut-être, une « promesse » et une « foi » au sens de Derrida, dans une logique ambivalente du sacré où l'idéal voisine avec l'abject.

Dès lors, la cure ne devrait-elle pas, en renonçant à une approche trop nosographique et trop centrée sur la castration symbolique, s'attacher à retrouver la trace féconde et vivifiante du trait unaire, c'est-à-dire laisser une place à l'imaginaire ? Ainsi l'analyse jouerait-elle le rôle d'une sorte de « chambre claire » : en laissant affleurer les « mythes » (ou quasi-mythes), dont celui de Persée vaut comme paradigme du combat que tout analysant a à mener. Il s'agit d'ouvrir l'espace du *pharmakon*, puisque l'ambivalence de l'Idéal est inscrite comme un risque impossible à évacuer. Mais c'est peut-être au prix de ce risque (qui est aussi un risque partagé, jusqu'à un certain point, par l'analyste) , celui de la chute, du « *skandalon* », que l'on peut espérer que le sujet se déprenne du Moi idéal et de ses pièges pour opérer un autre nouage, jamais prévisible ni assuré d'avance, et toujours au voisinage du « trou » : une nomination, un sinthome.

Mots-clés:

Idéal/ symbolisation/limite/déconstruction/postmodernité

Abstract: The Lyotardian concept of "postmodernity" refers to the current crisis, namely a crisis of the "meta-narratives" organizing modernity, and the resulting social, epistemic and discursive order. Faced with the current hegemonic attempt of biomedicine and cognitivism, which propose a new scientific myth, that of transhumanism, and play the game of an increased "bio-power", an alternative approach would be to converge "deconstructive" readings, who, from psychoanalysis to philosophy through a certain anthropology, are entitled to an approach in terms of "*pharmakon*", that is to say of ambivalence of the poison and the remedy, between Eros and Thanatos.

The search for their own limits is the contemporary condition of the "uncertain individuals", eternal adolescents, summoned to be autonomous. Here we find the common "new psychic economy": searching, on the one hand, for performance, omnipotence if not superhumanity, and, on the other pole, deep masochism in connection with a major attack on narcissism, and archaic attempts at regeneration by sacrifice, make a sign towards a new clinical figure, that of the "borderline" patient, which knows multiple avatars and resists classifications.

A number of essays on "discontent" intermingle individual clinical and cultural speculation, based on the key concept of "desymbolization". The lack of Law and the symbolic Father, however, seems an insufficient explanation, as does the reverse reading that leads to the libertarian headlong pursuit. Our reading of Lacan refuses to be part of this Old / Modern dualism, and focuses on the category of Ego Ideal and "unary trait" which suggests a knot of the symbolic with the imaginary, far from opposing them; it plays a vital role, allowing the symbolic to register. Symbolization is thus a process rather than a state, in which the subject is confronted, in ambivalence, with the question of its limits. He must convert the ideal Ego into the Ego Ideal.

This is what myths allow to do, they are used to support, as mediating totems, the work of subjectivation, by engaging subjects in an identificatory and "transfictional" process that produces creative effects. In our era of "disenchantment of the world", the available myths are only quasi-myths, "evasive" myths, against the background of discontent, and death of God. But popular literature, especially the one which is aimed at adolescents, like some vampire stories, offers "narcissistic romances", where Oedipus is now in the background. It revisits the character of Hamlet.

Paradoxically, the figures of the mystics, adepts of limit-experiences and impregnated with ambivalence, close to Lacan by their "negative" theology of kenosis and their "apophatic" word, which cultivates loss, also find a new relevance, as well as the figure of the Apostle Paul, read by Agamben. His christology of the weak, depressed God, subject to lack, resonates like a deconstruction. It opens to a "time of the end", "time that remains", which suspends identities, defuses the powers and makes possible, perhaps, a "promise" and a "faith" in the sense of Derrida, in a ambivalent logic of the sacred where the Ideal is close to the abject.

Therefore, should not the cure, by renouncing a too nosographic approach, and too much centered on the symbolic castration, endeavor to find the fruitful and invigorating trace of the unary trait, that is to say, to leave a place to the imaginary? Thus the analysis would play the role of a kind of "Camera Lucida": by letting out the "myths" (or quasi-myths), of which that of Perseus is worth as a paradigm of combat that any analysand has to lead. This is to open the space of the *pharmakon*, since the ambivalence of the Ideal is inscribed as an impossible risk to evacuate. But it is perhaps at the price of this risk (which is also a risk shared, to a certain extent, by the analyst), that of the fall, of the "*skandalon*", that one can hope that the subject is deprived of the ideal Ego and its traps, to effect another knotting, never foreseeable nor assured in advance, and always in the neighborhood of the "hole": a nomination, a sinthome.

Key words

Ideal / symbolization / limit / deconstruction / postmodernity

INTRODUCTION……..10

PREMIERE PARTIE :

SITUATION 39

I) Chapitre 1 Comment s'orienter dans la pensée par temps de crise? Questions d'épistémologie philosophique 54

I A) Le désenchantement du monde : de la « sortie de la religion » aux mythes et idéologies scientifiques 58

I B) La philosophie, aux carrefours ou aux marges ? Complexité, déconstruction et crise 66

I C) Une psychanalyse anthropologique, contre le bio-pouvoir : une psychanalyse du *pharmakon* 74

I D) Quelle interdisciplinarité ? Contre l'alliance bio-cognitiviste, une alliance « différante » 82

II) Chapitre 2 L'homme en mutation : Anthropologie des limites, anthropologie de la subjectivité 87

II A) **U**ne anthropologie déconstructrice.....88

II B) Une anthropologie des limites.....96

II C) Une anthropologie de la subjectivité (Alain Ehrenberg) 111

III) Chapitre 3 L'info-bio-pouvoir 122

III A) L'info-pouvoir 123

III B) Le transhumanisme et la convergence « NBIC ».....131

III C) La « vie nue », horizon ontologique de la postmodernité 145

III D) Le paradigme biologiste et ses limites : quelle place reste-t-il à la psychanalyse ? 155

DEUXIEME PARTIE : PSYCHANALYSE : LA CRISE DE LA SYMBOLISATION 168

I) Chapitre 1 La désymbolisation, maître mot des analyses de l' « asociété » contemporaine 192

I A) Le Surmoi : la source du malaise 197

I B) De la vision libertaire à la vision décliniste : la fausse alternative liberté/loi.....206

I C) Que reste-t-il du symbolique ? 229

II) Chapitre 2 La « condition-limite » :quelle clinique? 243

II A) Une première approche : la peau comme zone-frontière.....254

II B) L'Homme aux Loups, archétype de l'homme sans qualités contemporain 265

II C) Le « tiers état » : état-limite ou condition-limite ?.....274

II D) L'adolescence et le négatif : Antigone et Thanatos 291

II E) Lacan, la jouissance, l'objet *a* et le sinthome.....300

III) Chapitre 3 L'Idéal du Moi comme *pharmakon*..... 316

III A) Le Moi Idéal : un Surmoi archaïque, « pure culture de la pulsion de mort » et distinct du Surmoi oedipien ; l'Idéal du moi, expression narcissique des forces d'Eros ...329

III B) Lacan iconoclaste ; l'Idéal cependant apparaît comme image du symbolique, ou « signe de l'Autre » 339

III C) La sublimation comme contrebande et mensonge moral ? Ou substrat mythique du désir ?.....350

III D) Kristeva : du « trait unaire » au trait d'union, une réhabilitation de l'Idéal.....359

III E) l'Idéal dans la culture : totem ou tabou ?.....369

TROISIEME PARTIE : MYTHES ET LIMITES AUJOURD'HUI, DE LA CULTURE A LA CURE……381

I) Chapitre 1 Les mythes et le « sacré » à l'heure du désenchantement 394

I A) Peut-on parler de mythes postmodernes ? 399

I B) La transmission du désir dans le mythe « évasif » 412

I C) Le roman narcissique : les limites de l'humain dans la littérature populaire pour adolescents 423

I D) Hamlet, le rêve éveillé et le désenchantement 438

I E) Sortie de la religion et figures contemporaines d'un mysticisme paradoxal.....449

I F) Le temps de la fin et le scandale paulinien.....463

II) Chapitre 2 Une clinique de l'Idéal 476

II A) Retrouver la trace de l'appel.....480

II B) Une « chambre claire » analytique : l'espace du *muthos* dans la cure 490

II C) Entretien (clinique) avec un vampire 503

II D) Psychanalyse du théopathe : s'approcher du « sacré ».....518

II E) Une analyse du *skandalon,* entre « amour » et destructivité 527

II F) La stratégie de Persée et le bouclier de l'Idéal 541

ENVOI……552

Eléments de bibliographie……560

INTRODUCTION

Freud écrivait en 1927 : « La satisfaction narcissique provenant de l'idéal culturel est (…) au nombre de ces puissances qui, au sein de la sphère culturelle, contrecarrent avec succès l'hostilité à la culture »[1]. Sa préoccupation pour l'articulation entre les forces du psychisme et la constitution d'une société, déjà marquée, au moins depuis *Totem et tabou*, ne s'est jamais démentie et ne se démentira pas. Remarquons dans ce texte deux mots que l'on pourrait avoir tendance à négliger, tant on les croyait connotés négativement par Freud : « narcissique » et « idéal ». Etrangement, ils apparaissent plutôt ici comme un rempart nécessaire contre les forces de mort, dans un essai qui par ailleurs vilipende avec constance les illusions de l'idéalisme, particulièrement religieux. Il st convenu que nous en sommes en proie à un malaise, à une crise de la culture. Mais le problème principal que pointe Freud, celui de la discordance entre les aspirations pulsionnelles des individus et la répression exercée par la culture, est un problème vieux comme le monde : c'est celui de la philosophie politique moderne, voire, *mutatis mutandis*, de toute philosophie politique. Ce « malaise » n'a rien de spécifiquement contemporain. Le véritable malaise propre à notre époque, il faut attendre Lacan pour en trouver la formulation la plus explicite et la plus précise : or, contrairement à ce que qu'on aurait pu attendre, il ne s'agit pas d'une trop grande mainmise du père, ou encore d'une religiosité excessive imprégnant la culture, et par là les individus, mais d'un « déclin de l'imago paternelle » et d'une crise de l'Idéal. Ainsi, l'« abâtardissement narcissique de l'idéalisation du père » serait au principe des « troubles du comportement et de l'intérêt »[2]. La crise de l'Idéal se manifeste de deux façons : soit par « l'impuissance » (ce que Freud nommait « inhibition », et que Lacan caractérise ainsi : « il (le névrosé) étouffe en lui les créations qu'attend le monde où il vient »), soit, à l'inverse, par « l'utopie », cette sublimation mal placée, donquichottesque, à la limite délirante, qui proposerait en quelque sorte un idéal de pacotille. L'oscillation entre ces deux figures, l'une et l'autre décevantes, celle de l'effondrement, et celle de l'exaltation excessive, serait le destin funeste de la « grande névrose contemporaine »[3]. Quelle « satisfaction narcissique », autre que sur le mode de la dérision tragique et du malentendu douloureux, pourrait en résulter ? La rencontre souhaitée entre les valeurs de la société et les forces du psychisme individuel ne serait plus seulement, ce qu'elle a sans doute toujours été en réalité, une imposture, ou un leurre ; cette

[1] FREUD, S., (1927), *L'Avenir d'une illusion* (tr. Balseinte, Delarbre, Hartmann *et al*.), Paris : PUF, 2004, p.13.
[2] LACAN, J., (1938), « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie », *Autres écrits*, Paris : Seuil, 2001, pp. 74-75.
[3] *Ibid*., p. 60-61

rencontre deviendrait aujourd'hui hautement improbable, laissant les individus en proie au « désaide ».

A vrai dire Freud, s'il ne parle pas de ce « déclin » de l'Idéal sur le mode du constat, n'est pas loin de l'envisager comme possible et peut-être même proche, lorsqu'il porte lui-même les coups de boutoir du rationalisme contre l'illusion religieuse : de même que la confiance en un être tout-puissant et bienveillant doit être mise en question, « les présupposés qui règlent nos dispositifs étatiques ne doivent-ils pas également être appelés illusions ? » Il n'est pas jusqu'à l'autorité de la connaissance elle-même qui ne doive, par une réaction en chaîne et une contagion du soupçon, risquer de se trouver ébranlée par la critique corrosive des idéaux de la culture[4]. Faut-il s'en féliciter ? La psychanalyse est certes attachée à régler leur compte aux idoles, et tant mieux si ses nouvelles Lumières apportant un peu plus de clairvoyance. Toutefois, Freud ne se départit pas d'une certaine ambivalence : bien décidé à en découdre avec les dogmes religieux, impitoyable à dénoncer les mensonges des croyances, il ne manque pas de souligner par ailleurs les bienfaits de certaines illusions, dès lors qu'elles symbolisent l'œuvre d'Eros :

> « Même celui qui ne regrette pas la disparition des illusions religieuses dans le monde d'aujourd'hui, accordera qu'elles offraient à ceux qu'elles liaient (…) la protection la plus forte contre les dangers de la névrose »[5]

De façon surprenante, c'est bien dans la religion chrétienne que Freud voit la marque privilégiée de « l'amour » civilisateur, origine du lien social : l'empathie, les forces d'Eros[6]. L'éducation « irréligieuse » et rationaliste, au nom du Logos, qu'il appelle de ses vœux, et dans laquelle il voit une chance, peut-être la seule, pour l'humanité d'échapper à ses démons, n'est pas sans éveiller en lui quelques doutes, qu'il manifeste en donnant longuement la parole à un contradicteur fictif, pour conclure prudemment :

« L'éducation libérée de la pression des doctrines religieuses ne changera peut-être pas grand chose à l'essence psychologique de l'homme, notre Dieu Logos n'est peut-être pas vraiment tout-puissant (…) S'il nous faut le reconnaître, nous en prendrons notre parti avec résignation »[7].

Si la raison apparaît bien à son tour comme un idéal, voire comme une sorte de nouvelle religion, dans la lignée d'un certain positivisme, ce grand récit est lui-même déjà menacé, comme la religion traditionnelle l'est aussi : l'esprit conquérant des partisans du « progrès »

---

[4] FREUD, S., (1927), L'Avenir d'une illusion, op. cit., VII, p.34-35.

[5] FREUD, S., « Psychologie des foules et analyse du Moi » (1921), trad. collective, in *Essais de psychanalyse*, Paris : Payot, 1981, p. 215.

[6] Ibid., p. 164-165, 174, 180

[7] FREUD, S., (1927), *L'Avenir d'une illusion, op. cit.,* X, p. 56.

au siècle précédent commence à faire long feu. Or tout se passe comme si le texte de Lacan, dix ans plus tard seulement, avait déjà pris acte, non seulement de l'échec de l'entreprise éducative rationaliste, mais aussi des autres dimensions de la crise de l'Idéal, la culture s'effondrant par pans entiers : effectivement la politique, la relation entre les sexes, la connaissance elle-même semblent menacées par « le déclin de l'imago paternelle ». L'ambition progressiste, dans le droit fil des Lumières, du texte de 1927 paraît s'être heurtée à une déflagration dont la psychanalyse, si elle en est la contemporaine, n'est nullement responsable. Au moment où Freud écrivait, le déclin des croyances et des idéaux religieux était déjà bien amorcé, *l'Avenir d'une illusion* ne cesse de le dire ; en revanche, Freud semble étrangement aveugle quant à l'érosion concomitante qui frappe déjà l'ensemble des institutions, comme nombre d'autres, parmi ses contemporains, en témoignent[8].

Certes la psychanalyse, Lacan y insiste, naît précisément à ce moment où la famille et les autorités, le « père » en fait, entrent en crise[9]. Cette concomitance suspecte ne peut manquer de soulever un soupçon, et d'y voir plus qu'une simple corrélation : où est la cause, où la conséquence ? Pour autant ce serait sans doute trop attribuer à la découverte freudienne que d'en faire le facteur dissolvant qui aurait précipité le déclin. Non, n'en déplaise aux idées de grandeur de Freud, la psychanalyse n'est que la contemporaine, peut-être même l'une des conséquences de cette crise, non sa cause. Reste qu'il y a comme un air de famille, si l'on ose dire, entre l'entreprise « critique » de Freud et de ses successeurs, et la « décomposition » –le mot est souvent employé dans cette période, comme il l'est encore aujourd'hui- qui caractériserait le mouvement de la société contemporaine : après tout, « analyse » ne veut-il pas dire « dissolution d'un tout » ? Si le « soupçon », la « *Destruktion* » (Heidegger), ou la « déconstruction » (Derrida) ont pu apparaître comme les mots d'ordre de l'activité de sape intellectuelle du temps, quel rapport entretiennent ces efforts intellectuels avec la désidéalisation « réelle », ou en tout cas alléguée, qui frappe de plein fouet la culture en acte ? Parler du loup, c'est s'attirer une réputation de complaisance avec lui. On n'a pas manqué, du côté des adversaires de la « *french theory* » et, depuis plus longtemps encore, de la psychanalyse, de souligner *ad nauseam* les dangers pernicieux d'une pensée corrosive, acharnée à saper tout ce qu'il ya de bien, de beau et de vrai. Les théoriciens « postmodernes », qui prospèrent sur la ruine des idéaux, comme les épigones de Freud, qui décèlent une part

[8] En particulier Musil, comme nous allons le voir.

[9] « Quel qu'en soit l'avenir, ce déclin constitue une crise psychologique. Peut-être est-ce à cette crise qu'il faut rapporter l'apparition de la psychanalyse elle-même », LACAN, J., (1938), « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie *», op.cit.,* pp. 60-61. Voir ZAFIROPOULOS, M., *Lacan et les sciences sociales*, Paris : Puf, 2001, p. 13.

cachée, voire maudite, dans le social comme chez le sujet, seraient des oiseaux de mauvais augure ou de malheur, suspects d'entretenir un climat apocalyptique, et, en tant que tels, de précipiter le défaitisme et l'échec par leurs prophéties autoréalisatrices. Notre travail se voudrait fondé sur l'hypothèse opposée : l'attitude que nous appelons, avec Derrida, déconstructrice, qui nous paraît à l'oeuvre non seulement chez une tendance importante de la philosophie contemporaine, mais aussi, nous essaierons de le montrer, dans l'entreprise psychanalytique elle-même, en tant qu'elle met en question les identités, les ontologies, est la meilleure façon qui puisse être de résister à ce que nombre de nos essayistes diagnostiquent comme la destruction de la culture.

D'abord parce qu'elle amène à s'interroger sur ce diagnostic devenu si banal, d'une décadence de la culture : rien de si évident, en fait, à ce que la société soit en voie de décomposition. Il faudrait commencer par se demander de quoi on parle, et questionner avant de juger : la suspension de la position axiologique semble être ici une vertu d'autant plus cardinale que l'on a vite fait de glisser vers l'idéologie, et ses dualismes manichéens. Paradoxe, il s'agirait donc de faire œuvre critique quant à cette fameuse crise. Ensuite, et peut-être plus obscurément, parce que la critique n'est sans doute pas, malgré tout, complètement d'une autre nature que la crise, même si elle n'en est pas la cause. Pourrait-elle en devenir l'antidote ? La secrète affinité qui relie, à un niveau qui reste à définir, l'attitude déconstructrice et la culture actuelle, cette « postmodernité » dont elle émane comme un parfum vénéneux, serait au principe d'une possible « guérison ». Oui, la déconstruction, comme la psychanalyse, sont, par principe, attachées à une certaine méfiance quant aux Idéaux : c'est même leur marque de fabrique. Mais cela n'implique pas, justement, un jugement évident et immédiat quant à la valeur de ces idéaux. Ni posture restauratrice et nostalgique d'un monde parfait qu'il faudrait retrouver, ni davantage acquiescement à toutes les formes de remise en question des autorités voire de faillite du sens : nous n'avons pas à nous positionner sur ce terrain. Mais nous avons beaucoup à en dire. Car là gît, en effet, la question peut-être le plus pressante de notre temps : affronter précisément l'ambivalence de l'époque. C'est que le schème linéaire des philosophies du progrès ne fait plus recette : si « l'avenir dure longtemps » (Althusser), c'est plus vraisemblablement, aujourd'hui, sur le mode quasi-apocalyptique de ce qu'Agamben, suivant Paul de Tarse, appelle « le temps de la fin », un temps suspendu dans l'attente ou dans l'abîme. La pensée, puisqu'il s'agit bien de pensée, de la déconstruction, en phase, selon nous, avec un regard, notamment lacanien, sur la limite du symbolique, autorise-t-elle à habiter ce temps, à l'aménager, plutôt que de le subir ?

Si la pensée consiste à produire du symbolique, alors c'est de cela qu'il s'agit : symboliser la crise pour la traverser, symboliser au lieu du manque. Pour cela, on ne saurait éviter d'approcher cette crise d'aussi près que possible, et pas seulement à travers le filtre de la raison ou de l'intelligence.

La posture qui consiste, pour le philosophe ou l'analyste, à renoncer aux idées reçues et aux entités métaphysiques pour interroger plus avant, dénouer les identités, laisser émerger des traces, des restes, des « différances », des processus de dissémination qui échappent à la maîtrise, au calcul, voire à la logique, est sans aucun doute risquée. Mais c'est au prix du risque, de la remise en cause des évidences premières ou de ce qui se donnait comme vérités, que l'on peut espérer approcher un peu mieux quelque chose comme une singularité, un acte, un événement, un désir. A tout moment, le processus qui tente de défaire les nœuds peut s'emballer, s'affoler, se perdre dans la déliaison radicale, ne plus retrouver son adresse. Mais sans ce risque-là, peu de chances d'émergence. Rien d'étonnant donc que la psychanalyse ait fait peur, et qu'elle continue à faire peur, comme la déconstruction dérange et choque. Qu'on leur attribue la faute, l'échec, la perte, l'égarement dans le labyrinthe, n'est que la rançon de leur audace. Faire de Derrida le chantre du relativisme généralisé, de la confusion du sens et des valeurs, ou faire de la psychanalyse une pensée décadente (pour ne pas dire dégénérée), revient à reprocher à Goya d'avoir peint les horreurs de la guerre ou à Baudelaire d'avoir chanté la prostitution : on confond la peinture et le motif. Ce type de procès n'est pas nouveau : on exécutait jadis les porteurs de mauvaises nouvelles. En ce sens on a affaire ici à un mécanisme de défense qui dépasse de très loin le seul contexte actuel : il s'agit d'une crise, peut-être réelle, peut-être nouvelle, mais en tant que crise elle résonne sur une corde tragique, celle de la rupture de l'ordre établi, de la remise en question des évidences, des habitudes, des croyances. Il faut prendre au sérieux les affects apocalyptiques, y compris les passions que déchaînent les théories, en ce qu'elles renvoient à une forme de sacré : les angoisses les plus profondes, celles du « désaide », s'y logent à demeure.

La psychanalyse, qui s'intéresse d'un peu trop très à la folie, est-elle une fuite en avant du côté de la perte de repères, comme l'imagerie populaire du psychanalyste fou le laisse entendre ? Comme on peut s'y attendre dès qu'on aborde certains sujets ou domaines, qu'il est convenu, même dans le langage courant, de qualifier de « tabous », la boussole s'affole : s'agissant d'un crime, on finit souvent par ne plus très bien savoir qui est la victime, qui est le criminel. La psychanalyse s'est risquée, en toute connaissance de cause, sur le terrain où elle devait rencontrer les plus grands obstacles et soulever les plus grandes tempêtes : celui du

sacré. Dans le mouvement qui porte les explorateurs de l'inconscient vers les territoires les plus sombres, celui des tabous, du sadisme, du règne de Thanatos, on peut voir une fascination, forcément un peu trouble, pour ce « cœur des ténèbres » dont tant de créateurs, écrivains, musiciens ou plasticiens, ont dit la séduction vénéneuse ? En s'attaquant à la religion, celle des peuples lointains comme celle qui domine la culture à l'époque de Freud, et celle même qui est liée à ses propres origines familiales, on est évidemment de plain-pied dans la question du sacré ; à, plus d'un titre toutefois, puisqu'il s'agit bel et bien, de la part de celui qui propose une lecture à contre-courant des discours institués, et par là jugée scandaleuse, d'un passage à l'acte fort peu anodin, d'une véritable « désacralisation ». En ce sens l'exploration des religions ne se sépare pas de l'investigation des abîmes de la psyché, et elle témoigne, de la part de celui qui s'y livre, d'une prise de risque, d'un goût de l'interdit, de la transgression, si ce n'est, diront certains, d'une forme d' « *hubris* ». S'agit-il d'autre chose, lorsque Freud se présente lui-même comme celui qui a porté à l'amour-propre de l'humanité les coups les plus rudes, depuis l'affirmation scandaleuse de la sexualité infantile jusqu'à celle de la pulsion de mort, sans compter la démolition du plus illustre ancêtre de son propre peuple, Moïse ? Ce dont on ne peut approcher sans frémir, Freud a voulu y toucher de ses propres mains, et Lacan a donné à ce geste hautement transgressif sa portée maximale en termes de profanation. Mais aussi, peut-être, au plus loin du positivisme affiché de son illustre prédécesseur, de (re)sacralisation. L'un va-t-il sans l'autre ? En d'autres termes, la pensée de la crise, au sens le plus radical, ne va pas sans un geste, celui d'approcher, voire de franchir, une limite. Or il ne saurait y avoir de pensée réellement « critique » qui ne s'affronte à cette question.

Mais comment la nommer ? Il ne s'agit pas de la question du « fait religieux » ; le fonctionnement institutionnel des appareils ecclésiastiques n'est pas l'objet, pas plus que les phénomènes sociologiques attachés aux rituels, aux manifestations d'appartenance à une église ou une communauté de croyants ; ni même à une psychologie de la croyance, pas plus qu'à une herméneutique des textes révélés. Peut-on parler de la question du « sacré », formulation qui a pu apparaître à certains contemporains de Lacan (Eliade, Caillois, Bataille…) comme une manière de circonscrire un « plus petit dénominateur commun » anthropologico-philosophique, soustrait à tous les particularismes d'une science empirique des religions ? Réduire la formulation du problème à la « simple » notion de sacré, grevée de toutes les ambiguïtés qui s'y attachent, et de son caractère quelque peu suspect, aux yeux du moins d'une pensée qui se veut rationnelle et étayée, nous paraît insoutenable. En revanche on

ne saurait faire l'économie d'une méditation des mécanismes propres à l'approche, par la parole, des limites de la parole. C'est pour avoir, de façon performative, osé se confronter à ces limites, aussi bien dans son objet, sur le plan intellectuel, que dans sa propre attitude, en tant que geste expérientiel, proposition anthropologique, que la psychanalyse, comme la déconstruction, s'avère un chemin de pensée, pas une simple science. Mystère du symbolique : celui-ci, vu de l'intérieur, articule ensemble des éléments, produit une connaissance. Mais le symbolique n'est pas tout. Il n'opère que sur fond d'un vide principiel, comme les forces cohésives de la matière : on ne peut comprendre les interactions énergétiques sans le vide. C'est cet espace, celui du nouage des registres, qui fait apparaître le symbolique vu de l'extérieur, dans son incomplétude et sa limitation, que Lacan a essayé de saisir. On est loin apparemment de l'idée, un peu naïve, trop métaphysique, si ce n'est primitive, du « sacré » : en apparence seulement. Car toute entreprise un peu sérieuse de symbolisation finit, tôt ou tard, par se heurter à un mur : dire le réel n'épuise pas le réel, puisque « le réel, c'est l'impossible », et que, de plus, l'imaginaire y insère inévitablement ses constructions pour le rendre un tant soit peu humain. En d'autres termes, il est peu de chances que l'on réussisse à éviter les pièges paradoxaux de la source même des symboles : comme les mathématiciens ont buté sur la question des axiomes premiers, ou de l'autoréférence. La question, telle que, par exemple, la formule un psychanalyste contemporain, pourrait être : « que se passe-t-il quand un ordre discursif (possiblement rationnel) bute sur quelque chose dont il est forcé de reconnaître que cela, qu'il sait pointer, lui échappe sans appel ? » Et de rappeler qu'avant d'être celle du théologien, cette question est d'abord celle de l'enfant qui entre dans le langage[10]. C'est-à-dire, la question même du sujet et de l'Autre.

Toutes ces problématiques, qui gravitent autour du même cœur ténébreux, cette « crise » ou ce « malaise » si omniprésent dans la littérature analytique depuis déjà des décennies, nous allons tenter de les décliner en en prenant au sérieux les différentes harmoniques, ce qui suppose une approche selon des perspectives multiples. La psychanalyse, si elle forme l'ossature de notre démarche, ne peut rendre compte intégralement d'elle-même, elle doit être saisie de l'intérieur mais aussi resituée dans le vaste espace des discours et des savoirs : dès lors qu'elle prétend s'occuper de la culture, peut-elle faire comme si elle était solitaire ? Le dilemme est alors celui de se perdre, de se diluer dans les sciences sociales, ou bien de se cantonner à l'attitude hautaine, et parfois même peut-être un peu ignorante, du « spécialiste »… ou de l'oracle. Comment avancer des propositions un tant soit peu

[10] LE GAUFEY, G., *Une archéologie de la toute-puissance ; d'où vient A*?, Paris : Epel, 2014.

consistantes, alors qu'on voit bien que la question ne se réduit pas à ses coordonnées cliniques ou intrapsychiques, pas plus qu'à une question exclusivement sociologique, par exemple ? Car les savoirs institués forment, comment l'ignorer ? des « champs », avec leurs ressources propres, leur référentialité, leurs méthodologies propres, leurs effets de pouvoir aussi, et d'exclusion de ce qui y déroge. Impossible aujourd'hui d'écrire en simple « honnête homme », sauf à abandonner toute prétention à une validation académique. Faut-il se complaire dans le brouillard philosophique et spéculatif, au sens le plus péjoratif du terme, ou l'impressionnisme de l'essayiste ? A quel(s) saint(s) se vouer ?

Délimitation du corpus

Le choix du corpus qui sera traité dans ce travail n'a pas fait l'objet d'une sélection préalable, en fonction de critères plus ou moins arbitraires ou utilitaires : il s'est imposé de par la nature de la démarche, et l'objet, interne pourrait-on dire, qu'elle s'est donnée. En effet, il aurait été bien incertain de délimiter un objet *a priori*, et de l'extérieur : s'agissant d'une question aussi universellement discutée que celle du malaise contemporain, devenue un passage quasi obligé de toute spéculation psychanalytique aujourd'hui, comment restreindre le champ d'investigation sans amputer la pertinence de la recherche ? Selon quels critères, autres que formels et de convenance ? D'un autre côté, embrasser la totalité des productions sur une telle problématique serait bien entendu impossible : une vie n'y suffirait pas ; et le recours aux algorithmes, bien qu'il tende à devenir l'instrument privilégié d'un pouvoir qu'on n'ose même plus appeler scientifique, ne saurait satisfaire aux exigences de la pensée. Seule, donc, la démarche d'investigation, en posant ses principes méthodologiques, et en déployant ses attendus, est à même de définir l'objet qu'elle se donne. En l'occurrence, les partis pris qui sont les nôtres, c'est-à-dire le point d'enracinement de notre recherche, simultanément dans la tradition analytique (il faudra préciser laquelle, ou lesquelles, car il y en a plus d'une) et dans l'approche déconstructrice de Derrida (lu à travers le prisme de ses écrits éthiques et « quasi-théologiques » à partir des années 90) nous ont conduit à mettre au premier plan le concept de « *pharmakon* », thématisé par Derrida, d'abord à partir du motif de l'écriture dans l'œuvre de Platon, puis généralisé, en le reliant au concept psychanalytique d'ambivalence. La logique « pharmakologique » du poison/remède, qui n'est pas sans évoquer, d'une part, le vaccin, d'autre part, l'exorcisme[11], nous semble congruente avec certaines données de la

[11] Nous tenons ici à dire à quel point nous sommes redevables au travail de Pierre Delain qui a su mettre en avant ces deux concepts dans son analyse de la pensée derridienne. DELAIN, P., *Le concept d'œuvre de Jacques Derrida : un vaccin contre la loi du pire ?,* Paris : CreateSpace Independent Publishing Platform, 2017.

métapsychologie freudienne et de la clinique de l'ambivalence, ainsi qu'avec la catégorie lacanienne d' « hainamoration », dont Lacan rappelle qu'elle est peut-être l'un des concepts les plus cruciaux de la psychanalyse. C'est cette congruence que nous avons voulu explorer, en faisant le pari qu'elle était davantage qu'une simple analogie, mais une affinité profonde, pourvu que l'on ne s'enferme pas dans le référentiel interne propre à chacune de ces deux pensées, au risque de les constituer en systèmes, ce qui serait sans nul doute trahir leur ambition. Bien au contraire, si Lacan, autant que Derrida, par-delà leurs incompréhensions ou rivalités mutuelles, ont eu à cœur l'un et l'autre d'explorer le champ de la parole –et de l'écriture- jusqu'à effleurer ses limites, ou son excès, non sans une certaine radicalité dans le geste, nous voudrions croire que des points de rencontre sont possibles, là précisément où on s'approche, avec les moyens propres à chacun, d'un au-delà du langage. Au point qu'on pourrait risquer une définition de la démarche déconstructrice (sachant les limites de toute définition, précisément, en ce domaine) comme ce travail inlassable et nécessaire de déprise de la « duperie » des appareillages symboliques institués, qui reconduit, paradoxalement, à la source du symbolique, au Nom. Si cette conjonction entre Lacan et Derrida nous semble s'imposer d'elle-même, c'est nécessairement en excluant, du coup, d'autres démarches possibles, notamment celles qui se maintiennent dans la continuité d'une « identité narrative » ou d'une herméneutique. Nous ne méconnaissons pas leurs mérites mais, chez Ricoeur par exemple, le pôle de l'identité nous semble trop accentué, l'Idéal trop peu déconstruit, et son rapport à Freud insuffisamment attentif à cet innommable, rebelle à toute interprétation, sur lequel Lacan et Derrida n'ont jamais cédé.

Pour être tout à fait clairs, nous ne souhaitons nullement édifier une sorte de théorie hybride, un monstre de plus, le « lacano-derridisme »[12], et nous ne nous reconnaissons pas non plus dans le concept anglo-saxon, un peu « fourre-tout », de « post-structuralisme » ou de « *French Theory* » qui présente le défaut de noyer quelque peu les singularités de penseurs qui, pour leur part, n'ont jamais accepté de se reconnaître dans de telles étiquettes[13]. Mais nous faisons le pari du lien, même fragile, même en pointillés ; du lien, plutôt que du repli « identitaire » et de la défense des forteresses assiégées. Entre le danger, dogmatique, de la clôture disciplinaire et de l'exclusion, et celui, tout aussi grand, des vastes synthèses qui finissent par diluer toute aspérité, comme toute précision conceptuelle, et par aboutir à des

[12] D'autres s'y sont essayés : en particulier il faut rendre hommage au travail de René Major, sur lequel nous reviendrons.

[13] Voir CUSSET, F., *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. Paris : Éditions de la Découverte, 2003 ; ANGERMULLER, J., *Why There Is No Poststructuralism in France. The Making of An Intellectual Generation* London: Bloomsbury, 2015.

perspectives philosophiques aussi grandioses que vagues, la voie est étroite. Nous croyons que des liens sont possibles, mais pas à n'importe quel prix : ce qui peut garantir une éthique, à notre avis commune à Lacan et Derrida, c'est bien de ne pas céder sur la place du manque, un manque à dire qui est en même temps une invitation à dire l'impossible. *Hic jacet crux*. Lien entre psychanalyse et déconstruction, donc, en un certain point du moins, mais aussi lien avec quelques autres événements dans le champ, aujourd'hui démultiplié, éclaté et diffracté, du savoir, de quelques savoirs. On ne renoncera pas au concept de « postmodernité », bien galvaudé par ses usages et mésusages multiples, notamment anglo-saxons, pour penser cette situation : il a le mérite, en particulier chez Lyotard qui en est l'initiateur, de mettre au centre du débat la question de l'architecture des savoirs contemporains, et de l'effondrement des repères né de la démultiplication ahurissante du volume d'informations qui nous submergent désormais. La crise qu'il s'agit de penser ne fait pas que poser un problème théorique qui serait à résoudre avec les moyens habituels de la connaissance, elle menace et fissure, de façon performative, le savoir en tant que tel, met en crise, justement, les liens et traits d'union. L'angoisse suscitée par cette dissémination incontrôlable invite alors au repli, à la défaite d'une pensée vivante, en travail, au renoncement à tout effet de sens, au profit des dogmes, des expertises, des mécanismes, des réductionnismes. Paradoxalement, la diffraction et la dispersion des savoirs devenus incontrôlables produit un effet de retour nostalgique aux schémas les plus traditionnels et aux fantasmes de maîtrise les plus rigides. Mais cette défaite n'est pas générale. D'aucuns résistent, font entendre des paroles singulières, souvent en marge ou à distance des appareils de communication, au croisement de plusieurs itinéraires ou recherches. Nous nous sommes mis à l'école de ces penseurs « critiques », critiques à plus d'un titre, non qu'ils fassent profession d'une posture nécessairement contestataire, mais au sens où ils nous semblent effectuer un pas de côté, un retrait : en-dehors de quoi ? Peut-être en-dehors d'un discours axiologique trop simplificateur. En prenant en compte l'altérité, la singularité, et d'abord en tentant d'être à l'écoute du donné, du dit, du non-dit aussi. Des anthropologues du monde contemporain, comme Michel de Certeau ou David Le Breton, chacun avec ses préoccupations et les méthodes qui sont les siennes, ont par exemple en commun, selon nous, une démarche d'attention au quotidien, de respect de la parole et du faire des sujets observés, qui confine souvent à une sorte d'écoute clinique. C'est au prix d'un tel regard, qu'on pourrait dire phénoménologique, « ethnométhodologique », mais aussi, et surtout, questionnant, que peut émerger la problématique du *« pharmakon »*. La suspension du jugement, voire une certaine humilité, conduisent à laisser apparaître toute l'ambivalence qui innerve les sujets de nos sociétés du désenchantement, en panne d'Idéal du Moi et en

recherche d'un sacré de substitution. Dépouillement qui préserve la place d'une étrangeté, d'une étrangèreté, que Certeau, fidèle à Lacan, appelle la place de l'Autre ; qui ouvre à une indécidabilité, décidément incompatible autant avec les idéologies, nécessairement binaires, qu'avec une scientificité trop réductrice.

L'anthropologie n'intervient pas ici comme encore un champ supplémentaire, comme si deux référentiels ne suffisaient pas, et qu'il faille consolider le montage en ajoutant de force une nouvelle pièce. Ce n'est pas de la discipline scientifique qu'il est question : par « anthropologie », il faut d'abord entendre une pensée de l'homme. Pas une pensée « humaniste » : ce terme est saturé, inutilisable. Hors sujet. Le terme d'anthropologie a pu se prêter à nombre de compromissions intellectuelles, dès lors qu'il devient un label commode pour toute spéculation générale sur l'homme et le monde. Entre l'approche scientifique, trop étroite, et les idéologies, trop larges, quelle méthode proposer ? Peut-être, d'abord, celle qui consiste à maintenir un questionnement ouvert. Nous verrons que les anthropologues eux-mêmes, dès lors qu'ils s'écartent d'une méthodologie trop positiviste pour emprunter les chemins d'une attention quasi phénoménologique à l'expérience des sujets, formulent leur démarche en des termes qui auraient bien des points communs, et avec l'écoute clinique, et avec la suspension derridienne du jugement. La question de l'homme est consubstantielle à la crise : dès lors que ce qui est en train de s'effacer, comme le prophétisait ou le constatait déjà Foucault, c'est le visage de l'homme. Mais Foucault faisait de l'anthropologie un construit historique, et appelait de ses vœux cette mort de l'homme. Une psychanalyse anthropologique, selon nous, n'a pas, ni à applaudir, ni à déplorer les processus qui se déroulent sous nos yeux, et dont nous sommes partie prenante : si elle ne juge pas, elle a, et c'est une tâche éthique, à écouter, observer, nommer et peut-être comprendre ce qui se passe. Tâche « critique », au sens où la crise pousse au « discernement ». Quand Alain Ehrenberg, un des passeurs qui nous accompagnera le plus constamment au long de notre travail, s'efforce d'analyser, non pas le malaise contemporain en lui-même, mais les discours sur le malaise, renvoyant dos à dos déclinistes et progressistes (et s'attirant du coup les foudres des uns et des autres), il fait preuve de la distance nécessaire pour échapper au jugement de valeur : distance moins scientifique, selon nous, qu'éthique. C'est une démarche finalement assez rare, qui nous incite à qualifier le travail d'Ehrenberg comme une anthropologie (terme dont il a pu se réclamer lui-même à certains moments), une anthropologie de la subjectivité. Cette lecture, magistrale, de notre époque, qu'il situe comme celle de l' « autonomie-condition », en prenant pour objet, précisément, l'évolution de la subjectivité à travers la

montée de l'individualisme, les idéaux de la performance et les nouvelles formes de thérapies et d'accompagnement psychiques, permet d'établir un dialogue entre le champ psychanalytique (pour faire vite, la clinique des sujets) et le champ des sciences sociales (en tant qu'elles visent ici les mutations du rapport à soi). C'est le chaînon manquant qui autorise le passage entre le champ, disons, de la culture, et celui de l'intrasubjectivité. Mais sa force vient de ce qu'il maintient une indécidabilité : son refus de condamner aussi bien que d'encenser, par exemple, les écoles de développement personnel ou les thérapies cognitivo-comportementales, et d'une manière générale « l'autonomie-condition », comme c'est le cas également chez Pierre-Henri Castel, et de prendre parti dans la guerre idéologique à laquelle se livrent nombre de sociologues, doit être interprété, selon nous, comme une suspension salutaire du jugement et une position de surplomb, et nullement comme une compromission.

Si le terme d' « honnêteté intellectuelle » peut encore avoir un sens et être entendu, aujourd'hui, sans sourire, il pourrait résumer la posture anthropologique telle que nous voudrions, sans doute, l'idéaliser. Mais à cette honnêteté, il faut ajouter l'exigence de pensée. Il ne s'agit pas de tomber, contrairement peut-être à un certain « postmodernisme » anglo-saxon, dans une neutralité relativiste et naïve qui n'est que le renoncement à toute position : suspendre le jugement ne dispense pas de la lucidité envers les formes actuelles d'asservissement que Lacan avait bien repérées sous le nom de « discours capitaliste ». La critique des pouvoirs à l'oeuvre est plus que jamais nécessaire : nous en déclinerons le double avatar contemporain que constituent le « bio-pouvoir » et l' « info-pouvoir », sur un mode qui se voudrait distinct de la tradition foucaldienne et du piège idéologique de l' « hypothèse répressive ». Sans méconnaître l'importance de l'œuvre de Foucault, dans la posture duquel Pierre-Henri Castel dénonce cependant, non sans raison, certaines imprudences qui frôlent le manichéisme, c'est plutôt à certains de ses héritiers, en particulier Agamben, que nous nous fierons, pour autant que ce dernier apparaît plus attentif à l'ambivalence, dont il fait un trait central de son œuvre. Si les « dispositifs » sont impitoyablement dénoncés, ce n'est pas au nom d'une héroïsation du marginal, du déviant ou du fou, mais selon une analyse des mécanismes de désubjectivation/resubjectivation qui atteint le paradoxe central du *pharmakon* : c'est sur le seuil, dans le dépouillement et le risque le plus grand, que peut espérer émerger un sujet. Agamben retrouve en cela ce que Derrida appelle « paradoxe d'Abraham »[14] et dans lequel nous voyons une sorte de mystérieux chiffre qui appelle,

[14] DERRIDA, J., *Donner la mort*, *in* Coll, *L'éthique du don : Jacques Derrida et la pensée du don,* Paris : Métailié, *1992,* p. 100.

aujourd'hui, une lecture à nouveaux frais, dans un temps qui serait, son « ton apocalyptique » en témoigne et le trahit, « le temps de la fin ». Paradoxe qui ne se veut pas confiné dans la brillance, satisfaite d'elle-même, d'une pensée purement spéculative et scolastique, mais saisi comme urgence, attente éperdue d'une réponse, d'un sursaut. C'est seulement l'effort pour identifier cet appel –mais pas trop vite, sans le ranger dans les formes de pensée d'un autre temps, sans l'assigner aux catégories du bien ou du mal- qui peut se montrer à la hauteur de l'enjeu. Et les auteurs que nous invoquons, dans ce qui pourrait ressembler à un appel au secours, sont des soutiens, des médiateurs, bien plus que de simples références bibliographiques. Ils se sont imposés, parce que dans leur réponse s'entend encore la force de l'appel. S'ils ont en commun une certaine sensibilité, parfois avouée explicitement, parfois plus secrète mais bien audible, à la psychanalyse, le critère qui s'est imposé est celui du respect de la place de l'Autre, ce remède, ce poison. Un Autre, qui, peut-être, « n'existe » pas, mais insiste.

C'est pourquoi nous nous efforcerons de tenir ensemble psychanalyse, déconstruction et anthropologie comme trois fils, trois liens, plutôt que comme trois disciplines. Dire que l'une ne va pas sans l'autre, revient à tenter d'articuler un nouage singulier, autour de la question de l'homme postmoderne, cet « homme sans qualités » dont on saisit la fragilité au moment où le discours capitaliste propose son dépassement dans la surhumanité machinique du transhumanisme. Alors, oui, la polémique n'est pas absente de ce travail. Mais ce voudrait être en un sens autre que celui de prendre position pour ou contre les nouvelles technologies, les biotechnologies, les thérapies cognitives, de savoir simplement si on est dans le camp des « réactionnaires » qui croient que tout est fini, ou des « modernes » qui se réjouissent de ce que la crise engendrera de neuf. L'idéologie du transhumanisme voudrait précisément effacer toute ambivalence, non seulement en gommant les dangers bien réels d'un techno-pouvoir sans frein, mais, plus profondément, en effaçant la pensée elle-même : si l'être humain, ou ce qui en tient lieu, abdique jusqu'à sa faculté de décider mais surtout de ne pas décider tout de suite, de peser, de soupeser, de suspendre, au profit d'algorithmes par essence binaires, c'est la place de l'Autre qui se trouve ainsi recouverte. Vouloir soutenir une logique du *pharmakon*, c'est affirmer l'indétermination ultime d'où seule naît l'événement d'un sujet, au prix du risque, certes. Les post-humains auraient renoncé à courir ce risque, ils s'en remettraient en toute sécurité au calcul. Mais la complexité matérielle du calcul, et le volume effarant des données traitées par les ordinateurs de Google, masque mal la simplification désastreuse de l'entreprise : le discours du maître tâche de s'imposer selon les voies perverses d'une

dissimulation séductrice, qui fait miroiter aux sujets l'illusion d'une pleine satisfaction des désirs. Sujet se croyant délivré de sa barre, mis en position d'agent dans le discours capitaliste, devenu enfin efficient, mais plus représenté, et ne s'adressant plus à l'autre, ni à l'Autre[15] : tel est le tableau par lequel le dernier homme déciderait d'en finir. Contre cette déliaison généralisée, sans appel, on voudrait défendre, non pas, sans doute, les « droits de l'homme », mais la possibilité –impossible ?, dit Derrida- d'un « oui » à la vie, pas le « oui » de la volonté de puissance ; le « oui » imperceptible du souffle de brise légère dans lequel Dieu se révèle au prophète Elie. « Thèse » au sens de position, position d'un problème qui fasse droit à toute sa complexité, ses nœuds, et tente d'en dénouer les fils un par un, pour mieux les renouer donc, puisque le salut vient dans le danger de la déliaison, mais dans l'espoir d'un idéal, d'une unification singulière, subjective.

Notre démarche sera donc d'abord une lecture, conformément à une certaine posture derridienne, voire lacanienne, lecture-réécriture des œuvres de quelques auteurs-clés, qui forment les jalons d'un parcours : d'abord chez certains anthropologues ou philosophes de la postmodernité, tous familiers, à divers titres, d'un certain regard analytique ; puis, plus en profondeur, chez les psychanalystes eux-mêmes ; enfin, autour de la question de l'Idéal dans le sacré et le mythe, sur le terrain de l'histoire des mythes et d'une certaine théologie d'inspiration déconstructrice. Pas exégèse, encore moins restitution intégrale de leur pensée, il s'agit d'y chercher des concepts qui s'articulent avec notre questionnement directeur, même si, nécessairement arrachés à leur contexte d'origine, la traduction se fait quelque peu trahison. Les affinités que nous repérons, entre l'anthropologie de Certeau, par exemple, et la déconstruction, entre la psychanalyse de Lacan et la « théologie » de Derrida, voire la philosophie d'Agamben, sont certainement des effets, des constructions. Mais nous avons la conviction, évidemment impossible à démontrer jusqu'au bout, qu'il y a davantage. Nous voudrions nous situer, le plus précisément possible, en ce point où il devient manifeste qu'ils parlent, d'une certaine façon, de la même « chose ». Cela ne peut être établi qu'en cheminant, dans le travail de mise en liaison des motifs. Ce parti pris tourne donc le dos à tout nominalisme, et, s'il ne s'aventure pas sur le terrain du réalisme, c'est parce que ce « quelque chose » en commun s'avère, somme toute, une grandeur négative, une absence, un silence. Mais un silence insistant. Comment mesurer la congruence entre des indicibles ? Nous avons bien conscience que cela excèderait les capacités d'une étude universitaire, quelle qu'elle soit.

[15] Voir l'analyse du discours capitaliste in MATHY, D., « Les quatre discours + 1 de J. Lacan », en ligne, http://www.lutecium.fr/Jacques_Lacan/Comments/pdfgwWxH31u3j.pdf, consultation déc. 2017.

Il y a pourtant des indices. Lorsque Lacan parle du « vide de Dieu à découvrir », ou de l'amour comme « don de ce qu'on n'a pas », il est difficile de ne pas entendre des échos de la « foi » sans religion au sens de Derrida, de même que des mystiques de Michel de Certeau, ou de la « haute pauvreté » étudiée par Agamben. Quand David Le Breton évoque la « disparition de soi » et la « passion de l'absence » chez les adolescents à la recherche de leurs limites corporelles, peut-on ne pas songer à la lecture par Lacan du cas d'Hamlet ? Et que dire de ces écrivains, romanciers comme Virginia Woolf, si proche parfois de la « vie nue », ou comme Musil, dont les intuitions fulgurantes concernant le désenchantement et le dépérissement des idéaux, répondent trait pour trait à la fois aux préoccupations des cliniciens contemporains, des anthropologues de l'individualisme, et des philosophes de la postmodernité? Toute la difficulté consiste à décliner ces registres, dans leur différence, sans les rabattre sur un schématisme purement formel ni les écraser dans des théories trop générales. Avec leurs moyens symboliques, leur vocabulaire, chacun des auteurs cités, plus qu'il ne s'inscrit dans un champ disciplinaire, contribue à dessiner un point de vue singulier sur le paysage, avec parfois les mêmes étonnantes similitudes qu'entre les peintres qui, sans se connaître, ont découvert au même moment l'abstraction, ou entre les inventeurs qui, dans des pays différents et sans influence mutuelle, ont effectué des recherches très proches l'une de l'autre.

Le domaine ainsi circonscrit, s'il ne saurait être clos ni autosuffisant, présente toutefois, nous l'espérons, une certaine consistance. Référant à des concepts aussi bien analytiques que philosophiques, il s'inscrit dans les termes du débat engagé par des penseurs essentiellement francophones. Sans doute, la déconstruction a fait fortune aux Etats-Unis, où elle prospère bien davantage que sur le continent. Mais c'est probablement au prix de quelques malentendus, pour ne pas dire davantage. Ce qui s'exporte sous le nom de « *french theory* » n'a qu'un lointain rapport avec la façon dont Derrida lui-même a conçu son travail de pensée et d'écriture. Quant au concept de postmodernisme, le moins qu'on puisse dire est que sa fortune n'est pas sans équivoque : il n'est que de parcourir quelques-uns des écrits se réclamant de ce courant outre-Atlantique pour s'apercevoir de l'ampleur du malentendu[16]. Le postmodernisme de Rorty, vilipendé, à juste titre, comme relativisme neutralisant qui

[16] Par exemple le fameux « Manifeste cyborg » de Donna Haraway : HARAWAY, D., *Manifeste cyborg et autres essais*, Paris : Exils, 2007. De ce point de vue le travail de Thierry Hoquet sur le cyborg, nourri de références anglo-saxonnes mais sans aucune mention de Derrida ou presque, nous paraît grevé d'une lourde hypothèque, et en tout cas se condamne par avance à un grand écart en essayant d'imposer les termes anglo-saxons du débat dans le paysage français : HOQUET, Th., *Cyborg philosophie, penser contre les dualismes*, Paris : Seuil, 2011.

conduirait, une nouvelle fois, la psychanalyse à l'écueil d'une psychologie adaptative n'est qu'une version affadie de la pensée de Lyotard, qui n'a jamais cessé, lui, le dialogue avec Freud[17]. Contre les interprétations « pragmatiques » ou nominalistes, il importe de revenir aux jeux de langage que les philosophes français ont noués, avec une acuité remarquable et un souci permanent et très affirmé de maintenir en tension l'espace de l'écriture, en tension vers un point irréconciliable d'altérité, d'irréductibilité, de dissymétrie, de « dehors ». Quant à Lacan, force est de constater qu'il est difficilement dissociable des présupposés culturels du paysage intellectuel français, sans parler des difficultés de traduction des textes eux-mêmes. Par son insertion, éminemment singulière, dans le paysage intellectuel propre aux débats francophones, les liens et les écarts qu'il tisse avec les penseurs que nous évoquons dessinent des possibles points de rencontre, sans perdre de vue la distinction des domaines propres à chacun. Des chemins partiellement convergents se dégagent, en ce qu'ils débouchent peut-être tous sur un même silence et un même « nulle part », comme les *Holzwege* de Heidegger. On ne pourrait en dire autant des routes, sans doute plus rectilignes et balisées, de la psychanalyse américaine, que pour toutes ces raisons nous n'évoquerons que fort peu. Enfin, les débats sur la crise de la culture, abondamment commentés par Alain Ehrenberg dans *La Société du Malaise*, se disent bel et bien en français, dans des coordonnées étonnamment idiosyncrasiques. Même si on ne partage pas totalement la lecture quelque peu « culturaliste » que fait Ehrenberg du débat contemporain, dans laquelle il oppose radicalement, et en termes presque inversés, le malaise français et la « jérémiade » américaine, leur articulation excèderait trop le cadre de cette thèse et poserait des problèmes inextricables de « traduction », à tous les sens du terme. Sans donc souscrire à une approche étroitement franco-française ou continentale, nous avons privilégié l'étude de quelques-uns des discours sur le « malaise » qui nous semblent s'articuler singulièrement entre eux, tout en articulant ensemble, dans un même souci d'effleurer les limites du langage, un champ que nous allons tenter d'esquisser, autour du concept du *pharmakon*.

Présentation de la démarche suivie

[17] La charge très documentée et pertinente de Laurence Kahn contre la psychanalyse américaine dite postmoderne a le mérite de bien distinguer entre les penseurs comme Derrida, Lyotard ou Foucault et les déviations américaines qui prétendent s'en inspirer; nous pensons toutefois que le concept de « postmoderne » peut être maintenu et garde sa valeur, dans le contexte du corpus, francophone pour l'essentiel, qui est le nôtre. Par ailleurs, le débat sur l' « apathie » et l' « empathie » de l'analyste sera posé dans la troisième partie de ce travail. KAHN, L., *Le psychanalyste apathique et le patient postmoderne*, Paris : L'Olivier, 2014.

Tout d'abord, nous partirons, dans une première partie introductive, d'une mise en situation du problème : pour aborder la question de la « crise » ou du « malaise » contemporain, il est indispensable de dresser la toile de fond sur laquelle se dessine ce motif, ou le cadre (« *parergon* ») qui la borde. Notre approche renonce délibérément à toute « philosophie de l'histoire » : elle ne s'inscrit pas moins dans un certain contexte historique, celui précisément où les philosophies de l'histoire vacillent et échouent à rendre compte du point où nous en sommes. Le concept de « postmodernité », tel qu'il est mis en œuvre par Lyotard, nous semble adéquat à désigner ce qui est en jeu, à savoir une crise des « méta-récits » organisateurs de la modernité, et de l'ordre social, épistémique et discursif qu'ils contribuaient à installer. Nous commencerons donc par rappeler quelques hypothèses-clés, à partir des analyses de Lyotard, qui mettent en perspective la rationalité « téléologique », ou techno-scientifique, et rappellent l'insistance d'une narrativité (sinon d'une « idéologie ») jusque dans les discours dits « scientifiques ». Loin de souscrire à l'hypothèse, certainement dominante dans le champ de la recherche contemporaine, d'une prééminence non questionnée et non questionnable de la raison expérimentale fondée sur des protocoles de type scientifique, nous défendons au contraire une approche critique qui fait fond sur la notion de « complexité », au sens de Michel Serres, et la multiplicité (disséminée, non totalisable) des jeux de langage. A rebours des prétentions hégémoniques de la rationalité positiviste, et même de toute ontologie, scientifique ou philosophique, la « vérité » ne nous semble aucunement réductible au résultat d'un ensemble de procédures, ni même à une identité objectivable ou, simplement, formulable, mais plutôt à un « non-savoir ». Une telle mise en perspective épistémologique, en tant qu'elle prend du recul par rapport à la cartographie des savoirs, est indispensable pour qui entend couper court à toute compromission avec la démarche des sciences, fussent-elles « humaines » : de ce point de vue il est capital de rappeler la distinction entre la « psychanalyse anthropologique » dans laquelle nous voudrions nous situer, et l'anthropologie au sens d'un simple champ disciplinaire. C'est en tant que question, et question sur ses limites, que l'homme, ou plutôt l'humain, est mis en exergue. La psychanalyse, en tant qu'elle cherche à explorer les limites du langage, et, avec Lacan, à travailler (à) une « vérité » à laquelle on n'accède que par un « mi-dire », loin de toute positivité scientiste, est bel et bien un questionnement anthropologique. Non qu'il faille redonner corps aux oripeaux d'un humanisme acritique heureusement révolu ; mais face au paradigme conquérant de la biomédecine et du cognitivisme, préserver la place du manque pour qu'en émerge, peut-être, un sujet est aujourd'hui crucial. Loin de toute perspective restauratrice, l'attention portée à l'homme comme à celui dans les limites duquel son

humanité est en question, nous semble être une démarche fidèle, étonnamment, aux postulats de Lacan comme de Derrida : si l'on y voit, du moins, autre chose qu'un « propre », qu'une métaphysique de la coïncidence à soi , mais, au contraire, une non-identité à soi. Alors qu'on assiste aujourd'hui à la convergence de multiples disciplines (biotechnologies, neurologie, informatique, psychologie cognitive..) au nom d'une utopie (ou dystopie) d'un « homme augmenté », réduit à ses performances, une autre démarche, « différante », consisterait à faire converger les lignes de fracture qui, de la psychanalyse à la philosophie en passant par une certaine anthropologie, se refusent à cette violence. Ayant reconnu la finitude et l'indécidabilité de tout événement « humain », non assignable à une place donnée, à une présence pleine, à une langue ou une voix unique, la pensée du « *pharmakon* » (telle qu'initiée par Derrida et reprise par Stiegler) se voudrait non métaphysique et non dogmatique, car attentive à la « possibilité de l'impossible », le surgissement imprévisible du « remède » au lieu même où règne le « poison » du malaise.

La question de l'humain fait donc signe vers une approche qu'on peut qualifier d' « anthropologique », si l'on s'inscrit dans la filiation de certains auteurs, dont la familiarité avec la psychanalyse rend l'œuvre particulièrement pertinente à nos yeux. Quittant les généralités philosophiques, nous proposerons donc une incursion aux frontières de l'humain, à travers les analyses de trois anthropologues, ou qui se revendiquent tels. Par leur attention aux singularités, au vécu, mais aussi et surtout à l'ambivalence des expériences des sujets observés, ils ont constamment cherché à éviter tout scientisme, toute objectivation prématurée, tout réductionnisme, et ont su préserver l'espace, indécidable, du « *pharmakon* ». Tout d'abord, Michel de Certeau, qui revendique sa proximité avec Freud et Lacan, nous apparaît comme un anthropologue « déconstructiviste » en ce qu'il entend donner la parole aux dissonances, aux disruptions, qui viennent trouer les savoirs institués. Il revendique une démarche interdisciplinaire non totalisante, sur le mode d'un dialogue altéré entre des manques, entre des savoirs non souverains, non clos sur eux-mêmes. Son attention aux sujets ordinaires, anonymes, se retrouve chez ce grand penseur des limites qu'est David Le Breton. Intéressé par les pratiques « limites » (scarification, conduites à risque…), notamment chez les adolescents, il montre patiemment comment ces comportements réintroduisent des rituels anarchiques dans des cultures où les rites de passage ne sont plus codifiés. Loin de tout jugement de valeur, il s'efforce au contraire de ressaisir le geste ambivalent qui permet, peut-être, à ces individus, en précarité intime, de s'inscrire comme sujets, en cherchant à mettre en question leurs propres limites et celles de la société. Faut-il y voir une forme de sacralité

désenchantée ? C'est en tout cas dans les coordonnées d'un monde où l'individu est sommé de se « faire » lui-même, où l'autonomie, et donc la quête indéfinie de soi, est devenue la norme, que s'inscrivent de telles expériences. Alain Ehrenberg est sans aucun doute celui qui a le mieux analysé les contradictions de ce qu'il nomme « l'autonomie-condition » : non que la « société » ait disparu, mais en installant des valeurs comme le « culte de la performance », la « motivation », l'adaptation permanente, elle pousse les individus à leurs limites. Du coup la dépression survient comme le corollaire quasiment inévitable d'une suractivité et d'un narcissisme érigés en règles de vie : la « fatigue d'être soi ». Ehrenberg, lui aussi, refuse de porter un jugement de valeur, et s'attache, en particulier, à critiquer ceux qui font profession de déploration, les « déclinologues ». Son travail est extrêmement précieux pour penser les « subjectivités » contemporaines, en conjuguant lecture sociologique et sensibilité aiguisée aux mécanismes psychiques, sans tomber dans les pièges de l'idéologie.

Reste que des phénomènes de pouvoir, en partie nouveaux, s'exercent sur les individus : ici la sociologie critique, qui s'inspire notamment des analyses de Foucault sur la « biopolitique », est indispensable pour mesurer tous les effets de ce que Lacan, par ailleurs, appelait le « discours capitaliste », et ses incarnations les plus contemporaines. L'émergence de nouvelles technologies de l'information, notamment, ne manque pas d'entraîner des mutations dans les relations des individus entre eux et dans leur mode de vie. Si les outils en eux-mêmes, comme le rappelle à juste titre Bernard Stiegler, laissent place à une certaine ambivalence –on sait que Stiegler reprend précisément le concept derridien de « *pharmakon* » pour l'appliquer à la technique, notamment informatique-, il faut prendre en compte toutes les stratégies, désormais très présentes, du « capitalisme cognitif », et en particulier l' « économie comportementale » promue par le marketing et le management. Ces outils de gestion des « ressources humaines » ne sont pas neutres ; ils s'appuient sur les données de la neurologie et des sciences cognitives pour impulser certaines normes, au travail et dans la vie dite privée. La culture du « *quantified self* », liée à la généralisation des *big data* et à l'invasion du numérique dans tous les domaines du quotidien, modifie en profondeur les activités professionnelles, le travail de la science, voire la définition même de l'humain, au point que le discours des courants « transhumanistes » se fait de plus en plus audible. Cette nouvelle condition serait caractérisée, selon Eric Sadin, par une « absence de trou », la fatigue d'être soi conduisant l'homme contemporain, comme le suggère Jean-Michel Besnier, à souhaiter disparaître, au profit du rêve exalté d'une toute-puissance machinique, qui nie la finitude et le manque. Dès lors, la biologie et l'informatique coopèrent dans une entreprise commune de

négation de l'humain : un « bio-pouvoir » éthologique dont l'emprise se fait sentir dans l' « épidémie » des nouveaux « troubles » psychiques, interprétés systématiquement en termes médicaux. La « médicalisation de l'existence », que dénoncent Roland Gori et Marie-Josée del Volgo, amène un surdiagnostic de pathologies psychiatriques, tout écart à la norme étant pointé comme « handicap » susceptible de remédiation chimique et/ou psychologique. Face à cette hégémonie des « dispositifs », au sens d'Agamben, formes de pouvoir disséminé qui produisent une désubjectivation, la réponse ne peut être d'espérer revenir à un passé idéalisé, pas plus qu'à se résoudre à une fuite en avant qui acquiescerait à toute nouveauté. C'est seulement en se confrontant à son propre effacement, dans la « vie nue », cette zone grise où le vivant n'est plus tout à fait humain, qu'un sujet peut espérer émerger, douloureusement et obscurément. La psychanalyse a à prendre acte de toutes ces mutations, pour résister aux tentations de la « normalisation » et du conditionnement, et laisser ouverte la place du symptôme. C'est à Pierre-Henri Castel qu'il revient d'avoir précisé l'articulation actuelle, dans ce contexte, de la psychanalyse, aujourd'hui quelque peu marginalisée, dans le champ des savoirs et des techniques de soin : cela ne va pas sans impliquer une transformation de certains de ses moyens et de ses présupposés.

Après cette première investigation, qui laisse la place à divers discours qui ne relèvent pas directement de la psychanalyse, afin de mieux saisir la place nouvelle qu'occupe celle-ci dans l'espace de la culture postmoderne, nous en arriverons, dans un second temps, à une formulation plus analytique. Le problème qui se pose, dans cette deuxième partie, est ressassé depuis plusieurs décennies par de très nombreux auteurs, que nous ne prétendons pas recenser exhaustivement : il s'agit du problème de la « désymbolisation ». C'est Lacan qui, le premier, dès 1938, propose une lecture du malaise contemporain en termes de « déclin de l'imago paternelle ». Cette thèse, fréquemment citée, n'est pourtant interprétée, le plus souvent, que dans le sens d'une déploration : les sujets contemporains seraient, faute de Père symbolique, livrés à une déshérence psychique qui se traduit par les nombreux symptômes repérés par la clinique depuis au moins une cinquantaine d'années, ce qu'on a pris l'habitude de nommer « nouvelle économie psychique ». Les auteurs qui s'y réfèrent procèdent souvent à des raccourcis, entremêlant clinique individuelle et spéculations sur la société en général, comme si les deux domaines étaient congruents ou immédiatement comparables. Nous montrerons que ce coup de force s'opère au prix d'une scotomisation du concept d'Idéal du Moi, pourtant central dans le texte de Lacan. Ce dernier, bien loin de vilipender un déficit du Surmoi, ou de l'Autre, auquel il pourrait être remédié en réinjectant du « Père » et en renforçant la Loi

symbolique, propose des pistes en termes d'accommodation imaginaire. On ne « soigne » pas la société : le passage à la limite qui extrapole le malaise psychique à la crise de la culture correspond à une forme de projection que l'on retrouve dans les mécanismes du tabou et les phénomènes de foule. Il convient donc de suspendre les jugements de valeur hâtifs, qu'ils soient déclinistes-réactionnaires ou optimistes-libertaires. La fausse alternative liberté vs Loi ne permet pas de penser l'ambivalence du *pharmakon*. Il s'agit donc de revenir à la définition même du symbolique, ou plutôt des processus de symbolisation/désymbolisation, qui ne relèvent pas d'une logique du tiers exclu. La « désymbolisation » si souvent alléguée n'est-elle qu'un déficit du patriarcat, imputable à une faillite des pères ? La carence est pourtant principielle. En relisant Lacan, on se rend compte que si la désymbolisation, au sens de manque d'un signifiant dans le symbolique, fait bel et bien partie intégrante de notre condition d'êtres parlants, c'est plus spécifiquement vrai peut-être aujourd'hui, à l'âge du discours capitaliste qui révèle le leurre du patriarcat. Le concept de « Nom-du-Père », et celui de « trait unaire », sont particulièrement appropriés pour penser la clinique contemporaine. La première inscription dans le symbolique n'est pas oedipienne, ni même de l'ordre de la Loi, c'est la symbolisation primaire, la nomination. Le Lacan du nouage borroméen et du sinthome autorise à penser une fragilité et une pluralité des processus de symbolisation, c'est-à-dire de subjectivation, forcément incomplète, inchoative.

Les tableaux cliniques de la « nouvelle économie psychique » présentent certaines similitudes : d'abord, la peau, figuration imaginaire-symbolique du psychisme, est le lieu où se trace la limite, étant à la fois ce qui ferme et protège l'individualité, mais aussi ce qui ouvre au contact. Bien des pathologies contemporaines s'inscrivent sur la peau, ce qui permet une première approche de l'espace dit transitionnel comme lieu où s'élaborent des limites, une « barrière de contact », sur un mode ambivalent, susceptible de réactiver des blessures comme de favoriser leur cicatrisation. La difficulté d'établir des frontières à la fois stables et souples (inter- et intrapsychiques) semble être ce qui résume la topique propre aux sujets contemporains, marqués par la vivacité de la question des limites. La figure qu'on pourrait dire tutélaire de ces patients n'est autre que l'Homme aux loups. Ce dernier, dès 1914, présentait des traits narcissiques très poussés, des mécanismes de clivage, une alternance de l'humeur. La lecture qu'en font, notamment, Nicolas Abraham et Maria Torok, interprète en termes de « crypte », la partie de la *psyché* non-symbolisable que l'Homme aux loups s'efforce néanmoins, à sa manière, de symboliser. Faut-il utiliser la catégorie, si controversée, d' « états-limites », dont Sergueï Pankejeff pourrait constituer un cas-princeps, pour

caractériser la condition des sujets contemporains en proie au discours capitaliste ? Plutôt que d'ajouter une structure supplémentaire, nous proposerons de ne pas définir cette notion de « cas-limite » comme une catégorie nosologique, mais plutôt comme une sorte de paradigme général des sujets « métastables » pour qui les limites sont un problème. Selon une démarche derridienne, nous verrons que cette catégorie correspond à un « troisième terme », non dialectisable, un reste ou un supplément, qui recouvre tour à tour diverses structures ou organisations (de la perversion aux « troubles bipolaires » et à la dépression, en passant par la « névrose narcissique »…), lorsque la classification nosographique entre en crise. Les singularités tentent ainsi d'échapper à la mise en catégories ; en menaçant la cohérence des distinctions ordinaires (entre névrose et psychose par exemple), elles déconstruisent les évidences psychiatriques. De la même façon, les adolescents, dont on sait la place qu'ils tiennent dans ces tableaux cliniques (au point qu'on évoque fréquemment une « société adolescente ») viennent mettre en crise, à la manière des hystériques de Freud mais avec un autre fonctionnement, les discours institués. Le court-circuit psychique, dans la somatisation ou l'*acting*, est une autre caractéristique courante de la désymbolisation, selon nombre d'auteurs. A travers la figure adolescente d'Antigone, nous verrons qu'il s'agit, sous couvert d'héroïsme libertaire, d'une fascination pour le risque de mort qui renvoie à l'horizon de la « vie nue ». Si la littérature post-freudienne, notamment la littérature concernant les états-limites, semble au premier regard peu compatible avec l'enseignement de Lacan, nous nous demanderons si elle ne rencontre pas pourtant secrètement bien des élaborations de ce dernier, au sujet de la jouissance, mais aussi du rapport au réel, du sinthome, du trou, et surtout de l'objet *a*. Celui-ci, en tant qu'il échappe à la logique purement phallique, peut être vu soit (du côté pervers) comme bouchon de castration, soit au contraire (sur le versant névrotique) comme signe et rappel de celle-ci. L'ambivalence est ici fondamentale. Entre objet transitionnel et fétiche, l'objet *a* se positionne comme un *pharmakon,* et pourrait ouvrir à une symbolisation.

Enfin, nous aborderons le concept, central, de l'Idéal du Moi. Freud a introduit ce concept en 1914 en lien avec le champ du narcissisme : il constitue en quelque sorte l'équivalent pour le Moi de ce que les fantasmes et les formations de compromis sont pour la libido sexuelle, soit ce qu'on pourrait appeler un « roman narcissique », pendant du « roman familial ». Or l'Idéal du Moi apparaît sous un « double visage », ce qu'on peut interpréter, donc, comme « *pharmakon* », à la fois remède et poison. En tant qu'il traduit à l'intérieur du psychisme l'ambivalence de l'objet, l'Idéal se trouve investi d'affects contradictoires et, dès

lors qu'il apparaît clivé et à distance du Moi, d'une cruauté redoutable. Deux fonctions de l'Idéal, qui seront développées par Lacan, apparaissent nettement : d'une part, le Moi idéal, qui représente le narcissisme primaire et le « Moi-plaisir purifié » ; d'autre part, l'Idéal du Moi, expression narcissique mieux différenciée des forces d'Eros, soit instance médiatrice de liaison et de soutien dans la construction du sujet. De même, le Surmoi se laisse également analyser selon une double modalité, selon qu'on se réfère au Surmoi « obscène et féroce » d'origine archaïque, « instance critique » de la mélancolie née d'un retournement sur soi et d'un renversement en son contraire, ou au Surmoi plus policé « héritier du complexe d'Œdipe ». Par ailleurs, l'Idéal et le Surmoi ne se confondent pas. Si par Idéal du Moi on entend le rejeton identificatoire des pulsions sexuelles, qui naît par la sublimation, on a affaire à une manifestation de l'Eros, contrairement au Surmoi qui relève, comme l'indique clairement Freud, et plus encore Lacan, de la pulsion de mort. De nombreux auteurs dans le champ analytique ont certes mis en évidence les dangers de l'Idéal : mensonge moral, abrasion de la libido, ascèse mortifère… Le processus métonymique qui y opère en l'absence de refoulement et à défaut de la métaphore paternelle, n'est pas sans affinités avec une certaine forme de perversion fétichique. On peut cependant, en suivant Lacan, pour qui désirer n'est rien d'autre qu'idéaliser un objet, voir dans l'Idéal du Moi le substrat mythique du désir qui soutient imaginairement l'inscription du sujet dans le symbolique. En interprétant l'Idéal comme une « introjection symbolique », une « identification de signifiant » qui l'assimile au trait unaire, on est tenté d'y voir le visage ou le « signe de l'Autre ». A peine une image, l'Idéal est en tout cas ce qui permet au symbolique de s'inscrire, voire à l'imaginaire de se métaphoriser, et ainsi au sujet de regarder l'Autre/être regardé par lui. La fonction de l'Idéal du Moi, selon Lacan, est d'offrir ce point de repérage symbolique qui permet au sujet de reconnaître son véritable désir. Kristeva a accentué la fécondité de l'Idéal en y voyant l'amour, le don (venant) de l'Autre, qui précède et conditionne l'émergence du sens : « baptême » plutôt que sacrifice, première signature du (futur) sujet. L'Autre y apparaît moins comme objet de désir que comme celui qui précède, et inaugure, tout désir, en ce qu'il donne au sujet l'ébauche d'un visage. Au niveau anthropologique, on retrouve l'ambivalence propre à l'Idéal, à travers le couple totem/tabou, qui fait écho à ces instances psychiques dans la culture : on retrouve dans le totem des traits de l'Idéal du Moi, tandis que le tabou, lui, semblerait se référer plutôt au Surmoi. Le désenchantement du monde a mis en crise certaines figures (mythiques ou religieuses) de l'Idéal, ce qui peut apparaitre plus préoccupant que la défaillance des tabous. Toutefois, Freud envisage une alternative : en évoquant un « mythe du mythe », narcissique et non oedipien, par exemple celui d'Orphée, où le poète devient le héros

en substitution des héros épiques, la possibilité d'élaborer un Idéal collectif dans les « foules sans meneur » est préservé. Il s'agit, non d'un retour du religieux, mais de « fragments de récit », de « quasi-mythes » non institutionnels, susceptibles d'étayer le processus de symbolisation psychique par des identifications multiples et plurivoques.

Une fois posé, dans le second temps, explicitement inscrit dans l'approche psychanalytique, de notre démarche, ce point d'ancrage que représente l'Idéal du Moi, il nous semble donc envisageable de reprendre à nouveaux frais la question culturelle, celle de l'effacement des grands récits, c'est-à-dire des mythes. Non pas en transposant directement, par simple analogie, la topique psychique à la société, comme si cette dernière fonctionnait à la manière d'un sujet ; mais en repérant comment les sujets postmodernes trouvent à s'articuler dans les coordonnées symboliques-imaginaires des mythes, ou quasi-mythes contemporains. Notre troisième partie envisage donc la question du sacré qui surgit, en tant que « point d'abîme », « point-limite », à l'horizon des errances contemporaines. On se situe d'emblée dans un paradoxe : alors que notre société semble se caractériser par la désagrégation du religieux et ce qu'il est convenu d'appeler, après Nietzsche, la « mort de Dieu », que reste-t-il du sacré ? Or précisément cette catégorie, que Derrida ne craint pas de mettre en oeuvre, ne saurait se réduire aux formes traditionnelles du pouvoir religieux, de la « pureté », et de la connaissance ontologique, du « propre ». Du point de vue de la déconstruction, comme, pensons-nous, de Lacan, il s'agit de mettre en question les limites mêmes du symbolique, soit de viser un au-delà du langage. Loin de dénier la dimension du manque, c'est l'absence de Dieu qui s'inscrit dans les formes contemporaines du sacré désenchanté : on retrouve la dimension de la « kénose » et de l' « apophatique » des théologies « négatives ». C'est ainsi que les concepts derridiens de « foi » ou de « messianité » dessinent une « promesse » qui ne peut être comprise que dans une logique déconstructrice, en termes de « reste », de « différance » et de « *pharmakon* ». L 'ambivalence de l'Idéal, qui se nomme ici « abject », en est une dimension essentielle. On la repère dans des figures de la culture populaire actuelle, telles que certains romans destinés aux adolescents : mythes « évasifs », mythes d'après le mythe, où l'initiation est souvent problématique, ils contribuent pourtant à déclencher des identifications, une transmission, un processus créateur, une « transfictionnalité ». Mythes narcissiques au premier chef, les récits de vampires, entre autres, mettent en scène, dans un monde endeuillé et en crise, la sidération du désir et les pièges du Moi idéal. Histoires d'auto-engendrement douloureux, au prix toujours d'une confrontation tragique avec le sacrifice, ces récits, fort peu oedipiens, semblent souvent des

réécritures contemporaines d'Hamlet, dont la passion de la mort et des cryptes, et le désastre de subjectivation, ne cessent de nous hanter. Les mystiques contemporains, même s'ils s'ignorent, sont eux aussi des passagers blessés, dépourvus de rites de passage, dans un monde opacifié et qui se défait, en proie aux balbutiements d'une parole qui se cherche, au risque de la disparition de soi. Certeau nous suggère, à travers l'oxymore de la phrase mystique, l'écartèlement entre ténèbres et lumière, de troublantes ressemblances avec la crise postmoderne de la symbolisation et la quête des limites. De même l'apôtre Paul, cet oxymore vivant qui assume et proclame la portée « scandaleuse » de la figure christique, peut-il apparaitre, aujourd'hui plus que jamais, comme une incarnation de l'appel de l'Idéal : appel pharmakologique qui peut être interprété de façon apocalyptique, dans la violence persécutrice, ou induire une transfiguration subjectivante, qui produit un « homme nouveau ». Sa christologie du Dieu faible, abaissé, soumis au manque, résonne comme une déconstruction. Elle ouvre, non à une fin des temps, mais à un temps de la crise, « temps qui reste », à un espacement qui suspend les identités, désamorce les pouvoirs et rend possible, peut-être, une promesse.

Si la culture propose des « fictions symboliques », à même parfois de soutenir quelque peu le processus de symbolisation par le recours à des images et des identifications totémiques, l'âge postmoderne reste bien celui de l'érosion des grands récits, et conjointement de l'invention de la cure analytique comme étayage du travail de subjectivation. En quoi le psychanalyste peut-il s'appuyer sur l'Idéal du Moi, voire le *muthos*, comme outil clinique ? En dernière instance il importe donc de vérifier la fécondité heuristique de cette hypothèse en explorant sa place dans le dispositif analytique, qui demeure l'horizon de notre recherche. Plutôt que d'arrimer la cure à la prééminence du registre symbolique compris comme articulation de la Loi, nous proposerons donc de mettre au premier plan le concept lacanien de « nomination », dont l'avantage principal nous semble être de suspendre l'approche nosographique pour faire droit à une lecture plus « borroméenne » du symptôme, appelé à faire « sinthome ». Retrouver, dans la cure, la trace du trait unaire, c'est donc laisser une place à l'Idéal, plutôt que de viser la destruction impitoyable des illusions de l'imaginaire. C'est aussi ouvrir l'espace du *pharmakon*, puisque l'ambivalence est inscrite comme un risque impossible à évacuer. Mais c'est peut-être au prix de ce risque (qui est aussi un risque partagé, jusqu'à un certain point, par l'analyste) que l'on peut espérer que le sujet se déprenne du Moi idéal et de ses pièges pour opérer un autre nouage, jamais prévisible ni assuré d'avance, et toujours au voisinage du « trou ». Ainsi l'analyse jouerait-elle le rôle d'une sorte de

« chambre claire » : en laissant affleurer les « mythes » (ou quasi-mythes), propres à chaque sujet mais inscriptibles dans les coordonnées de récits transmis et partageables, donc modifiables, elle permet une symbolisation inchoative, sur un mode processuel. La dynamique identificatoire et créative peut prendre appui sur des objets narcissiques d'élection qui peuvent être des signifiants, des fragments de fiction, des images (au sens psychique). Ainsi, les motifs littéraires ou cinématographiques des récits de vampire peuvent-ils servir d'étayage à des sujets emprisonnés dans une difficulté à métaphoriser et même à symboliser la perte, confrontés à l'inhumain. La fascination pour la mort et la jouissance peuvent trouver dès lors une médiation vers la parole. Certains motifs issus des textes bibliques sont également susceptibles d'offrir un débouché pour les sujets affrontés à la question de la violence sacrificielle et de la chute : ainsi le combat de Jacob. Une clinique du « *skandalon* » soulève le problème de la destructivité présente dans la cure : plutôt qu'une position sacrificielle de l'analyste suggérée par certains auteurs, ou une posture totalement extérieure et impassible, il s'agirait de mettre en œuvre une stratégie pour exorciser l'ambivalence. On ne peut faire l'économie d'un scandale, et même d'un combat, celui que Persée livre contre la Chose, la mère médusante. L'analyste, tel Athéna, doit inciter le patient-Persée à faire usage du bouclier de l'Idéal, sans que l'analyste se retrouve en position d'être lui-même la Méduse. Ce n'est qu'en apprenant, par lui-même, à manoeuvrer ce miroir, que le sujet deviendra apte à conjurer le péril du Moi idéal (le regard pétrifiant) en le symbolisant : la tête de la Gorgone deviendra l'ornement du bouclier, « égide » désormais protectrice. Méduse est donc à la fois piège et remède : mais c'est par sa mise à distance dans le symbole, et par le positionnement du bouclier-miroir, qui fixe des limites à la toute-puissance de la mère, qu'elle devient un auxiliaire et non plus une menace.

PREMIERE PARTIE

SITUATION

« Nous vivons dans une époque de transition » [18].

R. MUSIL

Homme libre, mais déraciné, déterritorialisé pour le meilleur et pour le pire ; pris dans la course folle d'une « superproduction de soi » (Fethi Benslama) dont l'objectif ultime serait, dit-on, de pousser chacun à donner le meilleur de lui-même… Au détriment de la faculté d'être (simplement) soi-même ? Impératifs de productivité, mise en concurrence des individus, accroissement des possibilités techniques qui s'appliquent au corps lui-même, si ce n'est à la pensée : toujours plus vite, plus loin, à l'image de ces athlètes qui, frustrés de devoir se contenter de disputer un « simple » triathlon, concourent pour ce que l'on appelle l' « Iron Man » (plus de 3 km à la nage, puis une étape de Tour de France et pour finir, un marathon entier…) ou bien pour des courses de 100 km à pied, dans le désert… Les gagnants sont fêtés, les perdants oubliés, on suppose que l'échec les aura motivés à s'améliorer, à s'entraîner encore et encore… A quel prix ? Se dépasser, devenir un quasi « surhomme », cela peut avoir des vertus, mais la dissolution de l'humain, ou sa désorganisation, n'est-elle pas un risque ? Cette quête effrénée de la valorisation narcissique pourrait bien n'être qu'une forme extrême d'une quête éperdue d'identité, comme si la seule façon d'être soi passait par le dépassement de soi. Par ailleurs, l'exigence impitoyable de perfection et d'efficacité s'accompagne d'une injonction paradoxale à « rester soi-même » en toutes circonstances, à se montrer épanoui et heureux. De l'idéal social, il ne reste que des images de magazine, et un impératif catégorique : la jouissance. A charge de chacun de se débrouiller avec ces normes, et de réaliser sa vie comme œuvre. Toutes les méthodes sont bonnes, aucune n'est imposée : les voyages organisés ont pris fin, la société a cessé d'accompagner les membres du groupe, par des rituels collectifs, des institutions contraignantes, des modèles uniques et homogènes. Les rôles sociaux ne sont plus stéréotypés, l'entrée dans un groupe, ou dans un couple, n'est plus jamais acquise ni définitive, comme les contrats en général, qui se sont substitués à la loi

[18] MUSIL, R., *L'homme sans qualités, t. I,* Paris : Seuil, 1956, p. 259.

immuable. L'instabilité n'est plus un défaut, mais une nécessité. Ce qui est prescrit, c'est « juste » de devenir l'entrepreneur de soi. Il y a beaucoup à gagner, et à perdre aussi.

Ulrich, un « sportif » avant la lettre, préfiguration des normes contemporaines du « souci de soi » corporel et intellectuel, de la quête de la performance par la lutte (le sport apparaît comme métaphore, et comme thématique, dès le prologue du roman), est un héros –ou anti-héros ?- d'aujourd'hui ; ce jeune homme qui allie toutes les « qualités » physiques et mentales, sans parler de la richesse et du pouvoir, est précisément « l'Homme sans qualités », un homme qui ne parvient pas tout à fait à en être un, « un rêve, pas un homme ». Ne sachant pas très bien qui il est, il expérimente, avec la détermination du scientifique et l'audace de l'aventurier, des formes de vie nouvelles :

> « il avait fait ainsi toute sorte d'expériences et il se sentait capable encore maintenant de se jeter à tout moment dans une aventure sans qu'elle eût nécessairement pour lui le moindre sens, simplement parce qu'elle stimulerait son besoin d'activité »[19].

Le sens arrivera plus tard, peut-être ; cette « vie à l'essai » ouvre un champ immense de possibles à qui, dépourvu de préjugés, ne se préoccupe pas de « l'équilibre », mais travaille à une nouvelle ère, celle du surhomme nietzschéen[20], ou de ce qu'on appellerait plutôt aujourd'hui le « posthumain ». Individualiste, Ulrich l'est sans aucun doute ; mais en un sens expérimental, celui d'une chimie ou alchimie à la fois extraordinairement féconde et corrosive qui finit par dissoudre l'individualité elle-même, dans une « désagrégation » du Moi[21].

C'est une des entrées possibles pour lire l'Homme sans qualités, œuvre prophétique à bien des égards, dont on peut dire qu'elle constitue, non le roman, car il ne s'agit sans doute pas d'un roman, mais l'une des images les plus complètes et les plus lucides de la postmodernité. Image, simultanément, de la société et de l'homme, à la recherche éperdue des multiples zones de convergence ou de passage entre le monde intérieur de l'âme et ses événements imperceptibles, et les mutations et mouvements collectifs dans lesquelles les nations, les foules se trouvent prises. Réflexion donc indissolublement psychosociologique et psychologique, non à parts égales, mais parcourue par la même intensité de questionnement sans cesse reconduit, qu'il s'agisse de tenter de comprendre la psychologie des peuples ou celle des individus. C'est bien d'une œuvre anthropologique qu'il s'agit, sous-tendue tout du long par une question directrice : « qu'est-ce que l'homme d'aujourd'hui ? ou plutôt « que

[19] *Ibid., t. I*, p. 176.
[20] *Ibid.*, p. 259.
[21] *Ibid.*, p. 179.

devient l'homme aujourd'hui ? » Conscience aiguë de l'historicité, il faudrait dire l'historialité, de l'homme, Musil est l'un des seuls de son temps à anticiper l'intuition que, quelques décennies plus tard, Foucault condensera énigmatiquement dans la formule structuraliste de la « mort de l'homme ».

Lucidité véritablement effrayante si l'on songe que ce texte a été écrit durant l'entre-deux-guerres, à une époque qu'il est convenu de décrire comme l'apogée du « modernisme » au sens où elle coïncide avec le développement de la seconde révolution industrielle, l'art des avant-gardes et, politiquement, la lutte « finale » des démocraties contre les dernières incarnations du despotisme en Europe. Quoi qu'il en soit du bouillonnement intellectuel et moral de la Vienne des Années 20, il n'est pas coutume de faire remonter aussi loin l'origine du « postmodernisme ». Monde fragile certes, en proie à l'angoisse et aux nombreux démons de l'irrationnalisme, l'Europe centrale de Freud, de l'art « dégénéré », de Kafka et de Zweig reste cependant ancrée dans une conception traditionnelle de l'homme, de l'histoire et des rapport sociaux. Il est admis que l'entre-deux-guerres est une période troublée, essentiellement pour des raisons politiques (la décomposition des Empires et la montée des fascismes) et artistiques, mais il ne viendrait à l'idée de quiconque de dater de cette période la fin d'une modernité qui, au contraire, recherche son parachèvement à travers la triple figure positive du savant, du politique et de l'artiste, dans une atmosphère encore très largement dominée par la domination du religieux et les figures les plus traditionnelles de l'autorité. Les « avant-gardes » ne se nomment ainsi que parce qu'elles représentent des courants ultra-minoritaires, dont l'influence profonde ne se révèlera finalement qu'après-coup, et qui ne constituent pas une réelle menace pour l'ordre établi. Du reste, les avant-gardes elles-mêmes ne prétendent pas forcément ruiner l'édifice social, mais souvent empruntent le chemin de la philosophie de l'histoire et, pour une part d'entre elles, expriment leur croyance dans le progrès. Musil, pour sa part, ne revendique nullement la rupture avec le rationalisme, bien au contraire, et se dit fidèle aux idéaux des Lumières. Ses idées politiques, qui le placent semble-t-il plutôt du côté d'un socialisme tempéré, n'ont rien de révolutionnaire. La crise dont il fait état est bien plus profonde que les soubresauts les plus visibles de l'histoire, il s'agit d'une crise anthropologique, non réductible à ce que les événements politiques ou même les nouvelles formes esthétiques donnent à voir. En ce sens, il décèle, dès l'après-Première Guerre Mondiale, des éléments de désorganisation du « logiciel » du lien social traditionnel et des formes de vie dominantes qui semblent avoir échappé à la plupart des observateurs. En tout cas, fort peu nombreux sont ceux qui, comme

lui, ont su percevoir dès cette époque non seulement « l'instabilité de l'état général », mais l'ensemble des manifestations, à la fois diverses et convergentes, de la « fin des grands récits » (ou des « conceptions du monde », ou des idéologies) dans tous les domaines.

Comment « qualifier » notre époque « sans qualités » ? Le diagnostic est loin d'être simple, et Musil relance inlassablement cette question directrice, qui est celle de tout l'Homme sans qualités : de quoi notre époque est-elle le nom ? Musil, féru de philosophie, aurait pu écrire un traité ; par endroits d'ailleurs, le texte vire à l'exposé d'idées, que seul un discret rappel à l'intrigue vient recontextualiser dans la narration. Il faut cependant déployer les ressources romanesques pour parvenir à donner corps à ce problème, en l'incarnant dans une figure centrale, celle d'Ulrich, et en mettant celui-ci en dialogue avec d'autres personnages, parfois simples faire-valoir permettant d'amener un débat digne des dialogues socratiques, tantôt authentiques figures dont la rencontre avec Ulrich suscite bien plus qu'une discussion. Mais l'art du roman n'épuise pas plus la question que n'aurait pu le faire une dissertation philosophique. C'est un travail minutieux d'analyse des mouvements souterrains de l'âme, des circonvolutions invisibles de la vie intérieure, qui est seul à même de fournir des éléments de réponse satisfaisants. De ce point de vue, ce roman psychologique est au plus près d'une approche psychanalytique, et n'est pas sans évoquer les essais littéraires auxquels Freud a consacré un grand nombre d'études, de la Gradiva de Jensen aux contes d'Hoffmann, en passant par Hamlet. Musil psychanalyste sans le savoir ? On sait l'étonnante réticence de ce dernier face aux découvertes de Freud. Malgré quelques nuances de convenance, le jugement qu'il porte sur Freud est massivement hostile. C'est que Musil se réclame d'une ambition sans doute aussi élevée que celle de Freud. Son projet, dresser le tableau détaillé de l'âme humaine contemporaine, s'inspire des mêmes valeurs scientifiques : ingénieur de formation, Musil a étudié également la psychologie de la forme (Gestalt) et toute son œuvre trahit l'obsession de parvenir, par les moyens de la littérature, à une précision équivalente. Il n'a pas de sarcasmes assez forts pour dénoncer la psychologie « littéraire » des écrivains ordinaires ; la « mentalité expérimentale » dont il se réclame au contraire, culmine dans l'idéal d'une « ingénierie morale » qui se veut rigoureuse et méthodique[22]. En cela il se rapproche en tout point de Freud, qui n'a eu de cesse de revendiquer sa filiation, qu'on pourrait qualifier de positiviste, avec la raison scientifique. La rivalité était inévitable ;

> « [Mon roman Les Désarrois de l'élève Törless], écrit-il dans son Journal, « est contemporain d'un autre produit viennois, la psychanalyse ; mais il trace les contours d'une

[22] BOUVERESSE, J., *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit*, Paris : Seuil, 2001.

représentation tout autre de l'âme et de la vie, représentation qui […] n'a trouvé qu'aujourd'hui tout son retentissement intellectuel, notamment dans les intuitions de la psychologie de la Gestalt »[23].

Assimiler Freud, l'auteur de l'Esquisse, à un irrationnaliste ennemi des Lumières peut paraître gratuit, de la part d'un romancier qui ne dédaigne pas, par moments, de sacrifier à des intuitions assez proches du mysticisme[24]. C'est pourtant ce que Musil, avec une certaine mauvaise foi, n'hésite pas à faire :

> « L'évolution des conceptions psychologiques, telle qu'elle s'est produite durant les 50 dernières années et déjà un peu avant », signale Musil dans "Extraits d'un rapial", « peut être définie correctement comme le détrônement de la raison et de l'entendement, quant à leur rôle dans la vie de l'âme – la vie de l'homme –, par l'affect. Freud en est le premier responsable (…)» 25

Sauf à voir dans l'intérêt de Musil pour la psychologie de la forme une intuition de ce que deviendra, beaucoup plus tard et sur de tout autres bases, la psychologie cognitive, son attachement à la Gestalt, une école dont les résultats se sont limités à quelques « lois » dans le domaine de la perception optique, peut sembler étonnant, et surtout très en décalage avec les intuitions fulgurantes et la connaissance de l'inconscient dont témoigne, à son corps défendant, son oeuvre romanesque. Cette revendication d'une psychologie purement expérimentale peut sembler d'autant plus suspecte que, par ailleurs, Musil crédite la littérature d'une mission particulière, celle de faire l'investigation des événements singuliers, « infiniment variables et individuels » : « une idée, dans sa signification, (…) n'a jamais qu'une signification déterminée par l'occasion, elle meurt quand on la détache des circonstances »[26]. Et il ne manque pas de faire à Freud le reproche exactement inverse de celui qu'il lui avait adressé au premier abord : à savoir de négliger la richesse poétique de la littérature en lui substituant un système purement abstrait : en somme, un excès de scientificité[27].

---

[23] MUSIL, R., *Journaux*, *vol. 2*, trad. Ph. JACCOTTET, Paris : Seuil, Don des Langues, 1981, p. 696.

[24] Sur le « sentiment océanique », que Musil dit avoir éprouvé, il est en désaccord avec Freud qui y voit précisément une imposture mystique.

[25] MUSIL, R.*, Essais, conférences, critique, aphorismes, réflexions, textes choisis*, trad. Ph. JACCOTTET, Paris : Seuil, Don des Langues, 1984, p. 532.

[26] Cité in COMETTI, J-P, *Robert Musil, de Törless à l'Homme sans qualités*, Bruxelles, Mardaga, 1986 ; voir également VATAN, F., « La dynamique des formes », in *Robert Musil et la question anthropologique*, Paris : puf, 2000, p. 167-195.

[27] MUSIL, R., *Essais, op. cit.,* p. 1409 ; *Journaux*, op. cit., vol. 2, p. 429, 506. Voir également cette phrase ambiguë : « Il y a dans l'homme des choses qui ne se laissent pas appréhender dans des grilles scientifiques, mais seulement dans des réseaux de sentiments, dans des séries événementielles, dans des relations vagues qui ne possèdent pas encore de classification systématique (voir la tentative surprenante de la psychanalyse).

De fait, l'ambition de Musil est en réalité double, et profondément attachée à deux démarches d'apparence hétérogène : la scientificité d'un côté, la littérature de l'autre. La double vocation de Musil en témoigne assez, lui qui, bien que devenu écrivain à plein temps, n'a jamais renié sa formation scientifique, à l'instar de son personnage Ulrich, philosophe et mathématicien. C'est que, ne voulant rien lâcher ni d'un côté ni de l'autre, il cherche précisément à se frayer un chemin, non pas interdisciplinaire, mais complexe, pour embrasser l'évolution de l'âme humaine avec une ampleur qualitative qui ne renie rien de la précision scientifique. C'est justement le même genre de préoccupation qui anime Freud, dont l'œuvre est partagée elle aussi (plus encore que celle de Musil, exclusivement littéraire) entre études d'œuvres d'art (la « psychanalyse appliquée ») et analyses proprement cliniques ou métapsychologiques. On voit à quel point les deux œuvres se répondent étonnamment. C'est sans doute en raison d'une telle proximité que Musil multiplie les arguments à l'encontre de la psychanalyse, faisant feu de tout bois pour accuser Freud et ses épigones de tous les maux, parfois non sans fondement: la généralisation abusive et le rôle central de la sexualité, proche d'une pensée magique et monocausale ; l' « infalsifiabilité » et le dogmatisme d'une théorie qui a toujours réponse à tout ; la complaisance envers le narcissisme des sujets ; enfin le caractère « dictatorial » d'un chef d'école enclin à tyranniser ses disciples et à revendiquer une sorte d'hégémonie sur le monde intellectuel[28.] Mais le reproche fondamental, qui revient régulièrement sous sa plume, est celui d'avoir fondé en quelque sorte une nouvelle religion, qui vient « (s'immiscer) dans les affaires humaines »[29] :

> « Je pourrais aussi te prouver que ce que leurs médecins incroyants s'imaginent avoir inventé n'est pas autre chose que ce que l'Église a fait dès ses débuts : exorciser le Diable et guérir les possédés. Cette ressemblance s'est avérée jusque dans les moindres détails avec le rituel de l'exorcisme, par exemple, lorsqu'ils essaient par tous les moyens d'amener le possédé à parler de ce qui se cache en lui »[30]

Cette question de la place de la religion n'est pas anodine, en ce qu'elle fait droit au problème du « désenchantement du monde », qui est aussi central dans la pensée de Musil que dans celle de Freud. S'affronter hardiment au problème de la « mort de Dieu » est une gageure que peu de penseurs ont osé relever. Il est probable que l'influence nietzschéenne, dominante chez Musil, explique en grande partie son hostilité à la psychanalyse. Quoi qu'il en

---

Tel est l'objet de la poésie » MUSIL, R.,, *Briefe*, vol. 1, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1981, p. 133, cité in VATAN, F. « Comment penser et écrire après Freud ? Robert Musil et la psychanalyse. », *Savoirs et clinique* 1/2005 (n°6) , p. 43-52.

[28] VATAN, F., *art. cit.*; voir également JOLY, F., *Musil, tout réinventer*, Paris : Seuil, 2015.

[29] MUSIL, R., *L'homme sans qualités*, *op.cit.*, t.2, p. 545.

[30] MUSIL, R., *Ibid., t. 1*, p. 217.

soit, l'obsession de Freud pour l'Eglise, les formes de vie religieuses qu'il ne cesse d'étudier, sa parenté secrète avec le modèle chrétien du groupe de fidèles, ne font pas l'ombre d'un doute pour Musil. Ce dernier, dans sa distance revendiquée avec la religion, se situe sur un tout autre plan, celui de l'aventure vécue de la liberté, de la construction infinie de soi, d'une subjectivité fragile que Freud, justement, méconnaît. On peut dire que ce qui intéresse Freud, voire le fascine secrètement malgré son athéisme déclaré, c'est avant tout la dimension institutionnelle de la religion, son rapport à la loi, la place du Surmoi, et celle de l'identification à l'Idéal du Moi groupal ; alors que Musil, lui, indifférent aux religions révélées, est attiré du côté de l'éthique, d'une part, et du mysticisme, de l'autre. A cet égard, il est révélateur que les deux fins projetées de l'Homme sans qualités auraient conduit, l'une à l'accomplissement mortifère de la passion incestueuse entre Ulrich et Agathe, l'autre à un dépassement de cet amour en passion mystique. Cette tentation qui attire Musil du côté de la « part maudite », de l'innommable, de ce que Lacan appelle la « jouissance », c'est-à-dire à la fois le but ultime du désir et la « destruction absolue », n'est pas étrangère à la perspective religieuse, bien au contraire ; mais il s'agit d'une racine inconsciente de l'expérience religieuse, qui porte celle-ci à ses limites. Musil a senti de façon extraordinaire que les commandements éthiques de la religion étaient imprégnés de l'ambivalence caractéristique des produits de l'inconscient. Comme Freud, qui dans Totem et tabou met au jour les soubassements pulsionnels de l'interdit et la fascination contagieuse pour le meurtre, comme Lacan qui, dans son Séminaire sur l'éthique, porte à son incandescence la question du Bien et du Mal, en les rapportant à l'objet impossible du désir, et en en dévoilant le fondement, à savoir la pulsion de mort, Musil perçoit, sans le secours du discours analytique, la parenté étroite qui unit, au cœur de la morale, la loi et sa transgression. Certes il se désintéresse des aspects institutionnels et purement sociaux des religions, mais c'est pour mieux retrouver une origine inconsciente de celles-ci. Le passage suivant mérite d'être cité un peu longuement, car, bien plus qu'à Nietzsche qui dans sa lecture unilatérale de la morale religieuse gomme toute ambivalence, c'est à Lacan que ce texte fait écho, dans une méditation éblouissante qui conjoint la question de la vérité, celle de l'éthique et celle de la subjectivité :

> « (…) la question fondamentale, Ulrich ne se la posait pas seulement sous forme de pressentiments, mais aussi, tout à fait prosaïquement, sous la forme suivante : un homme qui cherche la vérité se fait savant ; un homme qui veut laisser sa subjectivité s'épanouir devient, peut-être, écrivain ; mais que doit faire un homme qui cherche quelque chose situé entre deux ?
>
> De ce qui est ainsi « entre deux », toute sentence morale nous peut donner un exemple, même la plus simple et la plus connue, comme : Tu ne tueras point. On voit au premier coup

d'œil que ce n'est là ni une vérité, ni une constatation subjective. On sait qu'à bien des égards, nous nous y conformons strictement, mais que, à d'autres égards, certaines exceptions sont admises, très nombreuses mêmes, et pourtant précisément définies. Mais il existe un grand nombre de cas d'une troisième espèce, par exemple dans nos rêveries, nos désirs, dans les pièces de théâtre ou dans le plaisir qu'on prend à lire les nouvelles des journaux ; nous y errons de la manière la moins réglementée qui soit entre la répulsion et l'attirance. On nomme parfois exigence ce qui n'est ni une vérité ni une constatation purement subjective. On a rattaché cette exigence aux dogmes de la religion et de la loi, on lui a donné les caractères d'une vérité dérivée, mais les romanciers, en nous en présentant les exceptions, depuis le sacrifice d'Abraham jusqu'à la dernière vamp meurtrière de son amant, la réduisent de nouveau en pure subjectivité. Ainsi donc, ou bien on s'accroche aux pieux, ou bien on se laisse ballotter par la lame entre deux ; mais dans quel sentiment ? Le sentiment qu'éprouve l'être humain pour ce précepte du Décalogue est un mélange d'obéissance bornée (y compris la « saine nature » qui se hérisse à la seule idée d'un tel acte, mais qui le commettra néanmoins pour peu qu'elle ait été légèrement détraquée par l'alcool ou par la passion), et un barbotement inconscient dans une houle de possibles. N'y a-t-il vraiment pas d'autre manière de comprendre ce commandement ? Ulrich sentait qu'un homme qui désirerait de toute son âme un certain acte, ne saurait ainsi s'il doit le commettre, ou s'il doit s'en abstenir. Pourtant il sentait qu'on devait pouvoir, de tout son être, le commettre ou non. Ni les inspirations ni les interdictions ne lui plaisaient. Le rattachement de toutes choses à une loi supérieure ou intérieure à l'homme éveillait son esprit critique. Davantage même : à ses yeux, c'était dévaluer un instant de certitude que de vouloir à tout prix lui donner une généalogie. Dans tout cela, son cœur restait muet, et sa tête seule parlait ; il devinait qu'il devait y avoir un moyen de faire coïncider sa décision et son bonheur. Il pourrait être heureux parce qu'il ne tuerait pas, ou parce qu'il tuerait, mais jamais il ne pourrait être l'exécuteur indifférent d'un ordre qu'on lui aurait donné. Ce qu'il éprouvait à ce moment-là, ce n'était pas de recevoir un ordre, mais d'entrer dans un ordre ; il comprenait que dans cet ordre neuf, tout était déjà décidé, et les sens apaisés comme par le lait maternel. »[31]

Quelle meilleure illustration de la maxime de Lacan : « ne pas céder sur son désir » ? Cette page étonnante révèle précisément l'ambition de Musil et le champ qu'il entend explorer, aux confins de l'éthique, de la subjectivité, de la religion et de l'exigence de vérité. L'authenticité du désir implique de ne pas s'en remettre à la Loi : il faut assumer la pulsion en première personne, pour faire advenir le « Je » « là ou c'était ». Si la loi agit à la place du sujet, c'est un Surmoi aveugle. Il ne s'agit pas d'opposer la loi et le désir, le bien et le mal, puisqu'ils sont, du point de vue de l'inconscient, inséparables ; mais il importe de ne pas s'aliéner aux signifiants normatifs et de tenir une position subjective qui soit authentique, et qui n'occulte pas la dimension cachée, sacrée, de l'Autre ; ce que Musil appelle ici « entrer dans un ordre », le nœud ou la conjonction du réel, du symbolique et de l'imaginaire. Lacan ne dira pas autre chose : la Loi n'est pas à prendre comme simple commandement aveugle et anonyme, elle n'a évidemment pas non plus à être ignorée : il importe de la regarder en face,

[31] MUSIL, R., *Ibid., t. 1*, pp. 305-307.

d'en prendre toute la mesure, d'une façon qui ne saurait être que singulière. On peut dire que c'est là le sens de l'éthique de la foi, celle des Evangiles qui viennent non pas abolir la loi, mais l'accomplir, sur le mode d'une intériorisation du commandement, intériorisation non pas mécanique mais incarnée, singulière et qui ouvre un espace au doute et à la quête ; ni vérité scientifique, ni relativisme individuel, la foi propose un chemin qui ne cède ni sur la radicalité du désir (l'amour), ni sur l'exigence de vérité, ni sur la nécessité absolue de l'ancrage subjectif. Musil ignore cette dimension libératrice du christianisme, tout comme il méconnaît la portée émancipatrice de la psychanalyse. Il admet pourtant, à la page suivante, que « l'attitude exacte est, au fond, plus religieuse que l'attitude esthétique »[32]. Son souci de baliser un chemin de pensée qui soit une sorte de clinique de l'expérience, sans présupposés ni certitude, à la recherche d'un principe de vie, il le confesse : « un seul problème méritait réellement qu'on y pensât, celui de la vie juste »[33]. Les idéologies, que Musil nomme « conceptions du monde » ont disparu, du moins leur complétude a-t-elle volé en éclats :

> « (…) tant qu'on croyait à la religion, on pouvait précipiter un bon chrétien ou un pieux juif de n'importe quel étage de l'espérance ou du bien-être, il retomberait toujours, pour ainsi dire, sur les pieds de son âme. Toutes les religions avaient prévu en effet, dans l'explication de la vie qu'elles offraient aux hommes, un reste irrationnel, incalculable, qu'elles nommaient l'impénétrabilité des desseins de Dieu ; si le mortel n'aboutissait pas à un calcul exact, il n'avait qu'à se rappeler ce reste, et son esprit pouvait se frotter les mains avec satisfaction. Cette façon de retomber sur ses pieds et de se frotter les mains s'appelle une « conception du monde » ; c'est une chose que l'homme contemporain ne connaît plus. Ou bien il lui faut renoncer à toute réflexion sur sa vie, ce dont beaucoup se satisfont, ou bien il tombe dans cette étrange contradiction qu'il lui faut penser sans jamais pouvoir, apparemment, aboutir à la satisfaction complète »[34]

Reste la vérité, comme « possibilité sauvage (…) d'un acte redouté »[35]. Lacan fera fond sur la montée de la science comme discours à l'époque moderne, stratégie de discours et de désir qui supplante progressivement le discours religieux dans sa prétention dominatrice comme dans sa prétention explicative ; le rapport au désir reste entier, si l'on admet que la science, loin de se réduire à une activité désintéressée de recherche intellectuelle, n'est au fond qu'un nouvel avatar de la recherche désespérée de l'objet perdu, que l'on va s'efforcer de trouver dans la réalité physique du monde des corps. Mais dans toutes ces tentatives,

[32] *Ibid., t. 1*, p. 308.
[33] *Ibid., t. 1*, p. 307.
[34] *Ibid., t. 1*, p. 623.
[35] *Ibid., t. 1*, p. 640.

qu'elles soient religieuses ou scientifiques, il s'agit encore et toujours de trouver un point de fixité, un point de repère, comme les astronomes en quête du « système du monde ». Ce point, cet objet primordial, fait toujours défaut. Dès lors que la religion a cessé de fonctionner comme système principal de référence, la science ouvre une nouvelle approche, mais « pas toute » ; la question éthique demeure, ou plus exactement c'est la science qui, dans sa négligence de tout ce qui relève du singulier, du non-objectivable, du qualitatif, rend nécessaire une recherche subjective de la « vie juste ». Il y va d'un rapport à la vérité que la science est bien loin d'épuiser. Ce problème théorisé par Lacan avait été clairement indiqué en son temps par Musil. Il semblerait, écrit-il, que la spécialisation du savoir, son éclatement en disciplines de plus en plus pointues, impossibles à maîtriser globalement[36], ait fermé la voie à une image de l'« homme total » :

> « il n'y a plus maintenant un homme total face à un monde total, mais un quelque chose d'humain flottant dans un bouillon de culture généralisé »[37].

Musil soutient que la somme des connaissances disponible étant devenue trop grande, nous vivons désormais dans le règne de « l'abstrait »[38], des mathématiques, dont le caractère impersonnel voile désormais le visage de l'homme :

> « un mathématicien sait presque aussi peu de choses sur lui-même que les gens n'en sauront sur les prairies, les poules, les jeunes veaux, quand les pilules vitaminées auront remplacé pain et viande ! » [39].

Les vertus du chercheur l'amènent néanmoins à poursuivre ses investigations au-delà de toute préoccupation d'équilibre, au-delà même de la quête de sens; la seule solution étant de considérer la recherche de la vérité éthique comme un « essai »[40], une vie « à l'aveuglette », fondée sur l'induction et plus sur la déduction[41], une expérimentation anthropologique dans laquelle plus aucune certitude n'est acquise[42]. Au risque d'une « vie sans unité intérieure »[43] :

> « Je ne sais ce qu'il restera de nous pour finir, quand tout sera rationalisé. Rien peut-être ; mais peut-être aussi entrerons-nous, lorsque la fausse signification que nous donnons à la

[36] *Ibid., t. 1*, p. 258, 550.
[37] *Ibid., t. 1*, p. 261.
[38] *Ibid., t. 1*, p. 81.
[39] *Ibid., t. 1*, p. 75-76.
[40] *Ibid., t. 1*, p. 258-259, 300 sqq.
[41] *Ibid., t. 1*, p. 757-759.
[42] *Ibid., t. 1*, p. 176, 180, 258.
[43] *Ibid., t. 1*, p. 778.

personnalité se sera effacée, dans une signification nouvelle qui sera la plus merveilleuse des aventures »[44]

La crise dont parle Musil est bien celle de notre modernité : c'est l'usure des systèmes traditionnels de pensée, le désenchantement du monde et le scepticisme nihiliste, le règne des affaires, la montée en puissance d'une science porteuse d'immenses espoirs mais, dans le même temps, et à mesure de ses succès, d'une réduction de l'humain à la quantification et à l'objectivation ; une science qui a hérité de la sacralité et du messianisme religieux, sur un mode évidemment sécularisé et rationalisé, mais qui demeure de l'ordre de la promesse, si ce n'est du mythe. Une science aventureuse, corrosive, toute-puissante, qui joue les apprentis sorciers. Les effets subjectifs de ces recompositions du savoir, de la croyance et des discours sur le désir sont extrêmement puissants ; l'instabilité qui caractérise notre époque, la « désagrégation » même de la conception de l'homme qui en résulte, la perte d'une certaine figure de l'Idéal qui jusqu'ici avait pu lui servir de guide ou de protection narcissique, font signe vers une nouvelle époque, qu'on nomme à juste titre « postmoderne ». Ce qui intéresse Musil, c'est cette crise dans son ensemble, et les secousses telluriques dont il retrace avec la plus grande précision tous les mouvements dans le champ de la psyché. Clinique en ce sens, son œuvre, à l'écart des chapelles et des idées dominantes, bien qu'elle tourne délibérément le dos à la psychanalyse, n'en retrouve pas moins, sinon le vocabulaire, du moins certaines des intuitions les plus fondamentales. Arc-bouté à son objectif d'investigation des méandres de l'âme en temps d'incertitude et de remaniements subjectifs, il poursuit un chemin d'exploration de la « culture » contemporaine largement en avance sur les analyses du lien social de la seconde moitié du siècle, et qui n'oublie aucun des déterminants de la crise présente. Ainsi lorsqu'il pointe un clivage très symptomatique entre la rationalité extrême de l'esprit scientifique au travail, et l'immaturité infantile de certains comportements, soit extravagants, soit dépressifs, il n'omet pas de mentionner in fine la recherche de la « conversion » qui marque ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui « retour du religieux » ou renouveau des préoccupations spirituelles:

> « Tandis que nos contemporains manient le marteau et la règle à calcul pendant les heures de travail et se conduisent en-dehors d'elles comme une horde de gamins entraînés d'une extravagance dans l'autre sous la pression du « Et maintenant, qu'est-ce qu'on fait ? » qui n'est au fond que l'expression d'un amer dégoût, ils ne peuvent se délivrer d'une voix persistante et secrète qui les exhorte à la conversion »[45]

[44] *Ibid., t. 1,* p. 635.
[45] *Ibid., t. 1,* p. 609.

Plutôt que de se focaliser sur les propos de Musil, hostiles à la psychanalyse, c'est son œuvre romanesque qu'il importe de lire. Et de ce point de vue il convient de saluer la remarque de Jean-Pierrre Cometti, qui compare l'acuité de l'écoute musilienne aux « petites perceptions » leibniziennes[46], ce qui est une façon détournée de nommer un « inconscient » peut-être pas rigoureusement freudien, mais qui partage nombre de caractéristiques de celui-ci. La « logique » de l'inconscient, qui ne se réduit pas aux « configurations de sens » ordinaires ni à l'intelligibilité socialement véhiculée, ouvre un champ d'investigation en profondeur, et d'abord d'écoute, que bien peu de romanciers ont exploré avec autant de systématicité que Musil. Même Proust, plus attaché à la vanité des rôles du théâtre social, aux méandres de la mémoire et aux mystères des épiphanies de la sensation, est loin d'avoir proposé une cartographie aussi précise des mécanismes psychiques latents. Certes, la référence constante de Musil à Nietzsche occulte quelque peu, au premier abord, la problématique de l'inconscient ; on trouve, dans l'Homme sans qualités, d'innombrables références à la volonté de puissance. Ainsi, le concept même (car c'en est un) d'« homme sans qualités » trouve-t-il sa meilleure définition, après une discussion sur Nietzsche, dans la bouche de Walter, comme « barbare décadence », et « désagrégation qui transfère la volonté de vivre de l'ensemble aux détails »[47]. Walter, lui, qui croit encore aux « qualités » et à l'humanisme, s'oppose précisément à Ulrich en ce point, bien qu'il ne soit peut-être pas à l'abri de cette « décadence » autant qu'il veut bien le croire lui-même[48]. D'autres pages pourtant témoignent d'une tout autre vision, bien plus proche de Freud que de Nietzsche, notamment lorsque Ulrich oppose « violence et amour » à la manière des pulsions de mort et de vie[49], qu'il semble découvrir le point de vue économique[50,] l'ambivalence[51], l'homéostasie inconsciente exercée par le Moi[52], ou qu'il décèle dans l'histoire précoce de sa propre vie les germes d'une fausse personnalité[53]. Plus encore, l'intérêt marqué de Musil pour la psychopathologie, manifeste surtout à travers le personnage de Moosbrugger, mais aussi ceux de Clarisse, Bonadea, ou d'Ulrich lui-même, fait preuve d'intuitions étonnantes, bien que formulées dans un vocabulaire qui n'est pas celui de Freud : la régression au narcissisme

[46] COMETTI, J-P, *Robert Musil, de Törless à l'Homme sans qualités, op.cit*.
[47] MUSIL, R., *L'homme sans qualités, op.cit*., *t. I*, p. 729.
[48] *Ibid., t. 1*: ce portrait, dressé par Nietzsche, est en fait le sien, à lui Walter, tel que sa femme Clarisse le voit.
[49] *Ibid., t. I*, p. 707.
[50] *Ibid., t. I*, p. 626.
[51] *Ibid., t. I*, p. 785.
[52] *Ibid., t. I*, p. 631.
[53] *Ibid., t. I*, p. 708.

primaire[54], la maniaco-dépressivité[55], le « faux self »[56], la faille narcissique[57], le défaut de refoulement[58]… A vrai dire c'est un roman sur la psychopathologie, mais loin d'en faire une affaire classificatoire et nosologique, Musil s'efforce de retrouver le sens vivant et brûlant de ces formes de vie qui échappent à la norme, pour le meilleur et pour le pire[59] : le « principe structurel vivant »[60].

Il ne saurait donc être question d'enfermer les individus dans des catégories. Si seul le roman, et sa multiplicité de points de vue, permet d'être à la hauteur de la complexité réelle et de la variabilité des événements intérieurs, c'est parce que les sujets ne sont pas des maladies ; les caractéristiques de leurs comportements et de leurs états psychiques ne se réduisent pas à un tableau simplifié de signes cliniques. C'est seulement par un questionnement inlassable, ouverture inquiète à l' apparaître de ces formes de vie, à la recherche de significations nouvelles, que peuvent se révéler patiemment quelques-uns de leurs secrets. Le nouvel homme, « sans qualités », de l'âge contemporain, n'est ni un héros ni un monstre, peut-être les deux à la fois ; à la fois accomplissement d'une certaine authenticité subjective, courage aventureux, qu'on pourrait dire « existentialiste » de celui qui poursuit sans relâche ses investigations, et instabilité marquée par l'orgueil, l'impuissance, la perte de soi. Certains accents paraissent préfigurer Sartre, lorsqu'Ulrich glorifie le génie de la plasticité, sur un ton qui n'est pas sans rappeler l'amère ironie à l'encontre des « salauds » qui croient être ce qu'ils sont : « il hait secrètement comme la mort tout ce qui feint d'être immuable, les grands idéaux, les grandes lois, et leur petite copie pétrifiée, l'homme satisfait »[61]. Mais là encore, pas question de s'enfermer dans un système abstrait, ni dans la technicité des mots de la pompeuse métaphysique : les pensées d'Ulrich vont et viennent, grondent en tempêtes, se contredisent souvent, se résolvent en éclairs ou en surprises ; les autres personnages lui répondent comme dans une symphonie où chaque instrument a sa place. Ulrich a le rôle principal mais la voix de Walter, celle d'Arnheim et même celle de Clarisse ont un poids qui vient nuancer singulièrement ce qui pourrait faire penser à des thèses. Bien malin qui pourrait dire en fin de compte quel jugement, positif ou négatif, il convient de porter sur l'homme sans qualités ! C'est pourquoi ce roman clinique excède de loin l'exploitation théorique qu'on

[54] *Ibid.,t.I*, p. 635.
[55] *Ibid., t. I,* p. 626.
[56] *Ibid., t. I,* p. 76, 157, 783…
[57] *Ibid., t. I*, p. 182, 629.
[58] *Ibid., t. I,* p. 774, 779.
[59] *Ibid., t. I*, p. 154-155.
[60] *Ibid., t. I*, p. 75.
[61] *Ibid., t. I*, p. 183.

pourrait en faire ; mieux, il est un antidote puissant à la tentation, toujours renouvelée chez ceux qui s'intéressent à la psychanalyse, de chercher des recettes ou des formules définitives. Si « pathologie » il y a, c'est sur un mode « structurel vivant », on serait tenté de dire musical ; à quoi bon ossifier la subjectivité dans des concepts morts, quand elle vibre de possibles constamment ambivalents :

> « le possible ne comprend pas seulement les rêves des neurasthéniques, mais aussi les desseins encore en sommeil de Dieu »[62].

La psychanalyse n'a-t-elle pas à apprendre d'une exploration de l'inconscient qui prendrait le visage d'une aventure romanesque et spirituelle, qui ne serait pas un simple « matériel », mais une analyse vivante des multiples facettes de la psyché, au plus près, non du symptôme, mais de l'infinie richesse des significations intimes (et aussi « extimes », pour reprendre le mot de Michel Tournier) de ce qu'on a coutume de nommer « faux self » ? Entre la « pure littérature » (si tant elle qu'elle existe) et la spéculation métapsychologique, l'œuvre phare de Musil occupe la place singulière, et probablement unique par son ambition et son ampleur, d'une étude clinique d'un genre nouveau, non application d'un système mais, par une étonnante affinité élective avec la connaissance freudienne (et lacanienne) de l'inconscient, mise en œuvre et en mots d'un problème qu'elle creuse à l'infini, celui de la crise anthropologique.

[62] *Ibid., t. I,* p. 18.

I) <u>Chapitre 1</u>

Comment s'orienter dans la pensée par temps de crise?

Face à une crise multiforme, qui affecte simultanément le « corps » social en tous ses points (ou presque), la question méthodologique revêt une acuité singulière. L'interdisciplinarité n'est pas ici un luxe ou une élégance : c'est une nécessité. Comment penser notre âge « de transition », qui selon Musil se caractérise par la « désagrégation de la conception anthropomorphique » et l'éclatement de l'unité du savoir, en se limitant au seul régime discursif propre à un champ du savoir ? Pour parler en termes lacaniens : l'époque contemporaine de la domination du « discours capitaliste », qui est celle de la crise des quatre discours, et du lien social, invite à dépasser les limites, propres au discours universitaire, érigées entre les savoirs. Certes, chaque discipline ou champ du savoir porte en elle « la forme entière de l'humaine condition » (pour parodier Montaigne) et fait miroiter, tel un microcosme kaléidoscopique, les espaces infinis d'un Savoir Absolu fatalement inaccessible ; la pensée du microcosme et du macrocosme, dont on sait la fortune à l'époque de la Renaissance[63], ne serait d'ailleurs pas une mauvaise façon d'approcher le rapport au savoir qui est le nôtre aujourd'hui, marqué comme hier par l'irruption d'un excès insoutenable qui vient déchirer le rideau des certitudes. Hier infini du cosmos, aujourd'hui infini de l'information, et in(dé)fini de la « chaosmose » (Guattari, 1992). La démarche déconstructive, qui prétend s'exiler aux marges et composer un patchwork d'inscriptions hétérogènes sans ériger un monument dialectique, est une autre stratégie que nous souhaiterions mettre en avant. Crise économique et financière, crise de l'autorité, « désymbolisation », crise des institutions, crise des identités, nationales, familiales, psychiques aussi… La complexité des facteurs, qui sont autant de symptômes d'une maladie (« le corps social est malade ») ou d'indices d'un crime (« on tue le père ») renvoie à une dispersion, une dissémination, une contamination. Le cloisonnement analytique propre à l'âge classique, la généalogie diachronique propre à la modernité avide de fondements et en quête d'origine, se dissolvent dans une nouvelle « *épistémé* » (Foucault, 1966). Après la modernité, qui a produit les armes qui allaient se retourner contre elle, lançant une science sans frein et une économie aveugle dans une course folle, la post-modernité se trouve dans une condition paradoxale, écrasée sous le poids de ses richesses, de son « capital » économique autant que culturel, et simultanément en état de dénuement, en proie à la « vie nue » (Agamben, 1998). Elle ne dispose pas des outils adéquats pour penser cette situation, qui est une situation de crise et qui menace la pensée, justement, de dispersion, ou la met en danger, et en demeure de trouver son chemin sans le secours des discours établis. Ce pourrait être, somme toute, la définition de la

[63]Voir notamment CASSIRER, E., *Individu et Cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Paris : Minuit, 1983.

philosophie : « s'orienter dans la pensée » (Kant), se frayer un « chemin qui ne mène nulle part » (Heidegger). Mais (ou, donc) prudence. En définissant la condition postmoderne comme « incrédulité à l'égard des métarécits », Lyotard (1979) avance sur un terrain déjà bien connu : celui du « désenchantement du monde ». Outre l'incrédulité à l'égard du métarécit religieux, depuis longtemps analysée par Weber, il postule donc deux autres formes (au moins) de méfiance ou de doute : à l'égard des utopies d'émancipation issues des Lumières, et de l'idée de totalisation propre au hegelianisme. Rien là de très neuf : une bonne partie de la philosophie post-kantienne et, a fortiori, post-hegelienne, avait fait profession de ruiner tous les espoirs de la raison. Lyotard prend acte de cet effondrement en termes de narrativité, c'est-à-dire que ce qu'il met en question, c'est la trame narrative qui sous-tend les discours institutionnels, celui, évidemment, de la religion, celui de la science (désormais livrée à une rationalité instrumentale et donc privée de « sens »), celui de l'économie politique (en tant que projet social), celui des idéologies. Mythes « anciens » et idéologies « modernes » se rejoignent dans les mêmes limbes de l'incrédulité et du scepticisme généralisés. A la trame narrative globalisante, avec son héroïsation, sa transmission reproductrice, sur le mode pragmatique, des rôles sociaux et des compétences, instituante d'une auto-régulation de la communauté dans ses rapports avec ses membres et avec son environnement, s'est substituée une pluralité de « jeux de langage » (au sens de Wittgenstein[64]), qui existaient déjà dans la version traditionnelle des récits, mais se trouvent aujourd'hui éclatés dans des univers enchevêtrés. Les jeux de langage sont indissociables des formes de vie qui les mettent en usage dans des pratiques sémiotiques, entrecroisant sans cesse ces différents registres. Chacune de ces diverses catégories d'énoncés obéit à des règles différentes, règles elles-mêmes précaires et modifiables puisqu'elles ne répondent pas à un principe a priori mais à un contrat entre les joueurs, chaque « coup » étant susceptible de faire évoluer le jeu. Il ne s'agit donc nullement, Lyotard y insiste, d'une « dissolution du lien social », mais d'une recomposition « dans une texture de relations plus complexe et plus mobile que jamais »[65]. Ce qui a, peut-être, changé, c'est, d'une part, la difficulté, aujourd'hui plus grande, dit Lyotard, des « identifications » aux héros. C'est, d'autre part, le schéma historiciste de la modernité qui est en crise : la croyance en un récit, c'est-à-dire une succession qui fasse sens, une philosophie de l'histoire, l'idée de « progrès ». L'histoire est « finie »… en tant que

[64]WITTGENSTEIN, L., *Investigations philosophiques*, Paris : Gallimard, 2014 ; *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Paris : Gallimard, 1999.
[65]LYOTARD, J-F., *La condition postmoderne*, Paris : Minuit, 1979, p. 31.

schème[66] : c'est-à-dire qu'elle n'est plus une histoire (un récit) simple. Reste la géographie, c'est-à-dire la topologie, une « topologie mobile »[67].

Le concept de « postmodernité », nous rappelle le grand anthropologue Marc Augé (qui a parfois préféré à ce terme celui de « surmodernité »)[68], ne saurait s'appliquer à TOUTE la société. Précisément, ce qui est devenu impossible c'est la totalisation. On ne peut plus postuler une cohérence systématique, mais pas non plus supposer une incohérence systémique : l'anthropologie, avec sa méthodologie particulière (l'immersion « ethnométhodologique », l'interprétation, la référence au « sens » et à la réflexivité, le retour au « monde vécu », entre autres[69]) fait droit à une vision « locale », à un paradigme spatial plutôt que temporel[70]. Il n'y a aucune compromission avec l'idée néolibérale de « fin de l'histoire », qu'Augé stigmatise en des termes dépourvus d'ambiguïté, l'assimilant à un « rêve néo-victorien ». Précisément, l'inventaire désenchanté des modes de dissolution du lien social et le constat de l'effacement des mythes et des utopies s'accompagne indissociablement de la nostalgie du passé et de pulsions identitaires : on reste piégé, en miroir, dans une guerre fantomatique, d'un autre âge, entre tenants déçus du progrès et sectateurs aigris du « retour à ». Bien plus stimulante que la confrontation stérile entre désabusés et nostalgiques, est l'approche descriptive, sur le modèle anthropologique, qui renonce à demander l'addition, mais se borne (et ce n'est pas rien) à reconstituer les menus et à en comparer les saveurs. Prendre en compte la réalité, le terrain, le quotidien, se frotter à la diversité, s'immerger dans des « micro-analyses », se confronter aussi à la relation et à l'altérité[71], non pas en paroles mais dans des actes de parole, voilà de quoi éclairer singulièrement le monde qui est « le nôtre » -mais pouvons-nous encore dire « nous » ? Par certains côtés nous sommes demeurés des primitifs… ou, disons, des sociétés « mythiques » ; malgré les vagues successives de désenchantement, les discours mythologiques ne sont pas absents des sociétés contemporaines, ne serait-ce que parce que nous sommes les contemporains de cultures extrêmement diverses. Plutôt qu'un grand métarécit unifié, qui « tombe » donc, une

[66]Il ne s'agit pas ici d'agiter le malentendu entretenu médiatiquement autour du fameux livre de Fukuyama : parler de « fin de l'histoire » au sens de « fin des philosophies de l'histoire » ne signifie ni le triomphe de la démocratie libérale, ni la paix perpétuelle.

[67]AUGE, M., *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris : Flammarion, 1994, p. 49 ; dans *Non-lieux*, écrit antérieurement (1992), il définissait la « surmodernité » comme « surabondance événementielle », « surabondance spatiale », et « individualisation des références ».

[68]AUGE. M., *Pour une anthropologie des mondes contemporains, op.cit*.

[69]La parenté de cette méthodologie avec l'approche phénoménologique est notable. Voir GARFINKEL, A., *Recherches en ethnométhodologie*, Paris : PUF, 2007.

[70]Augé invoque Boas contre Tylor, le comparatisme local plutôt que l'évolutionnisme.

[71]AUGE, M., *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, *op.cit*.

multiplicité de régimes discursifs « reste » pensable[72], bien qu'elle excède[73] la pensée, le mythe et la philosophie. C'est en quoi elle convoque l'apport de plusieurs champs de connaissance, afin d'introduire de la **symbolisation**, c'est-à-dire du lien.

I A) Le désenchantement du monde : de la « sortie de la religion » aux mythes et idéologies scientifiques

Le « désenchantement du monde » est sans doute le phénomène majeur qui caractérise les sociétés occidentales contemporaines depuis plus d'un siècle. Ce mouvement, entamé dès la Renaissance et l'émergence du proto-capitalisme, qui a conduit les échanges marchands à supplanter les formes plus traditionnelles mais jusqu'alors dominantes de l'échange symbolique, est inséparable à la fois du développement de formes de sociabilité dans lesquelles l'individu prend progressivement une place qu'il n'avait pas dans les sociétés médiévales, et de la montée d'une organisation de la production de richesses où l'accumulation va générer des leviers de croissance jusqu'alors insoupçonnés. Ces mécanismes bien connus qui relient la sphère des échanges économiques à celle de l'organisation sociale et des formes de pouvoir, mettent en avant l'importance de la richesse matérielle et de l'argent comme vecteur principal des échanges, en même temps que de nouveaux groupes sociaux émergent et font valoir leurs intérêts sur la scène politique, au point de remodeler complètement l'ordre social et politique. La nouvelle conception de l'homme qui se dessine est profondément modifiée, au point que certains parlent d' «homo oeconomicus »[74] ; en tout cas l'individu devient non seulement pensable, mais est désigné comme l'agent et le support des nouvelles formes de vie ainsi promues. Tout l'équilibre des valeurs, de la place du religieux à celle de l'Etat, et bien entendu de la morale, est remis en cause. La fragilisation des modes traditionnels de légitimation ouvre la voie concomitamment

[72]« Tombe »/ « Reste » : ce double « sème » renvoie au *Gla*s de Derrida, dont il constitue pour ainsi dire la matrice sémantique et phonétique : « Le texte r(est)e - tombe, la signature r(est)e - tombe - le texte. La signature reste demeure et tombe. Le texte travaille à faire son deuil. Et réciproquement » (DERRIDA, J., *Glas*, Paris : Galilée, 1974, p. 10b-11b). Voir le commentaire très clair qu'en fait Pierre DELAIN dans *Le Concept d'œuvre de Jacques Derrida, op. cit.*, et sur son site « idixa » : http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0610161802.html, consultation mai 2017.

[73] Augé parle de « surabondance » événementielle et spatiale (*Non-Lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris : Le Seuil, 1992)

[74] Ce concept, central chez Pareto, est critiqué notamment par des sociologues comme Bourdieu, Lahire, mais aussi par Keynes et, plus près de nous, des économistes « hétérodoxes » comme Boyer ou Stiglitz.

à une expansion de la rationalité scientifique. C'est à Kant, à la fin du XVIIIe siècle, qu'il revient d'avoir effectué le partage entre science et foi : à l'issue de ce Yalta discursif, la religion devrait renoncer à ses prétentions de connaissance pour se voir concéder l'espace privé de la croyance, tandis que la science, théoriquement bornée elle aussi par les limites mêmes de l'expérience perceptive, s'assurerait la domination absolue sur le champ du savoir, au prix d'une renonciation à l'exploration de l'absolu et aussi bien à désigner les fins dernières de l'homme. Cette transformation fondamentale qui a donné naissance à nos sociétés après plus de quatre siècles de « révolution » ininterrompue peut être lue, à la suite de Max Weber et de Marcel Gauchet, comme un processus de rationalisation et d'individuation qui amène le déclin des systèmes d'interprétation traditionnels et substitue aux « grands récits » et aux formes anciennes de légitimité un espace de pensée pluriel, apparemment déserté par les valeurs, en réalité autorisant le débat (jusqu'à un certain point) entre ces valeurs multiples, au risque bien entendu de l'incohérence ou d'un certain vide normatif à certains points du tissu social.

C'est bien l'évolution des systèmes économiques et sociaux occidentaux qui a permis, quoiqu'indirectement, l'ouverture d'un espace de recherche scientifique, rendu possible par la configuration exceptionnelle réunissant notamment la découverte de nouveaux moyens de diffusion de la connaissance, un certain relâchement du contrôle exercé par les normes traditionnelles à l'endroit de l'expression publique d'idées, l'invention d'outils de mesure plus précis, le stimulant apporté par les besoins économiques et la nécessité de disposer de techniques plus performantes. L'essor prodigieux de la connaissance qui s'est ensuivi a eu pour effet d'entretenir, par un mécanisme systémique de cercle vertueux, la prospérité économique et d'accélérer ainsi en retour le développement de la science elle-même, d'une façon qui rend difficilement dissociables progrès scientifiques et progrès techniques. On peut parler de « rationalisation », en tout cas dans certains lieux-clés de l'espace social, du fait du poids de la science, de sa plus-value socio-économique mais aussi de sa valeur propre en tant que dispositif rationnel capable d'auto-justification, qui s'impose progressivement comme norme d'un certain type de discours. Le type de rationalité qui triomphe alors est ce que Weber appelle « rationalité téléologique » (ou « en vue d'une fin »)[75], qui consiste à rechercher l'efficacité et l'utilité indépendamment de toute référence à des valeurs ou des croyances, des traditions ou des émotions. Le succès de cette forme de pensée est visible dans

[75]WEBER, M., *Economie et société*, ch. 1, « Les concepts fondamentaux de la sociologie », Paris : Pocket, 2003, p. 55-57.

le double visage, contrasté mais finalement convergent, du savant et du politique : en effet le mode de légitimation prépondérant de l'autorité dans les sociétés modernes est la domination « rationnelle-légale », celle du droit, « appareil technique », et de la « bureaucratie » qui relève d'une transformation, liée à l'essor du capitalisme, des sociétés et des institutions en organisations modernes, impersonnelles, fondées sur ce qu'on appellerait aujourd'hui « expertise »[76]. Habermas, reprenant Weber, parlera de « déploiement des sous-systèmes de l'agir téléologiquement rationnel sous la forme de l'entreprise capitaliste et celle de l'institution étatique moderne »[77]. Habermas va aller plus loin en critiquant le discours technoscientifique comme « idéologie » du progrès au service de la production industrielle. Cette rationalité « instrumentale » (Weber) s'élargit à ce que Habermas nomme le « monde vécu », c'est-à-dire colonise progressivement l'ensemble de la culture en délégitimant les formes antérieures, en disqualifiant les croyances, les formes de pensée irrationnelles ou même simplement l'agir axiologique (selon les valeurs). La recherche de l'efficacité et le discours « technique » des experts recouvrent les relations entre les acteurs sociaux dans la plupart des domaines qui autrefois relevaient de « jeux de langage » et de l' « interaction », et l'on s'achemine vers des formes de plus en plus poussées de contrôle des individus[78].

Lyotard confirme ce diagnostic en pointant l'occultation des jeux de langage par le savoir scientifique, qui, en isolant un seul registre de jeu de langage, le dénotatif, exclut les autres ; pourtant, la relation de l'institution scientifique avec la société reste bel et bien posée, quoique de manière indirecte. Elle l'a toujours été, puisque « depuis Platon la question de la légitimation de la science se trouve indissociablement connexe de celle de la légitimation du législateur »[79] ; la science, sans doute, prétend progressivement à une autonomie qui repousse à l'extérieur de son domaine les questions éthico-politiques ; mais ces questions n'en demeurent pas moins vives et continuent d'infiltrer, sur un mode complexe, le discours scientifique, intriquant profondément savoir et pouvoir. Le savoir scientifique a besoin de son « autre », le savoir narratif, pour s'auto-justifier et se légitimer, même négativement : « le savoir scientifique n'est pas tout le savoir, il a toujours été en surnombre »[80]. Il s'agit donc bien d'un problème de légitimation, comme le suggérait Habermas à la suite de Weber. D'abord un énoncé scientifique doit être reçu comme conforme à la règle d'un « législateur » ou du consensus des experts ; mais aussi, et cela apparaît au grand jour avec l'instauration

[76]WEBER, M., (1919), *Le savant et le politique*, Paris : 10/18, 2002.
[77]HABERMAS, J., (1981) *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. fr. 1987, rééd. Paris : Fayard, 2001, p. 302.
[78]HABERMAS, J., *La technique et la science comme idéologie*, Paris : Gallimard, 1973, reed. 1990.
[79] LYOTARD, J-F., *La condition postmoderne, op. cit.*, p. 20.
[80]*Ibid.,* p. 18.

moderne des institutions universitaires à partir du XIXe siècle, un récit de légitimation est nécessaire pour inscrire le savoir scientifique dans le lieu du politique. C'est le rôle joué par exemple en France par l'école républicaine, en Allemagne par la fondation de l'Université de Berlin, ou encore dans le stalinisme par le socialisme scientifique. Ce type de légitimation a vécu, les grands récits unificateurs étant minés de l'intérieur, ce qui ruine le « métasujet » hegelien. Ce qui se dessine dans la post-modernité c'est au contraire une dissémination entre de multiples jeux de langages, obéissant à des règles différentes : la pluralité de systèmes axiomatiques recevables dans la science contemporaine, et l'abandon de la démontrabilité des axiomes et de l'idéal de complétude depuis le théorème de Gödel (1931) en témoignent. Du coup la science n'a d'autre solution pour se légitimer que de recourir à une autorité, celle de la technique, qui s'affirme de façon indiscutable dans le réel et non dans le récit. La technique devient un principe performatif de légitimation, la légitimation par la puissance[81]. Le positivisme réducteur qui prétend se focaliser sur le seul savoir en ignorant toute autre détermination (et le cognitivisme contemporain en est, nous le verrons, une figure) n'est donc qu'une forme de refoulement, ou de déni de l'affect qui va de pair avec une dissimulation des enjeux sociopolitiques.

Persistance de l'irrationnel dans les cultures désenchantées

A côté de ce discours d'inspiration scientifique continuent par ailleurs à coexister d'autres discours, en particulier le(s) discours religieux qui continue d'exercer un magistère important et d'apporter son bénéfice en termes d'interprétation du sens et de la vie humaine, mais aussi, très tardivement, de jouer un rôle institutionnel dans l'espace socio-politique au niveau normatif. La sécularisation va toutefois changer la signification et la portée du discours religieux, même là où les Eglises gardent apparemment un rôle dans la vie publique. L'aspiration des individus à l'autonomie va en effet à rebours de l'essence même des religions ; les sociétés elles-mêmes, en tant qu'elles se pensent comme auto-instituées, s'émancipent de la transcendance et promeuvent un autre type de pouvoir instituant, de fondement symbolique. C'est la thèse de Marcel Gauchet qui, dans son travail fondamental sur le « désenchantement du monde », prend soin de distinguer entre la « sortie de la religion », c'est-à-dire des fonctions sociales totalisantes des Eglises, et une certaine pérennité du « religieux » à travers des formes de recherche spirituelle plus individuelles et plus libres, en tout cas largement déconnectées des institutions[82]. La crise qui affecte le

[81] *Ibid.*, pp. 45-77.
[82] GAUCHET, M., *Le désenchantement du monde*, Paris : Gallimard, 1985.

religieux n'a certes pas échappé aux penseurs de tout ordre, puisqu'elle est diagnostiquée dès le XIXe siècle par des philosophes d'inspiration aussi diverse que Comte, Marx, Nietzsche, et avant eux déjà par Hegel, dont on peut dire que le socle de la pensée est précisément la question de la sécularisation. Déjà les philosophes des Lumières, lorsqu'ils combattent les dogmes des religions révélées au nom d'une religion naturelle ou au nom de la raison, ne peuvent exercer leur critique que parce que les formes institutionnelles du pouvoir religieux se sont affaiblies. Depuis lors, la connaissance du religieux n'a cessé de se développer, à mesure que les pratiques s'étiolaient, ou que l'institution faiblissait, du moins dans les sociétés occidentales. Néanmoins, si l'appartenance religieuse « officielle » a régressé, nombre d'études montrent qu'elle se maintient encore à des taux importants, et, en outre, que les phénomènes de croyances, pas obligatoirement rattachés aux religions instituées, seraient plutôt en progression[83]. Le moins qu'on puisse dire est que la sécularisation, qui n'est pas une « privatisation » complète du fait religieux mais sa marginalisation en termes d'influence sociale, n'a pas produit un accroissement concomitant de la rationalité dans l'espace public de façon homogène. La rationalité technoscientifique coexiste avec un grand nombre de pratiques spirituelles *new age*, marquées par l'individualisme, le syncrétisme et la globalisation[84], ce fameux « retour du religieux » dont il est tant question dans les medias, mais aussi toute sorte de productions discursives hétérogènes, qui constituent l'univers bigarré des échanges symboliques dans la « mediasphère » (Debray, 1991). Le rêve positiviste en tout cas tarde à émerger : l'âge de la métaphysique, qui paraissait en voie de clôture, demeure en suspens, telle une porte entrouverte. La rationalisation du monde a bel et bien, pourtant, mis à mal un certain type de pratiques traditionnelles et de récits globaux, mais des narrations à prétention totalisante continuent d'exister, bien qu'elles n'aient plus l'audience et le poids social d'autrefois. Outre le « bricolage spirituel », caractérisé par la confusion entre recherche du développement personnel et sens du « sacré », de nouveaux discours de légitimation liés à la reconnaissance sociale de groupes minoritaires[85], des récits inspirés par le *storytelling* et le marketing[86], ou à connotation « conspirationniste »[87], prolifèrent. Entre les discours dits « scientifiques » (dont Bruno Latour, entre autres, montre qu'ils sont profondément intriqués,

[83] Voir par exemple le sondage de *WIN/Gallup International* en 2015, dans EYCHENNE, S., « Les deux tiers de la population mondiale se déclarent croyants », *Le Monde des religions*, 20.04.2015, http://www.lemondedesreligions.fr/actualite/les-deux-tiers-de-la-population-mondiale-se-declarent-croyants-20-04-2015-4634_118.php, consultation juin 2018.
[84] LIOGIER, R., *Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale*?, Paris : Armand Colin, 2012.
[85] Voir HONNETH, A., (1992) *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris : Cerf, 2000.
[86] BOLTANSKI, L., ESQUERRE, A., *Enrichissement. Une critique de la marchandise*, Paris : Gallimard, 2017.
[87] BOLTANSKI, L., *Énigmes et complots : Une enquête à propos d'enquêtes*, Paris, Gallimard, 2012.

non seulement avec les pratiques techniques, mais avec la politique, l'économie, les « intérêts » sociaux, et imprégnés de valeurs[88]) d'une part, et les discours « religieux » ou post-religieux, d'autre part, s'engouffrent, dans un vaste espace langagier, tous les discours qui s'échelonnent de façon hétérogène et multiple, en fonction des expériences et des situations de chacun, sur un continuum qui va des formes les plus radicales et intransigeantes, « pour » ou « contre », à des positions plus troubles qui laissent place au questionnement, aux accommodements, voire à l'ambivalence et même à l'incohérence. L'« homme ordinaire » (Certeau) n'est pas entièrement colonisé par les « sous-systèmes de l'agir téléologique » : il demeure en partie rétif au discours instrumental de l'expert, attiré par la fiction et l'imaginaire.

La science se nourrit de fictions : cette approche est devenue un lieu commun de la sociologie des sciences[89]. Plus encore, la science apparaît, du point de vue de l'homme du commun en tout cas, à l'instar d'une nouvelle pourvoyeuse de mythes : les grands récits traditionnels comme ceux de la Genèse ou des mythologies cosmogoniques ont été supplantés dans les représentations, non par la raison, mais par des « récits » scientifiques vulgarisés, tels le « Big bang », dont on ne retient en général qu'une image ou un slogan sans en prendre en compte les exigences méthodologiques. Lyotard, bien avant l'avènement du « *storytelling* » généralisé, observe ce « retour du narratif dans le non-narratif »[90]. La notion de modélisation théorique échappe à beaucoup d'esprits non formés aux pratiques scientifiques, et, faute d'un degré d'information suffisant sur les méthodes de recherche, les résultats des investigations des savants ne peuvent être formulés avec le degré de précision nécessaire, il faut donc recourir à une « traduction » dans le langage naturel qui emprunte bien souvent un vocabulaire trivial qui inclut des métaphores, dont Bachelard a bien montré le caractère d'obstacle épistémologique[91]. Tout se passe comme si les discours du sens commun (la « *doxa* » selon Barthes) échappaient à la rationalité du discours scientifique pour y puiser de

[88] LATOUR, B., *Petites leçons de sociologie des sciences*, Paris : Seuil, 1996.

[89] Dans le sillage des perspectives ouvertes, par Edgar Morin, Bruno Latour et, dans une optique plus philosophique, par Michel Serres et Isabelle Stengers. Réciproquement, la fiction se nourrit aussi de science, comme en témoigne le genre de la « science-fiction », dont les interrelations avec la recherche sont mises en évidence par de très nombreux travaux, et des œuvres de littérature qui jouent avec des figures de scientifiques (Jérôme Ferrari, François Henri Désérables, etc.)

[90] « Que font les scientifiques appelés à la télévision, interviewés dans les journaux, après quelque « découverte » ? Ils racontent une épopée d'un savoir pourtant parfaitement non-épique ». LYOTARD, J-F., *La condition postmoderne, op. cit*.

[91] Voir une étude linguistique des reformulations dans la vulgarisation scientifique, LOFFLER-LAURIAN, A.-M., « Vulgarisation scientifique : formulation, reformulation, traduction ». In: *Langue française*, n°64, 1984 (direction Jean Peytard, Daniel Jacobi et André Pétroff), pp. 109-125.

nouvelles croyances[92]. La science expérimentale, parée de toutes les vertus, se trouve aussi dépositaire d'espoirs invraisemblables, sommée de nous livrer le dernier mot sur la création du monde, l'esprit ou la conscience humaine, voire l'immortalité, autant de questions qui ressortissent bien évidemment au mythe. Paradoxalement, c'est depuis que la science a abandonné (avec Kant) toute prétention métaphysique, qu'elle est sollicitée comme jamais pour fournir des solutions aux interrogations les plus métaphysiques qui soient. Au point de ressembler à une vraie religion moderne : en témoignent les folles espérances (et aussi les crédits quasi illimités) mises dans la recherche en génétique/génomique ou encore en neuro-ingénierie, sans parler des promesses suspectes du transhumanisme des ingénieurs de Google[93]. Mais il est vrai que déjà Auguste Comte, père du positivisme et rigoureux contempteur des problématiques spirituelles, avait à la fin de sa vie commencé de sacrifier aux sirènes du sacré et proposé un « catéchisme » largement teinté d'idolâtrie. Il suffit de faire sortir la métaphysique par la porte pour qu'elle revienne par la fenêtre, et parfois de façon plus subreptice, et même insidieuse. Certes, la pensée s'est émancipée des dogmes, comme le voulaient les philosophes des Lumières ; la raison a largement triomphé, si l'on regarde l'importance prise par la science dans nos sociétés. Mais la science est bien loin d'avoir imposé ses normes au fonctionnement des esprits, qui auraient dû, selon les prophéties d'un Auguste Comte, cesser de croire et se mettre enfin à raisonner. Il n'est pas sûr que nos esprits soient complètement libérés de toute forme de croyance ; certes la preuve a acquis droit de cité dans l'espace discursif dominant, et le recours à la scientificité est devenu un argument presque aussi courant que l'était l'argument d'autorité dans la philosophie dogmatique du Moyen Age. Le consensus scientifique demeure sans doute la référence ultime, mais la surabondance informationnelle fait que le déluge de données noie la pertinence et même masque la fiabilité des sources. Qu'en est-il donc du dogme positiviste, lui-même issu des Lumières, d'une émancipation progressive de l'esprit humain ?

La prolifération inquiétante mais tout à fait révélatrice des théories du complot jette la suspicion sur le fonctionnement même du régime de la preuve, et sur la place de la science dans l'argumentation rationnelle. Le recours à des légitimations technico-scientifiques pour nourrir des spéculations pour le moins hasardeuses, et certainement pénétrées d'intentions polémiques, comme les théories conspirationnistes qui entourent les grands attentats, voire les événements majeurs qui émaillent l'histoire contemporaine, met au jour l'instrumentalisation

[92]BARTHES, R., (1954-1956), *Mythologies*, Paris : Seuil, 2014.
[93] Voir *infra* III B) Le transhumanisme et la convergence « NBIC »0.

possible de la rationalité positive en un sens profondément idéologique, si ce n'est irrationnel. Le paradoxe est éclairant, quant à la persistance d'une forme d' « enchantement » du monde, ou en tout cas à de nouveaux types de croyance. La mise en concurrence de théories dont le caractère abracadabrant n'est qu'un titre de plus à la validité, au moins rhétorique, dans un espace de discussion loin d'être entièrement rationnel, modifie en profondeur le rapport des sujets à la vérité. La seule cohérence interne n'ayant jamais suffi à fournir des preuves, et les énoncés scientifiques n'étant accessibles qu'à travers le filtre épais, non seulement de la distinction culturelle, mais aussi des discours de vulgarisation médiatique, c'est bien par le biais d'une rhétorique de la communication que des effets de vérité se laissent appréhender. Dès lors « la science » en tant qu'acteur communicationnel n'apparaît plus que comme l'un des détenteurs possibles de la vérité, sur fond d'un profond relativisme[94].

Les experts eux-mêmes ne se privent pas d'intervenir en-dehors de leur champ de compétences, au nom de leur place sociale, dans un discours d'autorité qui s'inscrit dans le langage commun et jette le trouble sur la pureté de la science et sa relation avec le pouvoir[95]. Non seulement le sens commun, mais la science elle-même ont pu se rendre coupables de rapports incestueux avec les idéologies. Dans le cas de la biologie et de ses incursions sur le terrain des sciences sociales, le recours aux métaphores prend un caractère incontestablement idéologique, la notion de « race » en particulier, de « sélection naturelle », mais aussi de « gène », détachées de leur contexte, rencontrent un imaginaire imprégné de préjugés et certainement pas indifférent au monde des valeurs. André Pichot démontre avec brio dans ses travaux comment non seulement la sociologie s'est nourrie de biologie, mais la biologie elle-même n'a pas manqué de faire des emprunts à la sociologie politique[96]. Des épistémologues « hérétiques » comme Edgar Morin, Michel Serres, Bruno Latour ou Isabelle Stengers ont largement exploré le champ de la place de la science dans la société, démystifiant l'idéal d'une science neutre et la replaçant dans son contexte anthropologique[97]. Par ailleurs, comme l'a bien relevé Habermas, l'articulation étroite entre science et technique, science et

[94] Voir CUEILLE, J., « Le complotisme, discours de l'inconscient » (article à paraître)
[95] Voir de CERTEAU, M., *L'invention du quotidien*, Paris : Gallimard, 1990, pp. 19-22.
[96] Voir notamment PICHOT, A., *Histoire de la notion de gène*, Paris : Flammarion, Champs, 1999 ; *La Société pure : de Darwin à Hitler*, Paris : Flammarion, 2000 ; *Penser le comportement animal: Contribution à une critique du réductionnisme*, Paris : Quae, 2010.
[97] SERRES, M., *Hermès I, la communication*, Paris : Minuit, rééd. 1984, *Hermès II, l'interférence*, Paris : Minuit , 1972, *Hermès III, la traduction*, Paris : Minuit, 1974, *Hermès IV, La distribution*, Paris : Minuit, 1977, rééd. 1981, *Hermès V, Le passage du Nord-ouest*, Paris : Minuit, 1980 ; MORIN, E, *Science avec conscience*, Paris : Fayard, 1982 ; LATOUR , B., (1991) *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris : La Découverte-Poche, 2006 ; STENGERS, I., *L'Invention des sciences modernes*, Paris : La Découverte, 1993.

économie, le conglomérat recherche et développement-formation-investissements, les clusters et autres pôles de compétitivité, le haut degré d'intégration entre la recherche subventionnée, les pouvoirs publics, d'une part, les acteurs privés, d'autre part, dans une même logique de compétitivité et d'investissement dans l'innovation, font peser les plus lourds soupçons sur la « pureté » alléguée d'une démarche idéalisée de recherche fondamentale indépendante du monde des lobbies et de la valorisation économique. Rien de "pur" en cela, mais beaucoup d'idéologie qui surdétermine le "fait" de la démarche scientifique (tout autant, par exemple, que le fait religieux): quand bien même la science resterait éternelle dans son principe et sa "nature", le sens que nous, nos consciences, accordent à la science n'est-il pas précisément en train insidieusement, lui, de muter ? Et d'ailleurs "la science" existe-t-elle (encore), indépendamment de la technoscience? Il ne s'agit nullement de postuler que la science ait par elle-même changé de nature. Mais peut-on la concevoir indépendamment du contexte institutionnel, économique et financier, des « champs » dans lequel elle est de fait instrumentalisée, en tant que facteur de production, capital symbolique (Bourdieu), ou en tout cas externalité économique majeure, dans une économie désormais tournée vers la connaissance ? L'exemple de la psychiatrie est à cet égard frappant, qui en quelques dizaines d'années a renoncé à tout modèle théorique et affiche même des prétentions "athéoriques" parfaitement utilitaristes dans leur inspiration et statistiques dans leur méthode, dans ce qu'on appelle le DSM, largement instrumentalisé par l'industrie pharmaceutique. Désormais, comme l'ont montré nombre d'analyses sociologiques, le régime de vérité dans ce champ est déterminé directement par l'influence de l'industrie pharmaceutique[98]. Le souci de la connaissance est relativisé par le poids majeur des acteurs du champ, qui contribuent à influencer, sinon la démarche, du moins la taxonomie, l'orientation des recherches, voire le régime de la preuve[99].

I B) La philosophie, aux carrefours ou aux marges ? Complexité, déconstruction et crise

Lacan disait que

[98]Voir *La Recherche*, 2012/06 (465) ; PIGNARRE, Ph, *Le Grand secret de l'industrie pharmaceutique*, Paris : La Découverte, 2003.

[99]Voir notamment PIGNARRE, Ph, *Le Grand secret de l'industrie pharmaceutique, op. cit.,* LANE, Ch., *Comment la psychiatrie et l'industrie pharmaceutique ont médicalisé nos émotions*, Paris : Flammarion, 2009 ; MORIN, C., Comment les labos nous rendent fous : tous malades ?, Paris : La Martinière, 2014, GORI, R., DEL VOLGO, M-J., *La santé totalitaire*, Paris : Flammarion, 2009.

« La philosophie dans sa fonction historique est cette extraction, cette trahison, je dirais presque, du savoir de l'esclave, pour en obtenir la transmutation comme savoir du maître"[100].

Mais précisément le discours du maître est ce qui est aujourd'hui mis en question ; rien d'étonnant à ce que le vacillement des figures politiques de l'autorité trouve un pendant dans un certain repli de la posture totalisante du discours philosophique.

La philosophie est en effet indissociable de sa place dans l'architecture des savoirs propres à une époque. C'est à Michel Foucault qu'il revient d'avoir dressé l'état des lieux le plus pertinent de cette géographie ou topologie des savoirs, en s'en faisant l'archéologue. Notre époque, qui s'ouvre, pour faire vite, à la fin du XVIIIe siècle, est celle des sciences humaines, qui se donnent de nouveaux objets (la vie, le travail, le langage) en même temps qu'elles produisent une méthodologie différente de l' « *épistémé* » classique[101]. La philosophie s'y dissout en grande partie, dans la mesure où c'est une partie de ses objets traditionnels qui se trouvent en quelque sorte annexés par les sciences humaines : l'économie, la sociologie, l'anthropologie, la linguistique puis la sémiologie, la psychologie et la psychanalyse, voire même la biologie, sont des sciences « nouvelles » (nées, sous leur forme moderne au moins, entre le XIXe et le XXe siècle, et qui se sont elles-mêmes subdivisées en une foule de spécialités plus pointues) qui toutes, d'une manière ou d'une autre, se trouvaient antérieurement incluses dans le projet philosophique cartésien, lequel incluait en outre les sciences de la nature, c'est-à-dire la physique, si ce n'est les mathématiques elles-mêmes… De fait, au fil des siècles, le cordon ombilical (qui correspond à l'arbre de Descartes, avec ses racines métaphysiques qui irriguent souterrainement tous les fruits du savoir) a été progressivement rompu. Les philosophes, qui jusque-là étaient tous, à des degrés divers, versés dans les sciences (et Descartes encore une fois en est un exemple fameux, tout comme Leibniz, père du calcul différentiel, Pascal, géomètre et inventeur de la machine à calculer, et tant d'autres jusqu'à Kant…) ont dû renoncer à maîtriser un champ du savoir toujours plus étendu et ramifié, pour se replier sur un territoire toujours plus restreint. Que reste-t-il aux philosophes une fois que l'homme lui-même, son dernier pré carré semblait-il, a été livré au calcul et aux hypothèses de la science expérimentale ?

[100]LACAN, J., *Sém. XVII, l'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 22-23.

[101] FOUCAULT, M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

C'est bien le problème posé par Husserl et les phénoménologues dès la première moitié du siècle dernier[102]. L'inflexion positiviste signe le divorce de la démarche scientifique avec l'idéal de rationalité universelle hérité des Grecs. La réussite impressionnante des sciences va de pair avec une certaine perte du sens : plus les sciences deviennent en effet efficaces et utiles, en se mettant au service des techniques, plus elles perdent le lien avec les problèmes fondamentaux de l'existence ; et plus la philosophie, de son côté, s'interroge à n'en plus finir sur ses propres finalités et sur sa place. La philosophie, autrefois « reine des sciences », synonyme de rationalité, se retrouve taxée d'irrationalisme, ou au moins de subjectivisme. Elle risque de ne plus pouvoir se définir que comme simple éthique de la science, supplément d'âme. Qu'en est-il de ces questions qui touchent au « monde vécu », de ce *reste* évacué par le calcul d'optimisation, cette *marge*[103] du rationalisme ? On peut sans doute assimiler certaines figures actuelles du philosophe à une fonction *marginale*, esthétisante ou éthique (supplément d'âme, voire appel à la sensiblerie éthique), quand il ne s'agit pas d'une spéculation (y compris au sens commercial) sur le désarroi de nos contemporains, qui tend à se confondre dans le brouillard médiatique, avec la recherche de « spiritualité », voire le développement personnel. Faut-il imaginer la dissolution finale de la philosophie, ou de ce qu'il reste de son « cœur de métier », dans cette constellation de plus en plus nébuleuse qui prolifère sur le vide métaphysique et le désenchantement social ? A mesure que les aspects les plus « solides » de ce qui faisait jadis l'objet de la philosophie passent, les uns après les autres, du côté des sciences « dures » (les sciences sociales ou « humaines » elles-mêmes étant progressivement annexées par la biologie), il ne reste du geste originel de la philosophie qu'un « je-ne-sais-quoi » et un « presque-rien », pour paraphraser Jankélévitch. La philosophie réduite à l'état « liquide » (Bauman), ou bien directement gazeux (c'est le sens propre de la sublimation) contre les liquidités de l'économie et la solidité de la science ? Néanmoins il existe, peut-être, une autre voie. Depuis les Présocratiques, jusqu'à Spinoza, c'est sur les territoires exilés, aux confins et aux frontières des empires et des cités (et non, comme on l'a prétendu, au cœur de l'*agora*) que la philosophie a déployé ses innovations, ses audaces, son pouvoir créatif. C'est aussi dans la confrontation, parfois aventureuse, et pas toujours systématisée, entre des savoirs *a priori* étrangers ou hétérogènes ; bref dans une

[102] HUSSERL, E., (1935), *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1989.

[103] Qui n'est pas celle des « appels de marge » chers aux praticiens du *trading* boursier, ni de « l'utilité marginale » chère aux théoriciens de l'économétrie libérale.

« inquiétante étrangeté », que des concepts féconds ont pu naître. Ainsi, les curieuses élucubrations atomistes d'un Démocrite, les hypothèses hérétiques de Spinoza sur le lien de l'âme et du corps, ainsi que sur l'interprétation des textes sacrés, pour ne citer que des exemples célèbres, ont-elles ouvert la voie à des découvertes ultérieures ; la curiosité scientifique de tant de penseurs, mais aussi les explorations littéraires d'un Diderot, d'un Rousseau ou d'un Sartre… Parmi les œuvres majeures de la philosophie contemporaine, notons ces étranges objets non identifiés, faits d'un métissage surprenant, que constituent les travaux de Foucault (lui-même influencé par les recherches de Canguilhem à la frontière de la philosophie et de la médecine), d'Agamben qui va puiser dans des registres hétérogènes, de l'histoire du droit à celle des ordres religieux ; ceux de Lyotard, à la lisière de l'étude des discours, de la théorie narrative, de l'esthétique, de la politique et de la psychanalyse ; ceux, dans un tout autre registre, singulièrement éclectique, de Michel Serres, et bien évidemment les écrits de Derrida, chantre des « marges ». C'est sur ce terrain « sérendipitique » (pour reprendre un mot à la mode)[104] que la philosophie a encore peut-être son mot à dire. C'est en ce sens, un travail qui se confronte à la « complexité ».

La complexité comme « non-savoir »

On parle volontiers de « complexité » en un sens trivial, qui finalement aurait de nombreux points communs avec la vieille notion de dialectique (là encore comprise en un sens trivial) : l'entrelacement de différentes chaînes causales, de différentes lignes de rationalité crée une sorte de « nœud » difficile à déchiffrer au premier abord , et qui résiste à une analyse en première instance, menée avec les outils propres à une seule méthodologie, un seul type de démarche (par exemple celle d'un champ disciplinaire particulier). Par exemple l'analyse d'une situation telle que la crise économique renvoie à un entrelacement de causes, économiques mais aussi politiques, sociales, qu'on pourrait aussi interpréter à l'aide d'autres grilles de lecture (psychanalyse ou sémiologie, pourquoi pas ?). Il y a des interconnexions entre toutes ces dimensions qui rendent insuffisante une lecture univoque, par exemple la lecture strictement économique ne suffit pas. Et c'est encore pire, naturellement, si on se met à penser la crise en un sens plus général : on a tendance à tout rabattre alors sur une lecture « morale » qui a l'avantage d'être rassurante, car elle fait référence à des catégories bien connues. Il y a nécessité d'une pensée complexe, en un sens plus déconstructiviste et moins

[104] La sérendipité (anglicisme) consiste à faire une découverte là où on ne l'attendait pas

systémique (et systématique) que chez Edgar Morin[105], parce que le sens n'est plus donné –il ne l'a bien sûr jamais été- et que les grilles d'interprétation traditionnelles sont en crise. Faut-il parler de « mort du sens », de crise générale d'intelligibilité ? Qu'est-ce qui ne va plus de soi ? Bien sûr notre société n'a pas inventé la complexité. L'homme n'a jamais lu dans le monde comme dans un livre ouvert, même si certaines sociétés primitives décrites par les anthropologues peuvent, à tort sans doute, donner cette impression. « Nous n'avons jamais été modernes », écrit Bruno Latour pour qui l'attitude juste, pour appréhender la complexité, consisterait précisément à se maintenir aux « marges », en choisissant les objets mixtes, la diversité, l'incertitude face aux valeurs, l'action locale et ponctuelle, plutôt que la systématicité, le global ou les entités unitaires de la pensée dualiste[106]. Si nous sommes réduits, aujourd'hui seulement, à nous affronter à la complexité, c'est peut-être parce qu'une prolifération jusque-là jamais atteinte des signes, selon des logiques autonomes et divergentes, nous entraîne dans un inextricable lacis de discours. Nous ne parvenons plus à retrouver le fil qui unirait ces différentes grammaires : économie, politique, sciences, arts, technologie… obéissent chacune à ses lois propres et tendent à se constituer en sphère autonomes. Une vie ne suffirait pas pour épuiser les savoirs qui constituent ne serait-ce qu'une seule de leurs branches. En particulier, l'expansion de la sphère économique et de la sphère technique ont dépassé l'entendement[107]. Mais surtout c'est le schéma d'ensemble qui est devenu illisible : nous avons perdu la notice; notre appareil de pensée n'a pas suivi le mouvement, il peine à épouser les contours de cette galaxie de signes.

Michel Serres nous rappelle les origines de la notion de « complexité », issue de Leibniz et de Bachelard : d'abord « complexion » chez Leibniz, il s'agit de permettre de penser des connexions multiples du local au global. Rien d'étonnant à ce qu'on soit tenté d'en faire un étendard de la pensée contemporaine, pensée non plus de la « référence » mais de l'interférence » : « la complexité fait signe du côté du réel », contre tous les dualismes classificatoires[108]. C'est la conception traditionnelle de l'encyclopédie qui s'effondre : s'il n'y a plus de « science des sciences », si le métalangage n'est pas ou plus possible –affirmation qu'on retrouve aussi bien chez Wittgenstein que chez Lacan-, c'est à une nouvelle

[105]MORIN, E., *Introduction à la pensée complexe*, Paris : E.S.F., 1990.

[106] Voir notamment LATOUR, B., *Politiques de la nature*, Paris, La Découverte, 1999.

[107] C'est la thèse d'Habermas, empruntée à Talcott Parsons, de l'autonomisation des « sous-systèmes » : on pourrait, en un sens, rattacher cette pensée à une pensée de la complexité, au regard de la différenciation des différentes sphères de la pratique, leur « désencastrement » (Polanyi).

[108]SERRES, M., *Hermès V, Passage du Nord-Ouest*, Paris : Seuil, 1980, p. 22.

épistémologie pluraliste qu'il faut faire place. Non plus, donc, une encyclopédie comme « association de cellules »[109], ni une méthode au sens de chemin unique, mais une « multiplicité de voies ». Faut-il s'en réjouir ou le déplorer ? Il n'est plus possible, en effet, d'opérer une classification universelle, d'atteindre le principe, ensemble d'ensemble, qui permettrait de mettre en ordre le savoir. A la « réduction » phénoménologique même, en tant qu'elle supposerait un sol unique et primitif, Serres préfère la « traduction ». Hermès, dieu de la communication, préside aux destinées d'une telle « philosophie du transport ». L'important, selon nous, est cette affirmation, non seulement de l'incomplétude de la science en tant que telle et de son autoréférence, mais l'idée d'un « insu de la science », qui enracine toute prétention fondatrice dans un « non-savoir »[110]. Non-savoir des discours qui prétendent énoncer la vérité, qu'ils se situent dans le champ néo-positiviste du discours scientifique, ou dans le champ multiple des discours, philosophiques au sens large, qui tentent de contourner ce dernier ; non-savoir radical que nous interprétons dans le sens de la déconstruction.

La déconstruction, pensée de la limite

En choisissant ce signifiant, « déconstruction », Derrida ne se contente pas, en effet, de désigner, de l'extérieur, un désordre dans le savoir qui rend, de fait, impossible toute systématicité ; il prend en charge la question de la dissémination du sens, en tant qu'il laisse toujours échapper un « reste » non réductible aux catégories et aux dualismes. Traduction certes, mais qui, à la différence de l'herméneutique, s'inscrit dans l'horizon d'un « impossible », d'une absence de fondement. Il y a toujours « plus d'une langue »[111] : entreprise sans fin, la déconstruction consiste à interroger le savoir en tant que savoir de l'identité, en montrant que tous les objets de la connaissance résistent à l'appropriation conceptuelle. Il reste, et restera toujours, de l'hétérogène, du supplément non assimilable. Cette affirmation n'est pourtant pas elle-même une thèse dogmatique de plus, une métaphysique de l'instable : elle s'éprouve de l'intérieur, dans le contexte d'une époque singulière, où les identités traditionnelles sont entrées en crise, et dans le contexte d'une œuvre singulière, chaque fois qu'un écrivant tente de faire texte, de former un « cadre », dans une structure nécessairement finie et paradoxale qui évoque les dispositifs paradoxaux de l'art

[109] *Ibid.*, p. 9.

[110] *Ibid.*, p. 23-24.

[111] DERRIDA, J., *Mémoires –pour Paul de Man*, Paris : Galilée, 1988, p. 38. C'est, rappellera Derrida dans un texte ultérieur, la seule définition explicite qu'il ait donnée de la déconstruction.

contemporain[112]. Il y a de l'immaîtrisable : on ne saurait enfermer le réel dans un cadre, nous l'éprouvons à chaque tentative de donner forme à celui-ci. On ne peut même pas faire de ce « reste » une substance, comme Hegel qui tente de penser le « négatif » sur un mode ontologisant, substantialiste. On peut dire que tout le travail de Derrida tourne autour de la question du manque, sans l'épuiser ni l'enfermer dans une dialectique. C'est un quasi-concept, un terme « clignotant »[113], qui échappe à toute prise ou reprise. Et c'est bien en cela que l'approche derridienne ne nous paraît pas incompatible avec celle de Lacan : ce dernier, attaché à défendre la place du manque indispensable au désir, et à défaire tout « arraisonnement » dans un discours du maître, n'a eu de cesse que de mettre en question la logique ontologique du signe et les philosophies du sens. Sans méconnaître les polémiques qui ont opposé Derrida et Lacan, notamment autour de la *Lettre volée* de Poe[114], bon nombre des reproches adressés au second par le premier tombent si l'on prend en compte l'évolution ultérieure de l'enseignement de Lacan, en particulier la distance prise par rapport à la linguistique structurale, l'attention de plus en plus marquée pour la « lalangue », la lettre comme rature, littoral[115], plus que comme « signifiant » proprement dit ; et surtout dans l'idée d'une vérité qui ne soit « pas du semblant », c'est-à-dire pas résumable à la logique phallique. L'épreuve du « réel » (au sens que lui donne Lacan, c'est-à-dire « l'impossible »), qui tiendra une place croissante dans l'enseignement de ce dernier, et la notion de « trou » (ou de « troumatisme ») ne consonne-t-elle pas, d'une certaine façon, avec la pensée de Derrida ? Si le fondement est à penser comme « trou », et le réel comme impossible, c'est bien du côté d'une certaine apophatique, d'une « théologie négative » que les deux auteurs trouvent une alliance *a priori* inattendue.

Il ne s'agit donc pas d'aplatir les différences et les singularités qui marquent l'œuvre de chacun d'eux, mais de chercher ce qui, philosophiquement, fait signe vers une alliance possible. Dans la déconstruction, la psychanalyse n'occupe pas une place centrale, même si

---

[112] Le concept de « *parergon* » désigne chez Derrida ce processus ambigu par lequel l'œuvre délimite ses bords, forcément fragiles : le cadre fait en fait partie de l'œuvre, il ne tient pas, les effets de mise en abyme se multiplient, surtout dans l'art contemporain qui malmène le cadre et le support. DERRIDA, J., *La vérité en peinture*, Paris : Flammarion, 1978.

[113] Sur cette notion de « clignement » empruntée à Heidegger, qu'on trouve également chez Lacan, voir NANCY, J.-L, *La Déclosion, t. 1*, Paris : Galilée, 2005, p. 164, qui le relie au concept derridien de « différance ».

[114] Au « Séminaire sur la *Lettre volée* » (*in Sém. II*, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris : Seuil, 1978) Derrida répond par *« le Facteur de la vérité » (in* DERRIDA, J., *La carte postale,* Paris : Flammarion, 2004*),* où il met en cause le phallo-logocentrisme de Lacan et sa « fétichisation » de la lettre.

[115]LACAN, J., « Lituraterre », *Sém. XVIII*, *D'un discours qui ne serait pas du semblant,* notes, Paris : Seuil, 2007, ch. VII.

Derrida n'a jamais cessé le dialogue avec celle-ci. Reste à savoir si les malentendus qui grèvent le dialogue avec Lacan sont un obstacle irrémédiable : si, comme l'avance Derrida, la notion de « dissémination » menace l'ordre symbolique[116], les élaborations de Lacan sur le nouage borroméen n'en mettent pas moins elles-mêmes en question, comme nous le verrons, la prééminence du symbolique. Dans le contexte qui est le nôtre aujourd'hui, c'est précisément cette question qui vient au jour : le symbolique, et notamment les discours scientifiques qui prétendent délivrer une « vérité » du « réel », selon une épistémologie de plus en plus naïve et positiviste, n'est-il pas, plus que jamais, à interroger ? La complexité inextricable de l'édifice des savoirs, qui va de pair avec sa réification, suspendant tout questionnement sur son origine et sa méthode, pose inévitablement la question de l'orientation : si le symbole est censé être un point de repère, permettant une articulation signifiante, posant donc des limites, qu'en est-il aujourd'hui où la profusion inouïe de signes, d'informations et de savoirs semble interdire de « se retrouver » dans cet édifice labyrinthique, sans bords définis ? Où passe le chemin du symbolique, pour un sujet ? Comment délimiter ce qui ne l'est pas, ne peut l'être ? La réponse de la déconstruction, en renonçant définitivement aux repères, ne redouble-t-elle pas encore la difficulté ? En tant que pensée de la limite (ou du « seuil »), le texte derridien, exploration d'un espace topologique paradoxal, troué, d'une certaine façon, comme chez Lacan[117], tente d'aborder le cœur du problème : celui des marges, du cadre[118], des frontières. L'accès austère à l'œuvre « illimitée » de Derrida (comme à celle de Lacan), reproche récurrent qui leur est fait, serait toutefois une punition supplémentaire pour les malheureux contemporains déjà en proie à une prolifération incontrôlable des discours. L'illisibilité du philosophe viendrait redoubler, sinon mimer, celle du monde.

D'ailleurs, la déconstruction, parfois présentée par les courants néo-conservateurs comme symbole de la décadence et de la désagrégation inéluctable des certitudes belles et bonnes, n'est-elle pas un piège ? Ne fait-elle pas le jeu, précisément, de ce capitalisme dissolvant qui ruine les principes, noie les repères, les valeurs et les idéaux ? Ne trouverait-on pas plutôt un

---

[116]DERRIDA, J., *Positions,* Paris : Minuit, 1972, pp. 112-120.

[117]Ce que figure, matériellement, le dispositif typographique de certains écrits comme *Glas (*DERRIDA, J., (1974), *Glas, op. cit.*). Lacan, lui, s'intéresse davantage à la topologie borroméenne, à celle des tores ou de la bande de Moebius.

[118] Ce terme de « cadre », soulignons-le au passage, fait désormais partie du vocabulaire de base des adolescents, qui, notre pratique professionnelle nous a permis de le vérifier, l'emploient systématiquement en lieu et place d' « autorité », de « loi » ou de « règle » : on dit « cadrer » pour « rappeler à la règle ». Mais on pense aussi, en une tout autre acception, au cadre de l'analyse ou à la « structure encadrante » de Green, dont il sera question à la fin de ce travail.

meilleur secours, par exemple, dans les vieilles recettes de la dialectique, ou encore le retour aux valeurs traditionnelles, celles de la morale, aux vieux auteurs ou aux récits d'hier ou d'avant-hier ? Mais une pensée complexe, pensée du « nœud » (« *complexus* » en latin), doit s'efforcer d'échapper à ce noeud originel qui arrime science, technique et pouvoir sous toutes ses formes. Il revient à une philosophie de la complexité de se maintenir aux marges, non pour cultiver une posture, mais pour des raisons de survie. Il devient difficile de survivre au cœur même d'un système en crise –et la crise, bien entendu, est à prendre en son sens étymologique de « crible », de moment révélateur. De dénouage radical, sauf à en appeler à une résolution catastrophique sur le mode du nœud gordien, il ne saurait être question tant l'affaire est embrouillée ; mais on peut au moins espérer en avoir une vue moins inextricable en faisant un pas de côté. Il est certes aisé de produire une idéologie du progrès en phase (ou tentant d'être en phase) avec les transformations prodigieuses que nous voyons s'accomplir sous nos yeux, et chantant les bienfaits des évolutions nécessaires, comme si toute évolution (notamment vers plus de commercialisation des éléments du vivant, ou plus d'interfaces homme-machine) était nécessairement un "progrès". Comme s'il allait de soi qu'il faille céder à toutes les revendications ou à tout ce que la technique rend possible. Il est tout aussi facile intellectuellement de se camper en ultime défenseur d'un monde en ruine, quitte à se raidir sur des positions devenues inaudibles. Déconstruire les discours, c'est s'efforcer de les entendre autrement, de ne pas tomber dans l'idéologie, ce qui est le propre même de toute activité philosophique. Il ne saurait y avoir de philosophie autre que déconstructiviste, *a fortiori* dans le contexte actuel, où la machine de communication généralisée réinjecte sans cesse de l'idéologie comme carburant principal. On peut comprendre cette démarche déconstructrice comme une ruse visant à éviter les pièges du labyrinthe (un mot auquel Derrida renvoie souvent, en particulier à travers le « labyrinthe » de l'oreille[119]) en évitant d'entrer dans les contradictions dualistes des « anti » qui se regardent en miroir sans jamais atteindre l'altérité de l'autre. Contre le binarisme du 0 et du 1, contagion de la pensée par les technologies informatiques et leur langage numérique, promouvoir un autre fil d'Ariane ; un autre symbolisme, non pas logiciste mais anthropo-logique.

[119]Par exemple dans son Prologue -« tympan » à *Marges de la philosophie, Paris : Minuit, 1972*

I C) Une psychanalyse anthropologique, contre le bio-pouvoir : une psychanalyse du *pharmakon*

On parle souvent, dans le champ des troubles mentaux, d'une approche « bio-psycho-sociale », censée refléter justement toute la « complexité » étiologique des phénomènes humains observés dans la clinique. Il s'agit d'éviter un réductionnisme simple qui chercherait des causes, soit uniquement du côté biologique, organique ou neurologique, soit, à l'inverse, dans les seules ressources explicatives des sciences sociales, comme les dérives d'une certaine forme d'antipsychiatrie, dans les années 70, avait pu le faire craindre. Cette crainte n'est plus du tout à l'ordre du jour. La biologie a repris le pouvoir, d'une façon tellement autocratique que la médecine se définit désormais de plus en plus comme une simple instrumentation technoscientifique, à base d'imagerie et de récolte de données, où la singularité même de l'entretien clinique est remise en question, ou perçue comme une perte de temps, voire d'efficacité. Reste que le mot d'ordre du modèle biopsychosocial conserve toute sa pertinence, à condition de rééquilibrer en faveur des facteurs psycho-sociaux. Si la médecine occupe aujourd'hui un champ tellement énorme dans ce territoire des savoirs dont nous avons évoqué plus haut l'arborescence luxuriante, au point de vampiriser les domaines les plus intimes de l'humain –sexualité bien sûr, mais aussi attention, cognition, humeur, alimentation, et jusqu'à l'éducation elle-même-, il conviendrait de ne pas l'ignorer, mais de savoir tirer simultanément d'autres fils. Idéalement, le modèle qui conjoindrait différentes approches disciplinaires dans une vaste unité syncrétique et une collaboration fructueuse pourrait paraître séduisant, s'il n'était dès l'abord voué à l'échec par l'abus de position dominante de la biomédecine, qui à elle seule parvient à constituer un « champ » de savoir, et bien entendu de pouvoir. Il ne peut être question de synthèse sans une déconstruction préalable, et vigoureuse, de ce régime de vérité. Pour le dire en termes philosophiques traditionnels, nous pourrions emprunter à Kant le concept de « tutelle », fondateur de l'esprit émancipateur des Lumières : visant initialement la religion, et son rôle manipulateur des consciences, la « tutelle » englobe aujourd'hui aussi bien la médecine et la technologie, qui sous couvert de se mettre au service de l'homme, ont fini par instaurer de nouveaux discours normatifs, d'autant plus insidieux qu'ils n'apparaissent pas ouvertement. Au nom de la guérison des corps, ou simplement de leur bien-être, le « bio-pouvoir » (Foucault) développe une emprise morale, subjective, à laquelle les individus se soumettent de leur plein gré, persuadés qu'ils cherchent

ainsi le souverain bien. L'injonction de la conformité, de la quête du bonheur ou du moins de ses signes extérieurs, maquillée en un « droit au bonheur » dont on ne voit plus bien ce qu'il pourrait vouloir dire sinon un droit au plaisir, fait du médecin le nouveau prêtre d'une religion qui ne dit pas son nom. Roland Gori et Marie-José Del Volgo, avec bien d'autres auteurs, a dénoncé cette « dilatation du magistère médical dans le gouvernement des conduites de la vie quotidienne »[120]. A ce réductionnisme, qui mériterait évidemment d'amples commentaires et quelques explications historiques, on peut toutefois opposer une saine critique qui, s'appuyant en particulier sur les travaux de Foucault, Deleuze et de certains de leurs successeurs, comme Negri, Stiegler ou Gori, viendrait mettre en exergue les impératifs de « contrôle » relayés par les dispositifs de santé publique, et le caractère tentaculaire d'un bio-psycho-management qui s'appuie sur des techniques de « soumission librement consentie »[121]. Mais, à la différence du Foucault des années 60, il nous semble que la figure de « l'homme », loin d'être aujourd'hui l'obstacle majeur à une véritable analyse émancipatrice des formes contemporaines de servitude volontaire, est au contraire un repère précieux[122]. Face à des technologies déshumanisantes et à un discours épidémiologique de « santé publique » aboutissant à réduire chaque jour un peu plus la place faite à la clinique et à la singularité des sujets, la perspective anthropologique d'une réflexion sur l'homme, et non sur ses comportements ou ses troubles, devient nécessaire. Si le « iatrique », comme le disent Gori et Del Volgo, a pris le pas sur le « thérapeutique », c'est-à-dire que la « médicalisation de l'existence »[123], gouvernée par l'imagerie technoscientifique, tend à se substituer au souci de l'autre, alors peut-être la psychanalyse peut-elle contribuer à aider les sujets à se réapproprier leur « vie » objectivée par les industries du médicament, l'expertise des savants et la tyrannie des médias ; en tout cas, de rouvrir une préoccupation pour l'écoute, l'éthique, le don. Encore faut-il regarder de près ce qu'une clinique psychanalytique aux prises avec les symptômes contemporains propose. Il ne s'agit pas d'abandonner un dogmatisme, celui de la psychiatrie « vétérinaire » (Gori) du DSM et de la « neurozoologie », pour retomber dans un autre. Les méfiances envers la psychanalyse, suspecte d'irrationnalisme, de pansexualisme, de charlatanisme, ou simplement méconnue (parce que non enseignée à l'école), sont légion. Les représentations convenues de la psychanalyse freudienne nous parlent de complexe d'Œdipe, de belles

[120] GORI, R., DEL VOLGO, M-J., *La santé totalitaire, op. cit.*, p. 265.
[121] JOULE, R-V., BEAUVOIS, J-L, *La soumission librement consentie*, Paris : PUF, 2010.
[122] Voir la mise au point à ce sujet de KRISTEVA, J., « Oser l'humanisme », communication au Parvis des Gentils, 24-25 mars 2011, en ligne sur son site officiel : http://www.kristeva.fr/le-parvis-des-gentils.html, consultation janvier 2018.
[123] GORI, R., DEL VOLGO, M-J., *op.cit.*

hystériques à la sexualité brimée, sans grand rapport avec la réalité du XXIe siècle, et le dictionnaire des idées reçues nous fait immédiatement associer au sadisme insupportable de thérapeutes silencieux et plus ou moins suspects. Le « *buzz* » médiatique de certains essais à charge, par des philosophes spécialisés dans l'indignation, n'a fait que rajouter à la confusion générale. Nous avons la conviction qu'une autre approche est possible : c'est à cet effort que nous voudrions contribuer.

Faut-il renoncer à « l'homme » en psychanalyse ?

Depuis Freud, certains courants de la psychanalyse, notamment américaine, ont compris la dimension thérapeutique comme une conformisation, ou encore comme une relation empathique visant à fortifier le Moi, qui relève plus du travail social que du travail analytique. Face à des dérives incontestables de certains milieux analytiques, Lacan a dressé son œuvre monumentale comme un rempart contre les tentations, sans cesse résurgentes, de restaurer, au sein même de la pratique analytique, un effet d'idéalisation dont il savait toute la puissance séductrice. Ce qu'on peut appeler la déconstruction lacanienne du sujet va dans ce sens : il s'agit de ruiner les croyances dans l'illusion de l'éclosion d'un sujet plein, sur le modèle embryologique de l'œuf, ou développementaliste de la croissance. Le contexte structuraliste des années 60 et le thème, alors récurrent, car épistémologiquement fécond à l'époque, de la « mort de l'homme », est à prendre en compte. Dans ces conditions, peut-on encore sérieusement poser la question de « l'homme » sans courir le risque d'une régression pré-critique vers un imaginaire normatif profondément entaché d'humanisme moralisateur et de conformisme, de ce qu'on pourrait nommer onto-théo-logo-centrisme (pour reprendre le concept derridien de la métaphysique idéaliste et substantialiste) ? Ne va-t-on pas vers une restauration de la « police » de la pensée dont parle Musil, non sans pertinence ? Or, du moins si l'on accepte de ne pas en rester à une perspective purement orthopédique, ou orthoptique, ce n'est pas de normalisation qu'il s'agit dans la cure, ni de régler la bonne distance avec l'objet. Dans le contexte actuel où la biomédecine et les thérapies d'inspiration cognitive-comportementale ont conquis une hégémonie indiscutable, autant en termes de moyens matériels que de soutien idéologique de la part des pouvoirs publics comme d'une grande partie de l'opinion, la psychanalyse apparaît comme le « pot de terre », un îlot de résistance au modèle dominant de contrôle de la subjectivité par la neurologisation (ou la généticisation) des états mentaux. Si Lacan a certainement eu raison de viser, en son temps, les métarécits de l'« *ego psychology* », c'est sans nul doute du côté des TCC et de l'emprise des biotechnologies qu'il faudrait aujourd'hui chercher les institutions, à la fois pouvoirs et

savoirs, à déconstruire. Or ces nouveaux maîtres qui prétendent « réparer les vivants »[124] ne sont plus, comme naguère, des humanistes, loin s'en faut. L'image idéale de l'homme « avec qualités » a fait place à un artefact, un avatar pourrait-on dire : l'homme cognitif ou numérique, qui toutefois n'est plus guère un sujet, tant il est objectivé par les savoirs et les dispositifs de contrôle qui l'arraisonnent. La perspective a bien changé depuis Lacan ; et les guerres intestines des chapelles analytiques qui se déchirent pour des questions parfois scolastiques semblent bien dérisoires à côté de l'emprise radicale de la nano-bio-neuro-industrie qui voudrait améliorer les humains, en se fondant sur des protocoles et des modèles théoriques où la différence homme-animal, voire homme-machine, tend à disparaître. Dès lors, la psychanalyse (lacanienne ou post-freudienne, selon un clivage qui nous semble caduc), en régime de « discours capitaliste », pourrait bien être devenue un refuge pour l'homme : non une identité à restaurer, mais un homme toujours à construire, autour de la place vide du manque.

Nombreux sont les praticiens de l'analyse qui ont relevé l'évolution de la symptomatologie depuis Freud. Depuis une cinquantaine d'années au moins, les cliniciens ont repéré une « nouvelle économie psychique » chez leurs patients. Difficultés à se plier aux règles de la cure, transfert dit « narcissique », sentiment de vide intérieur, dépressivité massive, carence d'élaboration mentale et fantasmatique, somatisations ou passages à l'acte qui court-circuitent le travail psychique et semblent répondre de façon particulièrement primaire, non élaborée, à une sorte de débordement pulsionnel : les « nouveaux patients » (pas si nouveaux toutefois puisque cette clinique remonte au moins aux années 60, voire bien plus en amont) ont contraint les psychanalystes à remettre en chantier la conceptualisation freudienne. La psychanalyse post-freudienne a pris acte profondément de toutes ces évolutions, opéré des remaniements très importants dans la métapsychologie, en accord toutefois avec bien des éléments dégagés par Freud lui-même ; car Freud lui-même s'était aventuré sur ces terrains audacieux, et encore inouïs sans doute pour beaucoup de nos contemporains, un siècle plus tard. Dès 1914 le concept de narcissisme est introduit, mais les remaniements ultérieurs de la topique conduiront à le laisser inexploré. En revanche les successeurs de Freud, toutes tendances confondues (de l'école anglaise à Lacan !), feront fond sur ce concept ambigu et inachevé de narcissisme pour lui donner tous les développements qu'il mérite, de façon certes diversifiée et parfois contradictoire, du moins en apparence. Le

[124]Pour reprendre le titre d'un beau roman de Maylis de Kerangal, nullement suspect de « déshumanisation », bien au contraire, mais dont le titre prête (volontairement ?) à ambivalence.

concept de clivage, quant à lui, court tout au long de l'œuvre freudienne, particulièrement à partir des années 20 et dans les derniers textes, telle une énigme que le maître aurait laissée à la charge de ses héritiers. Ce mécanisme de défense, d'abord étudié à propos de la perversion, s'avère d'une application plus large que prévu, puisque Freud finit par écrire :

> « Nous disons donc que dans toute psychose existe un clivage du Moi, et si nous tenons tant à ce postulat c'est qu'il se trouve confirmé dans d'autres états plus proches des névroses et finalement dans ces dernières aussi »[125].

Si le refoulement existe et joue bien entendu un rôle central dans les névroses, il n'est pas toujours le seul, ni même le principal mécanisme de défense dans d'autres états qualifiés aujourd'hui d'états « limites ». Nous reviendrons sur cette appellation, qui pose problème dans un contexte lacanien.

Comment ne pas voir dans les symptômes actuels, identifiés depuis des décennies comme une constellation distincte des états névrotiques, un défi clinique –et anthropologique- qui invite pour le moins à une relecture du corpus freudien ? C'est bien cette entreprise qui a été conduite, dans la lignée dite « post-freudienne », par des psychanalystes tels que Green, dans les années 80, puis Roussillon, Kristeva, les recherches (interdisciplinaires) de Serge Tisseron (influencé par Anzieu et Kaës) et, sur le versant psychosomatique, Dejours[126]. Les conclusions de ces différents travaux, dont on ne mentionne ici que quelques grandes figures de proue, sont assez convergentes, dans la mesure où elles font droit, à côté des catégories traditionnelles de la psychanalyse des névroses, à tout un pan jusque-là négligé, et qui tend à devenir central, à savoir l'étude des cas-limites (quelles que soient les appellations, diverses, qu'on leur donne). Si l'investigation de ces personnalités dominées par le narcissisme et la dépressivité échappe quelque peu aux mécanismes « classiques » que sont le refoulement, le conflit Moi-Ca et le transfert objectal, ils ne nous fournissent pas moins des outils capitaux pour penser l'homme contemporain. Il n'est pas indifférent en outre que la clinique de l'adolescence, en particulier les travaux de Philippe Jeammet et Maurice Corcos, rejoigne ce champ de recherches. La centralité de l'adolescence dans nos sociétés (dont on repousse quasi indéfiniment la borne d'âge, ce qui fait parler aujourd'hui d' « adultescence ») est bel et bien

[125]FREUD, Sigmund, (1938), *Abrégé de psychanalyse*, Paris : PUF, 1967, Ch.VIII: "L'appareil psychique et le monde extérieur"

[126]En ce qui concerne la psychopathologie, il faut mentionner, une génération après Bergeret et ses tentatives classificatoires, les travaux de l'école de psychologie projective d'orientation analytique de Paris-V, sous la bannière de Catherine Chabert, qui propose une refonte complète des catégories psychopathologiques, à partir de l'étude systématique de milliers de bilans issus des tests projectifs. Ils font une large place à la catégorie d'états-limites, malheureusement enserrée dans une perspective trop étroitement pathologique et encore taxonomique.

révélatrice : tout se passe comme si les symptômes aujourd'hui à l'œuvre chez beaucoup d'adultes n'étaient pas substantiellement différents de ce que donnent à voir les adolescents ; comme si nous souffrions d'un empêchement à sortir de cet âge d'immaturité.

Du côté lacanien, on a pu suggérer que l'Autre se trouvait barré, par un effet « historial » lié à l'évolution du lien social et des conséquences sur les sujets des mécanismes de pouvoir. C'est l'hypothèse retenue par J-A. Miller et E. Laurent, dans leur Séminaire « l'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique » (1996) : La « grande névrose contemporaine » qui développe ses symptômes sur fond d'inconsistance, voire d'inexistence de l'Autre, accule les sujets à des formes de construction psychique différentes des hystériques de l'époque de Freud. La « mort de Dieu », le désenchantement du monde et la carence des représentations institutionnelles de l'autorité, la perte de confiance dans les « signifiants maîtres », la crise du Père réel dans certains cas, et aussi, sans doute, du Père symbolique (« le symbolique contemporain est comme asservi à l'imaginaire », écrit J-A. Miller), entraînent les sujets dans une course au « plus-de-jouir ». Dès lors, s'impose le mathème : $a > I$. Alors que les sociétés d'autrefois affirmaient une prééminence de l'Idéal, on assisterait à un court-circuit de la médiation de l'Idéal qui nous laisserait aux prises avec l'emprise des objets *a*. Malaise dans la civilisation en un sens plus radical encore, peut-être, que celui que pointait Freud en son temps, la « crise du réel » que nous traversons nous asservit à une version scientiste du réel sans nous mettre à l'abri de l'angoisse du décomplètement d'un imaginaire qui n'est plus structuré par l'Idéal, et d'un symbolique mis à mal.

Une psychanalyse de l'ambivalence, contre le jugement hâtif

Faut-il franchir un pas de plus, pour tomber dans une anthropologie décadentiste, qui stigmatiserait le désarroi des nouvelles générations, devenues incapables de fixer des limites psychiques, dans le contexte contemporain du discours capitaliste et du vacillement des signifiants maîtres? La tentation est grande, en effet, de dresser un tableau symptomatologique de l'homme postmoderne qui apparaîtrait comme le miroir, en négatif, d'un homme « moderne » équilibré, lui**.** La pathologisation des conduites a toujours été un écueil permanent non seulement de la psychiatrie, mais de la psychanalyse : la question de la « normalité », à défaut d'avoir été soigneusement pensée, fait retour, et induit subrepticement une lecture biaisée de la réalité psychique et de la réalité sociale, réduites l'une et l'autre à n'être plus que des symptômes. C'est ainsi que Charles Melman, dans un recueil d'entretiens

devenu fameux[127], présente l'humanité contemporaine comme une « culture qui recommande leur libre expression » (des désirs), « et promeut la perversion »[128]. La radicalité du jugement se traduit par le recours à un vocabulaire pathologique : « perversion », « contamination »… pour sanctionner le « franchissement des limites », la disparition du « lieu du sacré », « du respect », de « l'autorité »[129], qui signe la « fin » de l'humanité moderne. Le sujet ne serait tout simplement « plus divisé »[130], c'est-à-dire se range du côté de l'animalité[131], ou de l'incestuel[132]. La montée en puissance du « virtuel », assimilé au registre imaginaire » de Lacan, en « excès » aux dépens du registre symbolique[133], est mise au compte d'une « crise des repères » et d'une « égalitarisation des jouissances »[134], égalitarisme responsable, selon Melman, de tous les maux. Melman est loin d'être le seul à tenir de tels propos[135]. L'anthropologie qui se dessine implicitement et parfois explicitement derrière ce diagnostic, qui mêle, sans précautions méthodologiques excessives, des éléments cliniques consistants avec des hypothèses sociologiques parfois hasardeuses, valorise fortement un modèle humain idéalisé en le projetant dans le passé. Nous voudrions suivre une orientation différente. Plutôt que de chercher à projeter une polarisation binaire sur l'axe du temps, en opposant un passé idyllique à un présent catastrophique, ou, à l'inverse, en identifiant l'actuel au progrès et l'autrefois au caduc, nous proposons de tenir une posture anthropologique au sens où l'entend Marc Augé. Si le « métarécit » est en panne, il est de peu d'intérêt de chercher à reconstituer une philosophie de l'histoire, qu'elle soit du progrès ou de la décadence. En revanche, l'immersion dans le monde vécu, sans parti pris axiologique, a toutes les chances de faire émerger la complexité des phénomènes : ambivalence du *pharmakon* (Derrida, Stiegler), coextensivité du remède et du poison, indiscernables autant que le bon grain et l'ivraie dans la parabole évangélique. Admettons que le monde est désenchanté, et adoptons un paradigme spatial plutôt que temporel. La psychanalyse, si elle s'intéresse au lien social, a tout à gagner à une telle conversion, qui au demeurant ne fait que rejoindre sa vocation première, celle d'un regard clinique. Les micro-analyses, l'attention au terrain, la déconstruction des hypothèses *a priori* au profit des « différences » et des décalages temporels (l'après-coup freudien étant

[127] MELMAN, Ch., *L'homme sans gravité*, Paris : Denoël, rééd. Gallimard Folio, 2005.
[128] *Ibid*., p. 17.
[129] *Ibid*., p. 30.
[130] *Ibid*., p. 32.
[131] *Ibid*., p. 33.
[132] *Ibid*., p. 41.
[133] *Ibid*., p.137.
[134] *Ibid*., p.138.
[135] On les retrouve, par exemple, chez Tony Anatrella (*Le sexe oublié*, Paris : Flammarion, 1990), Jean-Pierre Lebrun (*Un monde sans limite*, Toulouse : Eres, 1997), Jean-Pierre Winter (*Stupeur dans la civilisation*, Paris : Pauvert, 2002), et bien d'autres que nous aurons l'occasion d'évoquer sans pouvoir tous les mentionner.

après tout une figure majeure de la « *différanc*e » au sens de Derrida) : voilà un parti pris digne du monde postmoderne.

En ce sens il ne s'agit pas tant de chercher à restaurer un ordre symbolique immuable et préalable, censément porteur de valeurs, que de produire, de récréer sans cesse, de la « symbolisation », c'est-à-dire de la relation entre le sujet, la société, les autres et les groupes, sans perspective finaliste ni téléologie. Lien simultanément psychique et social : « reliance » (Kristeva) qui ne se confond pas avec une obturation du manque et d'un déni/désaveu, mais s'efforce de figurer, par une « introjection symbolique » (Lacan) le visage de l'Autre, selon un processus forcément interminable qui ne vise aucune restauration ni aucune positivité objectivable. Symbolisation en acte, travail de « transitionnalité » (Winnicott) la psychanalyse aurait pour objet non pas tant de restaurer des limites ou de constater leur effacement, mais de travailler sans relâche la question des limites et de la topique. Dans quel espace psychique et social ? Certes pas celui, métaphysique, d'une humanité modèle ou d'une société parfaite, quelle qu'elle puisse être. Aucun « bien » n'est assignable ou identifiable à l'avance. Il n'est pas question de régresser à une conception pré-analytique ou seulement « psychologique » où l'on valoriserait l'adaptation du Moi aux normes sociales (anciennes ou nouvelles), et où sa docilité ne serait que le fruit d'une manipulation utilitariste, une forme de management ou une enculturation. A rebours**,** une psychanalyse « ethnométhodologique », adossée à la parole créative des sujets et aux forces médiatrices de l'Idéal du Moi, seules capables de faire émerger, non des communautés clivées (sur le plan interpsychique comme intrapsychique) mais une société plurivoque, non totalisable, d'individus en relation, se veut un outil de résistance aux discours apocalyptiques comme à la restauration des métarécits simplificateurs.

I D) Quelle interdisciplinarité ? Contre l'alliance bio-cognitiviste, une alliance « différante »

Le projet interdisciplinaire de ralliement des savoirs des sciences sociales, de la psychologie et des sciences exactes est aujourd'hui une réalité : sous la bannière des sciences de l'information, du cognitivisme, de la neurobiologie, une ingénierie d'une puissance inédite

a vu le jour. Sous l'égide des ingénieurs de Google, la convergence « NBIC »[136] met en synergie des recherches autrefois disjointes au profit d'un projet qu'on pourrait qualifier de nouveau « métarécit » : le projet transhumaniste. On en voit poindre les linéaments depuis longtemps chez certains chercheurs. A la base, le réductionnisme biologique (ou neurobiologique) : naturaliser le social, un vieux rêve visant à se débarrasser des incertitudes liées à l'humain. Le projet cartésien de maîtrise de la nature, qui proposait d'intégrer dans le champ unifié du savoir la « médecine » et ce qu'il appelle encore la « morale « (qui allait devenir, trois ou quatre siècles plus tard, les sciences humaines), était déjà animé de l'ambition de penser d'un seul tenant la matière et l'homme, sous l'espèce des « corps ». La réduction de l'animal à un simple corps est la première étape. Avec le XVIIIe siècle, on passe de la théorie des « animaux-machines » au concept d' « homme-machine » (La Mettrie, 1747). Après une période où, en sens opposé, les sciences humaines et sociales affirment leur autonomie et tentent de se doter d'une méthode, faisant droit à une dimension « compréhensive » ou « interprétative », l'essor fulgurant de la biologie, d'une part, des sciences de l'information, de l'autre, dans la deuxième moitié du XXe siècle va venir parachever une utopie séculaire.

A la fin des années 1990, l'anthropologue Dan Sperber n'envisage rien moins qu'une « théorie générale de la culture » visant à résoudre le problème de la transmission des représentations culturelles, c'est-à-dire le passage du plan collectif au plan individuel, et vice-versa. Dans un livre-manifeste[137], il appelle de ses vœux un matérialisme unifié qui rapprocherait les sciences sociales des sciences cognitives. Il n'est pas indifférent que la comparaison qu'il choisit pour expliquer son projet soit empruntée à l'étude des maladies : il parle en effet d' « épidémiologie des représentations » pour qualifier l'étude de la diffusion des croyances et des attitudes dans une population donnée. En lieu et place de la notion, jugée trop subjective, d'interprétation, il est proposé de faire usage de « modules » cognitifs (perceptuels, conceptuels ou métareprésentationnels) jugés objectivement à la seule aune de leur efficacité. Les acteurs eux-mêmes sont modélisés en fonction de leur recherche d'« optimisation » cognitive. Cette théorisation est importante jusque dans le choix de ses métaphores et de son vocabulaire, car elle témoigne, d'une part, de la fascination bien entendu pour les sciences « dures », mais aussi pour l'économie (à travers le présupposé

[136] Voir III) B) Le transhumanisme et la convergence « NBIC » Cette appellation a été popularisée par le rapport ROCO, M. C., BAINBRIDGE, W. S., *Converging technologies for improving human performance*, Dordrecht : Kluwer, 2003, en ligne : http://www.wtec.org/ConvergingTechnologies/Report/NBIC_report.pdf, consultation juin 2018.

[137] SPERBER, D., *La contagion des idées, théorie naturaliste de la culture*, Paris : Odile Jacob, 1996

anthropologique sous-jacent selon lequel tout acteur recherche par définition l'optimisation), science au départ « sociale » progressivement émancipée de l'incertitude, et qui est la première à avoir adopté une méthodologie qui la rapproche (au moins en apparence) des sciences exactes. D'autre part, le recours au modèle bio-épidémiologique ne peut être un hasard : les pensées sont réduites à des croyances, elles-mêmes réduites à des modules, dont la diffusion est comparable à celle d'un virus (là encore le parallèle médecine/informatique est essentiel). Finalement l'homme n'a-t-il pas, au fond, que la place qu'il mérite, celle d'un simple programme, souvent défaillant ? On voit tout ce qui, dans une telle conception, éloigne de la conception lacanienne du symbolique : si la circulation des représentations peut faire penser, en première approche, à une vision structuraliste (par ailleurs combattue par Sperber), il n'est à aucun moment question des signifiants dans cette approche, et encore moins des sujets. Mieux, c'est la place du manque qui est déniée : en cherchant à faire entrer de force la parole et le langage dans un cadre neurocognitif, il s'agit d'en faire des mécanismes cérébraux, enfin explicables et débarrassés de toute impureté. Contrairement au structuralisme dans lequel une place vide est indispensable au jeu symbolique[138], l'utopie ou dystopie consiste ici à éradiquer tout reste du calcul.

En tout cas, comme le rappelle Tisseron, la vision cognitiviste cherche éperdument à ignorer le lien social en tant que tel, c'est-à-dire les pratiques de symbolisation[139], par lesquelles le sujet, loin de se réduire à ses représentations, se construit lui-même, et contribue à construire le groupe. Les représentations ne sont pas que des contenus ou des modules, mais des actes de langage[140]. Faut-il concevoir « acte » au sens de Lacan, comme ce qui permet un « franchissement », un (nouveau) commencement pour le sujet, par la position d'un signifiant? En ce sens c'est bien à une tentative d'empêcher l'acte que ressortirait le projet neuro-cognitiviste. Rien d'étonnant à ce que ce programme de recherche s'inscrive dans une conception anthropologique, si l'on peut dire, qui est bien celle du transhumanisme. L'homme postmoderne est le « dernier homme » de Nietzsche, celui qui n'en finit avec rien, et qui ne veut plus vivre. Ayant perdu tout désir, même celui de disparaître pour de bon, son seul salut résiderait alors dans la « transmutation de toutes les valeurs » et l'avènement d'une nouvelle espèce, que Nietzsche baptise « surhomme »[141]. Cette « fatigue d'être soi » explique sans

[138] DELEUZE, G., "A quoi reconnaît-on le structuralisme ?" in CHATELET, F., *Histoire de la philosophie VIII. Le XXe siècle*, Hachette, 1973.
[139] TISSERON, S., *Y a-t-il un pilote dans l'image* ?, Paris : Aubier, 1998.
[140] *Ibid*.
[141] « (…) l'Homme est une chose qui doit être dépassée. C'est-à-dire que l'Homme est un pont et non un terme (…) « (NIETZSCHE, F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Prologue », Paris : Aubier Flammarion, 1969.)

aucun doute la fuite dans l'utopie bio-techniciste[142] et le double déni qui l'accompagne : déni du corps et de la chair, expulsés de la théorie qui conçoit l'homme comme un simple cerveau et une machine cognitive ; déni de l'intériorité, avec l'attention exclusive portée au factuel et au comportement, sur un mode qui n'est pas sans évoquer le mécanisme psychique de défense « opératoire », qui cherche à oblitérer toute forme de conflit en ne faisant que décrire des faits. Mais les moyens considérables des industries biotechnologiques rendent cette vision du monde bien plus efficiente, sinon plus dangereuse, que de simples spéculations philosophiques.

Une autre alliance est-elle possible, fondée non sur le désir d'en finir et les fantasmes archaïques de toute-puissance, mais sur un souci de laisser émerger le désir, en « prenant soin » de l'humain ? La compassion n'est pas de mise, qui « risque d'infantiliser l'individu souffrant, en faisant de lui un objet de soin, plutôt que d'encourager en lui le sujet politique » (Kristeva). Ce n'est pas de compassion ni de bienfaisance qu'il s'agit, mais bien d'une « reliance » (Kristeva), d'une mise en travail, une mise en « perlaboration » qui voudrait favoriser l'acte de la symbolisation sans « céder sur le désir », c'est-à-dire sans l'obturer et le court-circuiter dans la jouissance. La dimension du manque ne doit pas manquer. Ici l'éthique lacanienne, qui pose comme devoir de vérité de maintenir ouvert l'horizon de la limite absolue, celle du manque à être[143], sans céder au mensonge de la morale des bons sentiments, est un point de repère nécessaire[144]. On pourrait parler d'éthique de la finitude, qui admet la castration et renonce à l'omnipotence infantile et aux fantasmes d'autoengendrement, mais aussi d'« éthique de la vulnérabilité ». Les sociétés néolibérales de la performance nous confrontent à un idéal d' « autonomie » (Ehrenberg, Castel) et d'hyperproductivité/hyperrationalité, celui d'un sujet plein, non barré, agent absolu, par rapport auquel se dessinent, sous les multiples figures de l'hétéronomie, un autre espacement psychique qui fasse droit à la « différance » et à la fragilité, et ouvre la possibilité d'une promesse (Derrida). Confrontés à la figure contemporaine d'une « humanité-limite », c'est-à-dire dans l'humanité de laquelle la limite est en question, le travail de la pensée en régime de postmodernité ne doit-il pas être de faire advenir le visage toujours « en transition » de l'homme**,** diffracté et éclaté dans le kaléidoscope des savoirs ? Une anthropologie des limites, adossée à une psychanalyse de l'imaginaire symbolisant et à une philosophie des marges, qui

[142] BESNIER, J.-M., *Demain les posthumains*, Paris : Hachette Pluriel, 2009.
[143] LACAN, J., (1959-1960), *Sém. VII*, *l'Ethique de la psychanalyse*, Paris : Seuil, 1986, p. 223, 345.
[144] Voir également les travaux de Jean-Pierre Dupuy qui mettent l'accent sur la dimension tragique inexpugnable des échanges symboliques.

culmine elle-même dans une pensée de la déconstruction, pourrait nous aider à relever le défi lancé par « l'homme sans qualités » :

> « Mais alors l'homme aussi, en tant qu'image, c'est par le creux que l'image laisse vide qu'il est intéressant -par cela que l'on ne voit pas dans l'image, par l'au-delà de la capture de l'image, le vide de Dieu à découvrir »[145]

C'est cet homme non pas positif et objectif mais « en creux », au plus loin de l'humanisme, au plus loin de l'homme des sciences, fussent-elles humaines, cet homme comme question et non comme affirmation, qu'il faut tenter de ressaisir dans une démarche anthropologique, au sens philosophique et non scientifique du terme. Il revient au chapitre suivant de préciser quelques points d'appui pour mieux définir cette approche, à partir des apports de trois grands penseurs qui, tout en se situant explicitement dans le champ anthropologique, n'ont pas renoncé à tisser des liens multiples avec d'autres courants de recherche, et particulièrement la psychanalyse avec laquelle ils entretiennent une connivence particulière : Michel de Certeau, David Le Breton, Alain Ehrenberg.

[145] LACAN, J., (1959-1960) *Séminaire VII, op.cit.*, p. 231.

II) Chapitre 2

L'homme en mutation : Anthropologie des limites, anthropologie de la subjectivité

II A) Une anthropologie déconstructrice

Que signifie une approche anthropologique ? En admettant comme définition celle que propose Marc Augé de l'anthropologue, qui nous semble l'une des plus éclairantes : « entendons par là l'ethnologue qui, s'intéressant chez ceux qu'il étudie à l'idée qu'ils se font ou qu'ils mettent en œuvre de l'homme et des hommes, des sexes, de l'identité et de la relation, inscrit à terme son analyse dans une perspective comparée »[146], il ne saurait s'agir d'entrer dans les débats internes de cette discipline, dont l'éclatement contemporain, renforcé notamment par l'émergence du champ des « *cultural studies* », a été relevé par de nombreux auteurs[147]. C'est en tant que l'anthropologie est liée au destin de la psychanalyse qu'elle nous importe, selon une perspective qui n'est plus aujourd'hui celle des fondateurs (le débat Malinowski-Roheim en constituant la polémique la plus célèbre, et l'œuvre de Devereux une référence incontournable) mais de la situation du savoir à l'âge postmoderne. Si dès les origines, le concept de « culture » (dont l'acception freudienne, évidemment distincte de l'acception des anthropologues, n'en est pas moins pertinente, et souvent revendiquée par ces derniers) occupe une place déterminante dans l'anthropologie, au point que ce concept de « culture », opposé à celui de « société » peut devenir un des marqueurs de cette approche[148], c'est l'évolution de la compréhension de la « culture » qu'il convient de souligner[149]. De ce point de vue, il importe de préciser les données qui justifient de parler d'un « tournant » contemporain lié à des phénomènes nouveaux que l'anthropologie est amenée à prendre en compte : globalisation accrue, avec une paradoxale cohabitation d'univers spatio-temporels différents au sein d'un même ensemble[150], problématiques du multiculturalisme[151], revendications identitaires liées aux conflits de reconnaissance[152], et surtout, pour ce qui nous

---

[146] AUGE, M. « Préface » à *Le Père (coll.*), Paris : Denoël, 1989, p. 12.

[147] Voir notamment CLIFFORD, J., « De la réarticulation en anthropologie. », *L'Homme,* 187-188, (2008/3), p. 41-68, URL : www.cairn.info/revue-l-homme-2008-3-page-41.htm, consultation avril 2016.

[148] LICHTBLAU, K., « La polémique autour du concept de culture en sociologie », *Trivium* [En ligne], 12, (2012), mis en ligne le 20 décembre 2012, consulté le 09 mai 2016. URL : http://trivium.revues.org/4360.

[149] Notons au passage l'insistance nécessaire sur la diversité, rappelée par Michel de Certeau lorsqu'il parle de « culture au pluriel » : De CERTEAU, M., (1974), *La culture au pluriel*, Paris : Bourgois, 1993.

[150] CAILLE, A., DUFOIX, S., « Le moment global des sciences sociales », *Revue du MAUSS permanente*, 11 mars 2013, URL : www.journaldumauss.net/?Le-moment-global-des-sciences, consultation avril 2016. http://www.journaldumauss.net/./?Le-moment-global-des-sciences; AFFERGAN, F., *La pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie*, Paris : Albin Michel, 1997 ; LE BRETON, D., in ANDRIEU, B., « Entretien avec David Le Breton », *Corps* 2 (2007/1), p. 5-8, URL : www.cairn.info/revue-corps-dilecta-2007-1-page-5.htm, consultation mai 2016.

[151] Voir également les travaux récents de Francesco Fistetti, FISTETTI, F., *Théories du multiculturalisme, Un parcours entre philosophie et sciences sociales*, Paris : La Découverte, 2009.

[152] Le travail de synthèse proposé par le philosophe canadien Charles Taylor, ainsi que celui d'Axel Honneth (HONNETH, A., *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris : Cerf, 2000) font autorité.

occupe, développement du processus de désenchantement et d'individualisation, sans parler de l'éclatement des savoirs eux-mêmes et de la complexité croissante de la tâche infinie de fournir un tableau du monde[153].

Rupture avec le paradigme objectiviste

L'intérêt de l'anthropologie pour les « mondes contemporains » est symptomatique d'une évolution par rapport aux cadres de pensée issus des années d'avant-guerre et des premières décennies de l'après-guerre, selon lesquels l'anthropologie comme étude des sociétés traditionnelles s'opposait à la sociologie, science des sociétés modernes[154] : c'est cette distinction qui, après la décolonisation et l'onde de choc qu'elle produit dans les représentations, vole en éclats et vient menacer les distinctions bien établies, notamment entre les disciplines. Toutefois, alors qu'une part importante de la sociologie prend un tournant quantitativiste, il semble que la distinction entre sociologie et anthropologie garde une certaine validité, non pas tant au niveau de l'objet (puisque finalement toute société est susceptible de faire l'objet d'une investigation aussi bien sociologique qu'anthropologique) mais quant à la méthode[155]. Non qu'il faille souscrire à l'opposition naïve et méprisante entre une sociologie qui s'efforcerait s'expliquer et une anthropologie qui se contenterait de décrire… A moins que, dans cette humilité et ce renoncement à la tentation d'une explication trop rapide ne réside justement ce qui fait toute la valeur de la démarche anthropologique. Description patiente, au service de la richesse des phénomènes, cheminement ouvert aux surprises de la rencontre, qui diffère le bilan : la démarche « ethnométhodologique » s'applique bien à n'importe quelle société, mais son regard est singulier et tranche avec les protocoles dits expérimentaux à l'œuvre dans les autres « sciences humaines ». Ce n'est pas l'objet qui diffère, mais le rapport avec cet objet. Plutôt que de construire un objet sur le mode de l'objectivation scientifique, l'anthropologie sociale (à bien distinguer de l'anthropologie physique ou de la préhistoire, ou encore de l'anthropologie linguistique[156]) relève d'une épistémologie de la relation[157] et du sens[158]; plutôt phénoménologique qu'expérimentale, elle

[153]Voir entre autres, LABURTHE-TOLRA, P., *Critiques de la raison ethnologique*, Paris : PUF, 1998.

[154] Voir, dans les années 50, le débat opposant Alfred Kroeber au sociologue Talcott Parsons, qui débouche sur une sorte d'accord de partage des concepts légitimes dans chacune des deux disciplines, qui fera date : KROEBER, A. L., PARSONS, T. (1958) : « The Concepts of Culture and of Social System », *American Sociological Review*, 23 (1958), p. 582-583.

[155] HAMEL, J., « La socio-anthropologie, un nouveau lien entre la sociologie et l'anthropologie », *Socio-anthropologie* [En ligne], 1 (1997), mis en ligne le 15 janvier 2003, consulté le 09 mai 2016. URL : http://socio-anthropologie.revues.org/73.

[156] WEBER, F., *Brève histoire de l'anthropologie*, Paris : Flammarion, 2015, « note préliminaire ».

[157] AUGE, M., *Pour une anthropologie des mondes contemporains, op.cit.*

engage une recherche questionnante qui ne détermine pas son objet en l'enserrant dans un processus d'opérationnalisation des variables et de confirmation d'hypothèses univoques, mais demeure attentive à la pluralité des signes[159]. De ce point de vue, le risque de nominalisme, ou d'enfermement excessif dans les idéaltypes ou les représentations génériques *a priori*, est écarté[160], alors que le paradigme cognitiviste, aujourd'hui dominant dans la plupart des sciences sociales et présent dans les travaux d'anthropologie cognitive, tendrait précisément à régresser à une conception scientiste au sens étroit, qui reviendrait à une naturalisation de son objet[161]. Selon Florence Weber, il s'agirait d'une répétition de la « scène primitive » de l'anthropologie, à savoir le fantasme racialiste et colonialiste de la sociobiologie[162].

L'anthropologie est certainement la seule discipline où l'auto-critique et l'intérêt pour la question non seulement de l'altérité, mais de la pluralité épistémologique, soit à ce point centrale : tout se passe comme si, rongée par la culpabilité liée à ses origines coloniales et pénétrée depuis ses débuts par une sourde mélancolie (Lévi-Strauss en est un des plus éclatants témoins, avec Leiris), elle avait dû travailler en son sein la question de l'Autre au point de mettre en crise sa propre unité[163]. Fragmentation, décentrement, distance d'avec soi-même, creusement de la « différance » au sein de son objet et de sa définition même : le destin de l'anthropologie en tant que savoir semble être d'illustrer ce que la déconstruction tente d'esquisser à un niveau proprement philosophique. L'aspiration à une unité, celle de « l'homme », va de pair avec l'aveu simultané que cet objet échappe et se diffracte en une multiplicité de singularités relatives et immaîtrisables. De même, dans le champ qui lui est propre, en se préoccupant de « l'homme ordinaire »[164], Freud aurait réussi ce tour de force d'ouvrir le savoir au « débordement », au « trouble » qui saisit la culture, à cette

---

[158] Voir ILLOUZ, E., (2008) *Saving the modern soul*, Berkeley : UC Press, 2008, citée in MARQUIS, N., Du *bien-être au marché du malaise*, Paris : PUF, 2014.

[159] GARFINKEL, A., *Recherches en ethnométhodologie, op.cit*

[160] Voir QUERE, L., « Une théorie sociologique générale est-elle pensable ? », *Revue du MAUSS*, 24, (2004/2).

[161] WEBER, F., *Brève histoire de l'anthropologie,* op.cit.

[162] *Ibid*.

[163] Voir par exemple l'article d'Élisabeth Cunin et Valeria A. Hernandez, CUNIN, E., HERNANDEZ, V., « De l'anthropologie de l'autre à la reconnaissance d'une autre anthropologie », *Journal des anthropologues* [En ligne], 110-111 (2007), mis en ligne le 22 juin 2010, consulté le 09 mai 2016. URL : http://jda.revues.org/899.

[164] Selon Certeau, Freud renverse en quelque sorte la perspective métaphysique du savoir classique en lui substituant une autre sorte de savoir, dont le fondement est à chercher non plus chez Dieu, mais dans l'homme du commun, qui « y fonctionne à la manière du Dieu de jadis » : DE CERTEAU, M., *L'Invention du quotidien, quotidien* 1. : *Arts de faire* et 2 : *Habiter, cuisiner*, éd. établie et présentée par Luce Giard, Paris : Gallimard, 1990, p. 17, et CHAUVIER, E., *Anthropologie de l'ordinaire*, Paris : Anarcharsis, 2011.

« dissémination langagière qui n'a plus d'auteur »[165]. C'est ce que manifeste singulièrement l'oeuvre de Michel de Certeau, en tant qu'elle se situe, en tant qu'« anthropologie » inassignable à un champ disciplinaire unique, à l'entrecroisement de plusieurs influences, notamment celle de Freud et Lacan, voire de la déconstruction, dont en tout cas elle reprend une certaine attitude[166]. En portant attention à la façon dont les acteurs eux-mêmes construisent les normes, se les approprient, les interprètent, leur donnent un sens théorique et pratique dans les activités les plus anodines de la vie quotidienne, il s'agit bien de rompre avec le modèle objectiviste importé des sciences exactes[167], en se situant dans un tout autre paradigme, beaucoup plus proche de celui de la clinique psychanalytique. Son postulat de base est que les sujets ne se réduisent pas à de simples produits passifs de l'enculturation, soumis à un déterminisme, ni à des rôles sociaux, mais se manifestent comme de véritables créateurs, capables non seulement d'interpréter les rôles qui leur sont assignés, mais de construire des stratégies singulières, imprévisibles, complexes, en fonction des rencontres et de la relation à l'autre. Le vocabulaire utilisé par Certeau, « érosion », « ouvertures », « trace », « déplacement », « débordement » du corpus théorique, ne seraient pas, en outre, reniés par Derrida : sa méthode résolument anti-objectiviste a explicitement pour visée de déconstruire toute approche scientiste qui, en substituant de force des représentations normatives au discours des anonymes, assujettit les individus à la raison technicienne et à la violence de la logique institutionnelle, aux « langues artificielles d'une opérativité régulée », « qui articulent les procédures d'un savoir spécifié »[168]. Il n'est pas question de connaître l'autre au sens de la connaissance scientifique explicative qui exclut le sujet, sur le mode de ce que Lacan appelle le « discours de l'universitaire », qui n'est qu'une version du discours du maître, et veut ignorer le manque et la division subjective. En fait d'autre, c'est bien de l'Autre qu'il est question.

Loin d'être un savoir positif et totalisant, l'exploration du quotidien, qu'on peut qualifier d'anthropologique, cherche à « réorganiser la place d'où le discours se produit »[169]. Il ne s'agit plus de produire un savoir dans lequel les sujets, conçus comme des objets, viendraient

---

[165] *Ibid*., p. 13.

[166] Sur la question des rapports possibles entre Derrida et Certeau, voir ICHILOV, O., *Political Learning and Citizenship Education Under Conflict*, London : Routledge, 2004.

[167] « La culture, fragmentée dans chacun de ses membres et que chacun rejoue à sa façon, est une forme d'énonciation possible sur le monde et non une saisie objective des choses ; elle ne renvoie pas à une vérité », ANDRIEU, B., « Entretien avec David Le Breton », *Corps,* 2 (2007/1), p. 5-8, URL : www.cairn.info/revue-corps-dilecta-2007-1-page-5.htm, consultation mai 2016.

[168] De CERTEAU, M., *L'Invention du quotidien, op.cit.,* p. 19-20.

[169] *Ibid*., p. 19.

bien sagement prendre leur place dans le modèle épistémologique réifiant et dualiste qui est celui des sciences exactes. Les sciences humaines, sociologie, ethnologie, linguistique, histoire et bien entendu psychologie, qui prennent pour objet les comportements, les croyances et les représentations, prétendent fournir, sinon des lois, du moins des modèles explicatifs, arrimés à la méthode expérimentale, à l'arsenal conceptuel en passe d'être unifié par les sciences cognitives, et à l'outil statistique. Ce n'est pas du tout de cela qu'il est question. Un auteur contemporain, Eric Chauvier, qui se situe dans le sillage de Certeau, insiste récemment sur les « anomalies », les « dissonances », voire « l'étrangeté » dans les situations de communication[170], toutes les disruptions qui affectent l'homogénéité du discours prétendument scientifique, venant menacer en profondeur un essentialisme toujours latent, et obligeant à une mutation dans la posture du chercheur. Quoi de plus cohérent avec ce que la psychanalyse se propose de son côté ?

Rencontre avec la psychanalyse : le « non-savoir »

Sans doute Freud a-t-il contribué largement, par le rapport profond (et néanmoins ambivalent) de fascination qu'il a entretenu avec la scientificité, à alimenter d'innombrables lectures « positivistes » de la psychanalyse, que l'évolution de sa pensée, notamment le tournant de 1920 et le recours à des catégories « mythologiques »[171] n'a pas inquiétées[172]. Si l'on s'en tient à la lecture « subversive » proposée par Certeau, la psychanalyse ne saurait se constituer comme savoir clos sur lui-même, totalisant, indépendant de ses conditions de production en tant que discours, et de sa position dans le jeu social. Le projet même de vouloir faire de la psychanalyse une science doit être réinterrogé en tant qu'effort de légitimation, qui comme toute entreprise discursive se situe à la fois dans le registre du savoir et dans celui du pouvoir, au risque d'une confusion ou d'un camouflage des stratégies à l'œuvre, et d'une

[170] CHAUVIER, E., *Anthropologie de l'ordinaire*, *op.cit.*, notamment p. 78-80.

[171] Freud assume ouvertement cette dimension, au point d'écrire à Einstein lui-même : « Peut-être avez-vous l'impression que nos théories sont une sorte de mythologie, dans le cas présent une mythologie qui n'est même pas réjouissante. Mais toute science de la nature ne revient-elle pas à une telle sorte de mythologie ? En va-t-il autrement pour vous en physique ? » (FREUD, S., « Pourquoi la guerre ? », *Sigmund Freud, Œuvres complètes*, vol. XIX, Paris : PUF, 1995)

[172] Il ne nous appartient pas de rouvrir ici un débat bien connu et toujours vivace, depuis les critiques adressées à la psychanalyse par Popper, qui montraient que celle-ci, comme d'autres sciences humaines, ne saurait prétendre au statut de science selon les mêmes critères que les sciences dites exactes ou positives. Voir notamment, parmi les ouvrages récents ayant trait à ces questions, MICHELI-RECHTMANN, V., *La psychanalyse face à ses détracteurs*, Paris : Aubier, 2007 ; de SAUVERZAC, J.-F., *Freud écrivant la psychanalyse*, Paris : Flammarion, 2007 ; VISENTINI, G., *Pourquoi la psychanalyse est une science*. *Freud épistémologue*, Paris : PUF, 2015 ; *Psychanalyse et science, les liaisons dangereuses*, *Le Coq-héron, 222* (3/2015), URL : www.cairn.info/revue-le-coq-heron-2015-3, consultation mai 2016 ; et du côté du dialogue entre psychanalyse et neurosciences, GEORGIEFF, N., GOLSE, B., OUSS, L., WIDLÖCHER, D., *Vers une neuropsychanalyse*, Paris : Odile Jacob, 2009 ; ANSERMET, F., MAGISTRETTI, P., *Neuroscience et psychanalyse*, Paris : Odile Jacob, 2010.

illusion sur les effets de « maîtrise » qu'elle engendre parfois à son corps défendant. Non seulement la psychanalyse ne saurait prétendre au statut de science positive, mais elle ne le doit évidemment pas : sa place « entre science et fiction » témoigne d'une posture particulière, que Certeau revendique aussi pour l'historien-anthropologue, celle d'un décentrement, d'un mouvement perpétuel, si ce n'est d'un exil de son propre objet[173]. A la fois «altérante et altérée », entamée par son Autre, la psychanalyse a tout intérêt à préserver sa situation « entre-deux », dans le dialogue notamment avec l'anthropologie : Mireille Cifali rappelle les propos éclairants de Certeau à ce sujet, parlant d'un « rapport entre deux manques »[174] plutôt que d'un échange entre disciplines souveraines. On peut aller jusqu'à employer le concept de « fiction » comme « savoir "atteint" par son autre (l'affect, etc.), un énoncé que l'énonciation du sujet locuteur prive de son sérieux »[175]. L'ouverture de la « science » ou du discours psychanalytique à la dimension fictionnelle, comme c'est le cas pour l'anthropologie ou pour l'histoire, signe non pas un renoncement à toute prétention de vérité, mais une prise en compte de la dimension subjective et affective, passionnelle, de toute recherche de la vérité, qui ne saurait ignorer la place du sujet de l'énonciation[176]. Au-delà même d'une perspective herméneutique qui viserait à restaurer la place du sujet réflexif et la pluralité des interprétations (ce qui est déjà une prise de distance considérable avec le positivisme)[177], il s'agit toutefois plutôt, pour Certeau, d'une déconstruction, d'une dissémination, d'un « espacement » au sens derridien, ou encore d'une prise en compte d'une singularité clinique: « la fiction c'est la mise en relation dans le texte du rapport entre le discours et la place d'où il se produit, la particularité, la singularité de son lieu de

---

[173] De CERTEAU, M., *La fable mystique, XVIe-XVIIe siècles*, Paris : Gallimard, 1982 : le mystique étant défini comme celui « 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 un excès. Il excède, passe et perd les lieux. Il fait aller plus loin, ailleurs. Il n'habite nulle part. (...) 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 » (p. 411 sqq).

[174] « Cette application fonctionne sur un rapport entre deux manques, ce qui chez l'anthropologue manque de psychanalyse et ce qui chez le psychanalyste manque en ce qui concerne la formation », thèse de doctorat en Sciences de l'Education de Mireille Cifali, sous la direction de Michel de Certeau, *Eléments pour une démarche psychanalytique dans le champ éducatif*, 1979, citée sur son site, en ligne : http://www.mireillecifali.ch/Articles_%281997-2002%29_files/micheldecerteau.pdf, consultation mai 2016.

[175] De CERTEAU, M., *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris : Gallimard, 2002, p. 132, 134.

[176] « Le freudisme rend simultanément leur pertinence aux passions, à la rhétorique et à la littérature. Elles ont en effet partie liée. Elles avaient été exclues ensemble de la scientificité positiviste » (*Ibid*.)

[177] Sur le dialogue psychanalyse-herméneutique, voir les débats autour de l'ouvrage de référence de Ricoeur, *De l'interprétation, Essai sur Freud*, Paris : Seuil, 1965, notamment LAMOUCHE, F., « Herméneutique et psychanalyse. Ricœur lecteur de Freud », *Esprit*, (2006/3), p. 84-97, et MICHELI-RECHTMANN, V., *La psychanalyse face à ses détracteurs, op.cit*.

production »[178] Etre à l'écoute des sujets, ou plutôt des voix, ce n'est pas restaurer un humanisme naïf de l'imaginaire, mais s'ouvrir à une parole « qui n'a plus d'auteur », voire à une écriture[179].

Cette attention aux effets de pouvoir, ce scepticisme vis-à-vis des prétentions de vérité de la psychanalyse, n'est pas sans évoquer l'attitude de Lacan à l'égard de celle-ci, lui qui n'a eu de cesse de rappeler, en particulier dans les ultimes développements de son enseignement, que "la psychanalyse [...] n'est [...] pas une science du tout"[180]. L'accès au réel n'est pas à comprendre sur le mode positiviste de la connaissance d'un donné, ni même de la construction d'un artefact, puisque le réel se définit, à l'opposé, comme ce qui se dérobe, cet impossible que Certeau dit « partout supposé et partout manquant »[181]. Le sujet dont il est question, loin d'être le sujet de la maîtrise, fût-elle celle de la science, est un sujet troué, « pris dans une division constituante »[182], qui confine à la déprise de soi, à l'image du mystique qui demeure dans son œuvre la figure référentielle ultime. Comme le rappelle Jean-Daniel Causse, la mystique, pour Certeau comme pour Lacan, est « une expérience radicale de ce qui manque au langage et qui fait parler, c'est-à-dire ce que Lacan appelle le « réel » » ; simultanément il s'agit bien d'un « dispositif de dépouillement du Moi » qui n'est pas sans évoquer « ce que traverse le sujet dans l'expérience de la psychanalyse » [183]. Lorsque Certeau, à la fin de *La fable mystique,* invoque la figure du mystique comme celui pour qui « ce n'est pas ça », pour qui l'être ne coïncide jamais avec le déploiement des phénomènes, pour qui le manque est inscrit au cœur même du sujet, il se réfère à Lacan : « Je te demande de me refuser ce que je t'offre parce que ce n'est pas ça » [184]. Le don, en tant qu'il ne coïncide jamais avec ce qui est attendu, est ici une structure ontologique, un don de l'être inséparable d'un voilement fondamental, d'une kénose[185]. La posture de « non-savoir » propre à l'analyse s'inscrit ainsi dans un horizon de dépassement de la métaphysique qui est en cohérence avec l'approche anthropologique de Michel de Certeau : cette épistémologie qu'on pourrait dire

---

[178] CIFALI, M., *Eléments pour une démarche psychanalytique dans le champ éducatif*, *op.cit.*

[179] Sur ce point il semble néanmoins que la pensée de Certeau ne recouvre pas le concept derridien d'écriture.

[180] LACAN, J. "Une pratique de bavardage". *Ornicar ? Bulletin périodique du champ freudien*, 19 (1979), p. 5-9. Voir LACAN, J., *Séminaire XXV, Le Moment de conclure (1977-1978),* en ligne sur le site de l'Ecole lacanienne : http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/stenotypies-version-j-l-et-non-j-l/, consultation mai 2016.

[181] De CERTEAU, M, *La faiblesse de croire*, Paris : Seuil, 1987, p. 198.

[182] De CERTEAU, M,, *L'écriture de l'histoire*, Paris : Gallimard, 1975, p. 120.

[183] CAUSSE, J-D., « Le corps et l'expérience mystique. Analyse à la lumière de Jacques Lacan et de Michel de Certeau », in *Le corps témoin du religieux : corps féminins entre mysticisme et emprise diabolique, Cahiers d'étude du religieux, 13,* (2014), en ligne : https://cerri.revues.org/1334, consultation mai 2016.

[184] LACAN, J., (1972-1973), *Séminaire XX. Encore*, Paris : Seuil, 1975, p. 101.

[185] Voir DERRIDA, J., *Donner le temps*, Paris : Galilée, 1991, CAUSSE, J-D, *L'instant d'un geste*, Genève, Labor et Fides, 2008.

déconstructive est en rupture complète avec les catégories usuelles de l'épistémologie[186]. C'est bien à partir d'une éthique de l'impossible que Certeau s'efforce de penser le point de rencontre entre la mystique et la psychanalyse :

> «On pourrait d'ailleurs déceler un horizon de rencontre entre la psychanalyse et la mystique et ce serait justement, même si cela semble paradoxal, une poétique, mais la poétique d'une éthique. Car l'expérience mystique se constitue d'un rapport du désir à l'impossible, en ayant fondamentalement pour langage une expression poétique, un discours instaurateur d'effets qui ne sont légitimés ni par des preuves ni par une réalité de référence. Par là nous retrouvons la "fable" en la redéfinissant comme cette poétique d'une éthique. (...) Chez Freud et chez Lacan, on trouve une position analogue. Mais leur insistance va plutôt vers l'éthique »[187]

Comprenons que la démarche de recherche propre à une psychanalyse anthropologique doit se soucier de préserver la part d'étrangeté ou d' « étrangèreté », à l'intérieur même du langage (ordinaire) où elle se situe, afin de ne pas éluder sa relation à l'Autre ; sans perdre de vue l'humilité de la relation clinique, elle doit affronter sans relâche la question de la figure de l'homme dans les « multivers » contemporains. Ni science ni philosophie, mais pratique discursive sans cesse en déprise d'elle-même, elle ne doit pourtant pas sombrer dans le relativisme et le nihilisme parfois reprochés au « post-modernisme ». Comme Certeau qui, tout en partageant bien des analyses de penseurs critiques comme Foucault (voire Bourdieu), n'a jamais souhaité sombrer dans une « hypothèse répressive » ou une lecture déterministe implacable des dispositifs de domination, qui ne laisserait plus de place aux forces de résistance, il s'agit de préserver les capacités d'espérance et de confiance face aux ressources insoupçonnées de la multitude. Le désillusionnement par rapport aux catégories métaphysiques et aux idéaux, l'impossibilité de la maîtrise, la prise en compte de l'éclatement des identités et de la tâche infinie de penser un monde trop complexe, trop multiple, qui va trop vite, n'exonèrent pas d'un optimisme de la « promesse » au sens de Derrida. En étant attentif à maintenir vivante la place de l'Autre que Certeau identifie, peut-être un peu schématiquement, à « l'homme ordinaire » qui vient faire irruption dans l'harmonie du savoir, on sauve la possibilité de l'événement, du don, d'un messianisme désenchanté. C'est bien le « don » qui peut servir de fil conducteur entre Certeau et Derrida, une poétique des « arts de faire » qui, au cœur du quotidien, installe les mille trouvailles inouïes d'un écart à ce qui était attendu, d'un imprévisible qui, pour le meilleur, déjoue parfois l'ordre et la certitude de la

[186] VISENTINI, G., *Pourquoi la psychanalyse est une science. Freud épistémologue, op.cit.,* p. 197.
[187] De CERTEAU, M., « Mystique et psychanalyse », *in Cahiers pour un temps, Michel de Certeau*, Paris : Centre Georges Pompidou, 1987, pp. 187-188.

connaissance statistique, par une « créativité dispersée, tactique et bricoleuse »[188] que les sociétés de contrôle ignorent.

II B) Une anthropologie des limites

Le thème de la disparition des rites de passage dans les sociétés occidentales est un lieu commun de la littérature anthropologique[189]. Depuis Van Gennep[190], qui a défini ceux-ci comme passage du monde profane au monde sacré, à Pierre Clastres[191] et Victor Turner[192], ces rites initiatiques ont été compris comme moyen d'intégration et d'inscription de l'individu dans le groupe. Tout événement, tout changement étant potentiellement une menace ou une transgression de l'ordre cosmique, il s'agit de restaurer l'affirmation collective de la loi symbolique. Comme l'écrit Pierre Legendre :

> « En Occident comme dans toutes les civilisations, l'homme doit naître une seconde fois –naître à ce qui le dépasse, lui et ses parents. Séparer l'homme humainement, c'est lui enseigner un au-delà de sa personne, le conduire par la parole jusqu'aux portes de l'Abîme, lui montrer par où passe le désir de l'homme » [193]

Les processus de changement social, extrêmement balisés dans les sociétés traditionnelles, prennent évidemment une place bien plus importante dans les sociétés contemporaines marquées par l'accélération et la pluralité des normes, sinon par une certaine individualisation des conduites et des choix stratégiques. Le mode de fonctionnement des rites et des contrôles traditionnels est nécessairement impacté par les transformations des régulations sociales. Les métamorphoses très rapides des sociétés traditionnelles dès qu'elles se retrouvent au contact des sociétés dites « occidentales » en attestent : comme le rappelle Françoise Héritier, « les rites meurent »[194]. Faut-il s'en inquiéter ? Inévitablement la défaillance de l'ordre symbolique entraîne une angoisse, et la trop grande rapidité des changements, si elle s'accompagne d'un bénéfice psychique non négligeable en termes de liberté individuelle, ne peut manquer de susciter des réactions contradictoires. Tout le travail

---

[188] De CERTEAU, M., *L'Invention du quotidien, op.cit.,* « Introduction générale », p. XL.

[189] L'une de ses expressions classiques est donnée par ELIADE, M., *Initiation, rites, sociétés secrètes, naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris : Gallimard, « Idées », 1976.

[190] VAN GENNEP, A., (1909) *Les rites de passage : étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.,* Paris : 1981.

[191] CLASTRES, P., *Chronique des indiens Guayaki,* Paris : Plon (coll. Terre Humaine), 1972.

[192] TURNER, V., *Le phénomène rituel : structure et contre-structure : le rituel et le symbole : une clé pour comprendre la structure sociale et les phénomènes sociaux*, Paris : Presses universitaires de France, 1990

[193] LEGENDRE, P., *La Fabrique de l'homme occidental*, Paris : Mille et une nuits, 1996.

[194] HERITIER-AUGE, F., « De la mort et de la naissance des rituels », *Revue du Collège des psychanalystes*, « Destin des rituels », 41 (hiver 1991-1992).

de l'anthropologie contemporaine, en particulier sur son versant interculturel (qui est au cœur des enjeux de la discipline depuis longtemps déjà) consiste précisément à penser cette situation de transformation des rituels sociaux et des modes de construction de l'identité dans un contexte d'interculturation. Il est frappant que l'invention du concept de rites de passage ait été due à un folkloriste (Van Gennep) qui travaillait principalement sur les sociétés occidentales et les provinces françaises, plutôt que sur les sociétés traditionnelles extra-occidentales. C'est précisément au moment où les rites de passage commencent à disparaître que cette catégorie émerge : la naissance de l'anthropologie elle-même (comme, sans doute, celle de la psychanalyse) n'est-elle pas liée au climat de crise[195] ? Plus près de nous, Victor Turner a pris en compte, bien davantage, les transformations des rituels, leur plasticité pourrait-on dire. L'essentiel des études concernant ce phénomène concerne aujourd'hui le renouvellement des rites de passage dans les sociétés « modernes avancées », que nous avons choisi d'appeler postmodernes[196].

Déconstruction de la « culture »

Les rites, y compris dans les sociétés traditionnelles, n'ont pas un caractère de permanence. Françoise Héritier ajoute : "Les rites meurent, lorsque le savoir partagé, les croyances cessent d'exister et avec eux le sens et l'enjeu. D'autres peuvent surgir, renvoyant alors à une autre symbolique"[197]. La construction de nouveaux rites, qu'ils s'inscrivent dans une certaine continuité avec des institutions anciennes ou se situent en rupture, ou encore renvoient à des situations jusque-là inconnues ou rares (et donc pas encore ritualisées) comme la crémation, par exemple, pose question en termes de solidité du symbolique. Faut-il se féliciter de la « créativité rituelle »[198] par laquelle les sujets se réapproprient une identité groupale, voire plus vaste, en s'insérant dans une dimension institutionnelle et même universelle (l'humain), ou s'alarmer de la fragilité et de la variabilité des processus de construction identitaire ? L'anthropologie contemporaine tend à diluer ce questionnement en rattachant les rites de passage à la problématique plus vaste de la régulation des conflits à

[195] C'est la thèse de Philippe LABURTHE-TOLRA et Jean-Pierre WARNIER dans leur synthèse classique : LABURTHE-TOLRA, Ph., WARNIER, J.-P., *Ethnologie, anthropologie*, Paris : PUF, 1993 : « La multiplication des contacts et le sentiment croissant de crise entraînent donc une poussée de fièvre ethnologique » (p. 25).

[196] Voir notamment SEGALEN, M., *Rites et rituels contemporains*, Paris : Nathan, coll. 128, 1998 ; FELLOUS, M., *À la recherche de nouveaux rites : rites de passage et modernité avancée*, Paris : L'Harmattan, 2001 ; GOGUEL d'ALLONDANS, Th., *Rites de passage, rites d'initiation. Lecture d'Arnold van Gennep,* Laval, Les presses de l'Université Laval, 2002.

[197] HERITIER-AUGE, F., « De la mort et de la naissance des rituels », « Destin des rituels », *op.cit.*

[198] FELLOUS, M., *À la recherche de nouveaux rites : rites de passage et modernité avancée, op.cit.*

l'intérieur d'une société[199]. La multiplicité des stratégies de gestion des conflits et même de ce que Camilleri appelle « stratégies identitaires »[200] place d'emblée l'homme postmoderne dans un contexte pluriel : il n'est plus question d' « acculturation » homogène, concept assimilationniste fondé sur le fantasme d'une culture homogène et, de fait, l'imposition contrainte et univoque des normes d'un groupe donné, encore moins d'enculturation, mais d'« interculturation » et de multiculturalité. La culture est une co-construction intersubjective ; on peut parler de subjectivation de la culture. D'ailleurs on ne s'identifie pas à la totalité d'une culture. Il ne s'agit pas d'une reproduction du même, du passé mais d'une transformation au présent : culture-processus et non plus produit. Même si l'on ne se focalise pas sur la question des sujets issus de mouvements migratoires[201], on peut généraliser l'interprétation de la culture postmoderne comme processus d'interculturation à l'ensemble des sujets, dans des sociétés « singularisées » marquées par une grande indétermination des codes. La culture n'y est en effet plus vécue comme une enculturation, les sous-groupes y ont une part beaucoup plus grande, ce qui fait que les individus choisissent (en partie du moins) leur socialisation… Les individus peuvent interroger le social, et même proposer de nouvelles formes sociales et culturelles. Tout ce qui n'est plus assigné socialement doit être assumé par l'individu. Il y a désocialisations et resocialisations successives. Comme l'écrit Carmel Camilleri :

> « L'articulation de ses conduites pour lui-même et leur prévisibilité pour autrui n'étant plus suffisamment assurées de l'extérieur, grâce à un code culturel indiscuté, il lui faut transporter et élaborer dans son espace intérieur une structure pourvue d'une cohérence et d'une continuité qui paraîtront suffisantes à ses yeux comme aux yeux des autres »202

Même en situation monoculturelle, l'individu ne joue pas les mêmes rôles dans les différents groupes d'appartenance. Il y a « coupure » ou « clivage » selon Claude Clanet. La situation d'hétérogénéité culturelle est notre lot commun : la coexistence de plusieurs « mondes » qui interfèrent peu et sont séparés spatialement (voire temporellement, pour l'individu qui y agit

---

[199] Voir TURNER, V., *Le phénomène rituel : structure et contre-structure : le rituel et le symbole : une clé pour comprendre la structure sociale et les phénomènes sociaux, op.cit.*

[200] CAMILLERI, C., *Stratégies identitaires*, Paris : Puf, 1990.

[201] La perspective dite « constructiviste » en anthropologie naît du souci de prendre en compte les situations problématiques ou paradoxales, notamment d'hétérogénéité culturelle où les migrants sont confrontés à la rencontre avec une autre culture selon un mouvement complexe d'ouverture et de fermeture. Dès lors, la question est le sens donné par les sujets aux éléments d'emprunt : Voir notamment GUERRAOUI, Z., TROADEC, B., *Psychologie interculturelle*, Paris : Armand Colin, 2000.

[202] CAMILLERI, C., *Stratégies identitaires,* op.cit.

successivement)[203]. C'est l'idée de totalité et d'unité de la culture qui est mise en question : comment dès lors des rites de passage institutionnalisés et stables trouveraient-ils leur place dans un contexte aussi mouvant ?

Il s'agit de métissage, de « rhizome » au sens d'Edouard Glissant, qui reprend ce concept à Gilles Deleuze et Félix Guattari. Le rhizome

> « connecte un point quelconque avec un autre point quelconque, et chacun de ses traits ne renvoie pas nécessairement à des traits de même nature, il met en jeu des régimes de signes très différents et même des états de non-signes. Le rhizome ne se laisse ramener ni à l'Un ni au multiple (…) Il n'est pas fait d'unités, mais de dimensions, ou plutôt de directions mouvantes. Il n'a pas de commencement ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde. Il constitue des multiplicités linéaires à n dimensions, sans sujet ni objet, établies sur un plan de consistance, et dont l'Un est toujours soustrait (n - 1) »[204]

A l'encontre du principe métaphysique de la « racine » unique, l'image du rhizome renvoie à une connectivité multiple, en création permanente, à l'origine de cultures composites faites de rencontres, et non d'inscription dans une tradition atavique[205]. Dès lors le lien social ne répond plus à la distinction classique entre affiliation « statutaire », imposée par le groupe, et relations « électives », davantage choisies, puisque, même si les communautés d'appartenance traditionnelle subsistent parfois, leur nature et leur sens changent, du fait de l'instabilité généralisée des modes d'affiliation. Au risque de la « désaffiliation », c'est-à-dire de la vulnérabilité et de la précarité non seulement professionnelles mais relationnelles[206]. C'est dans un tel contexte, porteur d'angoisses autant que d'espoir, que se pose à nouveaux frais le problème de la ritualité, c'est-à-dire du symbolique. Il faut prendre garde de ne pas tomber dans le piège d'une idéalisation (deleuzienne ou glissantienne, pour faire vite) des nouvelles possibilités et promesses de l'arrachement aux pesanteurs des cultures traditionnelles, pas plus que dans celui, symétrique, de la vitupération contre la désymbolisation, la crise de légitimité des institutions et l'affaiblissement des valeurs et des codes anciens. Il importe donc de se garder de toute idéologisation, au sens de jugement de valeur univoque, et de préserver

---

[203] La « coupure » se fait entre différentes strates, ou secteurs, de la vie sociale :entre l'organisation socio-économique et les croyances religieuses ;entre les techniques (matérielles) et l'organisation sociale ;entre différents modes de savoir. Voir CLANET, C., *Introduction aux approches interculturelles et en sciences humaines*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 1993.

[204] DELEUZE, G., GUATTARI F., *Mille plateaux*, Paris : Minuit, 1980.

[205] GLISSANT, E., *Introduction à une Poétique du Divers*, Paris : Gallimard, 1996.

[206] CASTEL, R., « De l'indigence à l'exclusion, la désaffiliation. Précarité du travail et vulnérabilité relationnelle », in DONZELOT, J., (dir.), *Face à l'exclusion, le modèle français*. Paris : Esprit, 1991 ; COHEN, V., « La vulnérabilité relationnelle », *Socio-anthropologie* [En ligne], 1 (1997), mis en ligne le 15 janvier 2003, consulté le 27 mai 2016. URL : http://socio-anthropologie.revues.org/74.

au contraire l'ambivalence des phénomènes, en choisissant une approche anthropologique qui s'efforce de dresser une description en restituant le vécu des sujets, vécu nécessairement empreint d'ambivalence. C'est ainsi que l'anthropologie s'approche au plus près de la clinique. Si précisément il n'est plus possible de produire une lecture holistique des systèmes sociaux, notamment en ce qui concerne les rites, il convient d'être à l'écoute des trajectoires plurielles de symbolisation et des stratégies identitaires, sans préjuger de la valence des dispositifs, et en étant particulièrement attentifs à l'oscillation entre processus destructeurs et créatifs, pulsions de mort et pulsions de vie, « poison » et « remède ». C'est ce que nous semble faire, de façon éminente, les recherches de David Le Breton.

Rites intimes

Celui-ci s'intéresse depuis plus de vingt-cinq ans, dans le cadre d'une anthropologie du corps, du risque et des sens, à la question de la construction problématique de l'identité à travers des pratiques « limites » telles que la scarification, les conduites ordaliques, le tatouage ou le piercing, et, plus récemment, la fuite de soi dans des conduites de « disparition » ou d'effacement. Il prend acte du rôle créatif des sujets dans la production de leur propre identité, dès lors que les sociétés contemporaines ne s'inscrivent plus dans une perspective d'enculturation :

> « L'individu est désormais sans orientation pour se construire, ou plutôt il est confronté à une multitude de possibles et est renvoyé à ses ressources propres »[207]

Ce constat, partagé par un très grand nombre d'auteurs, aussi bien dans le champ de l'anthropologie, voire de la sociologie, que dans celui de la psychanalyse et de la philosophie, au point d'être devenu un lieu commun, ne consiste pas, contrairement à bien des thèses « idéologiques », à porter un jugement de valeur sur le type de subjectivité que la culture contemporaine donne à voir. Il s'agit au contraire de mettre entre parenthèses l'interprétation axiologique pour dégager, dans leur pureté, les phénomènes en question : non pas une pureté objective comme dans le paradigme scientiste, mais une pureté qu'on pourrait qualifier de phénoménologique, héritage que Le Breton revendique explicitement[208]. Ce dernier interprète la place nouvelle de l'individu non pas sur le mode nostalgique, ni sur un mode exagérément enthousiaste. Après avoir mené de très nombreux entretiens avec des sujets (adolescents, mais aussi prisonniers, personnes porteuses de marques corporelles) et s'être immergé dans des

[207] LE BRETON, D., *Disparaître de soi*, Paris : Métailié, 2015, p.14.
[208] Voir ANDRIEU, B., « Entretien avec David Le Breton », *art. cit.*, en ligne : URL : www.cairn.info/revue-corps-dilecta-2007-1-page-5.htm, consultation mai 2016.

œuvres littéraires témoignant de parcours subjectifs particulièrement éclairants, réfractés par le prisme de l'écriture, il adopte plutôt une position de témoin passionné, qui lui-même a pu avoir recours, ailleurs, au truchement de la fiction, et, jusque dans certains de ses essais, à des anecdotes personnelles. La rigueur de sa démarche tient beaucoup à la suspension du jugement face aux données recueillies, et à la posture de recherche réflexive, de quête de sens, toujours à la limite d'une approche philosophique (ou même, souvent, psychanalytique), sans toutefois outrepasser la démarche de l'anthropologue, qui s'en tient au « monde vécu » et céder aux tentations de la théorie ou de la synthèse. En ce sens le chercheur entre dans une sorte de « co-errance » avec les sujets observés, dont il épouse le questionnement et réfléchit la quête identitaire.

La question est celle de la mutation qui affecte la production des identités dans la culture contemporaine : alors que les rites de passage traditionnels ont disparu depuis bien longtemps, ou se sont recomposés d'une façon qui n'a plus rien à voir avec leurs fonctionnalités anciennes, la crise du symbolique s'est déplacée sur le terrain de l'intime. Les individus ne sont plus identifiés à leur statut, et encore moins le simple produit des dispositifs sociaux comme les rites religieux ou profanes, qui visaient, dans les sociétés traditionnelles, à renforcer la solidarité du groupe, au prix d'une certaine soumission des individus[209]. Il n'est pas question de postuler un « individualisme » au sens de désocialisation, de perte de « gravité » sociale, comme si les individus contemporains étaient devenus des électrons libres. Comme l'indiquaient déjà Louis Dumont et Norbert Elias, ce sont les sociétés qui sont individualistes, ce qui ne remet nullement en cause l'importance du lien social, principe fondamental de toute sociologie[210]. Pour le dire dans les termes très clairs d'Alain Ehrenberg : « La capacité à agir de soi-même tout en contrôlant ses affects est devenue une nécessité forte de la socialisation. »[211] Plutôt que d'affranchissement du lien social, Le Breton parle donc de « disjonction », au sens où les nouveaux modes de socialisation, qui supposent une capacité d'autonomie accrue de la part des individus, favorisent une certaine précarité relationnelle et subjective. L'individualisation n'est pas une évidence : c'est un problème. L'impératif d'intégration sociale n'a bien entendu pas disparu, on n'assiste pas à une désintégration, mais

[209] Voir LABURTHE-TOLRA, Ph., WARNIER, J.-P., *Ethnologie, anthropologie, op.cit*., p. 170 sqq.

[210] DUMONT, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris : Le Seuil, 1983 ; ELIAS, N., *La société des individus*, Paris : Fayard, 1983 ; EHRENBERG, A., *La société du malaise*, Paris : Odile Jacob, 2010.

[211] EHRENBERG, A., "Le malaise dans la société singularise la France", *Le Monde*, 26.04.2010, entretien avec Cécile Prieur, en ligne : http://www.lemonde.fr/societe/article/2010/04/26/alain-ehrenberg-le-malaise-dans-la-societe-singularise-la-france_1342159_3224.html, consultation mai 2016.

cette intégration requiert une « tension » et un « effort » en raison de l'affaiblissement de certaines régulations externes et d'un « manque d'étayage social »[212]. D'où, comme le souligne Marcel Gauchet, cité par Le Breton, une « incertitude radicale sur la continuité et la consistance de soi »[213]. C'est ce dont témoignent les sujets qui ont recours à des incisions, des conduites à risque, ou, de façon plus pacifiée, des marques corporelles, pour répondre à leur manière à ces impératifs d'autonomie souvent très lourds. Les marques et les stigmates ne sont plus, contrairement aux cicatrices rituelles dans les sociétés primitives, l'inscription cruelle de la loi collective dans la chair des sujets, pour signifier leur appartenance, mais, à rebours, « une sorte de signature de soi par laquelle l'individu s'affirme dans une identité choisie »[214]. Affirmation de soi en rébellion contre le social, mais selon une norme (l'autonomie) qui est précisément celle qu'impose la société : tel est le paradoxe auquel les sujets contemporains se trouvent confrontés. On voit qu'il ne s'agit nullement de rites de passage au sens habituel du terme (celui de Van Gennep), puisque les marques corporelles témoignent d'une appartenance à soi, et pourtant ces pratiques présentent bien des caractères rituels, en un sens nouveau, celui de « rites intimes ».

Les sujets, notamment adolescents mais pas seulement, « en souffrance » au sens où ils demeurent en attente d'une identité, ont besoin de s'engendrer eux-mêmes, de franchir, de leur propre intiative en quelque sorte, les étapes relevées par Van Gennep dans les rites de passage : séparation, mise à la « marge » et, dans le meilleur des cas, agrégation au groupe. Le passage par la mort pour renaître est évidemment un thème majeur, aussi bien dans les rituels religieux que dans les récits mythiques, depuis longtemps repéré par les anthropologues[215] ; rien d'étonnant à ce qu'il trouve une nouvelle expression à travers les « rites intimes » qui, sans être balisés par les institutions de la culture, ne retrouvent pas moins le chemin de la mort symbolique et de la renaissance symbolique. C'est que l'accès au symbolique, c'est-à-dire à une place de sujet (ce que Le Breton appelle, peut-être un peu rapidement, « identité ») suppose une marque, une inscription. Cette inscription dans l'Autre (en termes anthropologiques : la transcendance institutionnelle du social compris comme hétéronome)[216], c'est ce que nomme Lacan lorsqu'il évoque « ce signifiant qu'il faut que soit en quelque façon

[212] LE BRETON, D., *Disparaître de soi, op.cit.*, p.14.
[213] GAUCHET, M., *Un monde désenchanté ?,* Ivry, l'Atelier, 2004, cité in LE BRETON, D., *Disparaître de soi, op.cit*., p. 15.
[214] LE BRETON, D., *Signes d'identité*, Paris : Métailié, 2002, p.21.
[215] Voir notamment ELIADE, M., *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris : Gallimard, 1959 ; DURAND, G., *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris : P.U.F., 1960.
[216] Nous reviendrons bien entendu plus précisément dans la seconde partie sur l'articulation du vocabulaire anthropologique avec le vocabulaire psychanalytique.

le sujet pour qu'il soit vrai que le sujet est signifiant »[217] : l'impossibilité peut-être radicale de l'obtenir renvoie vers le caractère inachevable d'une telle quête[218]. Pour revenir à la thèse de David Le Breton, la pratique de marquage ou de cruauté a bien une valeur symbolique, constamment réaffirmée dans son travail : « cérémonie secrète accomplie comme une liturgie intime »[219], « rites intimes de contrebande », « ritualisation sauvage »[220], elle ne relève sans doute pas d'une initiation au sens d'épreuve intégratrice imposée par le groupe, mais n'en est pas moins reliée aux « systèmes symboliques qu'il (l'homme) partage avec les membres de la communauté »[221]. L'auto-sacrifice, en tant qu'« échange avec la mort », relève du don au sens le plus radical, qui excède même ce que Mauss (en référence auquel se situe bien évidemment Le Breton) entend sous ce terme : c'est une tentative de relation avec un Autre primordial, « un Autre, au-delà du social », « un signifiant au-delà du social infiniment plus puissant »[222]. Au-delà de l'Autre institué (la culture), il s'agit en quelque sorte d'une relation avec ce que les anthropologues appellent le sacré[223], qu'il convient ici de ne pas rabattre sur des acceptions trop empiriques. Sans solliciter trop les concepts de Le Breton qui fait le choix de ne pas entrer dans une approche spéculative mais se contente de suggérer fortement des passages possibles avec la psychanalyse (dont il reprend certains éléments de vocabulaire), on peut lire ici, plus qu'en filigrane, une interprétation anthropologique de la relation au symbolique dans les sociétés contemporaines.

La question des limites de soi

Le concept de « passage » ou de « liminarité », hérité de Van Gennep, est devenu classique dans l'analyse des rites d'initiation ; c'est la période intermédiaire des rites de passage, qui correspond à une mise à l'écart de l'initié dans des lieux désertiques ou hostiles, une marginalisation, une désagrégation, marquée parfois par des rites d'inversion (de type Saturnales ou Carnaval). Van Gennep indique d'ailleurs que, lorsque les rites de passage proprement dits ont disparu, les périodes de marginalisation subsistent encore, bien que le processus complet, avec les phases de séparation puis de réintégration, ne soit plus

---

[217] LACAN, J., ., (1961-1962), *Séminaire IX, L'identification*, en ligne sur le site de l'Ecole lacanienne : http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/stenotypies-version-j-l-et-non-j-l/, consultation mai 2016 .

[218] Le défaut du symbolique en ce point (il manque un signifiant dans l'Autre) est pointé par LACAN par le mathème S(Ⱥ). Voir LE GAUFEY, G., *Une archéologie de la toute-puissance ; d'où vient Ⱥ ?*, *op. cit.*.

[219] LE BRETON, D., *La peau et la trace*, Paris : Métailié, 2003, p.42.

[220] *Ibid*., p.43.

[221] LE BRETON, D., *La saveur du monde*, Paris : Métailié, 2006, p.15.

[222] LE BRETON, D., *La peau et la trace, op.cit.,* p.128.

[223] *Ibid*., p. 129.

observable[224]. Ce que l'on pourrait relier facilement à l'allongement de la période de l'adolescence dans les sociétés contemporaines, période durant laquelle l'adolescent cherche à confirmer sa valeur par des conduites à risque, pour trouver une identité adulte[225]. Le concept de liminarité ou liminalité[226] prend une résonance particulière à travers les pratiques de blessure, de mutilation volontaire, de mise en danger de soi. C'est bien d'un parcours aux confins qu'il est question dans ces multiples itinéraires de vie, qui, pour beaucoup d'entre eux, s'ils ne se situent pas toujours dans les marges au sens de la condition sociale, ont affaire à une expérimentation des limites, un « affrontement aux limites »[227]. « L'incision est alors une manière de se remettre au monde, de sentir enfin les limites de soi »[228], comme si ces limites, loin d'être données, devaient faire l'objet d'un effort, voire d'une conquête (ce que Lacan appellerait un « acte »). Il y a là un processus ambivalent, à la fois de transgression des limites et de restauration de celles-ci :

> « En « abîmant » son corps (…), l'individu entre dans une sorte de dissidence (…) E,n brisant les limites du corps, l'individu bouleverse ses propres limites et s'attaque simultanément aux limites de la société, puisque le corps est un symbole pour penser le social»[229]

Le paradoxe est que la destruction (symbolique, mais qui passe par un acte au niveau du réel) des limites est la seule façon d'inscrire celles-ci, au prix donc d'une mort-renaissance et d'une confrontation à ce que Lacan appelle « l'au-delà de la chaîne signifiante », c'est-à-dire la mort, le « point d'abîme », ou le réel[230]. L'émergence de « soi », si tant est qu'elle soit possible, son engendrement, est à ce prix. « L'incision est une ritualisation sauvage de la liminarité »[231], une « butée symbolique inscrite à même la chair »[232] : « quand les limites

[224] VAN GENNEP, A., *Les rites de passage, op.cit*.
[225] Voir notamment JEAMMET, Ph, « Adolescence et processus de changement », *in* WIDLÖCHER, D., *Traité de Psychopathologie*, Paris : PUF, 1994 ,p. 715 ; STASSART, M. « Anthropologie de l'adolescence », en ligne : https://orbi.ulg.ac.be/bitstream/2268/9294/1/Anthropologie%20de%20l'adolescence.pdf, consultation mai 2016.
[226] Voir TURNER, V., (1969), *Le phénomène rituel, op. cit.*, *cit. in* LE BRETON, *Tenir, Douleur chronique et réinvention de soi,* Paris : Métailié, 2017.
[227] LE BRETON, D., *La peau et la trace, op.cit*., p. 11.
[228] *Ibid*., p. 52.
[229] *Ibid.*, p. 133
[230] LACAN, J., *Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse*, *op.cit*.
[231] LE BRETON, D., *La peau et la trace, op.cit.*, p.43.
[232] *Ibid*, p. 133

manquent, le sujet les cherche à la surface de son corps, il se jette symboliquement (et non moins réellement) contre le monde (…) trancher enfin entre le dehors et le dedans »[233].

C'est en ce sens que Le Breton définit sa recherche comme une « anthropologie des limites »[234]. Pas seulement limites entre enfance et âge adulte, même si l'enjeu, pour tout adolescent, est bien celui-là : « prise de congé symbolique d'un corps perçu comme un brouillon », c'est en même temps une tentative pour échapper au manque, « volonté de s'affranchir de ses limites »[235]. La difficulté de constitution de limites entre intérieur et extérieur, sensible dans les personnalités « anaclitiques » et les pathologies de la dépendance, caractérisées par l'alternance entre des angoisses de séparation et des angoisses d'intrusion[236], est une dimension centrale, sur le plan clinique, dans la préoccupation pour les limites. **La notion polysémique de limites est devenue cruciale au sein des sociétés contemporaines, parce qu'elles produisent des individus dans l'existence desquels ce sont leurs limites qui sont en question**. Marqués par « l'insuffisance » (qui s'est substituée, selon Ehrenberg, à la catégorie antérieure du conflit), corrélative à l'accroissement des exigences de performance, de compétitivité, de créativité, de production de soi, les individus postmodernes sont confrontés à la double exigence de « dépasser leurs limites » et de les construire, sans jamais parvenir à stabiliser leur identité d'une façon pérenne[237]. Ils sont alors condamnés, pour un temps plus ou moins long, à demeurer dans les « marges » d'une adolescence interminable, devenue la face visible d'une quête infinie de soi, sans le secours des repères institutionnels des sociétés plus anciennes : « condamnés à être libres », comme disait Sartre… David Le Breton se refuse à porter une condamnation, au nom de quelle morale sociale ou de quelle psychopathologie ? sur les sujets, souvent en déshérence et en souffrance, qu'il a rencontrés, interprétant leur démarche comme une tentative d'auto-guérison ; sans pour autant faire une hagiographie de la marginalité (comme cela a pu être le cas chez certains auteurs des années 70 ou 80). Même ceux qui ont choisi de se réfugier dans la « disparition de soi », la « blancheur », la « passion de l'absence »[238], choisissant de s'ensevelir dans le sommeil, la dépression, la démence, l'addiction, le voyage ou la fiction, c'est-à-dire de rester en-deçà du

---

[233] *bid*. p. 134. Voir également : « Dans la liminalité, la personne n'est plus soutenue par une trame symbolique qui la rassure sur elle-même et sur sa relation aux autres », LE BRETON, *Tenir, Douleur chronique et réinvention de soi, op.cit*., p. 81.

[234] *Ibid*.; *Adolescence et entrée dans la vie*, Paris : Métailié, 2007 ; *Expériences de la douleur, entre destruction et renaissance*, Paris : Métailié, 2010 ; *Conduites à risque, des jeux de mort au jeu de vivre*, Paris : PUF, 2012.

[235] LE BRETON, D., *Signes d'identité*, *op.cit*., p. 9.

[236] Nous reviendrons sur ces données cliniques dans la seconde partie.

[237] EHRENBERG, A., *La fatigue d'être soi*, Paris : Odile Jacob, 1998.

[238] LE BRETON, D., *Disparaitre de soi, op.cit.*

« seuil », ne sont pas regardés avec l'œil de celui qui juge, porte un diagnostic ou évalue le degré de normalité, de conformité. L'anthropologie des limites consiste à prendre en compte ces itinéraires contemporains, loin de toute idéalisation du parcours de vie normal, de tout moralisme simplificateur. Elle revient en fin de compte à restituer aux sujets un espace de construction de soi, un « territoire intermédiaire »[239] qui n'est pas nécessairement pathologique, un espace potentiel, comme disait Winnicott, où le corps apparaît comme « objet transitionnel »[240].

Sans doute les individus ont-ils investi leur corps et leur apparence comme objet narcissique, de plaisir, destiné à être exhibé ; mais s'agit-il d'une glorification du corps comme on le dit trop souvent, ou au contraire d'un déni de celui-ci ? L'importance des pratiques d'auto-mutilation, d'effraction du corps, de transformations corporelles, la fascination pour les images transgressives (en un sens pornographique ou agressif, mais aussi hypernormatif comme dans les photographies de corps bodybuildés, toujours à la limite du monstrueux) font signe vers un questionnement du corps en tant que questionnement des limites. Ce qui se dessine, à travers l'exhibition même, et jusque dans l'hyperconformisme de certaines images de soi (s*elfies*, réseaux sociaux), n'est-ce pas au contraire une fuite du corps ? Nombre d'adolescents, mais pas seulement, témoignent d'une « passion de l'absence dans un univers marqué par une quête effrénée de sensations et d'apparence »[241] ; l'injonction culturelle contemporaine de produire son propre corps produit un effet de saturation et d'angoisse. Bon nombre d'individus éprouvent des difficultés à habiter simplement leur corps, comme ceux qui, au terme d'un parcours psychosocial douloureux, se livrent à la rue : « l'individu se défait de son corps (…) il n'est plus tout à fait concerné par lui »[242]. Déconnexion, désappropriation, volonté d'effacement, qui se manifestent évidemment dans l'investissement d'identités virtuelles et d'avatars, voire dans le glissement dans un univers numérique propice à la disparition de soi. Là encore, il faut sans doute être très prudent pour ne pas généraliser abusivement à partir de données sociologiques toujours suspectes de porosité à l'opinion commune et aux discours convenus. Nous y reviendrons dans notre chapitre consacré à la société numérique et à l'« info-pouvoir ». Notons simplement que le recours à la communication numérique offre la possibilité de relations désincarnées, où le corps est mis à distance, parfois faisant l'objet d'une exhibition sous forme d'image (donc

[239] *Ibid*., p. 18.
[240] LE BRETON, D., *La peau et la trace, op.cit*., p. 134
[241] LE BRETON, D., *Disparaitre de soi, op.cit.*, p. 19.
[242] *Ibid*., p. 90

représenté et idéalisé, pas manifesté dans une authentique présence charnelle), parfois au contraire laissé en-dehors ou dénié comme dans les jeux. Ces formes de « présence immatérielle, sans visage » sont « des lieux propices à la toute-puissance de la pensée »[243]. Comme en témoigne un adolescent cité par David Le Breton, Jérôme (15 ans) : « Sur le Net, je suis enfin ce que je suis, mon corps n'a plus d'importance. Je deviens enfin moi, personne ne te juge. Je peux presque tout faire »[244]. Le recours fréquent à l'anorexie, largement étudié par nombre d'auteurs, serait bien entendu un autre phénomène qui témoigne de la volonté d'effacement du corps et de maîtrise omnipotente de son identité, ainsi que la « défonce » comme recherche effrénée du coma et de la sortie de la conscience de ses limites psycho-corporelles[245]. Est-ce un phénomène si nouveau ? Jean-Daniel Causse nous rappelle que cette « haine du corps », ce refus de l'incarnation qu'on rencontre par exemple chez Tertullien, est profondément inscrit dans la tradition chrétienne[246]. En ce sens, la culture postmoderne, loin d'en avoir fini avec les figures du religieux, n'en finit pas de revisiter, sur un mode évidemment singulier, des problématiques anthropologiques anciennes.

Un rapport sécularisé au sacré

L'énigme du rapport au sacré, indéfiniment rejouée mais jamais épuisée, mériterait certainement, à la lumière notamment de ces expériences paradoxales dont témoignent les jeunes en quête de limites, d'être interrogée à nouveaux frais, à la lumière des enseignements de la psychanalyse, mais sur le mode de l' interrogation : avec le souci, précisément, de laisser ouverte cette question, plutôt que de la clore par un dogme, quel qu'il soit. Le danger est bien présent au cœur du « remède » (« *pharmakon* » en grec fait écho au « *pharmakos* », le bouc émissaire) : la guérison ne va pas sans sacrifice. Camille Tarot parle à ce propos de « pharmakologie »[247]. Comme le souligne à l'envi René Girard, dont nous ne reprendrons pas ici les hypothèses, trop éloignées, de son propre aveu, de celles de la psychanalyse[248] : « Il

[243] *Ibid*., p. 95 et LE BRETON, D., *Des visages, essai d'anthropologie*, Paris : Métailié, 2006.
[244] *Ibid*., p. 99.
[245] *Ibid*., p. 108-132.
[246] CAUSSE, J-D., *Figures de la filiation*, Paris : Cerf, 2008.
[247] TAROT, C., *Le symbolique et le sacré, théories de la religion*, *op.cit*.
[248] Les thèses de René Girard sur la violence et le sacré, sans doute moins attentives au symbolique que l'œuvre de Mauss, ont certainement le mérite d'avoir attiré l'attention sur le rôle capital du sacrifice et du processus victimaire dans les rituels religieux et, au-delà, dans la culture. Reprises par des anthropologues actuels comme Lucien Scubla, Mark Anspach, ou d'autres comme Camille Tarot, elles mettent en évidence l'élément de la violence mimétique comme le véritable socle anthropologique qui permettrait de penser l'ensemble des phénomènes sociaux, et même d'interpréter, selon Girard, les productions littéraires, artistiques, mythiques, jusqu'à certains phénomènes biologiques. C'est précisément ce systématisme, cette ambition de totalisation, qui fait la limite de l'hypothèse ou plutôt de l'axiomatique girardienne, bien trop générale pour être discutée,

faut toujours rejouer la crise, en fin de compte, pour accoucher à nouveau de la résolution pacificatrice et ordonnatrice »[249]. Le sacré « contient » la violence, au double sens du terme[250]. Si la violence ne peut plus être régulée par les rituels religieux, alors le danger est grand : par nature dépourvue de limites, puisque fondée sur un processus en chaîne d'imitation et d'identification, la violence risque de se déchaîner jusqu'à l'illimité du chaos. Un des plus brillants disciples de Girard, Jean-Pierre Dupuy, a jeté les bases d'une pensée radicale de la catastrophe, qui sortirait des cadres étroits du rationalisme calculateur et de l'hygiénisme biopolitique du « principe de précaution » et de la « prévention ». Aux antipodes du calcul des risques, dont la montée en puissance du système assurantiel témoigne de l'hégémonie dans l'économie financière et psychique des sociétés contemporaines, le « catastrophisme éclairé » n'occulte pas la dimension du tragique, mais l'inscrit au contraire dans l'équation. La pensée de la catastrophe inéluctable est paradoxalement la seule façon d'échapper à celle-ci : en échappant à la métaphysique du possible (que l'on cherche à éviter) pour lui substituer une pensée du réel. L'apocalypse comme réel : Lacan n'est pas loin. Dupuy retrouve des accents prophétiques lorsqu'il cite le fameux vers de Hölderlin : « « *Wo aber die Gefahr ist, wächst das Rettende auch.* »[251] (« Mais là où il y a danger, croît aussi/Ce qui sauve. ») C'est seulement au prix de cet incalculable, cet impossible pourtant réel, que l'on peut espérer que se découvre quelque chose comme un salut : « Il nous faut vivre désormais les yeux fixés sur cet événement impensable, l'autodestruction de l'humanité »[252]. Tenter de regarder la catastrophe, ce surgissement ambivalent du sacré, pour qu'elle devienne, non évitable, mais salutaire, telle serait notre tâche, loin de tout déni ou désaveu.

Si nous sommes sortis de la religion, cela aurait-il un sens de prétendre sortir du sacré ? Aux penseurs de la sécularisation, à Habermas même qui parle de « dépossession du domaine

---

et qui lui a valu de nombreuses critiques. Son lien à la psychanalyse est ambivalent, Girard, tout en soulignant certaines affinités de sa théorie avec des concepts psychanalytiques, prétendant avoir corrigé les insuffisances freudiennes, et proposant de substituer le désir mimétique au complexe d'Œdipe. Peut-être, par-delà des divergences évidentes et surtout des affirmations mal étayées, l'intérêt, du point de vue psychanalytique, de ces thèses est-il cependant plus grand qu'on ne le pense, et que Girard lui-même ne l'a cru, notamment quant au narcissisme, mais aussi au désir et à sa dimension de jouissance.

[249] GIRARD, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris : Livre de Poche, 1978, p. 46.

[250] DUPUY, J.-P., « Pour René Girard » (Hommage rendu le 3 décembre 2015 devant l'Académie catholique de France), sur le site de l'Association Recherches Mimétiques, http://www.rene-girard.fr/offres/doc_inline_src/57/Hommage+E0+RenE9+Girard+par+JP+Dupuy.pdf, consultation novembre 2017.

[251] HÖLDERLIN, F. (1807) "Patmos", *Gesammelte Werke*, Iéna: Eugen Diederichs, 1909, t. 2, p. 347.

[252] DUPUY, J.-P., « D'Ivan Illich aux nanotechnologies. Prévenir la catastrophe? (Entretien avec Olivier Mongin, Marc-Olivier Padis et Nathalie Lempereur) », *Esprit*, (2007/2).

sacral » par une « mise en lange du consensus normatif »[253], on peut objecter leur oubli du réel : en tant qu' « au-delà de la chaîne signifiante », « point d'abîme », le sacré n'est soluble ni dans la modernité, ni dans la postmodernité, ni dans aucune forme de culture ou de langage. Il désigne peut-être, sur le mode du *pharmakon*, cet impossible dont nul ne peut assigner la place, ni les effets de notre rencontre avec lui. Si les formes contemporaines de recherche de soi ne se définissent pas explicitement comme recherche du sacré, et reculent souvent, heureusement, devant les conséquences ultimes du sacrifice, elles n'en restent pas moins inscrites dans des coordonnées anthropologiques qui, chez l'individu postmoderne, appartiennent en droit au champ de « l'expérience-limite ». L'effacement des normes instituées et de la plupart des cadres rituels qui organisaient les parcours existentiels en leur imposant des étapes contraignantes laisse en effet les individus en proie à « l'autonomie-condition » aux prises, non avec une individualité totalement désarrimée, mais avec une certaine souplesse, au moins apparente, dans les déclinaisons individuelles des conduites attendues[254]. Le cheminement subjectif devient une aventure personnelle dont on ne sait trop où elle peut mener. Ce qu'il est convenu désormais de baptiser, de façon très floue, « quête de sens » (et qui n'est peut-être au fond que la quête d'un ab-sens) recouvre un grand nombre d'attitudes de cheminement existentiel, dont la rencontre avec le « sacré » est extrêmement difficile à circonscrire dans une analyse globale. Mais il y va bien d'un questionnement de l'humain en tant que tel. Pour saisir cette dimension que nous appelons « anthropologique » au sens fort du terme, il faut ne pas se contenter d'observer les discours de la « nébuleuse psycho-philo-spirituelle » sous un angle taxinomique et positiviste. La classification des différentes propositions existant dans cette sphère, qui distinguerait entre recherche de simple bien-être, thérapies diverses, préoccupations éthiques, cheminements de type initiatique, voire mystique, a bien entendu son utilité, mais se révèle vite très insuffisante, tant ces frontières sont mouvantes et fragiles. Ce qui caractérise précisément la « nébuleuse » dont il est question, c'est l'interpénétration et la fluctuation de ces discours, qui non seulement pratiquent un bricolage ou « bris-collage »[255] kaléidoscopique et relativiste, mais peuvent osciller entre un pôle « pratique » adapté aux normes et aux exigences sociales, qu'on pourrait

[253] HABERMAS, J., *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris : Fayard, 1981, t. II, p. 118, 88.

[254] BOLTANSKI, L., CHIAPPELLO, E., *Le nouvel esprit du capitalisme, op.cit.* et, *infra*, II C) Une anthropologie de la subjectivité (Alain Ehrenberg).

[255] MARY, A., « En finir avec le bricolage...? », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 116, (2001/10), pp. 27-30, cit. in GARNOUSSI, N., *De nouvelles propositions de sens pratiques dans le domaine de l'existentiel : étude sociologique de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle*, thèse de doctorat de sciences des religions et des systèmes de pensée sous la direction de Jean Baubérot, EPHE, 2008, en ligne : https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00310980/document, consultation décembre 2017, p. 441.

qualifier de « spiritualité légitime » [256], et un pôle plus éloigné, voire opposé à celles-ci, qui tend au contraire vers la désagrégation et la désintégration, sinon le passage à l'acte dans la violence. Ce qui fait défaut à la sociologie ici, c'est une attention à cette oscillation, imprévisible si l'on s'en tient aux données objectives de la personnalité sociale, mais constitutive des subjectivités « errantes » de la postmodernité. L'adaptation, en effet, n'est peut-être pas une donnée définitive, acquise une fois pour toutes et propriété des sujets, encore moins un caractère qui résume et prédit le comportement social des individus. Cette adaptation peut être partielle ou insuffisante, et cacher une faille secrète, alors même que les dispositifs objectivants de mesure ou d'observation ne permettent pas de saisir les mouvements souterrains du psychisme. Comme le montrent suffisamment les travaux de David Le Breton, les comportements « disruptifs » des adolescents ou même de certains adultes, que ce soit en termes d'*acting,* de *raptus* suicidaires ou violents, ou de disparition subite, de basculement soudain dans une mort sociale, mettent en échec les réductionnismes qui assimilent à tort le sujet à ses coordonnées psychosociales.

S'il est nécessaire, selon Agamben, de « profaner », c'est-à-dire à rendre à l'usage, au commun, ce qui a été séparé dans la sacralité, ce n'est certes pas au sens où nous pourrions nous dérober à l'horreur du sacrifice[257]. Ce qu'il est question de profaner, c'est non pas le sacré en tant que tel, ni même les religions traditionnelles, qui ont dû faire face depuis bien longtemps déjà aux formes les plus diverses de remise en question, sur le mode d'un anticléricalisme devenu lui-même rituel ; mais les formes contemporaines de religion, dont il est beaucoup plus difficile de se détacher parce qu'elles exercent un pouvoir bien plus grand : le capitalisme, la consommation, le spectacle, les jeux télévisés de masse, l'art institutionnel, la technoscience, soit l'ensemble de ce qu'Agamben nomme « dispositifs »[258]. Le jeu peut permettre cette mise à distance des dispositifs institués par la profanation, la dérision, la parodie, le détournement, la mise en commun, qu'il ne faudrait pas nommer « réappropriation » (pour éviter l'écueil du « propre ») mais plutôt « usage », nouvel usage. Il n'en reste pas moins que les « cérémonies », « liturgies » ou « rites » paradoxaux, désarrimés

[256] Voir GARNOUSSI, N., « De nouvelles propositions de sens pratiques dans le domaine de l'existentiel : étude sociologique de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle », *op. cit., p. 443.*

[257] Dans sa double acception, saint ou criminel, le « *sacer* » se vit sur le registre de l'impossible, pas de l'ambiguïté sémantique, même pas de la transcendance, ce qui serait encore une vision trop religieuse ou métaphysique. Agamben a raison de rappeler que le mot « sacré » n'est pas à proprement parler « ambivalent », comme une pièce à double face ; le couple souveraineté/vie nue est en fait une double exclusion, sur le mode de l'hétérogène, de l'exception, non le double sens d'un concept.

[258] AGAMBEN, G., (trad. M. Rueff) *Qu'est-ce qu'un dispositif ?,* Paris : Payot, 2007*, p. 31 ;* voir infra III C) La « vie nue », horizon ontologique de la postmodernité0.

et parfois violents que représentent les passages à l'acte et les errances des sujets postmodernes ne se réduisent pas à un jeu sans conséquence. Ils ne débouchent pas non plus forcément sur une profanation féconde, mais risquent toujours de se perdre définitivement dans les limbes. C'est seulement aux abords de la « vie nue », donc du dépouillement le plus radical, celui de *l'homo sacer*, que peut espérer renaître quelque chose comme un sujet[259]. Bien loin des illusions de l'imaginaire, et des représentations fantasmées, d'un monde qui essaie désespérément de se borner, de croire qu'il a des limites, de se reconstruire des idoles pour se rassurer et tenir à distance la catastrophe, le « sacré réel », lui, revient toujours à la même place.

II C) Une anthropologie de la subjectivité (Alain Ehrenberg)

Il est temps de convoquer la pensée d'un sociologue qui, plus que tout autre peut-être, s'est confronté à la question de la crise anthropologique contemporaine. Alain Ehrenberg, certes, ne parle pas de « société postmoderne », pas plus qu'il ne prend à son propre compte la notion de « crise ». Il considère que la plupart des discours, philosophiques, psychanalytiques ou même sociologiques (ou se voulant tels) qui s'intéressent à la question de la postmodernité manquent de rigueur. Il ne leur reproche pas leur manque de scientificité, car Ehrenberg ne se situe pas du tout dans un paradigme scientiste et revendique au contraire l'intrication étroite, sur ces problèmes au carrefour du « mental » et du « social » entre les sciences sociales et la philosophie, sur le mode du « débat moral » ou du « désaccord rationnel »[260]. Ce qu'Ehrenberg critique chez les théoriciens de la crise, et il vise plus particulièrement certains psychanalystes du lien social d'appartenance lacanienne, nommément Jean-Pierre Lebrun, mais aussi des philosophes ou historiens (en proximité avec la psychanalyse) comme Marcel Gauchet, c'est de relayer sur le plan de la théorie un certain discours de sens commun, pour faire vite celui de la « crise du symbolique », sans en repérer les conditions d'émergence[261]. Parler de crise sans analyser le discours sur la crise, c'est risquer de ne plus savoir d'où on parle, c'est tomber dans le piège du jugement de valeur hâtif, de la binarisation de la pensée.

[259] AGAMBEN, G., « Une biopolitique mineure », entretien avec S. Grelet et M. Potte-Bonneville, *Vacarme, 10*, hiver 1999, pp. 4-10 ; voir infra III) Chapitre 3 L'info-bio-pouvoir0.

[260] EHRENBERG, A., *La société du malaise,* Paris : Odile Jacob, 2010, Introduction, p. 25.

[261] EHRENBERG, A., « La crise du symbolique et le déclin de l'institution : quels sont les arguments ? Quelle est l'alternative épistémologique ?», *Cliniques méditerranéennes* 1/2011 (n° 83), p. 55-66 URL : www.cairn.info/revue-cliniques-mediterraneennes-2011-1-page-55.htm, consultation juin 2016.

C'est vouloir aller trop vite dans le rapprochement entre réflexion sociologique et psychologique, en court-circuitant les étapes nécessaires à une bonne position des problèmes. Ehrenberg est évidemment favorable, toute sa recherche en témoigne, à un croisement des approches et à une interpénétration des problématiques. Mais précisément, l'histoire des discours contemporains témoigne de la percée d'une certaine idéologie de la « santé mentale » et du succès, à la fois dans la réalité économique (le marché des psychotropes et du développement personnel, la médicalisation de la société) et au niveau des travaux scientifiques, de catégories telles que la « souffrance psychique », le « psychosocial », « l'intelligence des émotions », la « gestion de soi », tous concepts qui embrassent un champ intermédiaire entre les questions sociales et le domaine subjectif. Il parle de « dramaturgie sociale »[262] ou de « mythe »[263] à propos des thèses sur l'affaiblissement du « lien social ». Il s'agit bien en effet d'un type de discours qui prend place de façon durable et persistante dans l'espace public sans qu'on puisse lui assigner d'auteur précis : une « attitude sociale générale », une « atmosphère de nos sociétés », un « *état d'esprit* »[264] qui ressortit comme telle à une histoire des idées ou plutôt une archéologie des modes de pensée. On pourrait parler d' « idéologie » au sens habermassien du terme[265], même si Ehrenberg évite soigneusement ce concept qu'il sait polémique et daté, trop englobant aussi sans doute. Il faudrait être plus précis. Le discours de déploration de la crise (tout comme le discours de glorification de la postmodernité) se déploie selon une grammaire particulière, celle de la santé mentale appliquée au social, c'est un langage, une symbolique, une « forme d'expression obligatoire ».[266] Pour Ehrenberg, les travaux de sciences sociales ou les essais de penseurs qui posent comme préalable le diagnostic de la crise de la culture s'inscrivent dans un espace de discours qui excède celui de la recherche scientifique pour déborder sur le terrain de la métaphysique ou de l'éthique[267] ; ce qu'il ne condamne pas en soi. Mais pour s'orienter dans la pensée, il conviendrait de recourir à une approche plus prudente et plus critique (nous parlons en ce sens, ce que ne fait pas Ehrenberg, de déconstruction) afin de suspendre le jugement axiologique : « que le diagnostic soit pessimiste ou optimiste, la façon d'envisager l'affaire est strictement semblable »[268]. En un sens (c'est nous qui l'ajoutons) les

[262] EHRENBERG, A., « La crise du symbolique et le déclin de l'institution : quels sont les arguments ? Quelle est l'alternative épistémologique ?», *op.cit.*
[263] EHRENBERG, A., *La société du malaise, op.cit.,* Introduction,p. 24.
[264] *Ibid*., p. 16.
[265] Voir plus haut le chapitre consacré à la crise de la culture et à l'apport d'Habermas.
[266] *Ibid*., p. 17.
[267] EHRENBERG, A., *La société du malaise, op.cit*., p. 12
[268] *op.cit*., p. 21

discours de déploration sur la « crise » sont trop « modernes », au sens où ils réintroduisent un schéma historiciste, non plus en termes de progrès mais de décadence, alors que nous sommes, que nous le voulions ou non, dans un autre paradigme, celui, postmoderne, de l'indécidable et du *pharmakon*[269]. Pour Ehrenberg, il s'agit de prendre une posture plus surplombante, en tout cas de recul critique, afin non pas de participer au déploiement de ce discours d'une certaine « doxa », mais d'en faire un objet d'étude. D'où son mot d'ordre : non pas une sociologie individualiste mais une sociologie de l'individualisme. Il s'efforce de renvoyer dos à dos les deux pôles idéologiques que représentent, d'une part, la « déclinologie » déplorant la montée de l'individualisme et appelant à la restauration des principes républicains et de l'autorité de l'Etat, et, d'autre part, les courants plus « progressistes » qui continuent à revendiquer davantage d'autonomie, dans un vocabulaire nouveau qui est celui de la « reconnaissance » et de la lutte contre les nouvelles formes de domination au travail. Dans les deux cas cependant, on semble avoir acté la sortie de la société holiste et du « social », le virage vers l'individu et la privatisation des conduites.

L' « autonomie-condition » : la culture des individus

Or, rappelle Ehrenberg, parler d'affaiblissement du lien social, d'atomisation individualiste ou de crise du symbolique, c'est méconnaître des données fondamentales de la sociologie. Le « social » n'est pas cette entité floue à laquelle font référence les penseurs de la crise, en confondant société, institution et tiers symbolique : il s'agit de revenir aux principes fondamentaux et fondateurs de la sociologie, issus de Durkheim et de Mauss : le fait social est « purement relationnel », et les individus déconnectés du social n'existent pas. Une société peut être individualiste, mais même dans ce cas l'individualisme demeure une valeur sociale.

> « Les hommes naissent dans un monde qui est là avant eux, un monde de significations communes et impersonnelles qui guide leur action personnelle et singulière selon des règles qui leur permettent de la coordonner, que la société soit individualiste ou non »[270]

Le statut de l'individu contemporain s'inscrit donc, non dans une déliaison symbolique, mais dans une nouvelle configuration normative centrée sur la notion émergente d'**autonomie**, que l'on peut définir comme « la liberté de choix au nom de la propriété de soi et la capacité à agir de soi-même dans la plupart des situations de la vie »[271]. La Sainte Trinité

[269] Voir plus haut notre chapitre C) Une psychanalyse anthropologique, contre le bio-pouvoir : une psychanalyse du pharmakon.
[270] EHRENBERG, A., « La crise du symbolique et le déclin de l'institution : quels sont les arguments ? Quelle est l'alternative épistémologique ?», *op.cit.*
[271] EHRENBERG, A., *La société du malaise, op.cit.*, p. 12.

« projet, motivation, communication » caractérise cette valeur suprême qu'est l'autonomie, qui désormais apparaît comme « autonomie-condition » et non plus « autonomie-aspiration ». Le passage de l'un à l'autre, qu'il situe à l'orée des années 80, correspond à un renversement historique majeur qui, d'un modèle de domination centré sur la règle et l'obéissance (le modèle disciplinaire), conduit à une injonction, peut-être paradoxale, d'être soi-même et de s'épanouir. Comme l'a bien montré Robert Castel[272], la « privatisation de l'existence » est un fait qui implique que la sociologie prenne en compte la dimension subjective. Bourdieu lui-même, dans la dernière partie de son œuvre, reconnaît que, pour comprendre la souffrance sociale, le sociologue se doit de s'ouvrir au point de vue singulier de l'acteur[273].

Les valeurs néo-capitalistes de la compétition économique et de la concurrence « sans dehors », étendue à tous les champs du social à travers, notamment, le modèle sportif du « culte de la performance », ont construit, de façon accélérée à partir des années 80, ce nouvel idéal de « l'individu-trajectoire à la conquête de son identité personnelle et de sa réussite sociale, sommé de se dépasser dans une aventure entrepreneuriale »[274]. Il s'agit donc bien d'une norme sociale et non d'un atomisme subjectif. Les déterminants objectifs de la mutation à l'œuvre sont pointés : cadre du contrat plus que de la loi, négociation dans l'entreprise, la famille, l'école ; culte et spectacularisation des compétitions sportives, mais aussi montée des pratiques addictives (dont Ehrenberg est un des premiers à faire un objet d'étude central), des communautés sectaires ou *new age*… Ce faisant, Ehrenberg fait bien œuvre sociologique, critique, et même politique, au sens où il explore les transformations des systèmes de normes et valeurs dans la socialité démocratique, selon une méthode comparatiste qui permet de différencier la société américaine et la société française, les façons de penser l'individu américaine et française, assimilées à deux « jeux de langage » différents[275]. La difficulté est de ne pas tomber dans une lecture trop pressée qui polariserait l'un aux dépens de l'autre, ce que ne manquent pas de faire la plupart des discours des sciences humaines (celui de Marcel Gauchet et des rédacteurs de la revue *Le Débat*, mais aussi, dans une valence opposée, de Robert Castel et de Christophe Dejours, ou encore, sur un mode cette fois favorable à l'individualisme, de Gilles Lipovetsky). Déclinistes de gauche comme de droite (mais ces mots ont-ils encore le même sens ?) se rejoignent pour vilipender le modèle libéral américain et en faire un repoussoir. Ehrenberg choisit une approche non pas neutre, mais qui tente de

[272] CASTEL, R., *La gestion des risques*, Paris : Minuit, 1981.
[273] Ce qu'il appelle la « petite misère de position » : BOURDIEU, P. (dir.), *La misère du monde*, Paris : Seuil, 1993.
[274] EHRENBERG, A., *L'individu incertain*, Paris : Odile Jacob, 1995, p. 11.
[275] EHRENBERG, A., *La société du malaise, op.cit.*, p. 23.

sortir de la mêlée en observant précisément les conditions du débat. En ce sens nous pensons que son travail présente une dimension anthropologique, en tant qu'il s'efforce à un pas de côté. Le reproche qui lui est régulièrement fait par une certaine sociologie d'inspiration ou de tradition marxiste ou bourdieusienne[276], à savoir de se faire le chantre de l'individualisme libéral ou de l'apolitisme, paraît hors de propos[277], malgré quelques passages provocateurs dans son ouvrage de 2010[278]. Les phénomènes décrits sont explicitement vus comme politiques, car indissociables de la crise de l'Etat-Providence et du modèle à la fois politique, social et économique qu'il promouvait ; on assiste à une « privatisation de la vie publique et publicisation de la vie privée »[279] Tout comme le scientisme est selon Lyotard inséparable de la question de la légitimation et de son inscription éthico-politique, la valorisation personnelle de la performance est bien entendu inséparable de son contexte politique qui, précisément, est synonyme de crise du politique : ce n'est que « l'aspect le plus visible d'un changement global de la relation à l'égalité » et d'un recul de l'espoir d'émancipation collective[280], ce grand idéal de la modernité. Ehrenberg qualifie son travail d' « anthropologie critique de la démocratie » : ce qui suppose de prendre l'ensemble des questions qui traversent la « chair de la société » comme des faits sociaux totaux, sans segmenter l'analyse en multiples spécialités ou sous-systèmes[281].

Suspendre le jugement : le double visage de l'individu incertain

En décrivant l'avènement d'un individu sommé de se produire lui-même et d'entreprendre sa vie selon une exigence de performance qui fait voler en éclats la distinction entre travail et vie privée, compétences économiques et compétences relationnelles ou personnelles, savoir, savoir-faire et savoir-être, il ne s'agit pas de juger mais de dresser un panorama aussi rigoureux que possible du nouveau type humain. Le recours à la médication par les psychotropes est une façon de s'étayer, de se rassurer, mais aussi de démultiplier ses capacités comme dans le dopage sportif ou professionnel. Où s'arrête la médecine, où

[276] Inspirée notamment par Robert CASTEL, auteur de *Le psychanalysme*, Paris : Maspéro, 1973, et qui ne manque pas de polémiquer avec Ehrenberg au sujet de son dernier livre.

[277] Voir à ce propos le texte de Pierre-Henri CASTEL : « Lire Alain Ehrenberg: une tâche impossible », http://pierrehenri.castel.free.fr/Articles/Ehrenberg.pdf, consultation juin 2016.

[278] Par exemple, dans *La société du malaise*, Ehrenberg n'hésite pas à minimiser la réalité des phénomènes de harcèlement et de « distorsion communicationnelle » dénoncés par Dejours, en prétendant qu'ils sont proscrits par les manuels de management, ou encore à avancer que la France « ne se caractérise pas par une précarité particulière de l'emploi », sans plus de précision (p. 362). Sortis de leur contexte, ces propos inutilement polémiques contribuent) à entretenir le malentendu.

[279] EHRENBERG, A., *L'individu incertain, op.cit.*, pp. 18-19.

[280] EHRENBERG, A., *L'individu incertain, op.cit*.

[281] EHRENBERG, A., *L'individu incertain, op.cit.*

commence la toxicomanie ? On voit à quel point les jugements moraux sont problématiques. La montée en puissance de l'homme compétitif va de pair, en effet, avec une fragilisation qui est le prix à payer pour cette autonomie accrue : « Enjoint de décider et d'agir en permanence dans sa vie privée comme professionnelle, l'individu conquérant est en même temps un fardeau pour lui-même. Tendu entre conquête et souffrance, l'individualisme présente ainsi un double visage »[282]. Le propos d'Ehrenberg s'inscrit donc pleinement dans une anthropologie du *pharmakon* : l'ambivalence est au cœur du processus d'autonomisation. Conformément au principe de suspension du jugement que nous avons vu à l'œuvre chez plusieurs anthropologues de la post-modernité, c'est d'une immersion dans ce référentiel complexe que peut naître une compréhension des mécanismes à l'œuvre : le retour au « monde vécu » est patent puisqu'il s'agit de saisir la façon dont les individus s'éprouvent eux-mêmes en tant que tels. Certes, même s'il laisse place aux enquêtes « ethnométhodologiques », « au plus près d'une vie quelconque », Ehrenberg, dans une perspective épistémologique, maintient fermement arrimé le double cadre de l'individu et du social, ne perdant jamais de vue sa question directrice qui est : comment se recompose la relation entre l'un et l'autre, quelles formes nouvelles de socialité sont en train de prendre naissance[283] ? Pour cette raison probablement il préfère souvent le titre de « sociologue » à celui d'anthropologue. Mais, à l'encontre d'une sociologie trop dogmatique, bardée de présupposés théoriques sur la stratification sociale ou au contraire sur les choix des acteurs, qui tendrait à minimiser la place du vécu subjectif au profit des « habitus » de classe ou, dans un tout autre registre, au profit d'une conception utilitariste et motivationnelle, il s'agit d'ouvrir ici un espace pour penser la construction du sens par les sujets. Car les hypothèses traditionnelles, qu'elles soient holistes ou « individualistes méthodologiques », font fi de l'évolution historiale du lien social et de ce que nous appelons la crise postmoderne. On ne peut partir d'un cadre univoque de définition du lien social sans voir que les normes sociales ont changé, ce qui pousse justement à une redéfinition de « l'être-avec ». Reprenant une terminologie foucaldienne en la prolongeant, Ehrenberg part de l'érosion des « disciplines »[284] et du modèle de subjectivité correspondant. Tout le problème est de prendre acte de l'autonomie des individus sans tomber dans le piège d'une idéologisation. Il faut donc ressaisir sur un mode quasi-phénoménologique, le questionnement des sujets : "Parce que chacun est plus égal, il prend en charge lui-même des

[282] EHRENBERG, A., *L'individu incertain, op.cit.*

[283] EHRENBERG, A., *L'individu incertain, op.cit. :* «(..) en se situant à un niveau aussi prosaïque, le pari est d'analyser l'expérience vécue au quotidien en rejoignant les questions posées par la philosophie politique ».

[284] FOUCAULT, M., *Surveiller et punir*, Paris : Gallimard, 1975. Sur la théorie foucaldienne/deleuzienne des « sociétés de contrôle », voir notre chapitre sur l'info-pouvoir *infra* (III A).

problèmes qui relevaient de l'action en commun et de la représentation politique". La fin des transcendances, fussent-elles politiques ou religieuses, oblige chacun à assumer sa responsabilité, d'où l'incertitude et l'inquiétude, le sentiment d'insuffisance : « l'individu souffrant » est l'autre face de « l'individu conquérant » ; « l'un ne succède pas à l'autre, ils sont deux facettes du gouvernement de soi, suscitées par les styles de relations sociales et les modèles d'action aujourd'hui dominants »[285]. Il ne s'agit pas de faire se succéder un âge du malaise à un âge de l'hédonisme comme chez Gilles Lipovetsky par exemple, qui historicise le problème en distinguant une période « postmoderne » fondée sur l'hédonisme, la liberté et l'insouciance, suivie d'une période « hypermoderne » correspondant au retour de l'inquiétude, à un réinvestissement de normes collectives et à un souci de l'avenir[286]. Les deux figures sont rigoureusement indissociables, ce que seule une approche anthropologique adossée à la notion psychanalytique d'ambivalence (ou de « *pharmakon* ») peut espérer saisir.

Les sujets en adaptation permanente sont mis en question, conduits à leurs limites. Ehrenberg, reprenant Wittgenstein, montre que la question n'est plus tant de bien jouer selon les règles que de se demander en permanence quel est le bon jeu, ce qu'est jouer au moment où l'on joue :

> "Quel que soit le domaine envisagé (entreprise, école, famille), le monde a changé de règles. Elles ne sont plus obéissance, discipline, conformité à la morale, mais flexibilité, changement, rapidité de réaction, etc. Maîtrise de soi, souplesse psychique et affective, capacités d'action font que chacun doit endurer la charge de s'adapter en permanence à un monde qui perd précisément sa permanence, un monde instable, provisoire, fait de flux et de trajectoires en dents de scie"287.

La confrontation à la précarité n'est pas seulement une question socio-économique, et si elle demeure politique, c'est en un sens bien différent de celui du siècle passé. Les institutions continuent à exercer une action, mais c'est plus sur le mode de la facilitation de l'action individuelle et, éventuellement, de son « accompagnement » que de la soumission des corps, comme en témoignent aussi bien les pratiques managériales de ressources humaines, les nouveaux dispositifs d'« accompagnement individualisé » ou d'« aide personnalisée » des élèves des établissements scolaires, que les projets de « sécurisation des parcours professionnels » et de droits sociaux attachés à la personne plutôt qu'au statut[288]. Dans ce contexte, la médicalisation du malaise subjectif/social et son expression dans un idiome de la

[285] EHRENBERG, A., *L'individu incertain, op.cit.,* pp. 17-18.
[286] LIPOVETSKY, G., *Les temps Hypermodernes*, Paris : Grasset, Nouveau collège de philosophie, 2004.
[287] EHRENBERG, A., *La fatigue d'être soi, op.cit*., p.200.
[288] *Ibid*.

santé mentale, au lieu d'un langage de la revendication socio-politique, sont inévitables, compte tenu de l'évolution concomitante des sociétés et des individus. La subjectivité est devenue *de facto* un objet sociologique, mais c'est parce qu'elle est effectivement le lieu où se dit la souffrance, la « misère du monde », le lieu de la crise : la confrontation à « l'immaîtrisable ». Les sujets sont confrontés à l'impuissance et à l'insuffisance, au « déficit d'estime de soi » plutôt qu'à la culpabilité et au conflit névrotiques traditionnels, la lutte s'est déplacée sur un terrain intime et existentiel où l'addiction a pris la place de symptôme principal, et la dépression celle de mal du siècle :

> « La dépression est le garde-fou de l'homme sans guide, et pas seulement sa misère, elle est la contrepartie du déploiement de son énergie »[289].

Paradoxalement le diagnostic de dépression, dans certains cas (ou aujourd'hui celui de « dys », de trouble répertorié dans le DSM, et même d'autisme[290]) rassure, il met des mots convenus, normés, sur un réel encore plus angoissant. Le sociologue ne peut éviter de se faire l'explorateur de ces figures de la souffrance psychique dans lesquels les sujets se reconnaissent et, en tout cas, se parlent.

Ce sont ces catégories de dépression (aujourd'hui rebaptisée syndrome anxio-dépressif), d'états-limites, de « névrose de caractère », d'addictions diverses, et également désormais tous les troubles psychosociaux, le « *burn-out* », le « harcèlement » qui doivent être explorés et interrogés. La dépression est mise en avant dans les années 90, elle correspond selon Ehrenberg au revers de la médaille de la culture de la performance, son double négatif, on pourrait presque dire son inconscient… « Défaut de projet, défaut de motivation, défaut de communication, le déprimé est l'envers exact de nos normes de socialisation »[291]. Ce dernier dit une vérité du social (l'« autonomie-condition ») en même temps qu'une vérité de son être même, et peut-être d'une condition anthropologique qu'on soupçonne plus universelle : la limitation drastique de soi. Inhibition personnelle, ou conséquence, en creux, d'une désinhibition radicale, et collective, des individus ? Si le sociologue n'entre pas dans l'analyse des mécanismes de défense intrapsychiques, il parvient néanmoins à constater la réversion des symptômes et leur oscillation paradoxale autour de la question des « capacités », autonomie *versus* insuffisance. La figure du toxicomane, souvent couplée à celle du dépressif, manifeste encore davantage la problématique d'une confrontation aux limites : la notion de

[289] *Ibid*.
[290] EHRENBERG, A., « Se définir par son cerveau. La biologie de l'esprit comme forme de vie », *Esprit* 2015/1, pp. 68 sqq.
[291] EHRENBERG, A., *La fatigue d'être soi, op.cit.*

transgression (question du « qu'est-ce qui est permis ? »), déjà présente dans des sociétés plus traditionnelles et « névrotiques », se complique et s'aggrave d'une notion d'optimisation (question de « qu'est-ce qui m'est possible ? ») :

> « Pour cette raison, le drogué est aujourd'hui la figure symbolique employée pour définir les visages d'un antisujet. Le drogué est l'homme dont il est convenu de penser qu'il franchit la frontière entre le tout est possible et le tout est permis. Il radicalise par la négative la confrontation de l'individualité à la possibilité illimitée »[292].

Visage négatif, repoussoir, le drogué représente pourtant lui aussi une vérité de l'homme contemporain, celui qui recherche sans fin un objet (*a* disait Lacan) pour combler son manque, celui dont les frontières ou les limites internes sont brouillées, sur un mode fusionnel, et qui manifeste dans son comportement « dépendant » ou « anaclitique » l'absence de limite entre intérieur et extérieur, réduit à chercher dans des objets externes de substitution l'étayage interne qui lui fait défaut, cherchant un « raccourci avec soi-même »[293]. La tentative de se donner une liberté illimitée se paye d'un retour de la limite sous la forme de la dépendance la plus aliénante qui soit, la toxicomanie.

L'entreprise de mise en relation des troubles subjectifs avec les évolutions de la culture se poursuit aujourd'hui, dans un contexte un peu modifié par rapport aux travaux du Ehrenberg des années 90, caractérisé aujourd'hui, d'abord, par l'hégémonie des neurosciences et l'annexion par ces dernières d'une part très importante du champ de la santé mentale, ce qui amène Ehrenberg à redéfinir notamment l'autisme comme une qualification de soi à partir de références neurobiologiques, la catégorie de handicap pouvant être paradoxalement vécue comme un atout ou en tout cas une « forme de vie » subjectivement assumée comme telle[294]. D'autre part, le succès des « thérapies brèves » et des ouvrages de développement personnel invite aussi à reconsidérer la place des sujets. Il est indispensable, pour ce faire, d'éviter, une fois de plus, la posture surplombante et jugeante qui ferait l'impasse sur une authentique enquête descriptive des vécus des acteurs. Quoi que l'on puisse penser de la qualité intrinsèque de l'abondante littérature consacrée à l'épanouissement personnel, il n'en demeure pas moins qu'elle constitue désormais un opérateur majeur, par les individus, du « gouvernement de soi », en ce qu'ils s'efforcent de se réapproprier des formes d'autonomie

[292] *Ibid*.
[293] *Ibid*. Nous reviendrons bien entendu sur ces catégories cliniques.
[294] EHRENBERG, A., « Se définir par son cerveau. La biologie de l'esprit comme forme de vie », *Esprit* 2015/1, pp. 68 sqq.

et de devenir « entrepreneurs d'eux-mêmes »[295]. Si l'inventivité peut paraître indigente et les ressources médiocres, c'est bien à « l'homme ordinaire » de Michel de Certeau, aujourd'hui comme hier en situation de bricolage subjectif, que s'intéresse la recherche récente menée par Nicolas Marquis, qui montre que les adeptes des ouvrages de développement personnel, tout en s'efforçant de « changer leur vie », n'en ont pas moins le souci de l'ouverture aux autres et d'un changement collectif[296]. L'entreprise anthropologique menée par Ehrenberg et son équipe fait signe, par-delà le repérage des idiomes propres à la culture contemporaine, vers une préoccupation pour les réponses à apporter aujourd'hui à l'insécurité identitaire propre à notre temps. Il n'est sans doute pas du ressort du chercheur en sciences sociales de proposer des solutions, mais du moins de formuler clairement les jeux de langage à l'œuvre pour éviter les malentendus les plus redoutables. En récusant l'interprétation décliniste, qui revient, politiquement, à une nostalgie restauratrice, un appel à l'ordre et à la réinstauration des limites, Ehrenberg fait œuvre polémique plus qu'il ne veut l'admettre ; il plaide pour un « *empowerment* » ou une « capacitation » au sens d'Amartya Sen et Martha Nussbaum, ce qu'il appelle une « politique de l'autonomie ». Etant admis une fois pour toutes que nous sommes dans le paradigme de « l'autonomie-condition », il devient légitime et même souhaitable que les acteurs puissent devenir « agents de leur propre changement »[297].

Force est de reconnaître que le discours du déclin, de la plainte et de la déploration, où Ehrenberg voit la *doxa* contemporaine propre au contexte français (différent en cela de la situation américaine, celle de la « jérémiade », qu'il étudie comparativement[298]), occupe bien une place particulièrement importante dans l'espace public national. Il apparaît sans aucun doute très pertinent de le critiquer à l'aide des outils de la sociologie de l'individualisme. Est-il pour autant le seul en présence ? On peut s'étonner, de la part d'un sociologue de l'envergure d'Alain Ehrenberg, de la réduction du débat en sciences sociales au seul discours du malaise, qu'il tempère essentiellement par des références à des auteurs non issus de l'espace francophone. Ne subsiste-t-il pas, en d'autres points de l'espace des échanges symboliques (espace dont bien entendu l'homogénéité et l'unicité font problème), d'autres

[295] MARQUIS, N., Du *bien-être au marché du malaise*, Paris : PUF, 2014, p.3.
[296] *Ibid.*, p. 172.
[297] EHRENBERG, A., « Société du malaise ou malaise dans la société ? », *La Vie des idées*, 30 mars 2010, URL http://www.laviedesidees.fr/Societe-du-malaise-ou-malaise-dans.html

[298] En durcissant très fortement la polarité entre société française et société américaine, Ehrenberg n'évite pas totalement, selon nous, le travers d'un certain culturalisme. Malgré le grand intérêt que présente une telle confrontation des idéal-types nationaux, surtout compte tenu du rôle qu'ils jouent dans le débat, force est de constater que les discours français et américain s'interpénètrent plus, et s'opposent sans doute moins qu'Ehrenberg ne veut bien le dire

discours, plus « optimistes » ceux-là, qui voudraient faire l'apologie d'un homme nouveau, et dissiper le malaise par une fuite en avant dans l'utopie technologique ? Le discours techniciste est-il une porte ouverte à la réalisation des « capabilités », une piste de réappropriation par les sujets d'une puissance d'agir et un outil pour surmonter la « crise », un remède ? Ou n'est-il qu'un poison, un piège mortifère ? L'anthropologue se doit de se faire l'écho, fût-il critique, de cette autre parole, celle du pouvoir technologique (mais est-ce une parole ?) qui n'est peut-être en définitive que le double inversé de l'autre (la plainte nostalgique), une sorte de conjuration du malaise ou de la crise par le déni. C'est à cette tâche que nous allons consacrer le prochain chapitre, en explorant plus en profondeur les questions liées à l'articulation des savoirs (technologiques) et des pouvoirs dans la société numérique. La démarche anthropologique y est inséparable d'une lecture informée par la psychanalyse, attentive aux destins des pulsions, notamment des pulsions de mort, là où le contenu manifeste, l'énoncé, semble le plus rationnel et le mieux adapté. L'inconscient, au sens freudien, demeure inaccessible à la sociologie, mais le regard clinique des anthropologues ou des philosophes les mieux formés à une écoute scrupuleuse des sujets, et les plus attentifs au donné et à la lettre, est à même de soupçonner, par-delà les discours justificatifs, des défenses latentes, et des forces souterraines immenses. L'archipel du « pouvoir » ne se confond pas avec les catégories classiques de la pensée politique. Le pouvoir, sous ses formes contemporaines disséminées et dissimulées, n'est pas le complot des puissants, encore moins l'Etat. Il n'est que le nom, ou les noms multiples, des forces, obscènes et féroces, qui nous traversent et nous retournent, nous projettent contre nous-mêmes. Les minimiser, c'est s'y enfermer. Les nommer, c'est simultanément dessiner le chemin qui permet de s'y soustraire. Sans pour autant souscrire à « l'hypothèse répressive », celle d'une Norme nécessairement aliénante, pas plus qu'au fantasme nostalgique de restauration de celle-ci, il importe de rester lucide face aux processus qui, de l'intérieur, risquent de nous enfermer dans une logique de l'autocontrainte. Si le toxicomane est l'incarnation paradigmatique de l'« individu incertain », l'addiction aux objets numériques ajoute un avatar de plus, c'est le cas de le dire, à cette condition, dont on ne saurait dire *a priori* si elle est un progrès ou une régression : reste que les effets de « poison » ne se confondent nullement avec les effets de « remède ». C'est ce partage, non pas dogmatique mais empirique et sans cesse mouvant, qu'il importe de mettre à présent en lumière.

III) <u>Chapitre 3</u>

L’info-bio-pouvoir

III A) L'info-pouvoir

La fonction majeure de la science, qui s'est en partie substituée au discours traditionnel du maître[299], bien qu'occupant une place différente, a profondément modifié le rapport des sujets au pouvoir (ainsi qu'à la vérité), faisant du savoir un nouveau pouvoir. Les sociétés dominées par le règne des experts et les flux informationnels sont devenues des « sociétés de l'information » et « de la connaissance », fondées sur une légitimation rationnelle, et plus des sociétés fondées sur la seule autorité de la tradition ou du chef (légitimité « traditionnelle » ou « charismatique » selon les concepts weberiens). On peut voir ici à l'œuvre le concept séminal du « *soft power* », dont l'appellation anglo-saxonne, popularisée non par des théoriciens mais par les acteurs même (en particulier les dirigeants américains) qui se sont efforcés de le mettre en œuvre[300], traduit admirablement la redoutable efficacité. Lacan a cependant décrit, avec le mathème du « discours du capitaliste », un fonctionnement bien plus pernicieux encore[301], qui vient miner (et mimer) de façon perverse la logique des discours déjà connus, puisqu'il consiste, de la part du maître, à mimer le discours du sujet (discours de l'hystérique). Le maître qui ne parvient plus à s'imposer (du fait de la transformation des rapports sociaux) a recours à la ruse et s'identifie au sujet anonyme, placé en position d'agent : il ne se présente pas comme maître mais dissimule ses « signifiants maîtres », ses mots d'ordre. Il emprunte au contraire les apparences de Monsieur-tout-le-monde (hystérie comprise) pour faire fonctionner son mode de domination, qui repose sur la consommation, et passe donc par la satisfaction des désirs, voire, au-delà, la jouissance. S'il y a bien (plus que jamais) production de savoir, il reste à s'interroger sur la place qu'il occupe. Faut-il voir dans le discours capitaliste une humanité détachée de ses liens symboliques, expropriée justement de son savoir[302] ? En tout cas le capitalisme utilise pour s'imposer des ressorts mimétiques, par la publicité, le marketing et l'appel à la libre participation de tous ; il transforme les connaissances en facteur productif. Pouvoir d'un nouveau type, il généralise une forme d'exploitation inédite qui bouleverse l'économie psychique des sujets et la définition même de l'inconscient. Nombreux sont les sociologues, ou psychosociologues, à avoir pointé les

[299] LACAN, J., *Séminaire* XVI, *D'un Autre à L'autre*, Paris : Seuil, 2006, séance du 20/11/1968.

[300] Ainsi Joseph S. Nye, secrétaire d'Etat adjoint à la Défense sous Clinton, auteur de *Soft Power : The Means to Success in World Politics* (2004), ou le Général Colin Powell au Forum Economique Mondial de Davos en 2003, voir MARTEL, F., *Mainstream*, Paris : Flammarion, 2011.

[301] C'est « ce qu'on a fait de plus astucieux comme discours » : LACAN, J., « Du discours psychanalytique », Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972, in *Lacan in Italia*, 1953-1978, Milan, La Salamandra, 1978, pp. 32-55.

[302] Voir par exemple l'analyse de Philippe Beucké, in http://www.cerclefreudien.org/wp-content/uploads/2012/11/62.pdf, consultation février 2016.

ravages de cette « idéologie de la gestion » (De Gaulejac)[303] ou de cette « OPA sur les cœurs » (Enriquez)[304], ensemble d'injonctions paradoxales qui vise à produire une intériorisation de la « rationalité instrumentale » et des normes qui l'accompagnent, poussant les sujets, dans une course à la productivité et une accélération du temps vécu, à confondre appartenance à l'organisation et désir de reconnaissance personnelle, pour livrer le meilleur d'eux-mêmes, faire de la vie un processus ininterrompu de production, et en même temps un produit[305].

L'élément le plus visible de la mutation anthropologique que nous vivons, en tout cas le plus brandi comme étendard, pour le honnir et le conspuer ou au contraire l'exalter, reste sans doute les nouvelles technologies**.** Objets du quotidien, outils devenus fétiches, prothèses de soi, exosquelette mental, elles bouleversent le rapport aux autres mais aussi à soi (l'espace privé s'est raréfié); elles transforment radicalement les apprentissages, et amènent une révolution dans le travail (numérisation de l'économie). Toute une mythologie, quantité d'affects, et bien des préjugés, accompagnent cette « rencontre du troisième type » avec une réalité que certains nomment justement « réalité de troisième ordre »[306], soit un monde virtuel, qui n'est pas réductible à l'univers culturel des sociétés antérieures, dit de « second ordre » (toute culture a une dimension virtuelle puisqu'elle repose sur des fondements invisibles, idéaux, règles, valeurs…). Le prétendu monde virtuel n'est peut-être pas un « monde » en soi, mais il occupe en tout cas notre temps, notre attention, beaucoup de notre énergie, et génère de la valeur. Est-il vraiment d'un autre ordre que la « graphosphère » du livre, si positivement connoté à nos yeux, bien que la littérature n'ait cessé, depuis Cervantès au moins, de dénoncer son emprise destructrice et déréalisante ?

Les machines informatiques comme « *pharmakon* »

Des philosophes comme Bernard Stiegler proposent une analyse nuancée, loin du manichéisme des « anciens » contre les « modernes ». Certes l'automatisation risque de nous transformer nous-mêmes en machines ou en prothèses de la machine, esclaves du « clic », et de nous déposséder de nos emplois en « travaillant » à notre place, de nos savoirs en « pensant » à notre place ; mais il est possible aussi de voir dans les nouvelles technologies un

[303] DE GAULEJAC, V. , La société malade de la gestion. Idéologie gestionnaire, pouvoir managérial et harcèlement social, Paris : Seuil, 2005.
[304] ENRIQUEZ, E., « L'institution de la " vie mutilée " », *Revue française de psychanalyse*, 4/2006 (Vol. 70), p. 899-917.
[305] *Ibid*.
[306] ROUSSEL, F-G et M., *Dans le labyrinthe des réalités*, Paris : L' Harmattan, 2009.

« remède » et pas seulement un « poison ». Le mot grec « *pharmakon* » voulait d'ailleurs dire les deux. Une « pharmakologie » des techniques de communication doit permettre de reconstituer des réseaux relationnels au lieu de les court-circuiter par une dérégulation systémique que Stiegler stigmatise comme « incurie » (au sens étymologique d'absence de soin). Les plates-formes de partage, l'intervention collective des acteurs doit favoriser la « transindividuation », c'est-à-dire le lien entre individu et groupes, la formation d'un « nous » qui interagit avec les « je ». Il s'agit bien de prendre en compte le niveau « *bottom up* », plus démocratique, que Stiegler nomme « épisymbolique », par opposition au « *top down* » (métadonnées organisées par les dominants)[307]. Par les nombreuses passerelles collaboratives que le réseau des échanges rend possible, une réappropriation du travail et de l'intelligence se dessine, comme en témoignent les mouvements de diffusion *open source*, les logiciels libres, le partage coopératif et, surtout, l'incroyable accès démultiplié aux connaissances, qui permet de passer aujourd'hui d'un « pouvoir d'achat » à un « savoir d'achat », et d'une automatisation subie à une « désautomatisation » consciente qui utilise les armes de l'adversaire, et peut libérer les énergies créatrices[308]. Pour cela, il importe de travailler à une « écologie de l'attention » (Yves Citton), c'est-à-dire d'échapper à la pression comportementale des medias, sur le mode stimulus-réponse (comme les « *likes* » sur les réseaux sociaux), en développant l'activité interprétative. Au lieu de nous laisser dominer par les technologies qui nous poussent à nous comporter… comme des ordinateurs, sur un mode binaire et purement réactif, il nous faut réapprendre la prise de distance, l'exercice du jugement et la réflexivité, la créativité[309], autant de choses que la philosophie s'efforce de développer. Comme le disait Lévi-Strauss dans une phrase restée fameuse : « Le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie »… on pourrait ajouter « à la barbarie des outils numériques ». La fascination, mêlée de répulsion, pour les automates et leur puissance induit une sorte de mimétisme : tout se passe comme si le monde obéissait à des lois simples, puisque les technologies informatiques sont capables de résoudre nos problèmes de façon quasi magique, nous avons tendance à nous couler dans cette pensée magique et binaire à notre tour, sur le mode « *on* »/ « *off* ». Mais plutôt que de penser comme des machines, il est possible d'utiliser les machines pour réapprendre à penser, nous enrichir (intellectuellement et humainement) et nous souvenir que nous ne sommes pas seulement des cerveaux, des

[307] Voir par exemple STIEGLER, B., (dir.), FAURE, Ch., GIFFARD, A., *Pour en finir avec la mécroissance*, Paris : Flammarion, 2009.
[308] STIEGLER, B., *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue, de la pharmakologie*, Paris : Flammarion, 2010 ; Digital studies, Paris : FYP, 2014.
[309] CITTON, Y., *Pour une écologie de l'attention*, Paris : Seuil, 2014.

appareils cognitifs, de « l'attention », mais des humains avec un corps, des sentiments complexes (et pas seulement des émotions stéréotypées comme la neurobiologie essaie de nous le faire croire), voire un inconscient, des désirs et une part maudite… La philosophie, en tant qu'apprentissage de la complexité (dialectique ou non) permet de résister à ce techno-bio-morphisme : le travail de Stiegler en est une incarnation actuelle parmi les plus marquantes. La psychanalyse, dans la mesure où elle favorise l'acte de symbolisation, y engage[310] ; nous y reviendrons longuement. La psychologie cognitive et comportementaliste, en revanche, s'inscrit-elle dans une réappropriation humaniste de la pensée, ou bien dans le droit fil de la mécanisation de l'humain ? N'est-elle pas le produit de l'évolution conjointe des technologies et du système économique, la technique même de façonnement de cet homme nouveau que le capitalisme de la cognition appelle de ses vœux ?

Derrière les machines, la psychologie cognitive et l'économie comportementale

Car la question des nouveaux medias est profondément liée à la dimension psychologique. Derrière tous les débats sur l'économie numérique, le « capitalisme cognitif » et sur la société de l'information, et les mutations qu'elle engendre, au niveau du travail, de la valeur d'échange et même d'usage des objets technologiques, la problématique de la « nouvelle économie psychique » est à l'œuvre. Ces technologies de la communication sont intrinsèquement liées à la psyché, dans la mesure où c'est là qu'elles s'enracinent, plus que n'importe quel outil du passé. L'histoire des techniques et des transformations sociales a toujours été liée à la sphère de la connaissance et de la croyance, à l'univers intérieur des désirs et des peurs, et en ce sens la psychologie est inséparable d'une anthropologie des techniques, comme en témoignent de nombreux travaux de psychologie sociale et de sciences de la communication[311]. Mais les progrès des machines de l'ère industrielle, ou même de l'imprimerie et de la diffusion des signes, peuvent être étudiés en termes socio-économiques « purs », sans faire obligatoirement référence au monde des pensées et des affects, dans la mesure où il s'agit avant tout de produire des biens matériels, même si ceux-ci ont une incidence sur la subjectivité des utilisateurs. Avec l'économie numérique, il y a un passage à la limite : on entre dans un type de création de valeur où la subjectivité est directement impliquée, parce que c'est elle qui produit la valeur. La production d'objets a cessé d'être le

[310] Voir notamment, s'agissant des images et du « virtuel », TISSERON, S., *Y a-t-il un pilote dans l'image* ?, Paris: Aubier, 1998.

[311] On pense au premier chef aux travaux des *Cahiers de médiologie* impulsés par Régis Debray, aujourd'hui rassemblés dans la revue *Medium.* Le livre-manifeste en est le *Cours de médiologie générale*, Paris : Gallimard, 1991 ; rééd. Gallimard, 2001.

cœur de l'économie, comme le montre bien la « tertiarisation » de nos sociétés, mais il y a plus : non seulement on vend principalement des services (et on rappelle à ce propos que la plupart des entreprises de la nouvelle économie ne produisent plus rien, matériellement : le passage du « hardware » au « software », et maintenant au « dataware »[312] est emblématique de cette dématérialisation), mais ce qui génère le profit, ou plutôt la « survaleur » (au sens de Marx) c'est, désormais, le psychisme lui-même. Si on parle de « capitalisme cognitif »[313], c'est bien parce que la connaissance, et plus largement la faculté d'attention, sont devenus la forme la plus productive de travail, et, partant, les principaux vecteurs de la création de richesse[314].

L'« économie comportementale » plébiscitée par les courants néolibéraux dominants s'appuie sur les ressources de la psychologie cognitive et comportementale pour modéliser les croyances, les attentes, les stratégies et la motivation des acteurs[315]. Le vocabulaire managérial, celui du marketing, mais aussi désormais le vocabulaire courant, sont imprégnés de cette théorisation : l'individu (plutôt que le sujet) est considéré comme équipé de « schémas », de « répertoires comportementaux » et de « stratégies » lui permettant de participer à des « interactions » sociales et de « faire face » aux différents problèmes : « motivation » et « évaluation » sont les maîtres mots de cette approche qui conjugue le « conditionnement » avec la recherche du « développement personnel ». La simplicité de ces modèles n'est pas un obstacle, au contraire ; et leur ancrage dans les neurosciences, voire l'éthologie animale, sont des garanties de scientificité pour leurs partisans, qui sont de plus en plus nombreux. Si l'on suit l'analyse des dispositifs de contrôle contemporains, il faudrait d'ailleurs s'interroger, par ailleurs, sur l'inspiration éthologique dans le maillage théorico-technico-économique qui caractérise les sociétés néocapitalistes. Le champ des sciences neurocognitives ne fait pas de distinction *a priori* entre cerveau humain et animal, pas plus qu'entre cerveau humain et machine informatique. Davantage : les techniques cognitivo-comportementales réhabilitent avec éclat un paradigme qu'on croyait largement discrédité, celui du behaviorisme pavlovien et skinnerien. « Comportementalisme » est la traduction, remise au goût du jour, de ce behaviorisme vieux de près d'un siècle, fondé sur les concepts

[312] Pour reprendre le concept de Christian FAURE, « Dataware et infrastructure du cloud computing » in STIEGLER, B., (dir.), FAURE, Ch., GIFFARD, A., *Pour en finir avec la mécroissance*, Paris : Flammarion, 2009.

[313] MOULIER BOUTANG, Y., *Le Capitalisme cognitif. La nouvelle grande transformation*, Paris : Éditions Amsterdam, 2007.

[314] Voir NEGRI, T., VERCELLONE, C., « Le rapport capital / travail dans le capitalisme cognitif », *Multitudes*, 2008/1 ; NEGRI, T., HARDT, M., *Multitude : guerre et démocratie à l'époque de l'Empire*, La Découverte, 2004.

[315] RAIM, L., « Pire que l'autre, la nouvelle science économique », *Le Monde diplomatique*, 2013/07, (712), pp. 18-19.

éthologiques de « conditionnement », de « renforcement » et d'« extinction du comportement indésirable »[316]. C'est en tant que vivant, et que vivant animal, que l'homme doit être compris. C'est aussi en tant que tel qu'il peut et doit être éduqué (ou rééduqué) : si par définition tout « trouble » est réductible à une approche bio-neurologique, alors c'est par une médicalisation et/ou un conditionnement appropriés qu'il peut y être remédié. Ce paradigme biologique ou biotechnologique cherche à éviter les présupposés conscientistes, l'analyse des vécus subjectifs[317], et, bien entendu, l'étude de l'inconscient : ne pourrait-il pas servir de justification à des pratiques d'asservissement du vivant, indifféremment humain et non humain ? La différence principale avec l'animal ne réside en effet que dans l'importance particulière des « croyances » chez l'homme. Mais la thérapie comportementale a pour but de réduire, par suggestion, ces pensées parasites en faisant en sorte que l'individu s'identifie aux objectifs de réussite, qui sont dans son propre intérêt. L'identification réductionniste de l'homme à un simple vivant, voire à un « être sous la main » disponible et modifiable, va de pair avec son identification parallèle à la machine informatique, clé de la convergence bio-techno-cognitiviste.

La contradiction n'est qu'apparente, entre l'aspect « conditionnant » des thérapies comportementales, dont certaines s'apparentent ouvertement à une forme de dressage, et l'idéal de réalisation de soi. L'individu, exhorté à prendre conscience de ses « pensées dysfonctionnelles » pour se délivrer des croyances et des « pensées automatiques » désagréables qui le conduisent à l'échec, est certes modelé suivant une certaine norme, mais la norme consiste justement à « être soi-même », à résorber son « déficit de compétences émotionnelles » pour devenir un individu épanoui et autonome, capable d'interactions sociales satisfaisantes. Il s'agit bien d'une vision anthropologique implicite qui sous-tend ces mécanismes, c'est-à-dire d'une redéfinition de l'humanité contemporaine selon un arsenal conceptuel qui puise principalement dans la psychologie cognitiviste et les sciences de la communication[318]. La réduction de l'homme à une machine cognitive, au départ hypothèse pratique permettant d'étudier des modèles automatisés de la cognition, a rencontré un tel succès en termes de fécondité méthodologique et d'efficience économique qu'elle semble admise comme postulat de base qui régit les théories dominantes des sciences humaines

[316] Dans une préface de 1929, Watson reconnaît avoir employé pour « l'étude expérimentale de l'homme le type de raisonnement et le vocabulaire que de nombreux chercheurs utilisent depuis longtemps pour les animaux inférieurs : WATSON, J. B. (1924). *Behaviorism,* New York : Norton, Paperback, 1970, Préface.

[317] Voir le remarquable travail, d'orientation phénoménologique, d'Etienne Bimbenet : BIMBENET, E., *L'animal que je ne suis plus*, Paris : Gallimard, 2013.

[318] BRETON, Ph., *l'Utopie de la communication*, Paris : La Découverte, 1992.

d'aujourd'hui. Les nouvelles technologies ne sont sans doute pas la cause du succès de ce modèle, mais plutôt son symptôme ; l'interface homme-machine, placée au cœur de la création de valeur dans la nouvelle économie, s'appuie sur un mode de pensée et de rationalité antérieur, dont elle prolonge la logique en la radicalisant. La technologisation des sociétés s'effectue en effet selon l'expansion d'un modèle dominant, décrit comme rationalisation instrumentale, cognitive, téléologique et stratégique par Habermas[319] à la suite de Weber. Il s'agirait de la généralisation d'un certain type d'agir au détriment des autres (l'agir traditionnel, mais aussi la discussion démocratique) et donc d'une conception politique, au sens fort d'organisation de l'espace social, par laquelle les individus sont invités à faire la preuve de leur efficience et sont reconnus en tant que tels dans l'espace social. Cette anthropologie de *l'homo oeconomicus* et *numericus* néolibéral, calculateur, hyperefficient et individualiste se nourrit bien entendu de la domination de la sphère économique et de son hégémonie sur tous les autres domaines du social. Il y a donc un air de famille (et un vocabulaire commun) entre les différentes composantes, psychologiques, économiques (mais on le retrouverait aussi à l'œuvre dans d'autres domaines comme l'éducation, la santé…) de l'homme contemporain : sommé de maximiser ses profits et de rationaliser ses choix, il doit investir dans son éducation et ses différents « capitaux » dès le plus jeune âge (on parle de « capital santé », « capital beauté », « capital relationnel », etc.), afin d'obtenir le meilleur rendement possible, en adoptant les « bonnes pratiques », et s'auto-évaluer en permanence pour adapter ses actes (et ses apprentissages) à ses buts stratégiques. D'une certaine manière, le dispositif de captation des données et de mise en culture des ressources cognitives par les grandes firmes du web n'est que l'aboutissement de ce processus séculaire que Marx liait au destin du capitalisme et Max Weber au « désenchantement du monde » : ce qu'Alain Ehrenberg appelle « culte de la performance »[320]. La culture numérique ne serait que le dernier avatar de la rationalité calculante et de l'utilitarisme capitaliste.

La psychologie cognitivo-comportementale, loin d'être un instrument d'émancipation ou d'autonomisation, s'efforce au contraire de ramener le sujet dans le droit chemin des normes et des « bonnes pratiques ». Aux antipodes de la psychanalyse, elle s'insère dans les dispositifs de contrôle social et entrepreneurial en essayant de réparer les dégâts de l'hyper-rationalisation, dont elle partage pourtant l'idéologie. Elle fait à la psychanalyse l'hommage (ou l'ultime affront) de récupérer le concept d'inconscient en le vidant de sa signification et

[319] HABERMAS, J., *Théorie de l'agir communicationnel*, *op. cit*.
[320] EHRENBERG, A., *Le culte de la performance,* Paris, Calmann-Lévy, 1991.

en l'arrachant à son contexte théorique, et clinique : pour les cognitivistes, l'inconscient existe, mais il est repensé sous l'espèce des « schémas », soit le niveau le plus profond des croyances anticipatrices[321]. Cet « inconscient » n'a bien entendu rien de commun avec le ça et le surmoi, et s'il est « structuré comme un langage », c'est comme un langage informatique… Les schémas correspondent en effet à des séquences d'événements qui se sont enracinées par répétition dans le système d'évaluation de l'individu : par un double mouvement d'assimilation (de l'environnement à soi) et d'accommodation (de soi à l'environnement), ils finissent par former la trame de notre appréhension cognitive des situations. Ils activent alors les « pensées automatiques » qui sont le « dialogue interne » de l'individu avec lui-même, et le niveau (préconscient) sur lequel la thérapie va s'efforcer d'agir, en s'appuyant sur le niveau conscient qui est celui de l'attention, et des métacognitions. Une analogie plus que lointaine avec la première topique ne doit pas faire illusion. En fait d'inconscient, il ne s'agit que d'un *pattern* de référence, un logiciel en fait. Inconscient sur mesure pour une ère technicienne ? Un inconscient apsychique, prétendument ancré dans le biologique, mais non pas comme chez Freud, sur le mode « représentatif » : les TCC prétendent en effet agir directement sur les connexions neuronales et les zones du cerveau[322], monisme audacieux auquel Freud, après l'*Esquisse*, avait vite renoncé. L'absence de précautions épistémologiques qui consiste à confondre le registre neurobiologique et le registre psychologique relève d'un coup de force théorique : le court-circuitage de l'hétérogénéité des modes discursifs. Le réductionnisme s'accompagne ici d'un déni de l'humain et d'un programme hégémonique de colonisation des sciences humaines et sociales[323]. Il faut en outre prendre extrêmement au sérieux les formulations qui relèvent du vocabulaire techno-informatique. Comme on l'a déjà suggéré à plusieurs reprises, il ne s'agit nullement d'une métaphore. Si les technologies de l'information sont aussi centrales, c'est parce qu'elles incarnent, certes, l'image la plus visible des mutations que nous traversons. Mais c'est aussi parce qu'elles sont liées en profondeur au système de pensée, simultanément économique, psychologique, technique, anthropologique, qui fonde ce qu'on pourrait appeler l' « épistémé », au sens foucaldien, et, au-delà, l' « ontologie » (Eric Sadin) des sociétés postmodernes. Les sciences de l'information constituent le noyau dur qui a façonné la culture contemporaine. Les progrès de la

[321] Voir par exemple : COTTRAUX, J., *Les thérapies comportementales et cognitives*, Paris : Masson , 2004, et les œuvres d'Aaron T. Beck.
[322] La thérapie cognitive agirait sur la liaison thalamus - cortex – amygdale, voir COTTRAUX, J., *op.cit.*
[323] OGIEN, A., « Les sciences cognitives ne sont pas des sciences humaines » *in SociologieS* [En ligne], Débats, Le naturalisme social, mis en ligne le 18 octobre 2011, consulté le 17 février 2016. URL : http://sociologies.revues.org/3635

neurobiologie ont rendu possible ce qui, voici quelques décennies, semblait impensable : un programme de connaissances visant à inventorier l'ensemble de l'humain sur le modèle des sciences de la nature, par le truchement des sciences de la communication. Le succès inespéré du concept de « programme génétique » (mis en évidence par le double prix Nobel attribué à Monod et Jacob en 1965[324]), ses applications multiples et l'interfécondation des recherches en informatique et des recherches en biologie ont conduit à penser l'homme selon un cadre conceptuel nouveau et surtout unifié, une révolution sans doute comparable à la place du cartésianisme dans l'histoire de la pensée. Mais il ne s'agit pas que de connaissance : le projet pratique qui y est intimement lié vise, de façon quasiment performative, à fabriquer une humanité, ou une posthumanité, en cohérence avec ce modèle d'« info-pouvoir ».

III B) Le transhumanisme et la convergence « NBIC »

Dans un article de 2008 qui a donné lieu à de très nombreux commentaires, un journaliste spécialisé dans les questions liées au numérique, Chris Anderson, prophétisait à brève échéance « la fin de la théorie » et rien de moins que l'obsolescence de la méthode scientifique[325] : les méga-serveurs qui mettent en relation les milliards de données récoltées par les moteurs de recherche et les sites commerçants, sans parler des réseaux sociaux, permettent aujourd'hui non seulement un traçage des habitudes de consommation des utilisateurs et une publicité ciblée, mais, bien au-delà, offrent des possibilités nouvelles totalement insoupçonnées de découverte de régularités. Le « big data » n'est pas un simple instrument de marketing, ni de contrôle social, comme le craignent les mouvements de hackers qui revendiquent la liberté et la neutralité du net. Le problème n'est plus (seulement) là. Il s'agit d'une « nouvelle condition cognitive » (Sadin) qui trouve déjà des applications multiples en termes aussi bien de diagnostic médical en ligne, de prédiction de comportements dans tous les domaines, des marchés financiers aux techniques des joueurs de football en passant par le recrutement de salariés par les cabinets de RH et, bien entendu, l'évaluation des risques par les compagnies d'assurances. Comme le montre brillamment le

[324] Voir JACOB, F., (1970), *La Logique du vivant, une histoire de l'hérédité,* Paris : Gallimard, 1981.
[325] ANDERSON, Ch., « The end of theory : the data deluge make the scientific methode obsolete », *Wired*, en ligne, http://www.wired.com/2008/06/pb-theory, cité dans le blog de Rémi Sussan in *Le Monde* du 30.09.2011, http://internetactu.blog.lemonde.fr/2011/09/30/big-data-est-ce-que-le-deluge-de-donnees-va-rendre-la-methode-scientifique-obsolete, consultation juin 2016.

philosophe Eric Sadin, la rationalité algorithmique, directement utilitariste et capitalisable, opère, en rendant la théorie inutile, une sortie de la logique hypothético-déductive des sciences, et substitue la corrélation à la causalité : la dévolution à la machine du soin de produire, par des procédures automatisées, une liaison entre les variables, inaugure un coup d'état de la technologie numérique sur la raison scientifique[326]. On bascule au-delà du scientisme, vers une science objectivée et autonomisée, sans sujet. Dès lors que le réseau des machines, mettant en relation les données issues des objets connectés de plus en plus nombreux, produit de lui-même non seulement des informations brutes, mais du savoir, au sens d'ordonnancement des signes, il ne s'agit plus de critiquer la raison instrumentale, à la manière de Habermas ; on a franchi un seuil supplémentaire. La critique « artiste » de la scientificité au nom de la liberté individuelle, de la subjectivité, de l'imaginaire et de la créativité a depuis longtemps été récupérée par le marketing et le management[327], la critique de l'objectivation positiviste au nom du « monde vécu » et de la recherche éthique de sens n'est même plus suffisante dès lors que le vécu le plus intime est colonisé par le capitalisme cognitif. Mais en l'occurrence, la science elle-même est attaquée sur son propre terrain, celui de la pensée téléologique, par sa créature, sur un mode finalement assez proche des récits d'anticipation les plus débridés[328].

L'éviction du sujet

Ce qui est en question, c'est bien la place du sujet lui-même, fût-il sujet de connaissance : comme l'écrit Chris Anderson « Avec suffisamment de données, les chiffres parlent d'eux-mêmes. »[329] Un sujet parlant n'est donc plus requis. La connaissance ne l'est pas davantage :

> « La philosophie fondatrice de Google est que nous ne savons pas pourquoi cette page est mieux que celle-ci : mais si les statistiques des liens entrants disent qu'elle l'est, c'est bien suffisant. Aucune analyse sémantique ou de causalité n'est nécessaire. C'est la raison pour laquelle Google peut traduire toutes les langues sans les connaître. »[330]

Le projet déjà ancien de mathématisation de la nature, lié à l'entreprise technicienne depuis au moins le XVIIe siècle, a pris désormais un tournant inattendu. Non que le rêve

---

[326] SADIN, E., *La vie algorithmique*, Paris : L'échappée, 2015.
[327] BOLTANSKI, L., CHIAPPELLO, E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, *op.cit.*
[328] Il n'est que de rappeler que la police scientifique basée sur la « précognition » comme dans la fameuse nouvelle de Philip K. Dick *Minority report* (portée à l'écran par S. Spielberg), est désormais une réalité, par exemple à Los Angeles, grâce au « big data ».
[329] ANDERSON, Ch., « The end of theory : the data deluge make the scientific methode obsolete », *art. cit*.
[330] *Ibid*.

d'automatisation, de calcul universel et de résolution numérique des problèmes, en germe déjà chez Leibniz, soit une véritable nouveauté. Ce qui l'est, c'est la réalisation effective de ce projet. L'image laplacienne du « démon » omniscient, capable de connaître en temps réel tous les états des corps composant l'univers, et, partant, d'en déduire le passé mais aussi l'avenir, devient réalité ; le système de suivi des épidémies de grippe proposé par Google a certes connu quelques échecs, mais il a permis à un moment donné de détecter la survenue d'un pic de maladie avant les autorités sanitaires. L'astronomie, la géologie, la physique sont concernées, autant que la biologie (avec les séquençages automatiques de génome par exemple) ; le recours à la statistique permet de détecter des *patterns*, ou des irrégularités, auxquels le scientifique n'aurait eu que peu de chance de prêter attention. Mais le domaine du langage naturel n'est pas épargné : les logiciels de traduction, basés sur une grande multiplicité d'occurrences et d'énoncés singuliers, plus que sur une programmation *a priori*, ont atteint désormais une qualité bien supérieure à ce qu'ils étaient voici encore quelques années, au point qu'on peut se demander si l'ordinateur ne devient pas capable de maîtriser certains jeux de langage. A l'heure où nous écrivons ces lignes, seul un programme informatique avait été capable de passer avec succès le test dit « de Turing » permettant, en situation d'interaction humaine, de faire croire à son interlocuteur à son existence comme sujet humain[331]. « Œil intégral » (Sadin) mais disséminé, et non centralisé, les machines peuvent non seulement dire et prédire, mais prendre des décisions : c'est le cas des « Google cars », de certains objets connectés notamment dans le cadre de la domotique, de la plupart des robots désormais sur le marché, y compris ceux qui assurent un rôle de service à la personne[332].

S'agit-il encore de « technique » au sens où Jacques Ellul critiquait celle-ci, écrivant que « le système technicien n'est pas capable de s'autocorriger »[333] ? Au contraire les machines aujourd'hui sont capables d'apprendre par essais-erreurs. Ce qui est mis en avant par les ingénieurs et les idéologues qui promeuvent de telles techniques c'est précisément l'infaillibilité des systèmes automatisés, indiscutablement supérieurs aux performances humaines dans le domaine de l'acte chirurgical, de la conduite automobile, voire du jeu de go, et évidemment du *trading* à haute fréquence dont la rapidité des opérations excèdent de très loin les capacités d'un être humain quel qu'il soit. L'ère du « big data » nous fait entrer dans un au-delà de la technique, qui relève de ce qu'Eric Sadin appelle une naturalisation ou une

[331] TISSERON S., *Le jour où mon robot m'aimera*, Paris : Albin Michel, 2015.
[332] *Ibid*.
[333] ELLUL, J., (1977) *Le système technicien*, Paris : Le Cherche-Midi, 2012, p. 361.

biologisation de la technique. Omniprésent et omniscient, doublant le réel par un réseau symbolique qui finit par enserrer les êtres dans une sorte de monde virtuel qui n'est, comme dans la théorie des idées de Platon, que l'original parfait d'un monde sensible inachevé et en proie au manque, le monde des machines fait corps avec le nôtre ou se substitue à lui, selon un glissement devenu imperceptible, qui recrée paradoxalement une forme d'enchantement du monde. Les objets connectés ont une âme, leur puissance informative. Cette duplication/démultiplication du réel qui révèle des potentialités quasi infinies relève d'un nouvel « animisme » ou « panthéisme symbolique »: le sensible est exclu au profit d'un « sublime computationnel », qui transfigure les apparences et les choses en en faisant des objets magiques[334] . La machine intègre certaines qualités du vivant : l'auto-organisation, principe de base de la cybernétique, mais aussi le caractère plastique, infiniment changeant, évolutif et auto-poïétique : « Internet est un réseau « biologique », naturellement extensible, à comportement foncièrement aléatoire »[335]. En ce sens les technologies numériques n'entrent plus dans le reproche qu'on pouvait faire jadis, au temps de Marx, de Bergson ou de Hannah Arendt, aux machines : elles ne sont plus du côté de la répétitivité, du labeur, de l'objectivation, du monde glacial de la mesure. C'est tout le contraire : à l'encontre d'un réel triste et désertique, pour tout dire aliénant, la « vie numérique » est une échappée enchantée du côté de l'inventivité, des flux et du renouveau perpétuels. Comme l'écrit la biologiste et féministe transhumaniste Donna Haraway : « « Nos machines sont étrangement vivantes, et nous, nous sommes épouvantablement inertes»[336]

La culture du chiffre et de la quantification (le « *quantified self* ») s'efface au profit d'une interpénétration du qualitatif et du quantitatif, dans un processus d'évaluation permanente où il est bien question de « valeurs », celles-ci n'étant rien d'autres que le reflet des normes prédéfinies dans la machine. Mais ces normes, avant d'être programmées, étaient discutables, relatives, polémiques : une fois entrées dans le système, elles deviennent une méta-donnée garantie par l'automatisation du processus. C'est à ce tour de passe-passe que l'on doit d'ailleurs la plupart des directives bureaucratiques visant à imposer telle ou telle règlementation, par exemple en termes de santé publique[337]. Pourquoi avoir choisi tel taux de concentration de CO2 ou de particules fines, de pesticides, d'alcoolémie comme acceptable ? Une fois le test homologué et standardisé, la valeur n'est plus que ce qui est indiqué par le

[334] SADIN, E., *La vie algorithmique, op.cit*., p. 56.
[335] BERRY, G., *Pourquoi et comment le monde devient numérique*, Paris : Collège de France, Fayard, 2008, p. 27.
[336] HARAWAY D, *Manifeste Cyborg et autres essais*, Paris : Exils, 2007.
[337] Nous y reviendrons dans le chapitre suivant consacré au bio-pouvoir.

test, exactement comme l'intelligence est « ce que mesure le test de QI ». On se trouve ainsi opportunément débarrassé de toute « discussion publique » (Habermas) ou de tout « différend » (Lyotard). C'est à la technologie qu'il revient de répondre aux trois questions kantiennes, et de nous *dire* ce que l'on peut connaître, ce qu'il convient de faire et ce qu'il nous est permis d'espérer : l'éthique devient un produit de la technique. L'évaluation produit la valeur et garantit de façon rétroactive la validité.

En outre, la dimension esthétique est inscrite de façon très forte dans les productions de l'idéologie transhumaniste. Marketing, spectacularisation, mais aussi ergonomie et même fascination pour l'image transparaissent en permanence : l'intrication des aspects économiques, techniques, biologiques et esthétiques fait partie intégrante du succès de cette nouvelle mythologie numérique, qui allie la flamboyance des enveloppes corporelles, ces images éphémères, à la puissance apparemment illimitée des performances de calcul. Car le transhumanisme s'adosse en premier lieu au rêve prométhéen d'accroître le bien-être et d'améliorer le vivant. Certains y voient pour cette raison une continuation de l'idéal humaniste de la modernité, de Pic de la Mirandole aux penseurs des Lumières en passant par Descartes. Pourtant, la préoccupation pour l'image, par exemple celle d'Oscar Pistorius, athlète paralympique dont les jambes de titane allient à la fois performances de cyborg et esthétique futuriste, devraient alerter sur la véritable signification de l'idéal transhumain. Il ne s'agit plus tant de produire du bien-être et d'augmenter l'efficience que de fasciner, de terrasser, d'être au-delà de l'humain. La beauté glaciale et métallique des multiples paires de jambes artificielles d'Aimée Mullins renvoie à la perfection lisse des produits Apple, tout comme l'éternelle jeunesse de Natasha Vita-More, née en 1950, porte-drapeau de l'Association transhumaniste à qui il arrive de poser quasi-nue. Marie-Jean Sauret a bien mis en évidence le lien entre l'esthétisation du corps dans certaines formes d'art contemporain et les pratiques capitalistiques de commercialisation ou de trafic d'organes ou de parties du corps humain : les sujets ne se trouvent paradoxalement « inclus » dans le lien social capitaliste que comme objets du marché [338]. L'exhibition des corps glorieux efface les frontières entre technologie et art, au point qu'un nouveau courant, celui du « bio-art », prolifère sur cette inquiétante étrangeté, proclamant, à travers l'auto-transformation de son propre corps, chez Orlan par exemple, la ductilité et la plasticité infinie d'un corps réduit à n'être qu'un pur instrument. L'apothéose de « Sainte Orlan », artiste ouvertement transhumaniste, qui se met en scène dans une salle d'opération, est censée démontrer

[338] SAURET, M.-J., *Malaise dans le capitalisme*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2009, p. 73.

l'inexistence du corps en même temps que l'insignifiance de l'identité. « Le lieu de l'avant-garde s'est déplacé de l'art à la génétique », écrit-elle dans un entretien[339]. Avant-garde de quoi ? Le progrès s'est dissous dans une fuite en avant vers l'impossible, l'effacement de tout visage[340]. Néanmoins l'image y est plus importante que jamais, ne fût-elle qu'un leurre scopique et fétichiste, « sans épaisseur ni respect ni suspens »[341]. Le discours, enserré dans la rhétorique désormais convenue de la transgression, n'exalte l'idéal que pour l'épuiser dans le simulacre[342] d'un « pseudo-imaginaire »[343].

Un court-circuit du nouage réel-symbolique-imaginaire

Rien d'étonnant à ce qu'on trouve, plus qu'en filigrane, une dimension messianique à cette nouvelle condition machinique, caractérisée selon Eric Sadin par une « absence de trou dans notre perception des phénomènes, dotée d'une puissance de pénétration virtuellement intégrale »[344]. Mais s'agit-il encore de « notre » perception ? L'effacement du sujet, qui laisse en fait la machine calculer, apprendre voire décider à sa place, est corollaire d'un puissant mouvement d'idéalisation des capacités illimitées de cette prothèse ou de ce substitut numérique. Au point que l'homme se retrouve en position de spectateur, certes, mais de spectateur émerveillé par une nouvelle « société du spectacle » : comme le pressentait déjà Jacques Ellul dans les années 50, « le rôle de l'homme se bornerait à celui d'appareil enregistreur, constatant l'effet des techniques les unes sur les autres et leurs résultats »[345]. Comment ne pas admirer cet enfant parfait qui, en s'autonomisant, nous renvoie un miroir idéal de nos propres qualités ? Ce qui est projeté sur l'outil numérique, devenu bien plus qu'un outil, c'est la toute-puissance d'une « anthropologie totalisante »[346]. Par-delà l'ambition scientifique et positiviste de maîtrise du réel, par-delà même le rêve technicien d'arraisonnement de la nature, l'homme se dessaisit de son pouvoir pour jouir d'une image sublime, colmatant le manque dans une « ontologie informatique » qui réaliserait la « clôture du réel sur lui-même »[347]. Il ne s'agit plus seulement d'imaginaire. **Ou plutôt la technique, en rendant réel l'imaginaire, court-circuite la distinction entre les registres : le**

---

[339] Avec Philippe Dagen, *Le Monde* du 22.03.2001.
[340] BUSCA, J., *Les visages d'Orlan : pour une relecture du post-humain*, Paris : Palimpseste, 2003
[341] *Ibid*., p. 57.
[342] *Ibid*., p. 68.
[343] *Ibid*.,p. 55.
[344] SADIN, E., *La vie algorithmique, op.cit*., p. 55.
[345] ELLUL, J., (1954) *La technique ou l'enjeu du siécle*, Paris : Economica, coll. « Classiques des sciences sociales », 1990, p. 87.
[346] SADIN, E., *La vie algorithmique, op.cit*., p. 122.
[347] *Ibid*., p. 117.

symbolique lui-même, réduit au code, n'étant plus que la combinaison des signes binaires du « langage » numérique, ce qui n'a plus rien à voir avec « l'ordre symbolique » de la culture, organisé autour de l'interdit et de la dette, des règles de l'alliance et de la Loi, et du manque. Contrairement au signifiant, qui « représente un sujet pour un autre signifiant », le symbolisme numérique, se voulant métalangage, ne laisse pas de place au sujet, opérant une destitution, si ce n'est une forclusion, du sujet de la science, sur laquelle il nous faudra évidemment revenir[348]. Le langage autonomisé et automatisé produit en tout cas une suspension de la parole : « les chiffres parlent d'eux-mêmes ».

L'idéologie transhumaniste qui fait l'objet d'intenses débats depuis l'article du philosophe Peter Sloterdijk en 1999 est aujourd'hui ouvertement soutenue par les hyper-entreprises de la Silicon Valley, Google en tête. Sloterdijk, dans « Règles pour le parc humain » et dans l'échange polémique qui s'est ensuivi avec Habermas[349], naturalise la technique et en fait le premier facteur de production de l'homme, lequel n'est donc qu'un « produit », rappelant, dans le sillage de Nietzsche, que d'autres formes d'élevage, de dressage et de sélection d'espèces post-humaines sont possibles. L'histoire de l' « anthropotechnique », c'est-à-dire des différentes formes de production ou de domestication de l'être humain, n'est pas achevée, mais les moyens politiques, sociaux ou culturels pour changer l'humanité sont aujourd'hui devenus superflus, les biotechnologies étant le seul outil efficace. Ces présupposés évolutionnistes sont partagés par tous les penseurs du transhumanisme, qui y ajoutent une tonalité triomphaliste et exaltée allant chez certains jusqu'à une utopie visionnaire qui pulvérise les limites. Ray Kurzweil, une des plus célèbres figures de ce mouvement, recruté par Google dans son équipe dirigeante en 2012, écrit par exemple que la technologie va succéder à l'homme, permettant une reprogrammation du vivant et l'avènement du cyborg, sinon le téléchargement de données concernant une personne qui permettait de créer son avatar numérique, comme Kurzweil espère le faire pour son père décédé et pour lui-même[350]. Le triple domaine de la génétique, des nanotechnologies et de la robotique[351] va permettre de réaliser des progrès exponentiels, encore inimaginables

---

[348] Voir l'article éclairant de Guy-Félix DUPORTAIL : « Le sujet retrouvé ? », *Essaim* 1/2012 (n° 28) , p. 69-84, URL : www.cairn.info/revue-essaim-2012-1-page-69.htm, consultation juin 2016. Mais quelle place le langage numérique laisse-t-il au « lieu de l'Autre » ? Nous y reviendrons dans la seconde partie de ce travail.

[349] SLOTERDIJK P., *Règles pour le parc humain. Une lettre en réponse à la lettre sur l'humanisme de Heidegger*, Paris : Mille et une Nuits, 1999 ;*La domestication de l'être*, Paris : Mille et Une Nuits, 2000.

[350] KURZWEIL, R., *Humanité 2.0 : La Bible du changement* [« The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology »], Paris : M21, 2007.

[351] Voir, concernant la diversité quasi inextricable des « configurations discursives » autour de ces questions, la tentative de ressaisie synthétique proposée par le projet « Chimères » de l'EHESS, avec l'appui d'outils

pour la plupart des gens en raison de l'extrême rapidité d'accroissement de l'intelligence artificielle (la fameuse « loi de Moore »), au terme desquels le basculement vers la « singularité », à savoir l'émergence d'une intelligence créative et décisionnelle, voire d'une conscience de la machine, deviendra possible. Il convient d'accueillir et de préparer une telle évolution, qui permettrait de ralentir ou de supprimer les maladies, le vieillissement et peut-être la mort, c'est d'ailleurs l'objectif avoué de la société de biotechnologies Calico, filiale de Google[352]. Le programme de recherche « *Nanotechnology, biotechnology, information technology and cognitive science* » (NBIC) lancé en 2002 par la National Science Foundation et le Department of Commerce américains, s'il n'est pas aussi ambitieux, ouvertement en tout cas, dispose par ailleurs de fonds considérables ; l'un de ses fondateurs n'est autre que l'un des dirigeants du mouvement transhumaniste. D'autres institutions comme la « Singularity University », financée par Google et la NASA, ne cessent de voir le jour ; des chercheurs éminents du MIT ou d'autres universités se « convertissent »[353]. De grands projets internationaux comme le « Human Brain Project » supervisé par l'Union européenne (à hauteur de plus d'un milliard d'euros sur dix ans), qui vise à simuler le fonctionnement d'un cerveau humain grâce à un superordinateur, vont dans un sens comparable[354]. En France, certains partisans d'un transhumanisme prétendument « modéré » comme Laurent Alexandre s'alarment des avancées de Google qui a acquis en ce domaine aussi une position dominante, et de l'absence de contre-pouvoirs ; ils ne participent pas moins à la diffusion dans le grand public de l' « idéologie » transhumaniste et stigmatise comme « bioconservateurs » ceux qui s'inquiètent des dérives eugénistes possibles[355].

Ce qui est mis en avant, c'est toujours la valeur rectrice d'amélioration de la condition humaine, comprise comme antagoniste avec un « immobilisme » mortifère. Ethique du bien-être, si ce n'est de la volonté de puissance, plus que de la transgression, du moins dans ses allégations, le transhumanisme français se veut, officiellement en tout cas, démarqué des

---

informatiques censés permettre une meilleure maîtrise de la profusion des sources : Francis Chateauraynaud (coordinateur), Marianne Doury et Patrick Trabal (co-coordinateurs), avec la collaboration de Josquin Debaz, Matthieu Quet et Assimakis Tseronis, ,*Chimères nanobiotechnologiques et posthumanité*, Volume I, « Promesses et prophéties dans les controverses autour des nanosciences et des nanotechnologies » , GSPR – EHESS, Version du 29 novembre 2012, ANR PNANO 2009, http://gspr-ehess.com/documents/rapports/RAP-2012-GSPR-CHIMERES-novembre.pdf, consultation avril 2017.

[352] Voir en particulier le livre de ALEXANDRE, L., *La mort de la mort*, Paris : Lattès, 2011, et l'essai de LAFONTAINE, C., *La société post-mortelle*, Paris : Seuil, 2008.

[353] Marvin Minsky, un des pères de l'intelligence artificielle, en est l' exemple le plus souvent cité.

[354] https://www.humanbrainproject.eu, consultation septembre 2016.

[355] ALEXANDRE, L., *La mort de la mort, op.cit ;* avec BESNIER, J.-M., *Les robots font-ils l'amour ?* Paris : Dundo, 2016. Cet auteur a conquis un statut médiatique qui assure d'excellentes ventes à ses ouvrages, qui font désormais partie des « meilleures ventes » des librairies des grandes surfaces.

courants libertariens de l'anarcho-capitalisme états-unien et se veut indépendant des idéologies politiques[356]. Il n'en demeure pas moins étrangement captif de la notion de « limite », terme qui revient à plusieurs reprises et donne lieu à une proclamation qui ressemble à une dénégation :

> « Il ne s'agit pas d'ignorer la valeur des limites de l'existence humaine, mais si certains pensent qu'il y a une valeur intrinsèque dans le fait de mourir à 85 ans et pas plus tard, les transhumanistes ne peuvent pas être d'accord. *Mais plus vraisemblablement* (c'est nous qui soulignons), *la valeur réside dans les défis que la vie nous lance et dans l'expérience de la limite, et cela ne va pas être effacé, mais amplifié* »[357].

Relever le défi de l'expérience des limites : il ne s'agit pas ici d'une approche des limites du symbolique, au voisinage de ce « point d'abîme » (Lacan) qui rend vertigineuse toute parole, mais de légitimer un déferlement d'innovations dans l'utilisation de matériaux biologiques en tout genre, des organes à l'embryon ou aux gènes en passant par les cellules, et dans les multiples possibilités qu'offrent les « branchements » entre le vivant et les technologies. De quelle éthique peut-il réellement être question, au-delà des précautions rhétoriques, dans le contexte d'une accélération sans précédent des processus technologiques qui remet en question la définition même de l'humain[358] ? La version progressiste du transhumanisme « trangressif », qui fait fond sur un parti pris « postmoderniste » (au sens anglo-saxon) qui permettrait d'achever la remise en cause de toute forme d'oppression par une libération sans précédent des entraves de l'identité, se heurte à une contradiction majeure, celle de la puissance inédite d'un petit nombre d'acteurs (les GAFA) qui sont en position d'imposer leurs propres normes et d'exercer un contrôle sans précédent, pour le coup sans limites, sur les utilisateurs[359]. La théorie du « cyborg » comme nouvelle figure d'émancipation[360] repose sur

---

[356] « Les valeurs du transhumanisme techno-progressiste », page d'accueil du site « transhumanistes.com », http://transhumanistes.com/presentation/valeurs, consultation octobre 2016.

[357] *Ibid*.

[358] Après les premières lois françaises sur la bioéthique, dans les années 90, et un débat qui s'est longtemps focalisé sur la question du clonage et celle de l'usage des embryons, le Comité consultatif national d'éthique semble s'être enlisé dans une position intenable, pris en tenailles entre la prudence indispensable née des valeurs humanistes et du principe de précaution, et les pressions de plus en plus grandes des groupes d'intérêt, comme le reconnaît explicitement Axel Kahn. Ainsi, la question cruciale qui est celle des conséquences des avancées neuroscientifiques dans la possible manipulation des consciences est-elle mise au second plan, reléguée à une simple « mission de veille éthique sur les progrès des neurosciences » par la loi de 2011 : BONAL, C., « Axel Kahn: le projet de loi sur la bioéthique «fait l'impasse sur de vraies questions» », *Libération*, 8.02.11, et le site du CCNE, http://www.ccne-ethique.fr/fr/publications/recours-aux-techniques-biomedicales-en-vue-de-neuro-amelioration-chez-la-personne-non#.WHD6HH1fuCM, consultation janvier 2017

[359] Deleuze, plus perspicace que ses épigones américains, avait mis en garde contre les contradictions propres aux sociétés de contrôle : moyens d'émancipation et de liberté, les technologies de l'information deviennent également des outils de contrôle aux mains des nouveaux « maîtres » ; instruments de diffusion et d'accroissement des savoirs sous des formes multiples et diversifiées, le web est aussi bien, simultanément, une recolonisation des intelligences et des vies elles-mêmes par la normativité dominante ; symboles d'une

une éthique de la relation et de la liberté du sujet (si tant est que la notion de « sujet » ait encore un sens) qui ne coïncide pas forcément avec les intérêts des entrepreneurs. Mais le discours postmoderniste de Haraway ou d'autres sur l'obsolescence du « moi », voire sur les aspects libérateurs et prometteurs des « personnalités multiples » et de l'oscillation subjective comme résistance aux injonctions de la société[361], ne fait-il pas déjà, à son insu, le jeu de la « désubjectivation » transhumaniste ?

Le « dernier homme » et la « fatigue d'être soi »

L'homme « augmenté » n'est plus seulement un fantasme, en témoignent les innombrables applications de la technologie à la biologie humaine, de la réparation mécanique des membres (les prothèses de jambe d'Oscar Pistorius ou d'Aimee Mullins, par ailleurs top model et qui pose pour des photos érotiques avec sa jambe artificielle) à la transformation du corps par la chirurgie et à l'implantation neurologique, comme dans le cas exemplaire de Kevin Warwick, le premier « cyborg », qui s'est implanté à lui-même des puces informatiques afin de contrôler un bras articulé externe par la transmission « artificielle » (mais ce mot a-t-il encore un sens ?) d'influx nerveux, en attendant la transmission d'informations entre systèmes nerveux qu'il espère réaliser[362]. Mais les transhumanistes les plus conséquents ne s'en tiennent plus à la réparation ni même à l'amélioration des performances, ils espèrent la disparition de l'être humain en tant que tel[363]. Comment ne pas voir dans ce culte de la machine autre chose qu'une volonté de puissance dans la continuité de la culture scientifico-technique, et un souci eudémoniste d'amélioration des conditions de vie, plutôt une volonté d'en finir que Nietzsche diagnostiquait précisément chez le « dernier homme »[364] ? N'est-ce

---

société de partage, les machines numériques peuvent aussi être la nouvelle forme d'exploitation la plus intensive qui soit de notre activité et de notre existence, au profit d'une poignée de firmes, dont la concentration et la puissance n'avaient encore jamais été atteintes dans l'histoire du capital. Voir DELEUZE, G., « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », *Pourparlers, 1972 - 1990*, Paris, Minuit, 1990. Voir également GANASCIA, J.-G., *Le mythe de la singularité*, Paris : Seuil, 2017.

[360]HARAWAY, D., *The Haraway reader,* New York, London : Routledge, 2004, et en France HOQUET, Th., *Cyborg philosophie,* Paris : Seuil , 2011.

[361]Ibid. et STONE, A. R., *The War of Desire and Technology at the Close of the mechanical Age*, Cambridge, MIT Press, 1995 ; l'auteure trouve dans la maladie mentale un paradigme de la nouvelle ère qui n'est pas sans rappeler, toutes choses égales, l'oeuvre de Deleuze et Guattari.

[362] Voir son site http://www.kevinwarwick.com, qui porte en exergue la phrase suivante : « "I feel that we are all philosophers, and that those who describe themselves as a 'philosopher' simply do not have a day job to go to."

[363] Voir par exemple : KURZWEIL, R., *The age of spiritual machines*, Londres, Phenix, 1999 ; *The singularity is near*, New York, Viking, 2005 ; MORAVEC, H., *Mind children : the future of the robot and human intelligence,* Cambridge, Harvard University press, 1988 ; STOCK, G., *Metaman*, London, Bantam Press, 1993 ; *Redesigning humans : our inevitable genetic future*, Boston, Houghton Mifflin, 2002.

[364] NIETZSCHE, F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Maurice de Gandillac, Paris : Gallimard, 1971.

pas la « fatigue d'être soi », le refus des limitations et des manques, qui explique un tel engouement pour des technologies qui nous délivreraient enfin du fardeau d'être humain ? Jean-Michel Besnier, bon connaisseur et commentateur avisé des textes et des propos transhumanistes, qui prend soin de ne pas porter de jugement trop hâtif, et fait preuve en ce sens d'une démarche qu'on pourrait qualifier d'anthropologique, lit toutefois dans ces derniers une idéologie du dépassement de la finitude, qu'il relie, dans des analyses indiscutablement proches des travaux d'Alain Ehrenberg, à une expression contemporaine de la dépression. Le projet d'abolition de la maladie et de la mort fait signe, à travers l'érection symétrique d'un être divin virtuel et parfait, vers un idéal de dissolution de soi, de négation du corps et de la chair, qui renvoie sans doute à la mort qu'ils prétendent liquider[365]. Cette pulsion de mort et cette glorification du signe tout-puissant vont de pair avec une sympathie marquée pour les spiritualités orientales, nommément le bouddhisme, qui de la même façon prétendent délivrer du désir et de la souffrance, mais aussi de soi-même en recherchant la dissolution du soi, de l'individu et de la réalité elle-même dans le grand Tout[366]. Cette autre forme de « convergence », apparemment paradoxale, entre science, ou plutôt technique, et sacré, que l'on constate massivement aussi bien chez les transhumanistes proprement dits que dans une frange des physiciens quantiques[367], certains mouvements « hackers » historiquement liés au « new age » post-hippie, mais aussi chez de nombreux cognitivistes et partisans des TCC (dont l'un des plus célèbres est Christophe André) parachève dans la culture postmoderne la sainte alliance de l'info-pouvoir et des nouvelles formes de religion, avec ou sans Dieu (le bouddhisme, les « spiritualités »)[368]. Mise en question du vivant au cœur même des processus qui le dirigent, il y va d'une reconduction aux limites, comme nous allons le voir.

Le pouvoir ne relève pas (ou plus) d'une « répression », ni de l'intervention volontaire, et centralisée, de quelques-uns en vue de la domination. En ce sens il n'est pas un pouvoir « limitant ». La lecture de la crise contemporaine ne se réduit certes pas à une dénonciation. Si l'on est contraint d'insister sur les potentialités mortifères des pouvoirs de la société de contrôle, c'est qu'il est nécessaire de prendre la mesure des forces à l'œuvre : forces pulsionnelles, sans mesure, qui nous traversent et nous irriguent, dans une économie qui est aussi et d'abord psychique. En ce sens, l'économie transhumaniste est d'abord l'œuvre des

[365] BESNIER, J.-M., *Demain les posthumains*, Paris : Pluriel, 2009.
[366] *Ibid*.
[367] Voir CAPRA, F., (1975), *Le Tao de la physique*, Paris : Sand, 2004.
[368] Voir à ce propos GANASCIA, J.-G., *Le mythe de la singularité, op. cit.*

pulsions de mort, qui nous poussent à la jouissance en nous fascinant par un mirage grandiose, celui de notre disparition en tant qu'humanité en vue d'un règne plus glorieux, celui des machines. Le Surmoi ici, « pure culture de la pulsion de mort », se déchaîne d'autant plus qu'il se dissimule sous les apparences séduisantes d'un monde parfait, l'univers lisse du calcul et de l'Idéal. Il revient à une lecture psychanalytique de déchiffrer la généalogie des désirs secrets, de toute-puissance et d'immortalité, qui sous-tendent de telles propositions. Pour autant, il n'est pas question de retomber dans les errements d'une position axiologique univoque, qui se contenterait de prendre position dans un débat idéologique. Le transhumanisme est une idéologie, « la plus dangereuse du monde » selon Fukuyama[369] et bien d'autres; mais il s'agit d'abord de forces concrètes, non pas attribuables à des entités extérieures, mais qui passent en chacun de nous, en tant que nous nous identifions aussi, ou une partie de nous, à de tels idéaux. Les projections du « tabou », que Freud rattache à l'inhumain[370], sont la racine psychique, par essence transindividuelle, du malaise dans la culture : elles ne sont que l'écho démesurément démultiplié des tendances destructrices ou autodestructrices qui nous constituent. Cela ne veut dire en aucune façon que les technologies sont maléfiques en soi, ni qu'il faudrait revenir à un état de nature. Deleuze/Guattari, Negri[371] ou Stiegler ont su trouver un point d'équilibre anthropologique (différent selon les cas), en dénonçant à la fois très fermement les dangers immenses de la captation des puissances technologiques et informationnelles par des dispositifs de recolonisation, économiques et cognitifs ; et, simultanément, en indiquant les voies par où la puissance d'agir des sujets peut et doit être préservée, voire augmentée. C'est cette cartographie « pharmakologique » qui impose, pour trouver les lignes d'erre et les réseaux susceptibles de travailler au service d'Eros, au service de la liaison, psychique et sociale, de bien définir les obstacles que les formes multiples, et mortifères, de contrôle opposent, afin de savoir opérer la conversion du « poison » en « remède ». C'est donc, d'une certaine manière, une science ou plutôt une sagesse de la limite qui est requise : savoir où elle passe, et pouvoir « se la faire ». Pour cela, pour franchir l'épreuve des limites, les sujets se trouvent inévitablement conduits au point le plus critique, celui où la vie même est en question.

---

[369] FUKUYAMA, F., « Transhumanism », in *Foreign Policy*, 1er septembre 2004, en ligne : http://foreignpolicy.com/2009/10/23/transhumanism, consultation juin 2017.

[370] Voir notre seconde partie, III E, l'Idéal dans la culture : totem ou tabou ?

[371] Voir DELEUZE, G., GUATTARI, F., *L'Anti-Œdipe*, Paris : Minuit, 1972 ; DELEUZE, G., « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », *op.cit.* ; NEGRI, T., HARDT, M., *Multitude : guerre et démocratie à l'époque de l'Empire, op. cit.*

L'avancée des sciences et technologies du vivant est, nous venons de le voir, inséparable des « progrès » de la révolution numérique, avec laquelle elle entretient des rapports étroits. Au niveau des programmes de recherche tout d'abord, qui font converger les efforts des généticiens, des neurobiologistes, mais aussi des pharmacologues, avec ceux des informaticiens ; au niveau du financement des structures, mais aussi au niveau « idéologique »[372]: le transhumanisme, qui est en quelque sorte le discours justificatif qui accompagne et porte ces projets, unifie biologie et technologies du numérique dans l'imaginaire en promouvant une conception vitaliste des machines, réalisant une « naturalisation de la technique »[373]. Il n'en reste pas moins que la question du vivant se pose en tant que telle, et avec plus d'acuité que jamais, en des termes que Michel Foucault avait indiqués dans ses cours sur la « biopolitique », à propos du mode de gouvernementalité qui a succédé historiquement (dès le XVIIIe siècle) aux formes traditionnelles de souveraineté : «Pour la société capitaliste, écrit-il, c'est le bio-politique qui importait avant tout, la biologie, le somatique, le corporel. Le corps est une réalité bio-politique; la médecine est une stratégie bio-politique»[374]. L'hypothèse défendue par Foucault, et que nous reprenons, est que le champ de la santé et des pratiques liées au vivant (qui tend à englober, bien au-delà de la médecine dans son acception originaire, des pans de plus en plus importants de l'activité des individus), n'est pas simplement un secteur déconnecté du politique et de la gouvernementalité, mais un « micro-pouvoir ». Soigner les corps, et aussi les âmes (puisque telle est désormais l'ambition de la « santé parfaite »), n'est pas un objectif anodin, comme voudraient le croire, souvent en toute bonne foi d'ailleurs, à la fois ceux qui s'y emploient, et les bénéficiaires. De même que l'on a pu parler d' « info-pouvoir » à propos du monde des nouvelles technologies, dont les effets excèdent, et de loin, leur simple utilité immédiate, il faut revenir au concept foucaldien de « bio-pouvoir » pour saisir tout ce que les techniques de soin, et les normes qui les sous-tendent, ont à voir avec une certaine forme de gestion des subjectivités. De même que la science est, selon Lyotard, profondément liée à la question de la légitimation éthico-politique, et que la recherche d'autonomie chez Ehrenberg reste inséparable de son contexte de crise du politique, l'objectif de « médicalisation de l'existence » (Gori, del Volgo) défendu, plus ou moins consciemment, par les pouvoirs publics et un nombre croissant d'acteurs privés, représente un contrôle sur les individus et une production de subjectivité. Une anthropologie psychanalytique de la crise, qui se voudrait simultanément une anthropologie critique, ne peut

[372] Au sens habermassien.
[373]SADIN, E., *La vie algorithmique, op. cit.*
[374] FOUCAULT, M., (1974), « La naissance de la médecine sociale », *Dits et écrits*, T. III, Paris : Gallimard, 2001, p. 210.

éviter de s'interroger sur les avatars contemporains du « discours du maître » et sur la figure de l'homme (ou sa défiguration) qui résulte des avancées, par ailleurs fort louables, de la biomédecine. Certes la rationalité dominante, qu'on pourrait qualifier d' « instrumentale », est loin d'être neutre. Conformément au point de vue déjà mentionné d' épistémologues « hérétiques » comme Edgar Morin, Michel Serres, Bruno Latour ou André Pichot, la technoscience, qui conjoint savoir et applications, doit être replacée dans son contexte anthropologique. Selon Foucault, « la médecine, c'est un savoir-pouvoir qui porte à la fois sur le corps et sur la population, sur l'organisme et sur les processus biologiques, et qui va donc avoir des effets disciplinaires et des effets régularisateurs »[375]. Toutefois, plus que sur les processus disciplinaires, prévalents au XIXe siècle, et auxquels Foucault a consacrés la majeure partie de son travail, nous voudrions insister, suivant en cela Deleuze, Negri, Gori et d'autres, sur les formes de « contrôle » qui sont celles du bio-pouvoir contemporain.

[375] FOUCAULT, M., *Il faut défendre la société. Cours au collège de France de* 1976, Paris : Gallimard/Seuil, 1997, p. 225.

III C) La « vie nue », horizon ontologique de la postmodernité

Foucault avait inventé, dès 1974, le concept de bio-politique sans lui donner de statut complètement achevé dans l'économie conceptuelle de sa pensée du pouvoir. Ce concept est novateur et fécond dans la mesure où il permet de penser le pouvoir dans un registre différent du registre juridico-politique habituel. Ce faisant, il emprunte un chemin qui n'est pas celui du marxisme mais n'entre pas en contradiction frontale avec lui. Il s'agit bien de repérer des formes d'assujettissement irréductibles à la domination de l'Etat et aux effets du droit. C'est à la gestion par les autorités des épidémies de peste qu'il faut faire remonter les origines de la biopolitique. En ce sens il y va bien d'une forme de centralisation étatique. Contrairement aux malades de lèpre qui étaient jadis réputés morts et exclus de la communauté, livrés à eux-mêmes, les pestiférés font l'objet d'une « inclusion » qui suppose un quadrillage strict de la ville, une « mise en quarantaine », un recensement pointilleux et une surveillance permanente[376]. Les autorités ont vocation ici, non plus de « faire mourir et laisser vivre », mais, à l'inverse, de « faire vivre et laisser mourir »[377]. Mais la logique, on pourrait dire structurale, de tels dispositifs finit par échapper à l'Etat. Celui-ci en effet va cesser de fonctionner selon la logique sacrificielle du prélèvement, moins adaptée aux réalités du monde moderne, et perdre du coup le mode opératoire appelé par Foucault « souveraineté »[378]. Les nécessités de l'échange économique s'imposent, à mesure que les communications se développent, que la population s'accroît, qu'une nouvelle classe sociale, la bourgeoisie, accède à la plus haute influence. L'économie va jouer un rôle de plus en plus déterminant, en même temps que plus diffus, puisque le pouvoir, progressivement, va suivre un mouvement centrifuge et se disséminer en dispositifs de « micro-pouvoirs ». Au-delà des pouvoirs économiques eux-mêmes, dont Marx a conduit l'analyse, Foucault vise une multitude d'autres modes de « gestion » (ce mot, précisément, va s'imposer dans tous les domaines), dont la médecine et ses avatars constituent le cas princeps, comme le montre l'exemple liminaire, et archétypal, de l'opposition entre peste et lèpre. Nous avons déjà évoqué les mutations contemporaines dans ce domaine, y compris les transformations les plus récentes auxquelles il n'a pas été donné à Foucault d'assister. C'est loin d'être le seul

[376] FOUCAULT, M., *Surveiller et punir*, Paris : Gallimard, 1975.
[377] FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité, t. I, La volonté de savoir*, Paris : Gallimard, 1976.
[378] FOUCAULT, M., *Naissance de la biopolitique, Cours au collège de France 1978-1979*, Paris : Hautes études, Gallimard-Seuil, 2004.

domaine concerné, puisque les différentes formes de pouvoir étudiées par Foucault, du traitement de la folie à l'éducation en passant par la prison, la religion, la sexualité, et, évidemment, l'économie, en relèvent. Tous ont pour point commun de suivre un paradigme historiquement nouveau, qui s'impose progressivement en rupture avec le précédent paradigme « souverain », et qui va instaurer une économie (au sens large) du vivant fondée sur l'intégration plutôt que sur la coupure et l'exclusion, sur la gestion et la surveillance plutôt que sur le prélèvement, sur l'utilité plutôt que sur l'arbitraire monarchique, sur la rationalisation plutôt que sur le sacrifice, et sur l'instauration de disciplines plutôt que sur les châtiments spectaculaires, et sur le savoir plus que sur la violence souveraine.

La « bio-politique » se situe donc d'emblée dans un registre historique, si ce n'est historial (on sait la profonde influence heideggérienne chez Foucault), qui vise à marquer une mutation dans la conception du pouvoir, et, partant, du sujet lui-même. Au sein de ce que Foucault appelle « l'anatomo-politique », qui concerne la prise du pouvoir sur les corps, le changement de régime, des sociétés de souveraineté aux sociétés disciplinaires, est décisif dans la mesure où il constitue une sorte d'« orthopédie » des comportements, d'organisation des populations selon des normes, de dressage simultanément collectif et individuel. C'est, d'une certaine façon, la naissance du sujet au sens où nous l'entendons, ce que Foucault n'analysera véritablement que dans ses dernières oeuvres[379]. Il nous livre des concepts qui ouvrent une généalogie des dispositifs de production de la « culture » moderne et contemporaine, en tant qu'elle lie individus et ensemble social (le « troupeau », selon une référence à la fois chrétienne et nietzschéenne). Mais le « biopouvoir » en tant que tel ne fera finalement pas l'objet d'un traitement aussi poussé qu'il l'aurait pu : tandis que *Surveiller et Punir* se concentre sur la question des disciplines au XIXe siècle, le dernier pan de l'œuvre néglige quelque peu l'analyse des mécanismes de pouvoir dans les sociétés modernes pour revenir à une période antérieure, jugée déterminante, la période antique. Il manque un prolongement du concept de bio-pouvoir appliqué à la culture contemporaine. Statistique, poids du savoir et de la connaissance, hygiène, normes, contrôle, gestion, et, avant tout, biologisation : autant de mots qui résonnent fortement dans le contexte qui est le nôtre, et dont on voit toute la fécondité. Quel meilleur mot que « bio-pouvoir » pour résumer tout cela ? Il s'en faut pourtant que les sociétés de contrôle actuelles se réduisent à des sociétés disciplinaires ; nous avons vu, avec Deleuze et Guattari, mais aussi Negri, que les évolutions

[379] FOUCAULT, M., *L'Usage des plaisirs. Histoire de la sexualité 2*, Paris : Gallimard, 1984 ; *Subjectivité et vérité, Cours au collège de France 1980-1981,* Paris : EHESS-Gallimard-Seuil, 2014.

les plus récentes de la « post-modernité » ne se laissent précisément pas appréhender sous les catégories de l'individu massifié, quadrillé, enrôlé que donnent à voir les panoptiques de la prison, de l'école, de l'hôpital. C'est d'autre chose qu'il est question aujourd'hui, mais cet autre chose, qui passe par des techniques de « connexion », de « réseaux », de « nomadisme », de « flux », de « virtuel », continue à porter le nom de « bio-pouvoir ».

Les technologies de pouvoir sont décrites en termes de signes : il s'agit de marquer les corps et de leur faire produire des signes[380]. Il s'agit, simultanément, de produire des sujets, comme l'indique le concept d' « assujettissement »[381]. Foucault invente un nouveau champ, qui, s'il croise le champ des philosophies politiques critiques, leur échappe au sens où il tente d'entrecroiser les fils et les concepts, empruntant aux différentes disciplines (démographie, économie, sociologie, linguistique, sciences politiques mais aussi philosophie, et bien sûr histoire), dans une perspective non pas anthropologique au sens strict, mais néanmoins centrée sur la question de l'humain, qui est la question nodale des *Mots et les choses*[382]. Ce champ nous intéresse particulièrement dans la mesure où, bien qu'il ne fasse pas droit à la pertinence des concepts psychanalytiques (qu'il critique même assez durement), il peut sembler tout à fait congruent avec des élaborations concernant la subjectivité, mais aussi la vérité, concept cher à Lacan. Les sociétés disciplinaires fonctionnent en référence à un point central, qui n'est plus la « place du roi » des sociétés de souveraineté, mais celle du surveillant du panoptique. La dissymétrie des places, celui qui voit sans être vu d'un côté, ceux qui sont vus totalement sans jamais voir de l'autre, correspond à une dissymétrie au niveau du savoir. La « tour » centrale qui figure ce savoir sans visage, et ce « pouvoir d'avaler des signes » est décrite par Bernard Doray, commentant Foucault dans une perspective transdisciplinaire, en ces termes : « La Tour apparaît ainsi aux captifs comme un espace métaphorique où se condense la partie perdue de leur identité : le grand Equivalent qui fait lien, et l'espace d'une

[380] « Le corps est (...) directement plongé dans un champ politique ; les rapports de pouvoir opèrent sur lui une prise immédiate ; ils l'investissent, le marquent, le dressent, le supplicient, l'astreignent à des travaux, l'obligent à des cérémonies, exigent de lui des signes. Cet investissement politique du corps est lié, selon des relations complexes et réciproques, à son utilisation économique ; c'est pour une bonne part, comme force de production que le corps est investi de rapports de pouvoir et de domination ; mais en retour, sa constitution comme force de travail n'est possible que s'il est pris dans un système d'assujettissement (où le besoin est aussi un instrument politique soigneusement aménagé, calculé et utilisé) (...). Cet assujettissement (...) peut être calculé, organisé, techniquement réfléchi, il peut être subtil, ne faire usage ni des armes, ni de la terreur, et pourtant rester de l'ordre physique. C'est-à- dire qu'il peut y avoir un «savoir» du corps qui n'est pas exactement la science de son fonctionnement, et une maîtrise de ses forces qui est plus que la capacité de les vaincre : ce savoir et cette maîtrise constituent ce qu'on pourrait appeler la technologie politique du corps. » (FOUCAULT, M., *Surveiller et Punir, op.cit*., p. 34)

[381] *Ibid*.

[382] FOUCAULT, M., *Les Mots et les choses,* Paris : Gallimard, 1966.

inscription où les signes font sens »[383]. En outre, la conception du pouvoir comme biopouvoir, pouvoir sur le vivant, de même que sur le sujet, permet de comprendre en quoi ce dernier ne peut être pensé en faisant abstraction de l'ensemble des « rapports sociaux », comme disait Marx, mais plus précisément de la question du lien entre pouvoir et savoir. La notion de bio-pouvoir est un outil formidable pour conjoindre les approches issues de différents champs de recherche, avec une visée de compréhension anthropologique, qui s'apparente à une déconstruction de « l'homme ». Le sujet moderne est en effet à mettre en relation avec une « histoire des régimes de vérité » : il n'est pas un point de départ ni une constante universelle et intemporelle, mais le produit d'un certain nombre de technologies, comme tel susceptible de nouvelles modifications. Le savoir judiciaire, religieux, médical, psychiatrique, éducatif mais aussi économique, s'est substitué au pouvoir sacrificiel du souverain pour construire des sujets, capables de dire eux-mêmes la « vérité » de « soi » (l'aveu), et en même temps objectivés et réifiés dans des normes de connaissance scientifiques et utilitaristes, dont le modèle dominant sera la statistique. Le souci de Foucault, singulièrement à la fin de son œuvre, sera de penser un rapport à soi délesté des « techniques de vérité » et des formes d'assujettissement propres aux sociétés disciplinaires capitalistes. Quelle étonnante convergence avec les préoccupations d'un Lacan, lorsque ce dernier aborde les mathèmes du lien social…

Le bio-pouvoir, production d'un vivant hors-limite

La torsion qu'Agamben fait subir au concept de « bio-pouvoir », en lui donnant une tonalité sans doute plus philosophique, voire ontologique, que chez Foucault, permet de mettre en lumière ce qui, dans la crise de la postmodernité que nous vivons, fait signe vers le vivant et la « vie ». Comme Foucault, dans la lignée duquel il se situe, Agamben considère que le « politique » au sens large échappe largement au seul domaine juridico-étatique. Le « souverain » dont il parle, figure totalitaire du pouvoir qui réfère à une dimension sacrée, ne se confond pas avec l'Etat, et ne se réduit pas non plus, par ailleurs, au moment découpé par Foucault comme moment de la souveraineté, antérieur aux sociétés disciplinaires. Le souverain est celui qui fait régner l'état d'exception, en se situant d'emblée dans un excès par rapport à toute justification juridique, fût-elle contractualiste, qui n'apparaît que

[383] DORAY, B., « La valeur et le sens du travail : l'apport de la psychanalyse à la compréhension de la subjectivation des sociétés productives », in *Carrefours sciences sociales et psychanalyse : le moment moscovit*e (coll.), Paris : l'Harmattan, 1995, p. 119-120.

secondairement, à titre, au mieux, de rationalisation *a posteriori*, si ce n'est de fiction[384]. L'exception est, par « nécessité », de fait et non de droit, ce qui suspend la loi, ouvre des zones d'indétermination, d'anomie, selon une logique topologique, plutôt qu'historique comme chez Foucault[385]. Tout pouvoir, quelle que soit son époque, comporte une dimension de souveraineté, qui est en quelque sorte sa verticalité, son ancrage anthropologique, le « fondement mythique de l'autorité » (Derrida). La figure du souverain est au fondement d'une relation à la vie, et en même temps bien entendu à la mort, qu'atteste la catégorie du « *justitium* » romain, qui désigne aussi bien les périodes d'anomie et de suspension du droit ordinaire, que les cérémonies funéraires du deuil du souverain[386]. En ce sens, le pouvoir politique est pensé sous l'espèce d'une incorporation liée à un deuil, comme chez Freud quoiqu'en des termes distincts (le concept de totémisme n'est pas convoqué mais ne semble pas incompatible avec les thèses d'Agamben). Tout pouvoir dit « souverain » produit comme corrélat une « vie » en face de lui, qui, comme le souverain lui-même, relève de l'exception : non pas la vie politique des citoyens, mais la « vie nue », reste innommable et non catégorisable d'une puissance, d'une violence fondamentale. Vie exclue des marginaux, des fous, des prisonniers, des réfugiés, des déportés, vie capturée cependant, « assujettissement de la vie à un pouvoir de mort »[387]. Mais l'époque contemporaine, ouverte en particulier par le tournant de l'entre-deux-guerres du XXe siècle, correspond à un certain déchaînement des dispositifs qui, en généralisant en quelque sorte l'exception, l'étendent à tous les aspects de la vie : pas seulement les prisons, asiles, écoles, églises, usines, mais aussi « (…) l'écriture, la littérature, la philosophie, l'agriculture, la cigarette, la navigation, les ordinateurs, les téléphones portables et, pourquoi pas, le langage lui-même »[388].

La politique contemporaine est, en réalité, une biopolitique, pas seulement parce qu'elle s'occupe de gérer les vivants et d'organiser les normes, de planifier la croissance de la population et de la maintenir en « santé parfaite » par des machines de contrôle. C'est une biopolitique pas seulement parce qu'elle s'occupe de population, de race, de biologie, et que le pouvoir se dissémine en micro-pouvoirs, médicaux, psychiatriques, hygiénistes, omniprésents dans la société. Mais d'abord, parce qu'elle met au jour cet « Ingouvernable qui

[384] AGAMBEN, G., (trad. J. Gayraud) *Homo sacer II*, *État d'exception*, Paris : Seuil, 2003.
[385] Voir à ce propos le commentaire qu'en fait Sidi Askofaré in « À propos de État d'exception, Homo sacer de Giorgio Agamben », *L'en-je lacanien*, 1/2004 (n° 2), p. 193-205.
[386] AGAMBEN, G., *Homo sacer II*, *État d'exception, op.cit.*
[387] AGAMBEN, G., (trad. M. Raiola) *Homo sacer*, *Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris : Seuil, 1997, p. 93.
[388] AGAMBEN, G., (trad. M. Rueff) *Qu'est-ce qu'un dispositif ?,* Paris : Payot, 2007*, p. 31.*

est tout à la fois le point d'origine et le point de fuite de toute politique »[389]. Les sociétés de contrôle, dont Agamben poursuit l'analyse en introduisant le concept de « dispositif », amènent une indétermination entre démocratie et totalitarisme, langage et nature, droit et violence, « vie qualifiée », nommable, inscrite dans une cité, (« *bios* ») et « vie nue », marginale, bannie, privée de médiations, indiscernable de l'animal (« *zoê* »). D'abord, Auschwitz inaugure la politique contemporaine par le meurtre : si, comme le dit Foucault, il s'agit de « pouvoir tuer pour pouvoir vivre »[390], c'est aussi bien plus que cela, la production d'une vie devenue elle-même indiscernable de la mort[391], survie :

> « Car ce n'est plus la vie, ce n'est plus la mort, c'est la production d'une survie modulable et virtuellement infinie qui constitue la prestation décisive du bio-pouvoir de notre temps »[392]

Si le bio-pouvoir se donne, chez Foucault, comme basculement d'une société souveraine du « faire mourir » à une société plus axée sur le productivisme du vivant, qui est censée laisser la mort à la sphère privée, Agamben complexifie cela en réintroduisant de la souveraineté dans les sociétés contemporaines. La biopolitique est aussi, indissolublement, une thanatopolitique[393]. Certes la mort est généralement occultée, mise à l'écart, loin des regards : les historiens ont bien montré la séparation progressive de l'espace du cimetière, puis la relégation des mourants à l'hôpital[394]. Mais on ne saurait pour autant réduire le bio-pouvoir contemporain à un simple exil de la mort. Simultanément aux processus d'effacement de la présence des mourants, on assiste à la montée de nouvelles formes de « faire mourir », qui brouillent la distinction foucaldienne entre sociétés souveraines, sacrificielles, et sociétés utilitaristes « biologistes ». L'extrême prégnance des thématiques « euthanasiques » dans le débat public depuis une quinzaine d'années peut sembler significatif de cette permanence : alors même que la loi, y compris en France, permet, au moins en théorie, de faire face à l'immense majorité des situations critiques de fin de vie douloureuse, (et même désormais d'empêcher l' «obstination déraisonnable » au sujet des patients en état végétatif chronique, ce qui ne relève donc pas de la fin de vie), l'opinion se mobilise à une quasi-unanimité pour

---

[389] *Ibid*., p. 50.
[390] FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité, t. I, La volonté de savoir., op.cit,* p. 180
[391] AGAMBEN, G., (trad. P. Alferi), *Homo Sacer. III, Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin*, Paris : Payot & Rivages, 1999, p. 64.
[392] *Ibid.,* p. 204. Voir aussi, notamment, (trad. J. Gayraud) *Homo Sacer. IV, 1, De la très haute pauvreté : règles et forme de vie*, Paris : Payot & Rivages, 2011.
[393] AGAMBEN, G., *Homo sacer*, *Le pouvoir souverain et la vie nue, op.cit.*
[394] En particulier Philippe Ariès, ARIES, Ph., *L'Homme devant la mort*, Paris : Seuil, 1977. Voir également VOVELLE, M., *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris : Gallimard, 1983.

réclamer une législation plus « libérale » concernant l'euthanasie[395]. Agamben va jusqu'à évoquer une parenté historique entre euthanasie et eugénisme, interprétant la biopolitique comme ce discours commun au totalitarisme des camps et à l'acte de donner la mort légalement. Dans l'un et l'autre cas, il s'agirait de juger quelle est « la vie indigne d'être vécue »[396].

La vie nue n'est pas le biologique, mais plutôt l'horizon suspendu d'un vivant exposé au meurtre, abandonné à la violence, la condition, peut-on dire encore humaine ? d'un dénuement, d'un dépouillement radical du langage, du symbolique. La biologisation ou l'animalisation que réalise la technoscience participe de cette déshumanisation, de cette désubjectivation, mais le processus est plus vaste, c'est celui d'une exclusion généralisée qui tend à séparer, à diviser la vie pour la réarticuler, la recoder selon les formes prescrites par le pouvoir. Quel que soit le terrain (du médical au social ou au psychiatrique, en passant par tous les champs de la vie quotidienne et notamment le numérique), les vivants sont sous l'emprise des puissances. La menace, même si elle ne prend pas toujours des formes aussi extrêmes que les cas-limites représentés par les « bannis » de la société, n'en existe pas moins, comme elle l'a toujours fait : si la société actuelle manifeste, plus que jamais pourrait-on dire, le dénuement virtuellement à l'œuvre dans l'humain, c'est que l'éclipse du politique au sens traditionnel, l'échec des Lumières en quelque sorte, met en évidence le vide qui règne à la jointure du symbolique[397].

Peut-on échapper à la désubjectivation ?

Une autre différence avec Foucault, outre la méthode et le rapport à l'histoire, semblerait résider dans le rapport à la catégorie de sujet. Là où Foucault s'acharne contre la figure du « sujet », qu'il assimile à un « assujettissement », (« Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même »)[398], à une assignation policière (dont il situe l'origine dans l'aveu instauré par le christianisme), Agamben ne croit plus que le pouvoir contemporain fabrique encore des sujets, et ne valorise pas non plus la désubjectivation comme solution. Il présente au contraire celle-ci comme l'aboutissement du pouvoir tentaculaire des sociétés de

[395] « 89% des Français favorables à une loi visant à autoriser l'euthanasie » selon l'institut BVA, http://www.bva.fr/fr/sondages/euthanasie_la_justice_hesite_pas_les_francais.html, consultation mai 2017.
[396] AGAMBEN, G., *Homo sacer*, *Le pouvoir souverain et la vie nue, op.cit,* p. 44.
[397] Si la relation entre le vivant et son milieu est suspendue, « le vivant connaît (…) l'Ouvert, c'est-à-dire la possibilité de connaître l'être en tant qu'être » (AGAMBEN, G., *Qu'est-ce qu'un dispositif ?, op.cit.*, p. 36). Les dispositifs viennent combler ce vide pour « jouir ainsi de l'Ouvert comme tel » (p. 38)
[398] FOUCAULT, M., *L'Archéologie du savoir,* Paris : Gallimard, 1969.

contrôle, phase actuelle du capitalisme[399]. Marque d'une évolution, des années 60, celles du structuralisme et de la « mort de l'homme », aux années 90-2000 où l'angoisse face aux dangers de la destruction de la subjectivité semble l'emporter sur l'aventurisme déconstructiviste ? Après tout, Foucault lui-même, dans ses dernières œuvres, n'a-t-il pas fini par réinstaurer une forme d'éthique de la relation à soi et du « souci » qui puisse tenir lieu d'un sujet, bien entendu non substantivable ? A bien y regarder, ce que dit Agamben est très proche de la conception foucaldienne. Celui-ci refuse de penser un sujet « positif » hors des processus –de subjectivation, de désubjectivation- qui le constituent : ce ne saurait être «un espace substantiel, c'est plutôt un écart entre deux processus »[400]. De même que chez Foucault le souci de soi est pensé simultanément comme déprise de soi, Agamben parle de « se tenir dans le seuil », dans le « risque », l'ambivalence (il parle d'« ambiguïté ») entre réaffirmation d'un acte subjectif, et nécessité d'échapper aux essences figées, aux assujettissements :

> « (…)identifier cette zone, ce no man's land qui serait entre un processus de subjectivation et un processus contraire de désubjectivation, entre l'identité et une non-identité. Il faudrait identifier ce terrain, parce que c'est ce terrain qui serait celui d'une nouvelle biopolitique »401.

L'exigence, double, fait signe vers la reconnaissance d'un *pharmakon* : penser une résistance aux dispositifs de contrôle exige de se situer sur le terrain même où s'exerce l'exception souveraine, c'est en ce sens que ceux qui sont les plus exposés, les plus déqualifiés par le souverain sont à même, paradoxalement, d'inventer des alternatives[402]. En réalité, l'état d'exception devenu la règle est une sorte de révélateur des illusions du sujet :

> « Cette situation pourrait donner l'impression que la catégorie de la subjectivité propre à notre temps est en train de vaciller et de perdre sa consistance, mais si l'on veut être précis, il s'agit moins d'une disparition ou d'un dépassement, que d'un processus de dissémination qui pousse à l'extrême la dimension de mascarade qui n'a cessé d'accompagner toute identité personnelle »[403]

Comme telle, la biopolitique produit de la « vie nue », qui n'est évidemment pas de la subjectivité, ni même de l'humain au sens des « droits de l'homme » (qui relèvent selon

---

[399] *« Ce qui définit les dispositifs auxquels nous avons à faire dans la phase actuelle du capitalisme est qu'ils n'agissent plus par la production d'un sujet, mais bien par des processus que nous pouvons appeler des processus de désubjectivation. »*, AGAMBEN, G., *Qu'est-ce qu'un dispositif ?, op.cit.*, p. 44.
[400] AGAMBEN, G., « Une biopolitique mineure », entretien avec S. Grelet et M. Potte-Bonneville, *Vacarme, 10*, hiver 1999, pp. 4-10.
[401] *Ibid*.
[402] *Ibid*.
[403] AGAMBEN, G., *Qu'est-ce qu'un dispositif ?, op.cit.*, p. 33.

Agamben de la mascarade), mais plutôt un humain limite, « sans qualités »[404]. Cette emprise sauvage, innommable qui fait de l'homme un mort-vivant a pour effet (et non pour but) de dévoiler l'ultime visage de l'homme, qui n'est pas celui d'un être plein, d'un fondement ou d'une racine, mais plutôt un reste. Il ouvre néanmoins à une recomposition possible des rapports en termes de résistance au pouvoir, non pas en faisant appel au sujet de l'humanisme métaphysique, mais en s'appuyant sur une déconstruction, qui intervient, en l'occurrence, dans un processus culturel historiquement situé, celui du capitalisme contemporain. L'histoire fait donc retour dans la pensée d'Agamben comme relation à l'être, et comme aboutissement de l'hominisation comprise comme rupture, scission (introduite selon lui par le concept d'économie, d'*oikonomia*) entre le vivant et son milieu[405]. Dès lors, la lutte consiste à résister à la scission « entre public et privé, politique et biologie, *zoê* et *bios* », pour « dessiner les contours d'une forme de vie et d'un usage commun des corps »[406]. La dissémination des identités appelée de ses vœux par Foucault a, d'une certaine manière, eu lieu, mais pour le pire, sous le signe d'un pouvoir souverain qui a recomposé à son profit la vie nue qu'il a « libérée ». Le siècle, devenu foucaldien (ou deleuzien), est bien celui de la désubjectivation : comment libérer des sujets qui n'en sont plus ? Comment résister autrement qu'en accentuant le processus, en se « séparant » encore plus, en faisant le jeu du bio-pouvoir, si intimement confondu avec notre être même ? Agamben ne tombe jamais dans le piège qui consisterait à valoriser la « vie nue » en tant que telle, pour en faire une sorte de nouveau sujet révolutionnaire. Il insiste, avec une grande lucidité, sur le « travail » qui est à faire, et sur la dimension « pratique » qui doit faire barrage à toute tentation de restauration d'un idéalisme. C'est en « côtoyant sa désubjectivation » qu'un sujet peut espérer advenir[407], à partir d'une « singularité quelconque »[408].

Foucault voyait dans la vie non seulement le point d'ancrage du pouvoir, mais un « processus très réel de lutte », « l'enjeu des luttes politiques »[409]. Peut-on retourner la biopolitique contre le souverain ? Si la « vie nue » apparaît comme l'horizon d'une politique possible, c'est seulement au prix d'un acte, d'une « décision irrévocable»[410], afin de ne plus

[404] ARENDT., H., *L'impérialisme*, Paris Fayard, Point Essais, p.287.
[405] AGAMBEN, G., *Qu'est-ce qu'un dispositif ?, op.cit*., p. 36.
[406] AGAMBEN, G., *Homo Sacer. IV, 1, De la très haute pauvreté : règles et forme de vie, op.cit.*
[407] AGAMBEN, G., « Une biopolitique mineure », *op.cit.*
[408] AGAMBEN, G., *La communauté qui vient, Théorie de la singularité quelconque,* Paris : Seuil, 1990
[409] FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité, t. I, La volonté de savoir., op.cit,* p. 191.
[410] AGAMBEN, G., *L'Ouvert,* Paris : Rivages, 2002, p. 116.

« donner prise »[411] au pouvoir souverain, de se soustraire à ses qualifications et ses codages. Il est difficile d'interpréter ce versant de la pensée d'Agamben sans se référer à une dimension éthique, voire théologique. Le concept de « messianisme », commun à Agamben et à Derrida (en raison avant tout d'une référence commune à Benjamin) semble fournir la base d'une telle pensée. Le jeune Marx envisageait la « perte totale » comme condition d'une « reconquête totale de l'homme »[412]. Pour Agamben, comme pour Derrida, il s'agit plutôt d'une impossible coïncidence avec soi-même, d'une absence de fondement[413]. Or c'est ce mouvement de constitution d'un monde qui vient, d'une communauté qui vient, qui seul peut autoriser le vivant en proie au dénuement à (re)trouver une cohésion, une « forme de vie »[414]. C'est à travers l'exemple éminent des communautés chrétiennes qu'Agamben pense le temps messianique, « le temps qui nous reste »[415], « le temps opératif » : dans ce temps qui est déjà hors du temps profane, mais pas tout à fait encore dans l'eschatologie, s'ouvre la possibilité d'un renversement, d'un appel. Comme l'écrit l'apôtre Paul : « Le temps s'est contracté »[416], il est « hors de ses gonds », disait Hamlet[417]. La condition de chacun s'y trouve profondément transformée, sans qu'il soit question d'un changement de statut, juridique, social ou politique au sens habituel : « la vocation messianique consiste dans la désactivation et la désappropriation de la condition factuelle, qui est ainsi ouverte à un nouvel usage possible »[418]. Dans ce temps intermédiaire, cette transformation dont les *Actes des apôtres* présentent les effets dans la communauté de vie, mais surtout dans l'attente-espérance, la réponse à l'appel, se retrouve dans les communautés franciscaines, dont Agamben fait une sorte de paradigme. La règle et le dogme s'y effacent devant la question de la vie, d'une règle transformée en vie, par un renoncement au droit, qui assimile le moine franciscain au pauvre, à l'enfant incapable et au fou[419]. La règle prend le sens de « règle grammaticale » plutôt que

---

[411] *Ibid*.
[412] MARX, K., (tr. K. Papaioannou), *Critique du droit politique hegelien*, Paris : Allia, 2010, p. 107.
[413] JOUSSET, D., *Le vocabulaire théologique en philosophie*, Paris : Ellipses, 2009.
[414] Ce concept est largement développé, notamment dans *Homo Sacer. IV, 1, De la très haute pauvreté : règles et forme de vie, op.cit.*
[415] AGAMBEN, G., *Le temps qui reste - Un commentaire de l'"Epître aux Romains"*, Paris : Payot, 2000.
[416] 1 Co, 7, 29.
[417] SHAKESPEARE, W., *Hamlet*, I, 5, trad. Jean-Michel Déprats, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade (édition bilingue), 2004
[418] *Homo Sacer. IV, 1, De la très haute pauvreté, op.cit., p. 1123.* Le concept « d'usage » est l'opérateur de cette résistance à toute appropriation, à toute substantivation : « La notion d'usage, en ce sens, est très intéressante : c'est une pratique dont on ne peut pas assigner le sujet », AGAMBEN, G., « Une biopolitique mineure », *op.cit ?.* Voir également, dans *Homo Sacer. IV, 1, De la très haute pauvreté*, le commentaire de Plotin qui éclaire le sens métaphysique de ce concept : « c'est précisément parce qu'il se maintient dans l'usage de soi que l'Un se soustrait (…) à l'être même et à ses divisions fondamentales » (p. 1122).
[419] *Ibid.,* p. 1008, 1021.

de loi[420]. Ici le pouvoir n'a plus de prise. Au concept marxien de « formes de production », il faudrait faire correspondre une « phénoménologie des formes de vie et de désoeuvrement » : « Dans le désoeuvrement, la société sans classes est déjà présente dans la société capitaliste »[421]. Mais c'est sur le mode d'un homme non pas « total », mais au contraire manquant toujours à lui-même, en état d'exception.

Comme chez Derrida pour qui « la messianité sans messianisme serait l'ouverture à l'avenir ou à la venue de l'autre *comme* avènement de la justice »[422], l'attente indéterminée dans la « vocation messianique » est chez Agamben relation à l'Autre :

> « C'est-à-dire qu'une vie est toujours faite de deux phases en même temps, personnelle et impersonnelle. Elles sont toujours en rapport, même si elles sont nettement séparées. Je crois qu'on pourrait appeler l'impersonnel l'ordre de la puissance impersonnelle avec laquelle toute vie est en rapport. Et on pourrait appeler désubjectivation cette expérience qu'on fait tous les jours de côtoyer une puissance impersonnelle, quelque chose qui en même temps nous dépasse et nous fait vivre. Voilà, il me semble que la question de l'art de vivre, ce serait : comment être en rapport avec cette puissance impersonnelle ? Comment le sujet saura être en rapport avec sa puissance, qui ne lui appartient pas, qui le dépasse ? (…) Le sujet ne serait ni le sujet conscient, ni la puissance impersonnelle, mais ce qui se tient entre les deux. La désubjectivation n'a pas seulement un aspect sombre, obscur. Elle n'est pas simplement la destruction de toute subjectivité. Il y aussi cet autre pôle, plus fécond et poétique, où le sujet n'est que le sujet de sa propre désubjectivation »[423]

III D) Le paradigme biologiste et ses limites : quelle place reste-t-il à la psychanalyse ?

Il est temps à présent de tenter de faire un pas en direction de la grille de lecture psychanalytique. Si Foucault et Agamben peuvent fournir les bases d'une prise en compte du bio-pouvoir et de son ancrage au plus intime des sujets contemporains, ils n'en restent pas moins étrangers à l'approche freudienne (et lacanienne), regardée au mieux comme un avatar tardif, et anachronique, des techniques chrétiennes de l'aveu et de la confession, au pire comme une idéologie désémancipatrice[424]. Si la rencontre entre les penseurs du bio-pouvoir et la psychanalyse n'a pas toujours pu avoir lieu, c'est sans doute en raison de l'orientation

[420] *Ibid*., p. 1017.
[421] *Ibid*., p. 1158.
[422] DERRIDA, J., *Foi et Savoir*, Paris : Seuil, 2001, p. 27.
[423] AGAMBEN, G., « Une biopolitique mineure », *op.cit*
[424] FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité*, vol. 1 : *La volonté de savoir*, Paris : Gallimard, 1976.

politique critique de ces penseurs, à une époque où la psychanalyse, si elle n'était pas toujours qualifiée de « science bourgeoise », était largement suspectée de collusion avec un mode de pensée individualiste et considérée comme réfractaire aux lectures sociales du monde. C'est sans doute ce qui explique, aujourd'hui encore, les réticences de certains commentateurs issus de la sociologie critique envers la psychanalyse en général, même lorsqu'elle épouse la cause contestataire : Christophe Dejours lui-même, qui s'efforce pourtant de tisser des relations étroites entre Marx et Freud, se voit ainsi fréquemment accusé de « psychanalysme »[425]. Il ne nous apparaît nullement impossible, pourtant, de chercher un rapprochement entre la posture anthropologique critique que nous avons tenté d'esquisser, désireuse de pointer un état des forces à l'œuvre chez les sujets contemporains, et la grammaire psychanalytique. Les tenants de la « théorie critique » au sein de l'école de Francfort, tels qu'Adorno, Horkheimer ou Fromm, en leur temps, ont cherché à faire usage des outils de la psychanalyse pour tenter de comprendre la société, notamment à travers le concept de « personnalité autoritaire » afin d'expliquer le nazisme[426]. Un nombre impressionnant d'analystes, par ailleurs, ont produit des thèses sur la culture, au rang desquelles on trouve des approches d'orientation critique par rapport aux formes contemporaines de pouvoir : nous y reviendrons longuement dans la seconde partie de ce travail[427]. Mais comment passe-t-on d'une approche anthropologique du pouvoir, à une approche analytique ?

La psychanalyse comme attention à l'indécidable, à l'inassignable

Si le bio-pouvoir est un concept opérant, selon nous, c'est d'abord parce qu'il permet de poser une *question*, celle du vivant : « L'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question ». Il ne s'agit pas de refermer la question, de rabattre la grille de lecture sur une analyse critique, au sens où il suffirait d'adopter une posture, pour faire vite, contestataire, pour avoir le sentiment d'être dans le vrai. Souvenons-nous que le Foucault de *l'Usage des plaisirs* et du *Souci de soi* a renoncé à l'hypothèse répressive. Quant à Agamben, qui parle certes en termes de « lutte », il se situe dans un horizon messianique qui n'est certainement pas celui, linéaire et homogène, de la politique au sens ordinaire. A aucun moment il n'est question de définir une lutte entre deux camps, entre des rôles sociaux sur la scène politique, tant l'ambivalence est au cœur du processus de

[425] Voir l'ouvrage de Robert Castel : CASTEL, R., (1973), *Le psychanalysme : l'ordre psychanalytique et le pouvoir, op. cit.*
[426] ADORNO, Th. W., (1950), *Études sur la personnalité autoritaire* (trad. Hélène Frappat), Paris : Allia, 2007.
[427] Voir dans la seconde partie : I, B) De la vision libertaire à la vision décliniste : la fausse alternative liberté/loi.

désubjectivation/resubjectivation. C'est au contraire, en étant ouvert à l'indécidabilité des processus de vie dans lesquels nous sommes pris, que nous gardons quelque chance de faire advenir quelque chose comme un sujet politique, ou plutôt une « forme de vie ». La notion de « critique » renvoie ici à « crise » comme moment décisif, événement imprescriptible. Il s'agit plutôt d' « amener à la lumière cet Ingouvernable qui est tout à la fois le point d'origine et le point de fuite de toute politique »[428]. C'est bien dans le *pharmakon* de la « vie nue » que gît le cœur de toute biopolitique, au sens où celle-ci pourrait permettre de déjouer les dispositifs de contrôle : il s'agit de « se tenir dans le seuil », dans le « risque ». Toute lutte qui prétendrait se dérober à ce risque ne pourrait que retomber dans la caricature d'une pensée binaire, non déconstruite, et partant inopérante. Comme on le verra, le diagnostic trop souvent schématique sur la culture, qu'il aille dans le sens d'un jugement de valeur décliniste ou, au contraire, libertaire, est condamné à rater sa cible, en ne voyant qu'une partie de la réalité, et en allant trop cite à la solution : « la réponse est le malheur de la question », disait Blanchot, un maître de la déconstruction[429]. C'est seulement en laissant à la vie, la vie nue, la vie-limite, la possibilité de se décider, entre pouvoir et émancipation, Eros et Thanatos, que l'on peut envisager l'irruption imprévisible de l'acte, soit l'émergence d'un homme par-delà « l'humanisme » au sens le plus convenu de ce terme :

> « Ce que nous appelons forme-de-vie est une vie où l'événement de l'anthropogenèse –le devenir humain de l'homme- est toujours en cours »[430]

Dès lors, le détour par la psychanalyse s'impose : quelle autre voie pour saisir la genèse du sujet que celle qui, à la suite de Freud, puis de Lacan, a déconstruit le sujet cartésien, et mis en crise les catégories métaphysiques, et donc aussi politiques, de la modernité ?

Plus profondément encore, c'est bien le souci de l'ambivalence, du *pharmakon*, qui caractérisent la psychanalyse comprise comme questionnement, suspension du jugement, différance, lecture ouverte du symptôme, aux antipodes d'un conditionnement ou d'un jugement moral. Or c'est cette psychanalyse qui se trouve précisément malmenée, elle-même en crise, ramenée aujourd'hui aux marges. Le succès grandissant des neurosciences, la naturalisation de l'esprit, la banalisation d'une hypothèse cognitiviste, voire biologique, laisse de moins en moins de place à la lecture en termes d'inconscient, volontiers présentée comme obsolète, inefficace, voire manipulatrice, et au mieux réduite à une sorte de « supplément

[428] AGAMBEN, G., *Qu'est-ce qu'un dispositif, op.cit.*, p. 50.
[429] BLANCHOT, M., *L'entretien infini*, Paris : Gallimard, 1969, p. 15.
[430] AGAMBEN, G., *Homo sacer*, *Le pouvoir souverain et la vie nue, op.cit,* p. 1266.

d'âme ». La mutation du paradigme psychiatrique, d'une quasi-hégémonie psychanalytique jusque dans les années 80 ou 90, à un modèle neuro-bio-cognitif aujourd'hui, qui prétend soigner les « troubles » comme on extirpe des tumeurs ou élimine des « parasites », est révélatrice d'un changement dans la conception philosophique de l'homme. C'est à Pierre-Henri Castel qu'il revient d'avoir mis en évidence, dans le champ de l'histoire des idées scientifiques et philosophiques, cette « grande transformation ». Son travail, impressionnant par son ampleur et par sa rigueur, est une référence majeure des propositions que nous tentons d'élaborer. En effet, Pierre-Henri Castel s'efforce de nouer, de façon précise sur le plan épistémologique, les cadres anthropologiques (au sens philosophique) de l' « autonomie-condition » propre à la culture contemporaine, et ceux des évolutions de la science et des techniques qui conduisent au triomphe de la vision neuroscientifique de la souffrance psychique. Dès lors, et quand bien même le concept de « biopouvoir » n'est pas convoqué directement, voire écarté, il y va bien d'une mise en perspective des évolutions contemporaines qui tendent à une objectivation et une naturalisation croissantes des phénomènes subjectifs.

Si l'entreprise de Castel se veut essentiellement historique, philosophique et épistémologique, et ne se place pas dans l'optique d'une théorie critique, (pas plus d'ailleurs que d'un point de vue déconstructiviste), ses conséquences n'en demeurent pas moins de produire un effet de recul, une distance par rapport aux thèses naturalistes, et à suspendre leur prétendue « évidence ». En rappelant, non seulement les insuffisances des modèles théoriques des thérapies cognitivo-comportementales, mais aussi leurs limites en termes de réussite thérapeutique, il contribue grandement à rouvrir le débat critique, en évitant cependant de réduire celui-ci au positionnement rémanent en termes d'adhésion à des valeurs, du côté de l'enthousiasme comme de la déploration[431]. Le succès du paradigme neurobiologique n'épuise pas la question de la causalité des souffrances psychiques, il importe de le rappeler rigoureusement, mais ce paradigme n'est pas pour autant récusable en tant que tel : en revanche il est utile d'en faire l'archéologie ou la généalogie, pour dépassionner la controverse et appréhender ce qui fait le sujet contemporain, arrimé à la référence au cerveau comme à un « horizon indépassable ». Peut-on lutter contre un paradigme ? On retrouve une

[431] D'où les réticences de certains psychanalystes devant son refus de condamner purement et simplement les TCC, voire devant ses propositions de transformation de la psychanalyse : voir par exemple SCUDERI, Ch., « L'Avenir d'une Psychanalyse: transmission, transformation ou réinvention? », *l'Infâme*, (137), 12/12, Bulletin de la Bibliothèque freudienne de Lille, en ligne : http://www.cerclefreudien.org/wp-content/uploads/2013/01/Lavenir-dune-psychanalyse.pdf, consultation juin 2017.

certaine attitude méta-épistémique, qui se rapproche d'Ehrenberg lorsqu'il propose de faire la sociologie de l'individualisme plutôt qu'une sociologie individualiste : Castel fait, non une philosophie naturaliste ou biologiste, mais une philosophie historique du naturalisme, et s'interroge simultanément sur la place qui reste aujourd'hui à la psychanalyse, qui a cessé d'être un « fait moral total ». Bien loin de ceux qui « moralisent » le débat en appelant de leurs vœux une restauration de « l'homme » (la psychanalyse étant instrumentalisée comme l'une des voies permettant de retrouver l'ordre brisé), tout autant que des partisans les plus naïfs d'un dépassement de la catégorie d'humanisme ou même de sujet, l'auteur s'attache à replacer les concepts, non dans un espace polémique ou axiologique, mais dans le contexte de leur émergence, en l'occurrence le passage de « l'autonomie-aspiration » à « l'autonomie-condition », et dans leur connexion avec l'espace public de la construction des savoirs, qui articule sciences de la nature, sciences sociales, philosophie et psychanalyse.

Le nouveau paradigme de l' « autonomie-condition » et le succès des TCC

Castel part du processus de « civilisation », concept qu'il emprunte à Norbert Elias, pour tenter de comprendre la production historique de ce qu'il est convenu d'appeler « individus ». La référence à Elias est essentielle, dans la mesure où ce dernier est un auteur particulièrement soucieux de déconstruire les dualismes métaphysiques et les réifications substantialistes. Il a fait de la notion de « distanciation » un leitmotiv de toute son œuvre, qui n'est d'ailleurs pas sans rappeler Musil [432]. Sans aller jusqu'à parler de déconstruction, Elias fait, d'une certaine manière, œuvre nominaliste, voire de démythification, de « démystification » et de dépassionnement, puisqu'il invite à se déprendre des « mythes scientifiques »[433] et autres « fantasmes »[434] qui marquent « la pensée prisonnière de ces alternatives »[435]. La substantialisation idéaliste, voire métaphysique, qui condamne le débat à devenir un affrontement de valeurs (entre « individualisme » et «anti-individualisme »), et à déformer ainsi la question en la refermant trop vite, peut et doit être combattue au moyen de la relativisation et du comparatisme historique, et d'une posture récusant tout jugement, toute

[432] La « distanciation » a le sens de la réflexivité et de la rationalité, qui s'opposent à un « engagement » qui serait au contraire le pôle de l'implication émotionnelle, voire irrationnelle : mais l'un et l'autre sont deux tendances nécessaires et complémentaires bien qu'antagonistes. ELIAS, N., *Engagement et distanciation : contributions à la sociologie de la connaissance*, trad. Michèle Hulin, Paris : Fayard, 1993. Musil, lui, tente aussi de conjoindre « mentalité expérimentale » et « vie à l'essai », scientificité et éthique, objectivité et subjectivité : voir notre Prologue, « Nous vivons une époque de transition ».
[433] ELIAS, N., *La société des individus*, Paris : Fayard, 1991, p. 57.
[434] *Ibid*., p. 125
[435] *Ibid*., p. 97

« idéologie », toute « mythologie » et toute téléologie[436]. Par ailleurs, Elias n'hésite pas à emprunter aux différents champs des sciences humaines (histoire et philosophie bien sûr, mais aussi anthropologie, psychologie sociale et psychanalyse, sciences du langage, économie, sciences politiques…), pour établir son approche selon de multiples points de vue et bâtir une démarche que l'on peut dire pluridisciplinaire. L'exploration des interrelations (d'abord entre individu et société) fait signe vers une épistémologie de la complexité[437]. On sait qu'Elias attribue cette genèse de l'individu à un contrôle des émotions et une intériorisation des contraintes, en particulier sous l'effet de la violence exercée par le pouvoir étatique[438]. La naissance de l'intériorité est d'emblée à relier à la question de la souffrance psychique : Castel parlera d'« intériorisation radicale », d' « individualisation forcenée »[439]. L'individualisation-assujettissement est donc un phénomène qui ne peut être réduit, ni à l'autonomie, ni au contrôle, puisqu'il relève simultanément des deux : l'individu est-il autre chose que ce que les injonctions d'autocontrainte ont produit, quant aux façons de parler, de se vêtir, d'entrer en relation avec autrui, aux manières de table, à la sexualité, au rapport au corps ? Elias retrouve explicitement des accents du Freud de *Malaise dans la culture*, lorsqu'il définit cette dernière comme processus de pacification de la violence, qui passe par une maîtrise des pulsions, selon une imbrication très étroite du psychisme individuel et des institutions sociales. Notons par ailleurs que la conception du pouvoir chez Elias, si elle s'ordonne principalement, dans un premier temps, autour de la centralisation monarchique dans la société de cour, la dépasse cependant, puisqu'il évoque aussi bien la montée de la bourgeoisie à l'époque moderne, et définit d'ailleurs le pouvoir non comme la propriété de certains agents mais comme un rapport de forces sans cesse changeant, comme « une particularité structurelle des relations humaines – de toutes les relations humaines »[440]. Son intérêt pour ce qu'il appelle les « configurations », c'est-à-dire une approche « réticulaire » des interactions, pourrait inciter à

[436] *Ibid.*, p. 108, 120, 231-232 ; ELIAS, N., *Norbert Elias par lui-même (entretiens avec Arend-Jan Heerma van Voss et Abram van Stolk)*, Paris : Fayard, 1991, p. 50-51.

[437] Voir à ce propos la recension faite par Nathalie Heinich de l'ouvrage précité : HEINICH, N., « Elias Norbert, *La société des individus* et *Norbert Elias par lui-même,* compte-rendu *» Revue française de sociologie*, (33-1), 1992, pp. 135-145, et HEINICH, N., *La Sociologie de Norbert Elias*, Paris : La Découverte, 2002. Celle-ci néanmoins interprète Elias dans le sens, selon elle, d'une alternative et à l'approche psychanalytique, et à la lecture foucaldienne du pouvoir ; mais elle met bien l'accent sur la dimension déconstructrice de l'œuvre d'Elias.

[438] ELIAS, N., *La civilisation des mœurs*, Paris : Pocket, coll. Agora, 2002.

[439] CASTEL, P.-H., *La fin des coupables*, suivi de *Le cas Paramord* – volume II, *Obsessions et contrainte intérieure de la psychanalyse aux neurosciences*, Paris : Ithaque, 2012, « Avant-dire », p. 11.

[440] ELIAS, N., *Qu'est-ce que la sociologie ?*, (trad. Yasmin Hoffman), La Tour-d'Aigues, L'Aube, 1991, p. 85-86.

chercher des points de contact avec l'enseignement de Michel Foucault[441] et ne lui est en tout cas peut-être pas totalement antagoniste.

Pour Pierre-Henri Castel, ce tableau global dressé par Elias, à la fois historique, sociologique et quasi psychanalytique, est à mettre en relation avec la notion psychopathologique d'obsession : celle-ci, en tant qu'entité observable historiquement datée, commence à s'inscrire autour du XVIIe siècle, comme « scrupule » et « conscience » morale, sous l'effet de pratiques institutionnelles, politiques et religieuses, dans le cadre d'une technologie des corps[442]. La divergence avec Foucault tient essentiellement au refus de l'hypothèse répressive, qui est au fondement des analyses de *l'Histoire de la folie*. Castel ne considère pas la « norme » comme une puissance stigmatisante et destructrice entravant la libre spontanéité des sujets, imposant des contraintes arbitraires à la vie. Il insiste au contraire, comme Elias, sur l'ambivalence de la norme, qui certes fait souffrir les individus, mais aussi, dans le même temps, les civilise[443]. Dès lors, il ne s'agit nullement de faire l'histoire critique, au sens dénonciateur, de l'emprise des institutions, mais plutôt, conformément à une approche « pharmakologique » (et, sur ce point, en accord avec le Freud de *Malaise,* qui met en lumière aussi bien les aspects intenables et mortifères de la répression culturelle, que sa dimension féconde et vitale), de retracer la genèse de la « civilisation » en tant que processus. En l'occurrence, la culture moderne, qui donne naissance au sujet de la psychanalyse, marqué par la culpabilité, dans le contexte de l'individualisme libéral : ce que nous avons coutume d'appeler « homme ». L'apport des sciences sociales est pour cela incontournable, afin d'éviter le simplisme de tous les réductionnismes, qui prétendent par exemple penser l'individu hors de toutes coordonnées collectives. Les correspondances sont étroites entre le registre politico-culturel et celui, plus intérieur en apparence, du psychisme : en évitant le double écueil du psychologisme comme du sociologisme (sans parler du naturalisme des sciences biologiques), il s'agit de tenir les deux (ou trois) bouts de la chaîne pour articuler de façon globale et complexe l'ensemble des intrications qui forment et façonnent des « individus » dans un contexte donné. Ce projet, là encore, n'est pas sans affinités avec l'entreprise foucaldienne qui met en perspective « l'homme » comme un construit historique

[441] Voir les indications de Nathalie Heinich dans les ouvrages déjà cités, ainsi que ELIAS, N., *Qu'est-ce que la sociologie ?, op.cit.*, p. 10.

[442] CASTEL, P.-H., *Âmes scrupuleuses, vie d'angoisse, tristes obsédés: (I) Obsessions et contrainte intérieure, de l'Antiquité à Freud*, Paris : Ithaque, 2011.

[443] CASTEL, P.-H., réponse à Julie Mazaleigue-Labaste et Gildas Salmon, en ligne sur le site de Pierre-Henri Castel : http://pierrehenri.castel.free.fr, consultation juin 2017. Une discussion serrée et pointilleuse du statut du concept de norme chez Foucault se trouve dans CASTEL, P.-H., *l'Esprit malade,* Paris : Ithaque, 2011, ch. 6, « Une norme objective de la folie ? », pp. 217-229.

propre à une époque. Mais, contrairement au Foucault de « l'hypothèse répressive », il s'agit de comprendre plutôt que de juger.

Castel prolonge l'entreprise eliassienne en cherchant à préciser l'inflexion contemporaine qui, de l'individu coupable de l'âge de « l'autonomie-aspiration », mène, à partir de la fin du XXe siècle, à un individu délesté de la culpabilité, de la « conscience morale », et rétif aux thérapies de type analytique, celui de « l'autonomie-condition ». Reprenant en cela les concepts d'Ehrenberg, il tire toutes les conséquences de cette mutation, qui place la liberté individuelle derrière nous, comme un acquis ou un prérequis, sinon un droit, et non plus devant nous, comme une émancipation à conquérir. **Ce franchissement, résultat du processus civilisationnel, fait basculer la signification de l'individualité, puisqu'il ne s'agit plus tant de « devenir soi », de se construire comme un humain singulier, que de « rester soi », et de se débarrasser des « troubles »** qui entravent l'adaptation et la performance. On pourrait penser, si l'on se contentait d'une interprétation répressive, que c'est un triomphe du contrôle, de plus en plus intériorisé, sur le libre arbitre, mais inversement on peut aussi lire cette évolution comme un rejet des barrières morales et des disciplines collectives au profit d'un principe de plaisir assumé, et de la revendication accrue d'une certaine touche singulière… Le phénomène est infiniment plus complexe que les grilles de lecture : c'est le rapport à soi tout entier qui s'est transformé. L'autocontrôle prend des formes tout aussi redoutables qu'à l'âge de la morale et à celui de la névrose obsessionnelle, mais il se traduit différemment, par des affects de « honte » plus que de culpabilité, par une instrumentation du corps perçu comme une entité extérieure et objectivée, manipulable à volonté par les technologies, plus que par les contraintes corporelles de type militaire ou punitif, par des automutilations, des phénomènes psychosomatiques, plutôt que par des rituels de masse qui forgent une appartenance. Castel a soin de ne pas transformer son analyse historique en parti pris axiologique, et il tente de cerner au plus près les contours de la nouvelle subjectivité qui trouve à s'exprimer dans les jeux de langage dominants que sont désormais les données neurobiologiques, pour le meilleur ou le pire. Ce paradigme, qui se retrouve au niveau thérapeutique avec le succès des TCC, est à prendre comme un horizon historico-culturel : tout comme nous le faisons, plus facilement, avec les rituels thérapeutiques propres à des sociétés traditionnelles, il faut prendre la distance nécessaire pour remettre nos propres « rituels » dans leur contexte : il s'agit sans aucun doute d'une démarche

anthropologique[444]. En même temps, Castel précise que la succession des paradigmes n'est pas purement linéaire, ni exclusive l'un de l'autre, et que les différents « prismes » ou « réductionnismes » interfèrent[445] en une sorte de géométral qui n'est pas sans évoquer le concept de complexité que nous avons explicité plus haut[446].

La question fondamentale, pour nous, est donc : comment préserver, dans un tel horizon civilisationnel, les conditions d'une appréhension de la vie dans son ambivalence fondamentale ? Entre une neurobiologie conquérante qui tend à nier toute dimension subjective[447] et à écraser jusqu'à la relation à soi, en extériorisant et en naturalisant la souffrance, une psychologie normativante qui s'inscrit désormais dans cette même perspective biologisante et finit par adopter son vocabulaire, et, à l'autre extrême, une sociologie critique qui, elle, tendrait, comme chez le premier Foucault, à récuser toute norme et à valoriser de façon tout aussi dogmatique un écart anarchisant qui ferait du fou ou du déviant un héros révolutionnaire, la place pour une approche plus ouverte à l'indécidable est mince. Castel, après Ehrenberg, part d'un fait, ou plutôt d'une inflexion dans notre perception et notre façon d'énoncer les phénomènes, sociaux et psychiques : « être malade devient un « langage » »[448], sinon le langage privilégié, et donc la « forme de vie » par laquelle je me définis moi-même, et je peux espérer avoir une action sur les autres. Si l'on admet que les énoncés se conforment à une grammaire particulière et à des jeux de langage qui sont propres à une culture (ou à un enchevêtrement donné de formes culturelles et historiques), il est inévitable que l'expression de la détresse s'effectue dans un idiome qui n'est plus aujourd'hui celui de la culpabilité, des cultures de l'autonomie-aspiration. Faut-il en déduire un jugement de valeur ? On ne juge pas les cultures, comme le rappelle constamment la leçon des anthropologues, au premier rang desquels, évidemment, Lévi-Strauss[449]. Les sujets contemporains, qui refusent très énergiquement toute interprétation de leur souffrance soit en termes sociologiques, soit en termes psychanalytiques, tiennent absolument à ce que leurs « troubles » (des allergies à l'électrosensibilité, en passant par les innombrables « syndromes » répertoriés, sans parler de

[444]CASTEL, P.-H, « Winnicott chez les Wolofs, ou la psychanalyse d'enfant comme "rituel thérapeutique"., conférence donnée le 24.11.2016 au Séminaire EHESS co-organisé avec Alain Ehrenberg, Nicolas Marquis et Nicolas Henckes: « Le nouvel esprit de la psychiatrie et de la santé mentale : histoire, sociologie, philosophie » (2016-2017).

[445] CASTEL, P.-H., entretien avec B. Granger, « Des « âmes scrupuleuses » à « la fin des coupables » : obsessions et compulsions dans l'histoire », *PSN*, 2013/1 (Volume 11), p. 25-38.

[446]Voir *supra* I B0 La philosophie, aux carrefours ou aux marges ? Complexité, déconstruction et crise

[447] « Si c'est subjectif, ce n'est pas réel, le seul réel admissible est celui du corps », CASTEL, P.-H., *l'Esprit malade, op.cit.,* p.325.

[448] CASTEL, P.-H., *l'Esprit malade, op.cit.,* p.328-329.

[449] LEVI-STRAUSS, Cl., (1962), *Race et histoire*, Paris : Gallimard, 1987.

l'autisme, étudié par Ehrenberg[450]) soient reconnus dans les termes mêmes qui leur apparaissent les plus légitimes et les plus « objectifs », ceux des sciences « dures », de la médecine et des étiologies organiques[451]. Il serait aussi insensé de rétorquer à ces personnes qu'elles font erreur sur la cause de leur mal-être, que de leur reprocher de ne pas parler la bonne langue, ou d'être nés trop tard. La notion de « vérité » est ici à resituer dans son contexte historico-culturel, celui de l'architectonique des savoirs dans une société donnée : enseignement foucaldien que ne renierait peut-être pas finalement Castel[452]. Reste que la lecture biologique et médicale ne laisse guère de place à des points de vue concurrents.

L'exemple évidemment central de la « dépression », et de sa transformation progressive, de l'interprétation morale[453] à la lecture psychanalytique, puis à l'objectivation neurobiologique, illustre parfaitement les processus de requalification des vécus subjectifs par un langage modifié, recodé par la « science »[454]. L'utilisation d'échelles psychométriques permet d'atomiser des éléments émotionnels (tristesse, colère, ennui, honte) en les traitant séparément, dans une succession d'items, qui peuvent aussi bien concerner d'ailleurs des motifs plus aisément quantifiables ou mesurables comme la durée du sommeil ou l'activité sexuelle. Cette grammaire aboutit à démembrer les différentes composantes de notre activité psychique, pour précisément les analyser sans référence à un psychisme, mais comme des entités indépendantes qui existeraient objectivement, comme la température ou la tension artérielle[455]. Ce qui revient non seulement à briser l'attitude de conscience qui s'efforce de saisir les vécus subjectifs dans leur complexité, mais aussi la dimension interactionnelle qui fait que de tels vécus s'inscrivent constamment dans des relations avec autrui, des « processus de négociation et d'ajustement permanent à autrui ainsi qu'à ce qu'autrui pense et ressent à notre sujet »[456]. Bien évidemment la dimension inconsciente, au sens de la psychanalyse, est *a fortiori* évacuée. La « démentalisation » du trouble permet son annexion par une hypothèse

---

[450] EHRENBERG, A., « Se définir par son cerveau. La biologie de l'esprit comme forme de vie », *Esprit, op.cit.*

[451] CASTEL, P.-H., *l'Esprit malade, op.cit.,* ch. VIII, « Les hystéries américaines », p.290 sqq,

[452] Ce dernier ne manque pas d'ailleurs de reconnaître que « quand on répond autrement à Foucault, voire quand on le contredit, c'est encore à ses questions qu'on répond (…) *que le rapport à soi est pris de part en part dans une histoire de la vérité, et que la médecine mentale reste un lieu de révélation privilégié de cette histoire et de son incidence toute matérielle sur ce qu'est, justement, être soi et dire je* », CASTEL, P.-H., *l'Esprit malade, op.cit.,* p. 40.

[453] Ce terme peut s'entendre d'une part au sens de la « morale » du grand siècle, dans le contexte eliassien des normes d'autocontrainte, mais Castel le prend également dans l'acception de la « philosophie morale » d'inspiration analytique.

[454] CASTEL, P.-H., *l'Esprit malade, op.cit., ch. VII,* « Quelques gouttes de logique dans le brouillard des dépressions », p. 137 sqq.

[455] Or, rappelle justement Castel, « les signes émotifs et les expressions narratives de la dépression appartiennent à un réseau où ils ne font sens qu'en relation les uns avec les autres » (*Ibid*., p. 151)

[456] *Ibid*., p. 141.

biochimique qui ouvre à un possible traitement pharmakologique. Au point que le terme de dépression finit par ne plus désigner que « ce qui guérit sous antidépresseurs »[457]. Parallèlement, le paradigme éthologique offre également une autre lecture, biologisante mais dans un sens plus comportemental, qui est celle du défaut adaptatif, de la carence de régulation fonctionnelle de l'action[458] : cette hypothèse ouvre la voie aux thérapies comportementalistes. La diversité relative des idiomes ne doit pas masquer leur commune grammaire, qui revient à naturaliser les affects dépressifs en récusant l'intériorité du rapport à soi :

> « Tout se passe comme si le travail de creusement intrapsychique du soi (autrefois vécu comme « expérience morale ») se retrouvait au-dehors, dans un ravage du corps »[459].

Le terme même de dépression, et son identification comme telle, tend à s'effacer :

> « Chez Paramord, évoquer même de loin la dépression ou l'angoisse « faisait bizarre ». L'épuisement physique seul paraissait légitime »[460].

Comment, dès lors, parvenir à toucher du doigt l'ambivalence caractéristique des processus psychiques ? Les exigences croissantes d'autolégitimation mettent les individus en demeure de se justifier en permanence, et rendent le sentiment de culpabilité non seulement moins fréquent, mais qui plus est insupportable : il s'agit de se construire à tout prix une image valorisante et positive de soi. Tout affect négatif conscient se trouve ou dénié, ou dévié vers une responsabilité extérieure, le corps biologique étant le support le plus pratique pour cette attribution qu'il faudrait qualifier d'interne-externe. Cette forme de clivage semble peu propice *a priori* à une élaboration de l'ambivalence.

L'avenir d'une psychanalyse aux marges

Dans cette optique, la psychanalyse ne disparaît pas, mais se trouve « marginalisée », cessant d'apparaître comme « fait moral total », paradigme dominant, pour se voir supplantée par les promesses des sciences du cerveau et les nouvelles thérapies centrées sur le remodelage des comportements et de la cognition. Il ne saurait être question, ni de prendre la

---

[457] OLLIE, J.-P., POIRIER, M.-F., LÔO, H., *Les maladies dépressives*, Paris : Flammarion, 1995, *cit. in* CASTEL, P.-H., *l'Esprit malade, op.cit.*

[458] Là aussi, le réductionnisme éthologique tend à ramener l'acte signifiant et intentionnel à des postures psychomotrices, en oubliant les significations morales et sociales : par exemple, la colère et la tristesse sont extraites de leur contexte d'interaction complexe avec autrui pour être décrites en termes purement posturaux, d'origine génétique, et assimilés aux mimiques des primates : CASTEL, P.-H., *l'Esprit malade, op.cit.*, pp. 145-146, 173.

[459] CASTEL, P.-H., *Le Cas Paramord, Obsession et contrainte psychique, aujourd'hui,* Paris : Ithaque, 2016, p. 111.

[460] *Ibid*.

psychanalyse comme une vérité éternelle transhistorique, ni d'en faire un symbole nostalgique du retour à l'ordre ancien. Son ancrage dans l'époque de l'individu libéral, celui de l'autonomie-aspiration, est incontestable, tant elle est centrée sur la question de la culpabilité, qu'elle lie à l'Œdipe :

> « Selon l'interprétation globale que j'en ai donnée chez Freud, une interrogation comme celle portant sur l'Œdipe, et une pratique psychologique qui se donne pour objectif de le «surmonter», ne se comprend pas autrement que dans un contexte individualiste. En très gros, et dans un contraste éclatant avec ce qui se passerait dans d'autres formes de société que les sociétés individualistes, le but explicite de la cure de la névrose obsessionnelle, c'est de pouvoir traiter enfin son père et sa mère comme un autre homme et une autre femme, sans plus. Autrement dit, comme des égaux devant la vie, la mort, et la sexualité. L'émancipation authentique des enfants, leur devenir adulte, l'accomplissement de l'autonomie à laquelle ils aspirent depuis l'enfance et la puberté passe nécessairement par un tel moment. Une cure psychanalytique ne fait rien d'autre que la catalyser par le moyen du transfert (…) Cette tension s'achève asymptotiquement dans la résolution du complexe d'Œdipe, qui est un meurtre symbolique du père, une possession symbolique de sa femme, et une appropriation de sa place sociale, morale, etc. On voit très bien, du moins à mon avis, comment tout ceci s'intègre dans le réseau de déterminations de l'autocontrainte individualiste en régime d'autonomie-aspiration»[461].

« Rituel » ancré dans une culture, la cure dite classique ou « type » a avant tout pour fonction de restituer aux sujets l'autonomie dont ils sont privés, par une épreuve de vérité, en leur permettant de mettre au jour les conflits internes que la « civilisation » a contribué à générer : la cure opère donc dans ce même espace de l'intériorité que la culture a creusé. Or la condition contemporaine, si elle ne condamne pas totalement cet espace, le contourne néanmoins par un processus de dérivation qui fait porter désormais l'action thérapeutique, non sur le conflit en lui-même, mais sur les « troubles », vus comme parasites venant du dehors. La culpabilité elle-même est désignée comme un « biais cognitif » et, comme telle, disqualifiée[462]. Le mode opératoire, essentiellement pragmatique, consiste à court-circuiter les « attributions » et les « croyances », c'est-à-dire l'identité psychique, pour agir directement sur les comportements par un remodelage ou une prothèse, soit sur le mode chirurgical, soit pharmaceutique, soit encore sur le mode d'un conditionnement. Rien de surprenant à ce que la démarche analytique apparaisse alors comme faite d'inutiles et tortueux détours, en décalage avec les exigences de vitesse et de performance de la société contemporaine, mais aussi avec sa conception du « soi ».

Castel part de l'exposition très fouillée d'un cas, le cas Paramord, pour tenter de penser un futur de la psychanalyse. Car celle-ci n'est pas nécessairement condamnée au musée des antiquités. Mais un travail d'inventaire critique, adossé à une prise en compte des mutations

[461] CASTEL, P.-H., réponse à Julie Mazaleigue-Labaste et Gildas Salmon, *art.cit.*
[462] *Ibid*.

anthropologiques que nous avons évoquées et dont Castel dresse un panorama exigeant et méthodique, est indispensable, pour assurer, non plus la « transmission » sur un mode conservateur et non questionnant, mais sa « transformation »[463]. Le contexte de « l'autonomie-condition », qui a mis fin à l'homme coupable devant l'Autre, pour lui substituer un individu sommé de s'épanouir et d'être lui-même, et partant honteux de ne pas y parvenir, oblige le clinicien à prendre en compte cette nouvelle position des sujets. L'incurabilité, le refus de s'en remettre pour sa « guérison » à l'analyste, le fantasme d'autoguérison, sont à comprendre au regard de ce nouvel impératif d'autolégitimation propre aux individus contemporains[464]. Ainsi, la psychanalyse est appelée à occuper une place qui ne peut être que *marginale,* eu égard aux déterminants sociaux qui commandent le rapport au savoir et à la vérité. Mais cette place, pour être moins centrale culturellement, n'en devient-elle pas d'autant plus pertinente anthropologiquement ?

> « La psychanalyse qui m'intéresse, pour reprendre (ou retourner) la belle expression de Gilles Deleuze, est plutôt un savoir « mineur » : quelque chose d'ironique, une créature des interstices, qui n'existe que sous forme de questions »[465]

Car le règne de l'autonomie obligatoire révèle, comme un double inquiétant, son envers de dénuement, de désaide, « envers refoulé ou dénié, puisque l'autonomie triomphe en se rendant aussi aveugle à ce qui la soutient en permanence »[466]. Il n'est pas indifférent que Castel invoque ici les éthiques du *care*, et même le concept d' « *agapê* », distinct de l'Eros freudien[467]. Non que la psychanalyse se confonde, en aucune façon, avec les thérapies humanistes pour lesquelles Castel est impitoyable ; mais, plus profondément, en ce qu'elle met au jour un soubassement éthique, au sens le plus radical du terme, de la cure, celui du don comme acte, aux antipodes de toute idéologie du bien-être. Laisser advenir un espace, celui d'une cure sans doute plus tout à fait « type », où puisse opérer « l'événement de l'anthropogenèse –le devenir humain de l'homme » (Agamben), contre tout réductionnisme, sans effacer la possibilité indécidable, et peut-être « impossible » (Derrida), d'un avenir, de la promesse d'un autre homme à venir, tel est le chemin que nous voudrions contribuer à (re)tracer dans la suite de ce travail.

---

[463] Voir CASTEL, P.-H, *A quoi résiste la psychanalyse* ?, Paris : PUF, 2015.
[464] CASTEL, P.-H., *Le Cas Paramord, Obsession et contrainte psychique, aujourd'hui, op.cit*., p. 110-111.
[465] CASTEL, P.-H., « Des « âmes scrupuleuses » à « la fin des coupables » : obsessions et compulsions dans l'histoire », *PSN*, 2013/1 (Volume 11), p. 25-38.
[466] CASTEL, P.-H., *Le Cas Paramord, Obsession et contrainte psychique, aujourd'hui, op.cit*., p. 129.
[467] Notamment *Ibid*., p. 129, et CASTEL, P.-H., réponse à Julie Mazaleigue-Labaste et Gildas Salmon, *op.cit.*

DEUXIEME PARTIE

PSYCHANALYSE :

LA CRISE DE LA

SYMBOLISATION

« Le fait d'être nourris d'un même lait « maternel » tout en étant exposés un par un à la même absence « paternelle » d'unité figurale. Le fait d'être ainsi liés au sein d'une déliaison, déliés le long de la liaison même »

Jean-Luc Nancy[1]

Comme le pointe Alain Ehrenberg non sans une ironie mordante, les discours sur le « malaise » contemporain sont légion, au point que « malaise dans la culture » pourrait être le titre de chaque essai dans lequel des psychanalystes, ou apparentés, livrent leur point de vue sur le monde comme il va[2]. Insécurité identitaire, fluance d'un monde en mutation permanente, inquiétude et anxiété généralisées, vie « liquide » (Bauman) car ayant cessé d'être structurée par des interdits et des règles communes, accélération du rythme de vie qui conduit à des dérapages… L'individualisme, qu'on le nomme ou non postmoderne, est devenu un sujet de préoccupation permanent, débattu aussi bien dans des études universitaires que, sur un autre mode, dans les conversations les plus courantes. La crise des normes familiales, la crise de l'autorité professorale, la méfiance des citoyens envers leurs représentants élus en sont les thèmes les plus fréquents. A mesure que le « style autoritaire » de légitimation semble moins faire recette, les individus ivres de liberté découvrent bientôt le triste corollaire de celle-ci, dont Kierkegaard avait déjà résumé l'ambivalence dans sa formule « l'angoisse est le vertige de la liberté »[3]. Les codes traditionnels de l'agir se sont estompés, sous les coups de boutoir des revendications hédonistes comme sous ceux de la rationalisation techno-économique du monde : quelle que soit la grille de lecture retenue, les responsables de la crise ne seront pas les mêmes mais le diagnostic est somme toute convergent. Le sentiment d'appartenance collective fait défaut, que cela soit imputable à l'irresponsabilité d'un peuple d'individus irresponsables et infantiles, rétifs à l'effort moral, ou bien à l'emprise d'un capitalisme dissolvant qui a eu raison des formes anciennes de solidarité et d'engagement subjectif au nom du progrès humain. C'est probablement Ehrenberg qui résume de la façon la plus synthétique et la plus concise les caractéristiques du « nouvel âge » :

"Quel que soit le domaine envisagé (entreprise, école, famille), le monde a changé de règles. Elles ne sont plus obéissance, discipline, conformité à la morale, mais flexibilité, changement,

1 NANCY, J.-L., *La communauté désavouée*, Paris : Galilée, 2014, p. 12.

2 EHRENBERG, A., *La société du malaise, op.cit.*

3 KIERKEGAARD, S., *Le concept de l'angoisse* (1844), (trad. Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau), Paris : Gallimard, 1964, p. 90.

rapidité de réaction, etc. Maîtrise de soi, souplesse psychique et affective, capacités d'action font que chacun doit endurer la charge de s'adapter en permanence à un monde qui perd précisément sa permanence, un monde instable, provisoire, fait de flux et de trajectoires en dents de scie"[4].

Dépression et addiction constituent, de fait, la face cachée d'un monde de la performance individuelle où les individus sont sommés de produire toujours plus, sans plus tenir compte des limites éthiques, psychiques voire physiques qui bordaient jusque-là les pratiques sociales. En même temps que les affiliations traditionnelles ou même modernes (par exemple les appartenances syndicales et politiques, désormais elles aussi désuètes), c'est la culture qui semble se défaire, et l'équilibre personnel des sujets qui se trouve, en même temps, ébranlé. Si la culture est, comme la sociologie et l'anthropologie l'avaient postulé, un des fondements de l'identité personnelle, alors celle-ci ne peut plus résister à l'érosion des valeurs collectives et à la destruction des figures institutionnelles. Dans un monde devenu incohérent ou en tout cas complexe, « les individus ne savent plus à quel sens se vouer », selon une formule devenue convenue[5]. Comme l'écrit également David Le Breton dans une formule ramassée et dense :

> « L'individu est désormais sans orientation pour se construire, ou plutôt il est confronté à une multitude de possibles et est renvoyé à ses ressources propres »[6]

Appauvrissement de l'intériorité, refuge dans l'agir, les addictions, « branchements » multiples et provisoires, lutte et compétition exacerbant un narcissisme flamboyant, et en même temps flottement et instabilité subjective, tels seraient quelques-uns des traits de cette « nouvelle économie psychique » (Melman). Marie-Jean Sauret rappelle la paradoxale affinité entre les « symptômes » (même si on pourrait, à la limite, parler de non-symptôme, au sens analytique où le symptôme se donne principalement comme hystérique) des nouvelles pathologies (addictions, dépressions, anorexies/boulimies, frénésies de consommation, etc.) et le lien social capitaliste, qui à la fois les exclut et les produit : ils sont à la fois les enfants du capitalisme et ceux qui tentent d'y résister[7]. L'impératif d'être soi-même, injonction paradoxale s'il en est, fait des ravages : d'un côté un conformisme accru, un asservissement inouï aux « dispositifs » (Agamben) qui nous contrôlent de toute part jusque dans les zones les plus secrètes de notre intimité, devenue « extime » ; de l'autre, une recherche éperdue de la singularité, fuite en avant dans la quête de son propre désir, finalement rabattu sur la

---

4 EHRENBERG, A., La fatigue d'être soi, *op.cit.*, p.200.

5 de GAULEJAC Vincent, « L'injonction d'être sujet dans la société hypermoderne : la psychanalyse et l'idéologie de la réalisation de soi-même », *Revue française de psychanalyse* 4/2011 (Vol. 75) , p. 995-1006 ;

6 LE BRETON, D., *Disparaître de soi*, Paris : Métailié, 2015, p.14.

7 SAURET, M.-J., *Malaise dans le capitalisme*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2009, p. 71 sqq.

pulsion, et aboutissant dans le pire des cas à la diffraction de l'identité. Comment échapper au clivage de la psyché ? La « vie à l'essai » dont parlait Musil est une aventure à haut risque. Sujet « apatride », incestuel, pervers, éternel adolescent, en « zapping subjectif », en proie à la déliaison, sur fond d'affaiblissement du lien social et de la transmission : le diagnostic est implacable. Du côté des psychanalystes, bien discrètes sont les voix qui interprèteraient cette évolution en un sens positif. L'heure semble, sinon à une lamentation unanime, du moins à une certaine amertume, sans doute amplifiée par un certain déclin de l'engouement pour la thérapeutique analytique classique, qui peut-être contribue au pessimisme général.

L'érosion du Père

N'est-ce pas à la disparition du Père que nous devons un tel désarroi subjectif ? Le Père-tiers est présenté, dans la vulgate psychanalytique médiatique à usage du grand public, comme le rempart symbolique contre la fusion maternelle et les dangers de l'indistinction. Comme l'écrit Jean-Pierre Lebrun, « d'aucuns profitent de ce que notre société se débarrasse du père pour se débarrasser du même coup du tiers »[8]. Si la puissance paternelle, corrélée à l'autorité des institutions, est affaiblie, la force d'attraction du désir maternel et la fascination pour les figures prégénitales de l'inconscient archaïque, toute-puissance, relation totale si ce n'est totalitaire à l'autre, incertitude de la sexuation, refus du principe de réalité, prédominent. L'imago paternelle, jusque dans ses excès, était nécessaire pour faire contrepoids à la « folie maternelle » et à son cortège de démons, tous nés d'une castration mal acceptée, ou franchement déniée : les angoisses de séparation/intrusion, le regret inassouvi pour un objet primaire dont on ne parvient pas à faire le deuil, les difficultés de subjectivation, la paralysie de la pensée même, le passage à l'acte… Si la société cesse de soutenir les pères, à quel saint se vouer pour venir barrer la gueule béante du crocodile maternel d'un trait de signifiant ? Voués à la sidération face à la tête de Méduse, nous ne sommes plus que les jouets de la « Chose », cette déesse toute-puissante qui pétrifie ceux qui n'ont pas su la mettre à distance. Il en va de l'entrée même dans la dimension du symbolique, selon Jean-Pierre Lebrun, qui semble identifier « disparition des rites et des rôles » et érosion du registre symbolique. La femme est devenue père et mère, alliant désormais la capacité physique de procréer et celle, toute symbolique, d'éduquer et même de décider[9]. La « colonne vertébrale », image transversale du père qui constitue aussi bien l'ossature familiale que l'organisation éducative,

---

8 LEBRUN, J.-P., *Un monde sans limite,* Toulouse : Eres, 1997, p. 191.

9 *Ibid.*, p. 28.

politique, sociale… fait défaut, et l'édifice s'effondre, entraînant la désarticulation des identités, la perte des équilibres aussi bien collectifs que subjectifs.

La corrélation postulée par la plupart des analystes de la « désymbolisation » est celle qui relie déclin des figures institutionnelles de l'autorité, et mutation de l'économie psychique individuelle. Cette hypothèse est ancienne, et les ténors de la psychanalyse « décliniste » (terme utilisé par Ehrenberg) ou « néo-réactionnaire » (pour reprendre le concept polémique de l'historien des idées Daniel Lindenberg)[10] ne font que reprendre des motifs présents chez de nombreux intellectuels, notamment américains, depuis au moins les années 1950. Nous devons au travail d'Alain Ehrenberg de nous les avoir remis en mémoire[11]. Cette incursion dans le paysage intellectuel anglo-saxon permet de montrer que le discours « décliniste » est plus ancien qu'on pourrait le penser, et que les « symptômes » allégués sont repérables dans une société américaine sans doute plus avancée que la nôtre, aux dires de Freud lui-même, sur la voie de la « misère psychologique de la masse »[12]. Malgré la différence des jeux de langage entre la « jérémiade américaine » et le discours français du malaise, les points communs nous paraissent plus déterminants que ce qu'Ehrenberg veut bien dire. Le sociologue David Riesman, dans son ouvrage *La foule solitaire*, dénonçait déjà en 1950 la crise du lien social et l'apparition d'un individu « extrodéterminé », sans cesse en quête de reconnaissance narcissique, (ce qui n'est pas sans lien avec le concept psychanalytique d'anaclitisme), dans le contexte d'une société du spectacle envahissante[13]. Plus en rapport avec l'action thérapeutique de l'analyse, qu'il dénonce, le sociologue Philip Rieff, en 1966, faisait, quant à lui, un constat semblable, imputant cette fois aux successeurs de Freud la perte des limites et la décadence des fonctions de « *control release* », c'est-à-dire de l'autolimitation des individus et de leur adhésion à des valeurs transcendantes[14]. L'idée d'un repli sur la sphère privée, d'un désinvestissement de la sphère publique par les individus contemporains est un lieu commun de la sociologie, parfois mis en relation avec le constat clinique d'une explosion des pathologies narcissiques. Nombreux sont les sociologues, hostiles par réflexe professionnel sans doute, à la « psychologisation » des questions sociales, qui voient dans la psychologie, et particulièrement dans la psychanalyse, alors au sommet de son influence, un des responsables directs de ce qu'on pourrait appeler une démoralisation des masses. C'est la thèse de Richard

---

10 LINDENBERG, D., *Le Rappel à l'ordre*, Paris : Seuil, 2016

11 EHRENBERG, A., *La société du malaise, op.cit.*

12 FREUD, S., (1929) *Malaise dans la culture*, Paris : Payot, 2004 (3e partie, p. 475 de l'éd. originale). Voir supra, I 0 « Le Surmoi, la source du malaise ».

13 RIESMAN, D., *La foule solitaire, anatomie de la société moderne*, Paris : Arthaud, 1992.

14 RIEFF, Ph., *The Triumph of the Therapeutic*. New York, Harper & Row, 1966.

Sennett qui, non sans fournir des vues pénétrantes sur le divorce vie intime-vie publique et ses manifestations, diagnostique une double tyrannie : celle du narcissisme d'un côté, dans l'univers privé de la sincérité de l'expérience, celle du charisme de l'autre, dans un monde politique déserté par le désir, et laissé à la manipulation médiatique de sophistes exhibant leur image pour séduire les foules sans vraiment les convaincre. Le repli communautariste/identitaire est déjà pointé[15]. La perte des « rôles » sociaux et de leur jeu symbolique au profit d'une recherche de l'authenticité personnelle héritée du romantisme, mais finalement incompatible avec une sociabilité efficiente, voilà le nœud de la crise. La psychanalyse, en incitant au repli sur son ego, y prend sa part. En aidant à faire tomber les masques sociaux, elle laisse trop de place à cette sphère narcissique incapable de se protéger elle-même contre ses propres excès, et qui expose les individus sommés de s'exhiber à un contrôle panoptique : trop d'ego finit par ruiner tout équilibre social, et aussi psychique[16]. L'accusation portée contre la psychanalyse est relayée en France par un grand sociologue de gauche, Robert Castel, qui, dans sa charge contre ce qu'il appelle « psychanalysme », oppose strictement attitude sociologique, d'inspiration marxiste, et orientation analytique, qui méconnaîtrait par essence les problèmes socio-politiques[17]. La psychologisation, notamment dans l'entreprise, conduit à une culpabilisation des salariés en tant qu'individus et les pousse à se détacher de l'engagement syndical ou politique et des perspectives d'émancipation collective : vulgate hostile qui aura cours pendant plusieurs décennies dans une large frange du mouvement social hérité du marxisme. Individualisme et attention portée à la subjectivité sont confondus, et dénoncés globalement comme en collusion avec les valeurs du libéralisme[18].

Toutes les analyses ne concordent toutefois pas pour imputer à la psychanalyse le grief de « désocialisation ». Certains sociologues ayant une expérience clinique ou un intérêt personnel pour la psychanalyse relayent le constat d'un affaiblissement des liens sociaux et symboliques, tout en le mettant en rapport avec les tableaux cliniques des nouveaux patients qui, loin d'être le produit de l'influence analytique, posent au contraire les plus sérieux problèmes au cadre classique des thérapies analytiques, tout comme aux classifications ayant

---

15 SENNETT, R., *The Fall of Public Man*, New York, Knopf, 1977, trad. fr. *Les Tyrannies de l'intimité,* Paris : Seuil, 1979.

16 *Ibid.*

17 CASTEL, R., (1973), *Le psychanalysme : l'ordre psychanalytique et le pouvoir*, Paris : Champs-Flammarion, 1981.

18 Voir par exemple la synthèse proposée en 2008 dans la revue *Sociologies pratiques,* 2008/2 (n° 17), qui inclut notamment un entretien enter Robert Castel et Eugène Enriquez.

cours dans la nosologie alors en vigueur. C'est à Christopher Lasch qu'il revient d'avoir scrupuleusement étudié cette relation entre narcissisme et transformation des modes de vie familiaux et sociaux. Son ouvrage, redécouvert tardivement en France[19], part des observations faites par des psychiatres sur des patients manifestant des troubles de l'estime de soi, oscillant entre une rage envers autrui et des formes de dépendance, des phases d'intense excitation et de vide dépressif. La lecture proposée va plus loin que le constat habituel d'un simple « individualisme » : en utilisant le vocabulaire freudien qu'il maîtrise et intègre, notamment les instances de la seconde topique, Lasch donne à son essai une portée bien plus riche que la plupart des sociologues de « l'ère de l'individu ». Il en vient à relier le débordement pulsionnel observable chez ces patients, avec l'affaiblissement des régulations patriarcales, qu'il rapproche explicitement du concept intrapsychique de Surmoi. Comme chez d'autres auteurs déjà cités, l'hédonisme, mais aussi « la bureaucratisation, la prolifération des images, les idéologies thérapeutiques, la rationalisation de la vie intérieure, le culte de la consommation » sont rendus responsables de l'inflation narcissique. Mais contrairement à ses confrères, Lasch n'est pas assez naïf pour identifier narcissisme et amour de soi : l'hédonisme apparent masque en fait une lutte féroce pour la survie, et le narcissisme lui-même est à comprendre comme « une défense contre des pulsions agressives plutôt qu'un amour de soi » où les pulsions masochistes jouent un large rôle[20]. Quant au Surmoi, il ne postule nullement sa disparition, bien au contraire : si les formes traditionnelles d'autorité ont décliné, ce n'est que pour laisser la place à un contrôle social d'autant plus redoutable qu'il s'avance masqué sous les oripeaux de la bienveillance. La manipulation de la société de la marchandise et du spectacle, et d'un Etat-Providence paradoxal (au sens de Palo Alto) et cynique, représentent une forme de « paternalisme sans père »[21] extrêmement efficace et pernicieux. Les processus de domination demeurent intacts, et « les formes thérapeutiques de contrôle social, en adoucissant, ou même en éliminant le caractère conflictuel des relations entre supérieurs et subordonnés, font qu'il devient de plus en plus difficile, pour le citoyen de se défendre contre l'État, ou, pour les travailleurs de résister aux exigences des grandes entreprises. »[22] Alors que les contraintes et les hiérarchies sociales réelles perdurent ou se renforcent, les individus, eux, sont sommés de s'identifier à des images grandioses qui ne font que les renvoyer, très vite, à la haine de soi[23]. Il y va bien ici d'un Surmoi, « surmoi sévère et punitif, fondé en grande partie sur des images archaïques des parents, jointes à des images d'un moi grandiose

---

19 LASCH Ch. (1979), *Culture of Narcissism: American Life in An Age of Diminishing Expectations*, New York: Norton; Revised edition (May 1991), trad.fr. La culture du narcissisme, (Michel Landa tr.), Paris : Champs-Flammarion, 2006.

20 LASCH Ch. (1979), *op.cit.,* p. 63.

21 Voir chapitre 10 « Un paternalisme sans père », p. 270, *op. cit*.

22 *Ibid.*, p. 230.

23 *Ibid.*, p. 228.

», qui « le condamne avec une extrême férocité si celui-ci ne parvient pas à l'atteindre (l'Idéal, N.d.A.) - d'où les violentes oscillations dans l'estime de soi que l'on trouve si souvent dans le narcissisme pathologique »[24] On est ici très loin de la condamnation à l'emporte-pièce d'un individu autosatisfait, délié de toute fonction paternelle, dénué de manque. Loin de rejeter en bloc toute démarche psychanalytique, Lasch invite d'ailleurs à y revenir à nouveaux frais, en prenant en compte les mutations opérées : « Tout conspire à encourager des attitudes de fuite devant les problèmes psychologiques de la dépendance, de la séparation et de l'individualisme »[25].

La désymbolisation selon Marcel Gauchet : un déplacement de l'Autre

La référence fréquente, en France, aux travaux de l'historien et philosophe Marcel Gauchet, convoqué à l'appui des diagnostics des pourfendeurs de la nouvelle économie psychique, et qui a dialogué, notamment, avec Charles Melman lors d'un séminaire de l'EHESS[26], mérite d'être explorée. Gauchet, qui a toujours entretenu un lien étroit avec la psychiatrie et nommément la psychanalyse, et a consacré plusieurs travaux à l'histoire de la clinique[27], est un penseur majeur des évolutions épocales du monde contemporain. Auteur, notamment, d'un ouvrage de référence sur la place du religieux dans la société, intitulé *Le désenchantement du monde*[28], il est régulièrement présenté par ses adversaires comme un intellectuel conservateur, voire un « néoréactionnaire »[29], bien que lui-même s'en défende et se revendique social-démocrate, fortement engagé contre le néolibéralisme. Loin des prises de position médiatiques et des effets de catalogage, il s'agit de revenir aux thèses défendues par Gauchet, dont le travail est très loin de la caricature qui en est faite. La notion de « point fixe exogène » que l'on trouve par exemple chez Lebrun[30] renvoie en effet à ses travaux sur l'avènement de la démocratie et du débat public. Le désenchantement du monde n'a rien d'un processus simple et linéaire, il faut reconstituer patiemment la dialectique des relations entre Etat, religion, société civile, et leur transformation mutuelle, pour entrevoir le sens de l'évolution dessinée depuis déjà plusieurs siècles, et qui conduit au mouvement de « sortie de la religion » que nous connaissons depuis, approximativement, le XIXe siècle. Si la religion

---

24 *Ibid.*, p. 225.

25 *Ibid.*, p. 306-307.

26 GAUCHET, M., MELMAN, Ch., « Les affinités sélectives », conférence du 29. 03. 12 à l'EHESS, in *La Célibataire*, 25, 2012/04.

27 GAUCHET, M., SWAIN, G., *La pratique de l'esprit humain*, Paris : Gallimard, 1980 ; GAUCHET, M., « A la recherche d'une autre histoire de la folie », postface à SWAIN, G., *Dialogue avec l'insensé*, Paris : Gallimard, 1994; GAUCHET, SWAIN, G., *Le vrai Charcot*, Paris Calmann-Lévy, 1997.

28 GAUCHET, M., *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris : 1985.

29 LINDENBERG, D., (2002) *Le Rappel à l'ordre*, Paris : Seuil, 2016.

30 LEBRUN, J.-P., *Les désarrois nouveaux du sujet*, *op.cit.* ; celui-ci cite également Jean-Pierre Dupuy.

consiste à déporter précisément hors du champ de l'immanence sociale le point fixe qui lui sert de fondement, ce qui consone fortement avec le concept lacanien de l'Autre, en tant que point situé hors du champ des combinaisons signifiantes et des identifications, **l'autonomisation progressive de la chose publique et la naissance de la société civile ainsi que des individus correspondent, non à une désymbolisation au sens strict, mais au déplacement dialectique de la relation d'altérité**. Ce point est capital, et, pour tous ceux qui n'ont pas fait l'effort de lire Marcel Gauchet, il est à craindre que l'incompréhension ne soit au rendez-vous. On ne saurait résumer sa pensée au seul terme, probablement malencontreux, de « désymbolisation », s'il est vrai que toute son œuvre consiste, non pas à opposer en un tableau outrageusement binaire une prétendue verticalité défunte à une horizontalité nivelante et sans perspective, mais à suivre pas à pas la transformation des figures de l'Autre, qui conduisent de la radicale extériorité du monde théocratique à l'intériorisation du fondement par le politique, qui s'émancipe, dans un geste d'auto-fondation, de la tutelle du sacré en tant que garantie du pouvoir. La « sortie de la religion » ne désigne nullement la disparition de toute perspective spirituelle, mais, comme Gauchet ne cesse de le répéter, la reconfiguration des croyances sur un mode individualiste et laïc qui n'est plus celui de la religion officielle, mais laisse subsister des formes multiples et mouvantes, éventuellement syncrétiques, de croyances. Les religions elles-mêmes n'ont pas disparu (les fondamentalismes en témoignent), mais sont devenues « des religions de l'individu, des convictions de la personne » qui, sous des dehors traditionalistes, fonctionnent à la manière des nouvelles spiritualités ou des mouvements identitaires, avec une radicalisation sur Internet et une grande indépendance vis-à-vis de la transmission[31]. Par ailleurs, des « religions séculières » comme la « foi » républicaine ou les socialismes, nés au XIXe ou au XXe siècle, sont elles-mêmes en crise depuis plusieurs décennies. Il y a très loin, de ce récit phénoménologique de l'expérience historique de la conscience religieuse, celui d'une désacralisation de la sphère politique et d'une sécularisation des mœurs que tous les observateurs relèvent, à un jugement nostalgique sur le soi-disant déclin des valeurs. Le « passage de la société de religion, c'est-à-dire de la société assujettie, à la société sujette d'elle-même en tant que structurée hors religion »[32] n'est pas directement interprétable en termes axiologiques. Ce constat anthropologique est une lecture du fait postmoderne qui oblige à prendre en compte un tournant épocal, non à prendre position dans la polémique entre anciens et modernes.

---

[31] Voir les travaux, notamment, d'Olivier ROY sur le radicalisme islamiste, et de nombreux historiens ou philosophes des religions, sur lesquels nous reviendrons en 3e partie.

[32] GAUCHET, M., *Le Désenchantement du monde*, *op.cit.*, p. 248.

Il est indéniable que des processus longs, à la fois sociaux, culturels, politico-économiques, et simultanément psychiques, ont amené une redéfinition de l'individu. D'abord, il faut réaffirmer que l'individualisme n'est pas un « enfermement des êtres sur eux-mêmes », mais un « mode de composition de l'espace collectif »[33]. Gauchet prétend fournir une « théorie psychanalytique de l'individuation » qui, au carrefour de plusieurs disciplines (la philosophie, l'histoire, et la psychanalyse qu'il dit aborder « en amateur ») présente l'immense intérêt précisément de se situer dans une ouverture et un questionnement, à l'intersection de multiples champs du savoir, plutôt qu'au cœur d'une citadelle assiégée. La naissance de l'individualisme à l'époque moderne a fait l'objet de nombreux travaux en sciences sociales, nous ne reviendrons pas ici sur la genèse de ce qui est devenu un « topos » de la sociologie contemporaine et une branche à part entière de la recherche[34]. Gauchet met en garde contre la confusion entre l'individuation juridico-sociale propre à la modernité, qui est généralement ce qui est étudié par les sociologies de l'individu, et la notion de sujet. Le mélange des deux contribue à écraser la distinction capitale entre champ juridico-social et champ psychique. Non que les deux notions soient sans rapport, puisque bien entendu l'émergence du « sujet » psychanalytique est contemporaine de l'individu bourgeois moderne. Mais il ne faut pas aller trop vite : les sociologues qui méconnaissent la psychanalyse ont tendance à réifier le sujet psychique et à en faire un simple produit du champ ; mais les psychanalystes trop ignorants des questions historico-anthropologiques voudraient évacuer trop hâtivement cette dimension pour ne garder que la structure en oubliant ses connexions avec le social.

> « (…) Je dirais que la catégorie du sujet regarde l'exercice de la volonté, elle regarde cette autre dimension propre de la culture moderne qu'est la création, qu'elle soit esthétique, qu'elle soit technique ou qu'elle soit historique. Elle regarde enfin sa dernière sphère d'apparition : le domaine psychique avec la création d'un domaine de l'intériorité avec une façon de se rapporter à soi, de se regarder et d'être considéré socialement parlant comme auteur et responsable de soi »[35].

Le sujet n'est pas arraisonnable, et impossible à appréhender par une lecture purement sociologique : il est ce qui ressortit à l'acte, ce qui se donne comme origine et se dérobe en même temps, dans une transcendance irréductible à l'individu empirique. **L'Autre y est**

---

33 GAUCHET, M., *Un monde désenchanté ?,* Paris : l'Atelier, 2004, p. 96-97.

34 Voir l'apport fondamental de DUMONT, L., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris : Le Seuil, 1983, et la synthèse proposée par de SINGLY, F., MARTUCCELLI, D., *Les Sociologies de l'individu*, Paris : Armand Colin, coll. « 128 », 2009.

35 GAUCHET, M., « Pour une théorie psychanalytique de l'individuation », in SCHWERING, K.-L., (dir.) *Se construire comme sujet entre filiation et sexuation*, Toulouse : ERES , «Santé mentale», 2011,

inscrit, quand bien même sa place dans le social aurait changé[36]. Comme l'écrit encore Gauchet : « On bute sur des propriétés de notre esprit qui nous déterminent à voir de l'*autre* dans les choses et en nous-mêmes »[37] : l'inconscient est un Autre[38].

L'individu contemporain a subi de nombreux avatars qui l'ont amené à creuser et à reconnaître en lui cette part d'altérité qui, peut-être, s'est retirée du théâtre politico-religieux. Encore l'évolution est-elle loin d'être aussi simple que les théories trop pressées de la « fin de l'histoire » voulaient le faire croire à la fin du siècle précédent. En distinguant « personnalité traditionnelle », « personnalité moderne » et « personnalité contemporaine », Marcel Gauchet idéaltypise fortement une évolution qu'il a, ailleurs, examinée avec une grande finesse. Cette tripartition, aisée à concevoir (et à caricaturer) a pourtant un avantage : elle permet de penser le passage d'un psychisme fondé sur la conflictualité entre loi collective et désir individuel, tel que Freud a tendance à le décrire, à de nouvelles formes d'organisation psychique, rencontrées dans la clinique, où ce conflit n'apparaît pas ouvertement, mais est éludé au profit de stratégies d'optimisation et de négociation qui laissent ouverte « une incertitude radicale sur la continuité et la consistance de soi »[39]. La modification des processus d'identification et de relation aux autres et aux entités sociales et institutionnelles n'efface pas pour autant toute trace d'altérité, pas plus qu'elle n'obère la possibilité, toujours singulière, d'une assomption subjective. Il importe de bien insister sur cette distinction. Le sujet reste toujours en-deçà ou au-delà de ce que les impératifs, les conditionnements, les dispositifs tentent de produire. Ce qui est incontestable socio-historiquement parlant, c'est que l'espace social a basculé, en cinq siècles, d'un « ordre hétéronome » à une « politique de l'autonomie » (point d'accord avec les thèses d'Ehrenberg) : le contrat social en est la marque. La transition, qui est en train de s'achever selon Gauchet, doit être comprise comme une transformation mathématique ou une suite de coups au jeu d'échecs, sur le mode d'une histoire structurale[40]. **Non seulement le sujet ne disparaît pas, bien que les conditions socio-historiques de l'émergence de l'individualité aient changé ; mais l'Autre ne s'efface pas,** dans un processus d'aplatissement, d'effondrement, de désagrégation ou d'implosion, comme le redoutent les

---

36 Il y a « transfert de l'autre du dehors au-dedans de la sphère humaine » *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris : 1985. Alors que la société monarchique plaçait le pouvoir à l'extérieur d'elle-même, la société moderne abolit la transcendance du fondement.

37 GAUCHET, M., *Essai de psychologie contemporaine »* I : *Le nouvel âge de la personnalité,* in *Le Débat,* n° 99, 1998.

38 Cette différence interne, que Gauchet étudie dans la société moderne à travers le « désenchantement du monde », n'est pas consciente, elle se donne sur le mode de l'acte (et non de l'idéal conscient).

39 *Ibid.*, p. 178.

40 GAUCHET, M., *La condition historique*, Paris : Gallimard, 2003, où celui-ci se réclame d'un structuralisme hégelien.

« néo-réactionnaires ». « Un Autre désacralisé, voilà ce à partir de quoi nous avons à penser la clinique contemporaine », écrit Roland Chemama[41]. Le nouveau paysage qui conjugue facteurs économiques, redistribution de la carte des savoirs et de l'image du monde, nouvelles incarnations du travail, de la famille, de l'aspiration spirituelle, de la définition de l'homme elle-même, n'est pas un univers déserté par la transcendance, mais, un monde où, comme le suggérait Michel de Certeau, l'Autre gît au cœur du banal, du quotidien, dans le décentrement perpétuel de cet homme « disséminé », écartelé entre l'impossible tragique du réel et l'invention singulière[42]. L'altérité, et même le déchirement, est au cœur de la condition de l'homme postmoderne, qui est loin d'être cet animal décérébré et satisfait, oublieux de tout sauf de lui-même, qu'on nous dépeint.

Le texte de Lacan sur le déclin de l'imago paternelle : un texte à relire

De la mort du ou des Pères à la mort de Dieu, de la désymbolisation à l'effacement de l'Autre, de l'individualisme à la désaffiliation, nombreux sont les constats d'un délitement parallèle de l'intégrité psychique et du corps social. Il nous semble opportun, sinon indispensable, de distinguer plus précisément de quoi il est question, afin de ne pas rabattre trop hâtivement les problèmes bien réels posés par une évolution des mœurs sur une grille de lecture peut-être simpliste, et à coup sûr imprudente. Si nous voulons maintenir le cap méthodologique indiqué à l'orée de ce travail, le principal souci d'une telle investigation doit être, comme le voulait Spinoza, de « ne pas railler, ne pas pleurer, ne pas haïr, mais comprendre »[43]. Pour ce faire, nous nous proposons de revenir aux textes fondateurs qui balisent ce champ de recherches, et en particulier aux textes de Freud et de Lacan. L'objection immédiatement vient à l'esprit est celle-ci : les phénomènes que nous tentons d'analyser (crise de l'autorité, montée du narcissisme) ne sont-ils pas des phénomènes contemporains, apparus, au plus tôt, dans la seconde moitié du XXe siècle ? Nous voudrions précisément montrer qu'une lecture attentive de Freud et de Lacan nous permet de déceler, dès les origines de la psychanalyse, la présence insistante d'une telle problématique, certes occultée par d'autres considérations et par ce qui a été entendu comme la version classique de l'analyse, à savoir la théorie et le traitement des névroses. A la limite, on pourrait considérer que l'analyse naît sur le sol d'une telle crise. N'est-ce pas d'ailleurs ce que dit Lacan lui-même dans son fameux

---

41 Voir sa lecture de Marcel Gauchet in *Dépression, la grande névrose contemporaine*, Toulouse : Eres, 2006, p. 39-40.

42 Voir De CERTEAU, M., *L'Invention du quotidien, op.cit.*, et notre chapitre sur l'anthropologie.

43 SPINOZA, B., *Traité politique*, Paris : Livre de Poche, 2002.

essai de 1938, publié dans *l'Encyclopédie française*, « Les Complexes familiaux »[44], régulièrement cité par la plupart des commentateurs à l'appui des thèses déclinistes ?

Lacan évoque en effet le « déclin social de l'imago paternelle » en des termes qui n'ont rien perdu de leur acuité, et qu'il convient de rappeler :

> « Nous ne sommes pas de ceux qui s'affligent d'un prétendu relâchement du lien familial -n'est-il pas significatif que la famille se soit réduite à son groupement biologique à mesure qu'elle intégrait les plus hauts progrès culturels ?- Mais un grand nombre d'effets psychologiques nous semblent relever d'un déclin social de l'imago paternelle. Déclin conditionné par le retour sur l'individu d'effets extrêmes du progrès social, déclin qui se marque surtout de nos jours dans les collectivités les plus éprouvées par ces effets-concentration économique, catastrophes politiques-, le fait n'a-t-il pas été formulé par le chef d'un état totalitaire comme argument contre l'éducation traditionnelle ? Déclin plus intimement lié à la dialectique de la famille conjugale, puisqu'il s'opère par la croissance relative, très sensible par exemple dans la vie américaine, des exigences matrimoniales.
>
> Quel qu'en soit l'avenir, ce déclin constitue une crise psychologique. *Peut-être est-ce à cette crise qu'il faut rapporter l'apparition de la psychanalyse elle-même* (c'est nous qui soulignons). Le sublime hasard du génie n'explique peut-être pas seul que ce soit à Vienne, alors centre d'un état qui était le melting-pot des formes familiales les plus diverses, des plus archaïques aux plus évoluées, des derniers groupements agnatiques des paysans slaves aux formes les plus réduites du foyer petit-bourgeois et aux formes les plus décadentes du ménage instable, en passant par les paternalismes féodaux et mercantiles, qu'un fils du patriarcat juif ait imaginé le complexe d' Œdipe. Quoi qu'il en soit, ce sont les formes de névroses dominantes à la fin du siècle dernier qui ont révélé qu'elles étaient intimement dépendantes des conditions de la famille.
>
> Ces névroses, depuis le temps des premières divinations freudiennes, semblent avoir évolué dans le sens d'un complexe caractériel où, tant pour la spécificité de sa forme que pour sa généralisation -il est le noyau du plus grand nombre des névroses- on peut reconnaître la grande névrose contemporaine. Notre expérience nous porte à en désigner la détermination principale dans la personnalité du père, toujours carente en quelque façon, absente, humiliée, divisée ou postiche. C'est cette carence qui, conformément à notre conception de l' Œdipe, vient à tarir l'élan instinctif comme à tarer la dialectique des sublimations. Marraines sinistres installées au berceau du névrosé, l'impuissance et l'utopie enferment son ambition, soit qu'il étouffe en lui les créations qu'attend le monde où il vient, soit que, dans l'objet qu'il propose à sa révolte, il méconnaisse son propre mouvement ».

Ce texte resté, ou redevenu, célèbre dit plusieurs choses. D'une part, il identifie le déclin ou la carence de l'imago paternelle comme un phénomène assez récent (à l'échelle historique), contemporain de la naissance de la psychanalyse, et peut-être la cause de son apparition. Il ne serait pas apparu après Freud, mais aurait été en germe dès les origines, bien que Freud n'en ait pas pris toute la mesure, ayant au contraire mis l'accent sur l'importance

[44] LACAN, J., (1938), « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie », *Autres écrits*, Paris : Seuil, 2001, p. 23-84.

du complexe d'Œdipe et le rôle central du père, loin de postuler son affaiblissement. Mais aurait-il eu autant besoin de le faire si ce rôle n'avait été, précisément, menacé ? Ensuite, Lacan affirme très clairement l'intrication des « complexes » psychologiques avec les formes culturelles, notamment celles de la famille. Ce faisant, Lacan se situe dans la lignée des œuvres de Freud qui prennent pour objet la culture, allant plus loin même que ce dernier, puisqu'il ne se contente pas de postuler une continuité transhistorique entre les sociétés primitives et les sociétés contemporaines, mais affirme, sur un mode qui n'est pas sans rappeler un certain culturalisme[45], aux antipodes des développements ultérieurs de sa propre pensée, que les transformations récentes de certaines institutions sociales peuvent jouer un rôle en profondeur dans le modelage du psychisme. Il cite d'ailleurs Durkheim (et Malinowski) contre Freud. Enfin et surtout, Lacan insiste dans ce passage sur sa neutralité axiologique quant à une possible nostalgie du passé : « Nous ne sommes pas de ceux qui s'affligent d'un prétendu relâchement du lien familial ». Il ne s'agit pas de condamner ni de regretter, mais d'essayer de comprendre, mieux peut-être que Freud lui-même ou en tout cas à nouveaux frais, les relations entre culture et personnalité, ou entre normativité sociale et symptômes subjectifs[46].

De fait, Lacan va mettre l'accent sur un concept laissé dans le flou par la théorisation freudienne : celui d'Idéal du Moi. Dans ce texte de 1938, il revient sur le complexe d'Œdipe, troisième des trois grands « complexes » infantiles[47], en rappelant les deux tendances à l'œuvre dans la liquidation de l'Oedipe. D'une part, le refoulement de la pulsion sexuelle envers le parent de sexe opposé, de l'autre, la sublimation de l'image parentale du parent du même sexe. La précision qu'il apporte par rapport à l'exposé freudien est qu'il distingue nettement entre l'instance du Surmoi, responsable du refoulement, et celle de l'Idéal du Moi, qui correspond à la sublimation[48]. Alors que Freud, dans une ambiguïté terminologique bien excusable, puisqu'il est en train de mettre en place progressivement les principes de sa seconde topique, confond plus ou moins ces instances, abandonnant peu à peu la question de l'Idéal, très présente dans le texte de 1914 sur le narcissisme, au profit du

---

45 Le culturalisme revendiqué en particulier par Abraham Kardiner postule une hétérogénéité des cultures, qui, par le biais des institutions, modèlent la « personnalité de base » des membres de cette culture ; cependant les sujets à leur tour exercent un impact en sens inverse en remodelant les institutions et en transformant la société. Cette théorie, bien que née dans un contexte pro-freudien, est incompatible avec les thèses « universalistes » de Freud et, bien entendu, avec l'évolution ultérieure de la pensée de Lacan.

46 Voir la lecture de ce texte de Lacan par Alain EHRENBERG in *La société du malaise*, Paris : Odile Jacob, 2010, pp. 150-159.

47 On sait que, dans la suite de son itinéraire, Lacan renoncera progressivement à ce concept.

48 LACAN, J., (1938), « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », *op.cit.*

Surmoi qui deviendra l'un des trois piliers de la topique, Lacan différencie, avec une grande clarté, les deux fonctions. Le Surmoi, principalement répressif, intervient dans les névroses infantiles sur le mode traumatique, et entrave le développement. On retrouve son action dans les névroses de transfert bien connues, phobie, hystérie, obsessionnalité. **L'Idéal du Moi, lui, gouverne plutôt les « névroses de caractère »** en tant qu'« atypies dans sa constitution » (de l'Œdipe). L'« abâtardissement narcissique de l'idéalisation du père » serait au principe des « troubles du comportement et de l'intérêt » (c'est l'expression de Lacan dans ce texte), des « entraves diffuses dans les activités de la personne, (…) impasses imaginaires dans les rapports avec la réalité », en faisant « ressortir dans l'identification œdipienne l'ambivalence agressive »[49]. Cette trouvaille clinique étonne par sa simplicité ; non que Lacan propose ici une nosographie parfaitement étanche : il ne manque pas de préciser à propos de la névrose de caractère qu'« on la rencontre de plus en plus comme fonds dans les névroses de transfert »[50]. De même que Surmoi et Idéal du Moi sont, dans la pratique, confondus en une seule et même personne, du moins dans les sociétés occidentales de la famille nucléaire : c'est précisément ce qui cause les difficultés que nous rencontrons dans la constitution de la personnalité. C'est à l'anthropologue Bronislaw Malinowki que nous devons la distinction claire des deux fonctions, car les cultures matriarcales des îles mélanésiennes attribuent ces fonctions à deux personnes différentes, la répression surmoïque à l'oncle maternel, le rôle totémique de « tuteur de l'audace », plus proche de l'Idéal du Moi, étant tenu par le père biologique, « pôle aux créations de la passion »[51]. Ne nous leurrons pas : Lacan ne se range pas sous la bannière d'une idéalisation du bon sauvage, et n'appelle en rien de ses vœux un matriarcat idéalisé, pas plus d'ailleurs qu'il n'idéalise le patriarcat autoritaire. Les sociétés traditionnelles étudiées par Malinowski ne sont d'ailleurs pas moins répressives ni moins « patriarcales », au sens autoritaire du terme, bien au contraire[52]. Mais le détour par l'anthropologie est certainement le déclic qui permet à Lacan de proposer une relecture génialement novatrice de la topique freudienne.

---

49 *Ibid.*, p. 74-75.

50 *Ibid.*

51 *Ibid.*, p. 55, voir également p. 72.

52 « Cet équilibre (l'absence de névroses dans ces sociétés selon Malinowski, NDA)démontre heureusement que le complexe d' Œdipe est relatif à une structure sociale, mais il n'autorise en rien le mirage paradisiaque, contre lequel le sociologue doit toujours se défendre -à l'harmonie qu'il comporte s'oppose en effet la stéréotypie qui marque les créations de la personnalité, de l'art à la morale, dans de semblables cultures, et l'on doit reconnaître dans ce revers, conformément à la présente théorie de l'Œdipe, combien l'élan de la sublimation est dominé par la répression sociale, quand ces deux fonctions sont séparées ». (p. 56)

Il est tout à fait étonnant que ce texte de Lacan, si abondamment cité quand il s'agit de pourfendre la société sans Pères, ait été si peu lu. C'est à Alain Ehrenberg, pourtant pas un psychanalyste, qu'il revient, sans son ouvrage de 2010, de l'avoir exhumé *in extenso*, en lui rendant toute sa portée, à la fois anthropologique et clinique[53]. Bien loin de stigmatiser la faiblesse du Surmoi social, le texte de Lacan dit à peu près le contraire, tant, comme l'écrit ailleurs le même Lacan, « aucune forme de Surmoi n'est inférable de l'individu à une société donnée »[54] et ne saurait être une donnée sociologique. Le Surmoi, qui n'est certes pas identifiable socialement aux autorités institutionnelles, n'est pas non plus attribuable, sur le plan familial et intrapsychique, au seul père. Lacan pointe justement les contradictions de « la doctrine » (freudienne) sur ce point. Si le Surmoi existe aussi, quoique sur un mode différent, chez la fille, et, si, chez les deux sexes, on rencontre des fantasmes liés à la mère phallique, c'est bien parce que ce qu'on appelle Surmoi tire son origine d'un Surmoi archaïque. Lacan fait fond sur les travaux de Mélanie Klein, notamment (auteur pour qui il ne se départira jamais d'une admiration, sinon d'une certaine tendresse), pour définir le Surmoi comme défense archaïque, bien antérieure au complexe d'Œdipe (si l'on parle dans une perspective développementaliste qui est encore celle de Lacan à cette époque), d'origine maternelle, et inversement proportionnelle, paradoxalement, à la sévérité de l'éducation. Lacan le rappelle sans ambages, dans l'exacte lignée de Freud[55] : il ne faut pas s'étonner de « ce fait, apparemment contraire à la théorie, que la rigueur avec laquelle le Surmoi inhibe les fonctions du sujet tende à s'établir en raison inverse des sévérités réelles de l'éducation »[56], puisque le Surmoi est d'origine interne : c'est une réaction, une « contrepulsion » (Freud, rappelons-le, parle de « contre-investissement ») aux angoisses nées de la proximité de l'objet primaire. Il s'agit d'une forme narcissique », imaginaire, du Surmoi[57]. On trouve ici les fondements, quoique exprimés dans une langue qui n'est pas encore celle du lacanisme, des intuitions parmi les plus profondes de la clinique lacanienne : le Surmoi, c'est l'objet monstrueux, l'instance terrifiante de la mère phallique faisant retour sur le moi, l'Autre séparé, posé comme extérieur, injonction paradoxale de jouissance impossible. **Les problématiques**

---

53 EHRENBERG, A., *La société du malaise*, Paris : Odile Jacob, 2010.

54 LACAN, J., « Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie », *Ecrits*, I, *op.cit.*, p. 131-136.

55 « Le père excessivement faible et indulgent deviendra chez l'enfant un facteur occasionnant la formation d'un Surmoi excessivement sévère, parce qu'il ne reste à l'enfant sous l'impression de l'amour qu'il reçoit, aucune autre issue pour son agression que de la tourner vers l'intérieur. Chez l'enfant à l'abandon qui a été éduqué sans amour, la tension entre le Moi et Sur-Moi disparaît, toute son agression peut s'orienter vers l'extérieur » (FREUD, S., *Le malaise dans la culture, op. cit.*, p. 318)

56 LACAN, J., (1938), « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », *op.cit.*, p. 55.

57 *Ibid.*

névrotiques, surtout les « névroses de caractère » dont l'importance est ici particulièrement soulignée, ne ressortissent absolument pas à un déficit de la répression surmoïque, mais à une difficulté d'intégration imaginaire de l'Idéal du Moi.

La confusion entre Surmoi et Idéal du Moi

On ne saurait trop s'étonner, de la part de penseurs se réclamant de l'héritage de Lacan, de lire des propos sur la « forclusion de l'Autre », assimilée de façon floue à un « déclin du Nom-du-Père » dans la société contemporaine[58], sur le déficit d'une instance interdictrice collective qui venait jadis limiter la folie des désirs, et même sur la prétendue « liquidation » (Stiegler), « désagrégation » ou « dissolution » du Surmoi[59], qui sont devenus des lieux communs du discours psychanalytique décliniste vulgarisé[60]. Quel étrange oubli de ce qui demeure la définition la plus exacte que Lacan ait donné du Surmoi : le Surmoi, c'est « la Loi, en tant qu'incomprise »[61], et non certes la Loi elle-même. Quant au rôle du Nom-du-Père dans le refoulement originaire, dégagé lors de la période où Lacan axera ses recherches sur le registre symbolique, doit-il être confondu avec le déclin de l'imago paternelle ? L'accent que le premier Lacan met sur le registre imaginaire ne doit pas être négligé : c'est bien dans les processus identificatoires et leurs perturbations que se joue le « déclin de l'imago paternelle ». En regard du couple Moi/Surmoi, souvent invoqué pour les étiologies des névroses, Lacan affirme qu'il faut adjoindre un autre mécanisme structural :

> « Mais il nous paraît important d'équilibrer théoriquement ce système en lui conjoignant celui des projections idéales qui, des images de grandeur de la « folle du logis» aux fantasmes qui polarisent le désir sexuel et à l'illusion individuelle de la volonté de puissance, manifeste dans les formes imaginaires du moi une condition non moins structurale de la réalité humaine. Si ce système est assez mal défini par un usage du terme d'« idéal du moi» qu'on confond encore avec le Surmoi, il suffit pourtant pour en saisir l'originalité d'indiquer qu'il constitue comme secret de la conscience la prise même qu'a l'analyste sur le mystère de l'inconscient »[62]

Les termes extrêmement précis dont use Lacan nous invitent à prendre au sérieux la distinction qu'il propose, et à accorder aux processus d' « accommodation », selon une image

---

58 Lacan lui-même a risqué, tardivement, la formule d'une « forclusion du Nom-du-père dans le champ social » (*Séminaire XXI*, (1973-74), *Les non-dupes errent*, Paris : A.F.I., 2001, séance du 19 mars 1974).

59 On ne saurait reprocher cela à Melman, qui insiste clairement sur la nocivité et la virulence du Surmoi dans la société contemporaine, mais qui a tendance à le confondre avec l'Idéal du Moi : voir MELMAN, Ch, *L'homme sans gravité, op.cit.*

60 Voir par exemple, entre cent autres : SASSOLAS, M.., (dir.), *Malaise dans la psychiatrie*, Toulouse : Eres, 2004 ; RICHARD, F., « Les formes actuelles du malaise dans la culture », *Recherches en psychanalyse* 1/2011 (n° 11), p. 6-17 ; PARAT, H., DURIEUX, M.-Cl., NAYROU, F., *Interdit et tabou*, Paris : PUF, 2015.

61 LACAN, J., (1953-54), *Les écrits techniques de Freud* (S I), Paris : Seuil, 1998.

62 LACAN, J., (1938), « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », *op.cit.*, p. 73.

ophtalmologique chère à Lacan, toute la place qui leur revient dans la structure psychique. La confusion familiale-sociale entre le rôle autoritaire et répressif du père, d'un côté, et sa fonction propitiatrice de tuteur, de l'autre, est responsable des difficultés que nous rencontrons dans la clinique. **On peut se demander si la confusion n'est pas redoublée par les lectures trop pressées qui, à leur tour, négligent cette distinction entre Surmoi et Idéal du Moi, aboutissant à des diagnostics funestes**. Isoler la part nécessaire de l'Idéal, en tant qu'il offre « prise » à l'analyste sur le « mystère de l'inconscient » paraît plus que jamais indispensable. Les « entraves diffuses », les « impasses imaginaires » dont la clinique contemporaine regorge, « toute la gamme des conduites d'échec, d'inhibition, de déchéance » ne pourraient-elles pas s'expliquer, plus sûrement que par un défaut de symbolisation, par un « déséquilibre » narcissique, pour reprendre les termes de Lacan ?

Il convient d'explorer à nouveaux frais, indépendamment d'une clinique du symbolique très largement répandue mais sans pour autant en être exclusif, les avatars contemporains de l'identification à l'Autre : de l'identification imaginaire à la mère déchue, castrée, à l'identification à la toute-puissance phallique, selon un mouvement d'oscillation plus ou moins régulièrement déterminé. La régression au « complexe du sevrage », c'est-à-dire aux expériences primaires de séparation, y joue un rôle tout particulier[63]. **Qu'en est-il de la « fonction initiatrice du totem » dont Lacan nous dit, dans une lecture à la fois novatrice et rigoureuse de Freud, qu'il est à relier à la fonction de l'Idéal du Moi[64]** ? Au couple autorité surmoïque-laxisme pulsionnel, dyade caractéristique du discours du névrosé narcissique, que l'on retrouve intact dans les analyses trop superficielles du lien social et leur opposition spéculaire (« Anciens » contre « Modernes »), ne faut-il pas substituer la dialectique plus féconde d'une possible créativité de l'imaginaire, qui échapperait à la fausse alternative de la domination ou de la licence, double visage d'une même instance archaïque, double visage de la Chose ? Les perspectives narcissiques ouvertes par l'instance idéale totémique, « pôle aux créations de la passion »[65], entraînent le sujet sur les voies d'une dynamique de « l'audace », comme l'écrit Lacan dans un langage encore développementaliste, mais qui fait référence au schéma du bouquet renversé, sur un mode déjà structural : « L'idéal du moi en effet substitue au double, c'est-à-dire à l'image anticipatrice de l'unité du moi, au moment où celle-ci s'achève, la nouvelle anticipation de la

63 LACAN, J., (1938), « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », *op.cit.,* « Prévalence du complexe du sevrage ».

64 *Ibid.*, « Le drame existentiel de l'individu ».

65 *Ibid.*, p. 55.

maturité libidinale du sujet »[66]. **Il faut comprendre que l'Idéal du Moi ouvre au registre symbolique et intervient comme « signe de l'Autre »[67], préparant l'espace d'avènement du sujet**, contrairement au Moi idéal qui n'en est que la version spéculaire « abâtardie », piège fascinant de Méduse. Il n'est donc nullement question d'opposer registre imaginaire et registre symbolique, sur un mode d'opposition ou de valorisation de l'un (le symbolique) par rapport à l'autre (l'imaginaire), ce qui serait un contresens évident au regard de l'ensemble de l'oeuvre de Lacan. Sans doute le Moi idéal correspond-il bien à l'identification jubilatoire dans le miroir, toute-puissance imaginaire, unité factice. Mais la distinction amenée par Lacan permet de concevoir l'Idéal du Moi comme « soutien » de la « perspective choisie par le sujet dans le champ de l'Autre »[68], visage de l'Autre. En 1960, Lacan rapprochera cette marque de l'Autre de la réponse donnée par la mère au cri de l'enfant, qui contribue à en faire une demande : « Ainsi restent cernées dans la réalité, du trait du signifiant, ces marques où s'inscrit le tout pouvoir de la réponse. Ce n'est pas en vain qu'on dit ces réalités insignes. Ce terme y est nominatif. C'est la constellation de ces insignes qui constitue pour le sujet l'Idéal du Moi »[69]. La problématique n'est donc pas celle d'un affaiblissement de la loi, d'une désymbolisation, d'une chute dans l'imaginaire, à laquelle le seul remède, caressé implicitement par le discours décliniste jusque dans ses dénégations, ne saurait être qu'une restauration magique (ou sacrificielle ?) de l'autorité. **Plus qu'une fonction paternelle répressive, ce qui est attendu, dans les multiples symptômes dont nous avons dressé un catalogue apocalyptique, n'est-il pas une (simple) réponse ?** Réponse imaginaire, certes, mais pour autant structurante, et médiation narcissique indispensable à l'entrée « dans le champ de l'Autre » : « l'Idéal est placé quelque part dans l'Autre, d'où l'Autre me voit »[70].

Sans doute le constat d'un affadissement de l'Idéal, d'un dysfonctionnement de ce dernier, lié au déclin social de l'imago paternelle, a-t-il bien été relevé par de nombreux auteurs, qui s'empressent de rapprocher ces difficultés dans l'identification à une lecture univoque des symptômes sociaux, érosion du Nom-du-Père, disparition de l'Autre. Si l'identification devient problématique, ce serait parce que la métaphore paternelle a cessé de

---

66 *Ibid.*

67 LACAN, J., (1961-1962), *Séminaire IX, L'identification,* in http://www.valas.fr, consultation octobre 2014.
p.182, à propos du salut à la Dame dans l'amour courtois.

68 LACAN, J., Sém. XI, les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Paris : Seuil, 1973.
p. 286.

69 LACAN, J., « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », *op.cit.,* p. 678.

70 LACAN, J., *Sém. XI*, *op. cit*. p. 298

fonctionner. Nous serions entrés dans des formes « d'identification faible » (Eric Laurent)[71], en fait corrélées au malaise généralisé de la culture et du psychisme : « désuétude du sacrifice, désuétude de l'Idéal » et des morales de l'abnégation[72]. Il est tout à fait remarquable que l'Idéal est ainsi rabattu sur une figure, une fois encore, répressive (ou autorépressive) et autoritaire, celle du sacrifice. La mort de Dieu, le triomphe des valeurs consuméristes qui viennent se substituer à la rigueur de la morale aristocratique, tous ces thèmes nietzschéens, (bien plus que freudiens) convergent pour former le tableau d'une humanité nivelée, à la fois (ou tour à tour) individualiste et grégaire, asservie en tout cas à la fascination pour l'objet *a*, objet de « plus-de-jouir », leurre diabolique né du mariage du capitalisme et de la science. La jouissance devient une fuite en avant généralisée pour échapper à la Loi symbolique. Une autre lecture est-elle possible ? Après tout, il est permis de douter que notre époque, marquée par les attentats de kamikazes au nom d'Allah, autant que par l'emprise d'injonctions productivistes au nom de la sacro-sainte croissance, qui causent suicides au travail et *burn-out* en série (sans parler du culte de la performance à tous les niveaux, du sport à l'école en passant par l'apparence physique) soit vraiment celle de la disparition du sacrifice. Et que dire du déclin de l'imago paternelle ou de la liquidation du Surmoi, quand, sondage après sondage, élection après élection, les tropismes totalitaires d'une partie croissante de la population, européenne comme américaine, se cristallisent sur les figures les plus traditionnelles, les plus autoritaristes, de l'ordre social ? On touche ici à des contradictions admirablement pointées par Christopher Lasch : l'hédonisme apparent masque mal une cruauté sans merci, un contrôle social renforcé et un « paternalisme sans père ». De quoi parle-t-on ? Le discours sur la désymbolisation ne serait-il pas, lui aussi, un leurre, qui participe du mécanisme même qu'il prétend combattre : mécanisme de défense contre l'angoisse du vide, contre la perte irrémédiable. Le Père n'est-il pas mort depuis bien plus longtemps… qu'on ne l'imagine ? La vérité n'est-elle pas, comme le dira Lacan, que « le père, dès l'origine, est castré »[73]?

Corrélation entre naissance de la psychanalyse et effacement du Père : l'ère de l'incomplétude

Le nœud de l'affaire serait, encore et toujours, la dissipation du Père, voire de l'Autre, ou son inconsistance. A quand faut-il faire remonter cette décadence dont on n'en finit pas de

---

71 MILLER, J.-A., LAURENT, E., Séminaire « l'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique » (1995-1996), p. 19, in http://fr.scribd.com/doc/182165015/Jacques-Alain-Miller-L-Autre-qui-n-existe-pas-Cours-1995-1996-Lecons-1-19#scribd, consult. Janvier 2015.

72 *Ibid.*, p. 60.

73 LACAN , J., *Sém. XVII, l'Envers de la psychanalyse*, Paris : Seuil, 1991, p. 115.

chercher la genèse ? S'il faut en croire Lacan, et Freud lui-même, c'est au moins à la naissance de la psychanalyse qu'il faut revenir, puisque cette crise de l'imago paternelle serait, peut-être, l'une des causes de son apparition, à Vienne, au début du XXe siècle. Etait-elle encore antérieure, imputable, comme le suggère Lacan, à la forme de la famille qui, en se réduisant au strict noyau père-mère-enfant, a créé les conditions presque expérimentales d'un oedipianisme institué ? En concentrant toutes les fonctions, si diverses, de la paternité, Surmoi et Idéal, sur le seul père biologique, la famille dite nucléaire a-t-elle, paradoxalement, atomisé la puissance paternelle ? On pourrait s'aventurer bien plus loin, si l'on rapporte la généalogie de la crise psycho-sociale à la transformation progressive des structures économiques qui ont conduit, via le développement du capitalisme, à une individualisation des rapports sociaux et, parallèlement (quoique selon des processus spécifiques) à des revendications politiques pour une égalité des droits et une autonomie accrue, l'ensemble amenant un renversement des fondements sacrés du pouvoir pour laisser place au contrat et à l'agir communicationnel. Tous ces processus séculaires, pointés par Lyotard dans *La Condition postmoderne*, font sens comme « fin des grands récits », crise des modes traditionnels de légitimation et, si l'on veut, désenchantement du monde. **Faut-il pour autant admettre que l'Autre s'est retiré ? Ou plutôt, dire que, sans avoir disparu, l'Autre occupe une place moins stable dans le système d'accommodation narcissique des sujets ?** L'enseignement de Lacan sur ce point est à réinterroger : alors que, dans les premiers temps, l'analyste était censé repérer sa position sur la figure de l'Autre, l'Autre est progressivement présenté comme ce qui doit chuter dans la cure[74]. Le sujet comprend que l'Autre ne peut répondre de toute la jouissance du sujet, le signifiant du manque au lieu de l'Autre apparaît de plus en plus comme le mathème ultime qui rend compte de toute structure, et en un sens de l'expérience humaine: S (Ⱥ). L'Autre n'est pas complet : l'a-t-il jamais été ?

Lacan en vient ainsi à penser la trajectoire de l'analysant en étroite relation avec les conditions historiques du sujet contemporain, confronté à la révélation de ce décomplètement de l'être. Dans la dernière période de son enseignement, Lacan, après avoir théorisé l'imaginaire dans ses premiers textes, et insisté par la suite sur le primat du symbolique, déplace le projecteur du côté du réel, de l'irréductible. Cette dimension du « dehors », de l'impensable, que Lacan n'a cessé de tenter d'approcher par divers moyens, en usant de concepts successifs (l'objet *a,* la jouissance, le réel…) et de représentations topologiques ou mathémiques, on peut dire qu'elle était déjà présente, virtuellement, dès le départ, dans les

[74] LACAN, J., (1960-1961) *Séminaire VIII, « Le Transfert ».* -Paris : Seuil, 2001.

premières versions de l'algèbre lacanienne, à travers le A et le I, la « déhiscence » propre au stade du miroir, et l'articulation jamais satisfaisante, toujours artificielle et mal jointée, de l'imaginaire et du symbolique. A travers la question de l'Autre et de sa « signature » ou de son visage, c'est-à-dire l'Idéal, insiste l'énigme de cette transcendance irréductible au signifiant, qui ne fait qu'un avec le réel. La levée de l'idole n'est pas l'effacement de toute image ou de tout visage, pas plus que le dévoilement de la vérité, mais l'apparaître de l'invisible, la figuration, sans cesse « différante », du « dehors ». A ce Dieu dont le langage ne peut évidemment épeler l'identité et encore moins épuiser la présence/absence, ce Dieu qui pourtant me fait signe et me baptise comme sujet, ne correspond aucune image, ni aucun nom adéquat. La question se pose pourtant, lancinante ; on peut dire que c'est celle qui n'a cessé d'aiguillonner Lacan, comme avant lui les mystiques, celle de l'écriture du signifiant du manque dans le symbolique.

Ce que relèvent fortement Miller et Laurent dans leur séminaire de 1995-1996 sur « l'Autre qui n'existe pas », c'est que cette incomplétude à la fois historique (ou plutôt historiale) et structurelle n'invite à aucune espèce de nostalgie d'un Autre non barré. Si l'Autre n'existe pas, c'est qu'il n'existe pas sous la forme du « Tout-unifié/unifiant » dans le savoir ou dans les valeurs, mais cela a-t-il jamais été le cas ? A quelle époque faut-il remonter pour retrouver ce paradis perdu d'un être clos sur lui-même ? D'autre part, l'Autre n'existe pas non plus sous la forme du maître, du leader, de « l'Un excepté », dont la figure ne fait plus aujourd'hui consensus… Mais faut-il vraiment le regretter ? Nous serions entrés dans une « structure du pas-tout »[75] dont on entrevoit la convergence avec les thèses de la déconstruction.

> « Si l'Autre n'existe pas, si l'Autre comme point de capiton n'existe pas, alors ce qui vient à la place de l'Autre, Lacan l'a dit, c'est le discours comme principe du lien social (…) et c'est au fond à quoi vient aussi bien la réflexion philosophique quand (…) elle ne trouve plus d'autres principes pour que les mots veuillent dire quelque chose que de se rapporter (…) aux faits de la communauté des formes de vie »[76]

En se référant aux orientations du Wittgenstein des *Recherches* et à ce qu'on peut bien appeler son entreprise de déconstruction de la vérité, largement relayée par les tenants de la déconstruction[77] ou d'une certaine lecture postmoderne de la culture[78], Miller et Laurent

---

[75] MILLER, J.-A., LAURENT, E., Séminaire « l'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique » *op. cit.* p. 56.

[76] *Ibid.*

[77] Voir CARRAZ, L., *Wittgenstein et la déconstruction*, Paris : Antipodes, 2001. On sait que Wittgenstein s'est séparé du positivisme, au prix d'une attitude que certains qualifient de mystique : quant à Derrida, sa

désignent moins la désymbolisation qu'un déplacement, une mutation dans le discours. Le travail de déconstruction de l'Autre est d'autant plus nécessaire que le mystère de son manque, ou de sa « différance » est infiniment plus subtil que les jugements déclinistes, ou, *a contrario*, favorables à l'accélération des transformations sociales, pourraient le laisser penser. Quoi de commun entre le propos de Lacan dans son séminaire unique sur « les Noms-du-Père », et les thèses moralisantes sur la disparition de l'autorité ? Eric Laurent rappelle opportunément l'ampleur du malentendu : le déclin social de l'imago paternelle

> « ne légitimait nulle perspective de « restauration », mais au contraire la prise en compte de la véritable place du père. Dans le dispositif freudien, relu à l'endroit, le «père » n'est pas un garant anthropologique, il vient incarner le caractère transgressif du désir singulier contre les impératifs moraux communément admis (…)
>
> Autrement dit, ils lisent la fonction du père comme une normalisation du désir. La mère serait la pulsion, le père la Loi. Cette lecture est absurde. L'écart, la différence dont il s'agit est que le Nom-du-Père, fonction dont une femme peut être porteur, invente une façon de s'occuper des enfants de la mère, ses objets *a*, pour les inscrire dans la loi commune, immanente. »[79]

Le Père donne son nom à une « incarnation de la Loi dans le désir », ce qui est l'inverse d'un sacrifice du désir dans la Loi. Comment interpréter l'insistance, pour ne pas dire l'obsession, à répéter le contraire, à lire à tout prix la condition postmoderne comme un triomphe de l'hédonisme, une haine des pères, un effacement des limites symboliques, alors qu'elle se donne, entre autres, comme domination d'un Surmoi obscène et féroce, panne de l'imaginaire, fascination pour les limites, et haine des fils ?

C'est que le Surmoi est inconscient et, par définition, s'avance masqué. Il y va des enseignements les plus fondamentaux de la psychanalyse, que de ne pas s'arrêter aux apparences du symptôme, et de savoir repérer les défenses, qui ont tôt fait de retourner une pulsion en son contraire, ou de la déguiser de passivité en activité. Derrière le masque d'une libération de toutes les entraves, les sujets, dupes de leur autonomie, se heurtent aux pièges de la jouissance et, cherchant désespérément une voie, oscillent entre le Charybde de la toute-puissance et le Scylla du masochisme. De « désymbolisation » au sens strict, il n'est pas question : tout au plus pourrait-on souhaiter que l'avènement du réel fût moins brutal. Car l'imaginaire est fragilisé par l'accélération généralisée de tous les processus sociaux, la précarité des liens, qui font que l'Autre, sans bien entendu avoir disparu, apparaît moins

---

position sur la transcendance de l'Autre, et ce que lui-même théorise comme « foi », est très loin d'une position simpliste de l'ordre de l'affirmation ou de la négation.

[78] Voir notre chapitre consacré à l'anthropologie de Michel de Certeau.

[79] LAURENT, E., « Qui s'occupera des enfants ? », *La Règle du Jeu*, n° 60, 2013/01.

solide, plus à même de chuter, de se changer en objet *a* ou en déchet. L'entrée dans le symbolique ne s'effectue plus sous le régime de la pérennité, comme c'était le cas (illusoirement) dans les sociétés ouvertement sacrificielles, gouvernées par des rites de passage initiatiques. Même les sociétés « disciplinaires » étudiées par Foucault ont vécu, caractérisées par l'extériorité éminente, de quelque façon encore transcendante, du regard panoptique en tant que régime général des conduites gouvernant les masses de façon homogène. Le marquage symbolique se présente comme en pointillés, toujours déjà inachevé, à confirmer par de nouveaux appels à la Loi. Faute de la confirmation de l'Idéal du Moi, le baptême imaginaire, cette entrée dans le symbolique, laisse subsister une incertitude, porte ouverte à des béances ou des gouffres, d'extase ou d'horreur. La place du sacré demeure ouverte, pour le meilleur et pour le pire, mais un sacré sans visage, « abject » au sens de Kristeva, espace pour le coup sans limites où le sujet se retrouve, non pas seul, mais en proie aux terreurs archaïques dont nombre de mythes antiques se sont fait l'écho. Si l'Idéal ne trouve à s'incarner, à prendre visage et chair, l'Autre se fait innommable, l'irruption du réel fait voler en éclats les contours de l'espace social, paralyse les liens, d'échange et d'amour ; le désir touche à son terme, passe de l'autre côté du miroir. **Le rôle de l'analyse, si l'on en croit Lacan, est sans doute d'aider à ce dévoilement du réel, sous la condition d'une éthique. L'approche des limites appelle, sinon un guide, un accompagnateur, ou un médiateur.** S'agit-il d'aller au pays des morts, aux déserts du réel ? La déconstruction, autre nom de la cure, n'est pas déréliction cruelle ni abandon nihiliste. Elle peut être un chemin, tortueux et non sans risques, pour rendre l'Autre enfin visible, ou se placer sous son regard, dans une perspective qu'on pourrait dire « soutenable ». On peut se demander si, pour le sujet contemporain, la déconstruction de l'Autre ne doit pas être replacée dans le contexte d'un réel agressif, et rendue acceptable : « là où à l'époque de Freud, il y avait à faire entrevoir l'inexistence de l'Autre, dans l'analyse de l'époque lacanienne, il s'agit de faire ex-sister l'Autre, de le soutenir pour que puisse s'y loger le réel de l'inconscient qui se manifeste comme inexplicable »[80]. L'Idéal du Moi joue dans ce nouage un rôle-clé puisque c'est lui qui, nous allons tenter de le montrer, permet au symbolique de s'inscrire, à l'imaginaire de se métaphoriser, au réel de rester à sa place. A charge des analystes du temps présent de tenir lieu d'une éthique de la réponse.

[80] CHOTTIN, A., ISSARTEL, M.-H., LABRIDY, F., PIETTE, C., POLLOK, F., DHERET, J., travaux du Cartel « De l'Autre à la garantie de l'Autre qui n'existe pas », site web de l'Ecole de la Cause Freudienne, http://www.causefreudienne.net/etudier/essential/de-l-autre-de-la-garantie-a-l-autre-qui-n-existe-pas.html, consultation octobre 2016.

I) <u>Chapitre 1</u>

La désymbolisation, maître mot des analyses de l' « asociété » contemporaine

« Ulysse, il nous faudra nous quitter ; la terre cesse…
Les rats, depuis longtemps, nous ont rongé les cordes,
et les mouettes picoré la cire de nos oreilles –

Liés par nous-mêmes, c'est trop !

Veux-tu que l'on se jette à la mer – librement ?

J'ai hâte d'écouter la chanson qui tue !... »

Benjamin Fondane[81]

[81] FONDANE, B., (1933), « Ulysse »*in Le mal des fantômes*, Paris : Verdier, 2006.

Loin d'être un excursus dans la pensée du père de la psychanalyse, sa réflexion sur la culture et le lien social, d'emblée placée sous l'angle de ses pathologies telles que la guerre et la violence, est au cœur du regard psychanalytique et définit en partie son éthique. L'œuvre nodale, abondamment citée, est *Malaise dans la culture* : ce texte de 1929, année d'une crise économique majeure qui préfigure des bouleversements politiques qui vont remettre en cause jusqu'à la définition du concept d' « humanité » semble prémonitoire, à plus d'un titre. Mais de quoi au juste ? Car si chacun s'accorde à parler, aujourd'hui encore, de malaise, on ne s'en tient pas moins au titre, bien plus qu'au contenu. Car le malaise dont Freud essaie de cerner les contours n'est précisément pas celui qui nous occupe aujourd'hui. Le choix même du terme de « malaise » (*Unbehagen*) de préférence à « malheur » (*Unglück*), originellement retenu par Freud, et à « maladie » qui serait évidemment le terme le plus approprié dans une perspective thérapeutique, est signifiant (et d'abord de l'inconfort de Freud lui-même). Il est en tout cas suffisamment vague pour laisser place à des conceptions fort éloignées les unes des autres, on va le voir. L'ouvrage doit être lu avec un regard, sinon clinique, du moins familier de l'écriture névrotique de Freud, de ses scrupules et repentirs, de ses obsessions, de ses lapsus ou dénégations aussi ; et attentif à sa musicalité, au sens où la mélodie principale ne va pas sans harmoniques sous-jacentes, ni même une certaine tendance à la dissonance qui s'approche souvent du point de rupture. S'il est assez aisé de dégager la thématique dominante, sur le mode majeur : c'est celle de l'insociable sociabilité, motif classique de la philosophie politique de Hobbes à Kant en passant par Rousseau et bien d'autres, d'autres motifs moins perceptibles à la première écoute sont repérables. Freud ne se contente évidemment pas de dresser le tableau, somme toute assez banal, des souffrances d'une humanité contrainte de limiter sa liberté et son bonheur au profit de la vie en société. L'insistance mise sur la souffrance et sur l'absence de solution définitive, puisque le texte termine par une question (angoissée) est notable : le pessimisme du Freud de la dernière période a été souvent relevé. Plus qu'un pessimisme, il manifeste peut-être un fait de structure : comme le rappelle Jean-Daniel Causse, « le malaise dans la culture n'est pas un aléa de la culture, mais le fait même de la culture »[82]. Cela n'a pas empêché bon nombre de commentateurs de fournir des réponses définitives censées mettre fin à toute interrogation, et à tout questionnement. C'est bien en quoi le bât blesse. Car si l'on s'en tient à ce seul registre dominant, celui du bonheur ou du malheur social, et de l'antagonisme entre individu et culture, les solutions ne manquent pas, et ce depuis l'origine de la philosophie moderne. Quoi

[82] CAUSSE, J.-D , « Le malaise dans la culture : une crise permanente ? », *Recherches de Science Religieuse*, 2014/2 (t. 102), pp. 225-239.

d'étonnant à ce que les lecteurs de ce texte se soient rapidement séparés en (au moins) deux camps, qui se conforment assez bien aux catégories de l'idéologie politique la plus courante, les progressistes et les réactionnaires ? Le malaise ne serait-il rien d'autre que cette difficulté de l'égoïsme à laisser place à autrui ? « Dans aucun travail », écrit Freud, « je n'ai eu aussi fortement que cette fois-ci le sentiment de présenter quelque chose de généralement connu, de consommer du papier et de l'encre, part la suite de mobiliser le travail du typographe et l'encre de l'imprimeur, pour raconter des choses allant à vrai dire de soi »[83]

Or la richesse du texte et des pistes qu'il ouvre excède très largement ce seul horizon. L'apport proprement psychanalytique est centré autour du concept de culpabilité, et de l'origine infantile, et inconsciente, de la morale. Thèmes déjà largement abordés par Freud dans ses œuvres antérieures, en particulier *Totem et tabou* (1913, rappelons-le), mais aussi les nombreux textes ou passages consacrés à la religion, question qui revient avec une grande insistance puisqu'elle est le domaine privilégié d'investigation des mécanismes du lien social, notamment dans « Psychologie des foules » (1921). Ce qui fascine Freud et qui l'invite à relancer, une fois encore, son explication avec la religion chrétienne, c'est la question du point de passage entre psychisme individuel et formations collectives. Non seulement c'est un point d'achoppement avec nombre de disciples devenus rivaux, mais c'est réellement une faiblesse de la théorie analytique, et Freud le sait depuis longtemps. L' « inconscient collectif » de Jung est une simplification catastrophique qui rabat les formations de l'inconscient sur l'imaginaire, et ce dernier sur les grands thèmes mythologiques. Les rapprochements sont séduisants, mais les principaux concepts freudiens sont sacrifiés, et l'éthique clinique, l'attention à la singularité du sujet, à son histoire sont tout simplement gommés. Reste que la difficulté demeure et insiste : les analogies ne manquent pas entre les souffrances personnelles et les maux sociaux ! On n'a pas attendu Freud pour parler de maladies du corps social ! En quoi le « malaise dans la culture » s'en distingue-t-il ? On pourrait facilement, à l'aide des outils de la seconde topique, identifier un Moi, un Ca, un Surmoi social, comme assimiler le chef, le roi, le dieu, à l'imago paternelle, et le tour serait joué ; il suffit d'extrapoler des catégories abstraites pour dégager des similitudes, plus ou moins floues. Freud ne manque pas d'ailleurs de céder parfois à la tentation. **L'image si commode d'une entité organique, d'une totalité systémique, similaire à la famille, ou au psychisme lui-même, fait retour, comme une métaphysique increvable, jamais déconstruite**. Mais le scrupule (faut-il l'appeler « scientifique » ?) l'emporte : cent fois sur le métier… Si les écrits antérieurs n'ont

[83] FREUD, S., (1929) *Malaise dans la culture*, Paris : Payot, 2004 (3e partie, p. 476 de l'éd.originale).

pas suffi à épuiser le problème, c'est que Freud n'a pas un point de vue dogmatique, comme les idéologues politiques qui partent de la conclusion. Lui aussi se fonde sur des vues théoriques, certes, mais ancrées dans une recherche d'orientation clinique, on pourrait dire d'inspiration déconstructrice. L'introduction de la théorie de la pulsion de mort a produit des effets qui sont loin, en 1929, d'être épuisés : l'onde de choc se propage et invite à une révolution lente, que *L'avenir d'une illusion*, puis *Malaise* tentent de faire accepter, d'abord à Freud lui-même, qui y résiste.

Il est vrai que, pris dans une perspective universaliste qui le conduit à embrasser l'ensemble du développement de l'espèce humaine depuis les origines, Freud a méconnu la nature singulière du malaise contemporain. Le malaise dans la culture dénoncé par Freud n'est pas la crise postmoderne, celle de la « fin des grands récits », qui pourtant éclate déjà sous ses yeux : Musil en est le témoin. Freud parle d'autre chose. Il veut nommer le défi séculaire que le lien social a, de tout temps, imposé au psychisme, le contraignant dans le travail, le limitant dans l'amour, le poussant au renoncement et à la sublimation. Or cette perspective générale, si elle demeure toujours vraie, se trouve singulièrement infléchie par des phénomènes qui prendront, au cours du XXe siècle, un cours toujours plus puissant, mais auxquels Freud, passionné par l'Antiquité et se tournant, au fil de son cheminement, davantage vers le passé que vers l'avenir, n'accordera en réalité que peu d'intérêt. En un sens *Malaise* échoue : comme *L'avenir d'une illusion,* qui semble ressasser la thèse de la religion comme névrose obsessionnelle d'origine oedipienne, tout en disant autre chose. Dans *Malaise*, la question du Surmoi, de la culpabilité et de son lien avec l'Œdipe est posée à nouveaux frais ; les thèses de Mélanie Klein sur une destructivité pulsionnelle endogène, une agressivité et une angoisse archaïques, affleurent, font vaciller les certitudes, avant d'être recouvertes par le retour de thèses plus traditionnelles sur le Surmoi moral, héritier du complexe d'Œdipe et nourri de l'identification sexuée au père et de la force de l'interdit. Le malaise de Freud, hésitant, bégayant presque, tentant maladroitement (et de façon souvent tortueuse et obscure) d'établir des compromis, est éclatant, et fait éclater la forme même de l'essai, qui finit, à grand renfort de précautions oratoires, d'appels à l'indulgence du lecteur, de ruptures et de repentirs[84]. On est tout près, au cœur même : la pulsion de mort est ici réaffirmée dans son rôle fondamental, présent plus qu'en filigrane dès l'ouverture de

[84] « Parvenu au terme d'un tel chemin, l'auteur ne peut que prier ses lecteurs de l'excuser de n'avoir pas été pour eux un guide habile, de ne pas leur avoir épargné l'expérience de parcours arides et de détours pénibles. On peut sans aucun doute faire mieux. Je vais tenter *après coup* d'arranger quelque peu les choses » (début du chapitre VIII ; c'est nous qui soulignons)

l'ouvrage, à travers le « sentiment océanique » que Freud critique avec trop d'ironie et d'insistance pour ne pas suggérer qu'il a, dès le début, touché du doigt le véritable malaise. C'est bien dans ce « désaide », cette *Hilflosigkeit* de l'enfant encore incapable de tracer les limites entre son propre moi et celui de l'adulte, bien en amont du conflit de culpabilité oedipien, que gît le nœud[85]. L'angoisse de perte d'amour, la « satisfaction d'une motion pulsionnelle sauvage, non domestiquée par le moi », voilà les fondements d'un malaise qui excède la question du politique, mais aussi la seule question oedipienne. Pour entrer dans une intelligence de la question, il faut abandonner les catégories philosophiques et les généralités abstraites, renoncer à la position du problème selon les termes habituels, oublier même certains acquis, ou pris pour tels, de la psychanalyse. Arrêter de penser terme à terme, sur le mode essentialiste, pouvoir paternel et autorité politique, répression des institutions et surmoi, organisation psychique et morale sociale, pour essayer de comprendre, de l'intérieur, le fonctionnement des mécanismes de défense et le jeu des pulsions. Remplacer le schème, ou le schématisme, familial par une analyse, au sens étymologique : dissolution, plutôt que solution.

I A) Le Surmoi : la source du malaise

Comme l'indique S. Askofaré : « Il n'est peut-être pas inutile de rappeler ici que la rencontre de Lacan avec Freud se fait autour de la catégorie du Surmoi »[86]. Freud, dès 1913, insiste sur le « tabou », qu'il définit comme élément « démoniaque », cette part maudite que nous projetons sur l'autre et tentons d'endiguer par des interdits, qui deviennent à leur tour synonymes de « tabous ». **En tant que pulsionnel originaire, le démoniaque, le tabou, profondément ancré dans notre psychisme, est ce qui définit l'inconscient comme transindividuel[87]**. Or ce pulsionnel délié et contagieux se révèlera du côté de Thanatos. Cette définition nous met sur la voie des processus que Freud a mis en évidence dans l'origine et

[85] C'est l'interprétation magistralement défendue par Jacques André dans sa brève et dense préface à *Malais*e (édition PUF, 1995, p. V-XVIII) : « L'enfant de ce surmoi (…) n'est plus l'enfant oedipien (ni seulement le garçon), mais celui de l'*Hilflosigkeit*, du désaide (…) L'influence extérieure » (que reflète le surmoi) n'est plus celle du père qui dit « non » et menace de castration mais celle plus archaïque de « l'autre surpuissant », « l'autorité inattaquable », « les parents » plutôt que le père seul. L'angoisse n'est plus de castration, mais devant la perte d'amour de la part de l'objet » (p. XVIII)

[86] ASKOFARE, S.,« " Au-delà du complexe d'Œdipe " : quel père ? », *La clinique lacanienne*, 2/2009 (n° 16), p. 47-59.

[87] C'est en ce sens que Green peut avancer qu'il n'y a pas vraiment « sublimation » dans les investissements culturels tant ceux-ci sont imprégnés de pulsionnalité, voir GREEN, A., « Analyse et projection », *La folie privée, op.cit.*

dans le fonctionnement des cultures (depuis *Totem et tabou* (1913) jusqu'à *Malaise dans la culture* (1929), en passant par les *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort* et ses textes consacrés aux phénomènes de foule) qui sont à l'œuvre dans les sociétés puisqu'ils engagent le transindividuel ; en ce sens leur mise à jour permet à la psychanalyse de faire un pas hors de la sphère privée et du schéma familial de la névrose tel que Freud avait pu le développer dans les premiers temps. Freud montre que la psychanalyse est bien loin de se réduire à la seule investigation des troubles intimes de la psyché et de la sexualité. Les formations de l'inconscient individuel s'inscrivent dans un paysage plus vaste, celui des cultures et des liens sociaux, et ces liens sociaux se donnent d'emblée sous l'espèce de la violence et de la mort, au moins sous forme de menace. *Totem et tabou*, loin de se limiter à une investigation des phénomènes sexuels à l'œuvre dans la culture, s'intéresse au crime, à la haine, à la cruauté et à la mort : versant sombre du (futur) Surmoi, précurseur du tournant de 1920 et de la dernière théorie des pulsions. C'est cette tonalité qu'on retrouve dans *Malaise dans la culture,* où se trouvent reconnues l'œuvre de la pulsion de mort et la décomposition de la culture, qui n'est rien d'autre au fond que ce qu'on nomme parfois après Nietzsche « mort de Dieu »[88]. D'emblée c'est sous l'espèce du malaise et de la crise que le lien social s'offre à la pensée du père de la psychanalyse, non comme une problématique annexe ou secondaire, mais comme le nœud de toute l'affaire. S'il y a prise en compte de la culture à partir de 1913, c'est sans doute en réaction à Jung qui avait déjà occupé ce terrain (et aussi à Wundt)[89] ; même si certains des mécanismes repérés par Freud dans les processus culturels (notamment la projection et l'introjection) avaient déjà été isolés depuis longtemps, dans un contexte de clinique individuelle. Freud avait en outre déjà commencé à s'occuper de la question de la religion, qui revient, obsessionnellement pourrait-on dire, tout au long de son oeuvre[90]. Comment se met en place la culture ? Ce ne saurait être par des processus purement extérieurs, purement sociaux, au sens où l'anthropologie essaie de ressaisir les fonctions des différentes institutions (parenté, échange, justice, règles sociales…) et éventuellement d'imaginer leur genèse. **Freud pressent d'emblée la parenté entre les mécanismes caractéristiques de la culture et les mécanismes de défense qu'il a mis au jour dans la psyché.** La ressemblance la plus frappante entre les phénomènes culturels et la vie psychique porte évidemment sur la prohibition de l'inceste, tabou fondamental. La mise en place de l'Œdipe est rigoureusement parallèle à l'exogamie, règle universelle de toutes les sociétés

[88] Voir à ce propos la lecture de LACAN, J., *Sém. VII*, *op.cit.*, p. 277.
[89] Voir la préface de *Totem et tabou, op.cit.*, p.7.
[90] FREUD, S., 1907, *Actes obsédants et exercices religieux*, trad. Marie Bonaparte, 1932, Paris : PUF.

humaines, comme Lévi-Strauss le confirmera. Comment comprendre ce parallélisme ? S'agit-il d'une analogie ? D'un isomorphisme structurel ? Ou d'une généralisation abusive, basée sur un parallèle hasardeux (et métaphorique) entre le psychisme individuel et le « corps social » ?

Le schéma nodal de *Totem et tabou* identifie à l'origine des institutions culturelles le conflit entre amour et haine (ou entre égoïsme et sociabilité), qui nécessite l'intervention du commandement social (le tabou) pour permettre un « compromis » entre les forces pulsionnelles. Comme chez le névrosé obsessionnel, les impulsions « égoïstes », c'est-à-dire les souhaits de mort à l'encontre d'autrui, sont jugées inacceptables, et refoulées. Pour que ce refoulement s'exerce, il faut une intervention extérieure, celle d'une autorité, parentale dans un cas, sociale dans l'autre. Mais les deux formes d'autorité sont-elles dissociables ? L'une ne va pas sans l'autre ; dès lors qu'il s'agit de processus psychiques, et non de personnes réelles, la distinction entre sphère familiale et sphère culturelle perd de sa pertinence ; les processus inconscients des sujets passent allégrement d'un registre à l'autre, identifiant le père au chef, et pratiquent le syncrétisme. Ce n'est pas Freud qui calque le Père social sur le père familial : ce sont les sujets eux-mêmes, selon un processus d'identification qui n'est pas une identification *a priori* opérée par la théorie psychanalytique, mais le mécanisme auquel celle-ci s'intéresse dans la psyché. Les institutions s'ancrent dans les soubassements du psychisme, à savoir la vie pulsionnelle, parce que c'est là que les sujets qui les mettent en place et y participent puisent leurs mobiles. La pulsion, érotique ou agressive ne s'arrête pas au seuil de la famille. Freud pousse très loin l'analogie, en montrant que dans les deux cas le tabou repose sur un respect envers le « totem », qui n'est que le versant positif (et protecteur) de l'interdit du tabou, soit une figure paternelle plus ou moins divinisée. C'est parce qu'il existe une « ambivalence » inconsciente, et des désirs haineux et cruels très forts, en plus des désirs sexuels irréalisables socialement du fait de l'exogamie, que l'interdit du tabou est nécessaire. Mais les interdits, sociaux comme familiaux, contribueront à aggraver le problème, et créeront une angoisse supplémentaire du fait même du refoulement qu'ils induisent. Ce qui, en retour, entretient le caractère névrotique de l'interdit. Freud entremêle le registre subjectif et le registre culturel, les renvoyant en miroir pour tenter d'élaborer la question directrice de son essai : comment expliquer l'interdit, étant entendu qu'il repose sur une double peur, la peur de l'inceste et celle du crime ? **La peur du désir, ou de la pulsion, retournée en culpabilité, est la source principale qui permet de comprendre les processus pathologiques individuels comme les processus sociaux dits normaux.** Les différentes étapes du destin des pulsions haineuses chez le névrosé obsessionnel sont assez bien décrites : d'abord haine

contre l'objet, puis contre soi-même ; déplacement partiel sur un objet substitutif ; puis transformation du désir haineux en son contraire, un altruisme excessif ou un scrupule exagéré, « surcompensation » qui donne l'illusion d'un penchant sociable[91]. Le même schéma peut être appliqué aux sociétés[92].

Tabou et Surmoi : les chemins de la pulsion de mort

Pour mieux comprendre encore les processus à l'œuvre, et l'articulation de la sphère individuelle avec la sphère culturelle, Freud va mobiliser des éléments métapsychologiques déjà découverts, en leur donnant toute leur extension. Un des caractères principaux du « tabou » est donc qu'il s'agit d'un phénomène vu comme contagieux[93]. Cela nous laisse penser que **le tabou est ce qui permet de penser le lien transindividuel, si on le met en rapport avec deux mécanismes de défense complémentaires à l'œuvre au niveau intrapsychique: l'introjection et la projection**. Ce sont ces deux mécanismes, caractéristiques d'ailleurs des psychoses plus que des névroses, qui permettent de dépasser le stade de la simple analogie entre le fonctionnement du psychisme et celui de la société. **Qui dit tabou (ou Surmoi) dit projection** : la violence pulsionnelle interne est insupportable, et immédiatement déniée ; dès qu'elle est perçue, elle est aussitôt attribuée à l'autre, l'ennemi, le mort, l'esprit. Introjection et projection sont les deux faces d'un même processus puisque Freud, qui part de la vénération des ancêtres morts pour expliquer l'origine de la croyance aux « démons » (introjection mélancolique de l'objet), voit symétriquement un mécanisme de « projection » dans l'attribution aux démons de sentiments hostiles[94]. **De l'étranger, l'autre, le démoniaque, on redoute d'autant plus l'hostilité et la menace que l'on projette sur lui la part la plus obscure de nous-mêmes, notre propre culpabilité.** Toute projection étant vouée à l'échec, ces démons exclus de la conscience et repoussés dans les ténèbres extérieures sont susceptibles de revenir nous hanter et produire en nous le sentiment de culpabilité que nous souhaitions éviter, pouvant aller jusqu'à l'auto-agression, au masochisme et à la mélancolie[95]. De fait, objets de projection, ils prennent place en retour dans notre psychisme selon le mécanisme symétrique d'introjection, mais comme un corps étranger qui agirait sur

[91] *Ibid.*, p. 106.
[92] Voir en particulier FREUD, S., « Psychologie des foules et analyse du Moi » (1921), trad. collective, in *Essais de psychanalyse*, Paris : Payot, 1981, p. 186.
[93] FREUD, S., 1913, *Totem et tabou, op.cit.*, voir pp. 38 sqq, 55, 105…. Cette question de la contagion, laissée relativement inexpliquée en 1913, est le point de départ de cette « suite » de *Totem*… que constitue « Psychologie des foules et analyse du Moi ».
[94] FREUD, S., 1913, *Totem et tabou, op.cit.*, voir notamment pp. 95-96.
[95] FREUD, S., 1913, *Totem et tabou, op.cit.,* ch.2.

nous de l'extérieur, sous la forme de l' « instance critique » que Freud nommera par la suite « Surmoi ». Dans *Malaise*, Freud ne parle plus de tabou ; mais le Surmoi est au cœur de la question. Quel Surmoi, devrait-on dire ? Car manifestement Freud, tiraillé qu'il était dès le début par l'ambivalence de cette instance, jadis baptisée du nom d'Idéal (dans le texte sur le narcissisme, qui succède d'ailleurs de peu à *Totem et Tabou*) n'a semble-t-il toujours pas décidé si le Surmoi était conscience morale, « l'héritier du complexe d'Œdipe » ou bien « pure culture de la pulsion de mort ». Tout le problème est là. La polysémie du Surmoi n'a d'égale, dans *Malaise*, que celle de la « culpabilité », tantôt associée à l'angoisse archaïque du nourrisson devant la perte d'amour[96], tantôt, sur un mode secondarisé, à la conscience morale. Seule la seconde occurrence mériterait pleinement le nom de culpabilité. Dans la première phase, pré-oedipienne, il ne s'agirait pas, nous dit d'abord Freud, d'une tension interne, mais de l'intervention d'un facteur extérieur, la présence du parent, la peur du gendarme en quelque sorte[97]. Ce faisant, Freud régresse par rapport à des hypothèses qu'il a lui-même avancées depuis longtemps : « l'instance critique », celle qui menace de l'intérieur le mélancolique, celle attribuée au tabou, mais qui émane bien entendu des pulsions du sujet lui-même, est une incarnation précoce de la pulsion de mort, de l'ordre (masochiste) du « besoin de punition »[98]. Le primitif ou le psychotique peuvent croire que l'Autre est extérieur : pas le psychanalyste.

L'opposition primitive entre le Moi et le monde extérieur se réduplique à l'intérieur du psychisme, dans l'antagonisme entre Moi et Surmoi et la cruauté féroce de ce dernier[99]. Et Freud de se débattre : « quant à la conscience de culpabilité, il faut concéder qu'elle existe antérieurement au sur-moi (…) Elle est alors l'expression immédiate de l'angoisse devant l'autorité externe, la reconnaissance de la tension existant entre le moi et cette dernière, le rejeton direct du conflit entre le besoin d'être aimé par cette autorité et cette poussée vers la satisfaction pulsionnelle dont l'inhibition engendre le penchant à l'agression »[100]. En tentant désespérément d'éviter l'introduction d'un Surmoi précoce, Freud arrive cependant à la conclusion qu'il existe bien un conflit interne avant l'Œdipe, en tout cas avant l'Œdipe du stade génital. Avec l'élaboration symbolique oedipienne, le Surmoi s'apaisera et deviendra un maître plus souple, moins persécuteur, et même un allié, car ancré dans les institutions culturelles, de par la polarisation sexuée des fonctions paternelle et maternelle, et la fonction

[96] FREUD, S., (1929) *Malaise dans la culture*, Paris : Payot, 2004 (3e partie, p. 484 de l'éd.originale).
[97] *Ibid.*, p. 485-487.
[98] *Ibid.*, p. 496.
[99] FREUD, S., « Psychologie des foules et analyse du Moi » (1921), *op.cit.*, p. 200.
[100] FREUD, S., (1929) *Malaise dans la culture*, Paris : Payot, 2004 (3e partie, p. 496 de l'éd.originale).

civilisatrice d'Eros. Devenu moral et mis au service de la cohésion sociale, il perdra de sa sauvagerie. Mais au départ, le tabou projeté est un accusateur intraitable, car il émane de nous et trouve un écho intrapsychique dans cette mystérieuse « instance critique », issue du Ca dont elle possède les caractéristiques : tendance impérative à la décharge, impérieux besoin de toute-puissance. Comment ne pas y reconnaître les formulations identifiant le Surmoi à une « pure culture de la pulsion de mort », qui font bien entendu écho au Surmoi archaïque de Mélanie Klein, et préfigurent le Surmoi « obscène et féroce » de Lacan, celui qui dit « Jouis » ? De quel Surmoi parle Freud ? Du Surmoi archaïque pré-oedipien, émanation du Ca et double terrifiant du Moi idéal, clivé et retourné contre le Moi pour le détruire ? Ou du Surmoi post-oedipien plus policé, pacifié par la « raison » et le symbolisme social, en pourparlers avec le Moi, plus « névrotique » pour tout dire ? Si le tabou est pris dans le contexte culturel de l'alliance entre frères qui suit le repas totémique, il est susceptible d'échapper à sa signification « démoniaque » et mortifère, et de prendre au contraire une valeur structurante, formatrice (au sens de la *culture*). L'autorité de la Loi apparaît comme un interdit castrateur mais civilisateur capable de tenir à distance les pulsions et les angoisses pulsionnelles, grâce à ce dispositif de refoulement institué que Lacan appellera la métaphore paternelle. Mais le malaise dans la culture découle, non de l'angoisse de castration, mais du « désaide » devant l'Autre innommable, « l'autre surpuissant », « l'autorité inattaquable »[101], figure primitive d'un père-mère despotique, démesuré[102], Père (?) imaginaire qui évoque la Chose, bien davantage qu'il ne réfère au Père symbolique, et en tout cas certainement pas au Père réel. Père hors Œdipe.

Une culture non de l'insouciance, mais de l'angoisse, régie par la tyrannie de l'Autre primordial

Faut-il parler de contresens concernant le Surmoi, ou la lecture de *Malaise*, dans la mesure où les conceptions de Freud paraissent suffisamment enchevêtrées pour laisser place à une pluralité d'interprétations ? Il est bien tentant, en effet, d'échapper à l'ambivalence en accentuant l'un ou l'autre des visages du Surmoi, selon qu'on incline à valoriser l'autorité ou au contraire la construction de soi. Les successeurs de Freud ne manqueront pas à cette tâche. Inacceptable, en revanche, serait de confondre le Surmoi avec les formes sociales de l'autorité : certes Freud, à la fin du texte, se risque à évoquer un « surmoi de la culture », mais c'est pour ajouter aussitôt que celui-ci n'est qu'une partie consciente du Surmoi. A-t-il en tête

[101] *Ibid.*, p. 483, 489.
[102] ANDRE, J., *op.cit.*

à ce moment l'Idéal du Moi –dont on sait que l'appellation, par la suite abandonnée, s'est confondue un temps avec le concept naissant du Surmoi ? C'est fort probable, d'autant que le mot d'idéal revient deux fois dans cette même page[103]. C'est lorsqu'on amène les exigences inconscientes du Surmoi à la conscience, qu'elles coïncident avec le Surmoi, les idéaux, d'une culture particulière, c'est-à-dire « l'impression qu'ont laissée derrière elles de grandes personnalités de meneurs », dont Jésus-Christ est « l'exemple le plus saisissant »[104] : il s'agit bien d'identification à l'Idéal du Moi. Il ne faut pas oublier que le Surmoi, lui, est en grande partie inconscient, et exerce sa tyrannie le plus souvent à l'insu des sujets, sur un mode détourné. Si son action, loin de dépendre de la sévérité réelle des parents ou des maîtres, est au contraire inversement proportionnelle à celle-ci, c'est qu'il émane, comme le reconnaît clairement Freud, de l'agressivité des sujets bien plus que d'une reproduction de l'autorité réellement éprouvée[105]. **Autant dire que l'affaiblissement des institutions ou la crise de l'autorité patriarcale, bien loin d'affaiblir le Surmoi et l'angoisse, ne font que les intensifier. Là gît le véritable malaise, dans cet aveuglement qui nous fait prendre les apparences au pied de la lettre, en oubliant les leçons de la clinique**. Sans doute les institutions ne parviennent plus –mais l'ont-elles jamais réellement pu ?- à contenir les pulsions de mort : c'est qu'elles ont partie liée avec elles. Le dualisme freudien est un dualisme de l'intrication, c'est-à-dire de l'ambivalence. La montée d'un certain narcissisme doit être interprétée, elle aussi, tant le narcissisme est parcouru du double courant, Eros et Thanatos. Si la culpabilité, cette figure historique de la névrose de l'époque de Freud, semble moins présente, ou moins consciente, à l'heure du « désenchantement du monde », ce n'est certainement pas, en tout cas, par insouciance. L'angoisse, non de culpabilité mais d'abandon, d'*Hilflosigkeit*, et simultanément d'intrusion, est le corollaire du narcissisme de l'homme sans qualités, dont la difficulté à admettre l'autorité va de pair avec une tendance à l'autodestruction. Ou bien, et ce n'est nullement contradictoire, avec le besoin d'une autorité encore plus tyrannique. L'homme sans gravité n'est-il pas, de manière moins visible, un homme de l'angoisse et du tragique ?

A supposer que l'on puisse parler de maladie ou du moins de symptômes sociaux, il n'est pas question de se contenter d'une description impressionniste de la société, en faisant l'économie du détour par l'interprétation du symptôme. Le tableau clinique du malaise contemporain ne livre pas son intelligibilité au premier abord, et il ne suffit pas de pointer

[103] FREUD, S., (1929) *Malaise dans la culture*, *op.cit.*, p. 502.
[104] *Ibid.*
[105] *Ibid.*, p. 489.

quelques éléments comme la difficulté supposée à faire société, l'hédonisme et la liberté excessive des individus, pour monter en épingle une théorie générale de la culture. Ce que nous enseigne Freud, c'est, une fois de plus, que le symptôme n'est pas la clé : il faut un regard plus aiguisé pour déceler les mécanismes de défense à l'œuvre, lire le destin des pulsions jusque dans leur renversement. Les pulsions de mort, notamment, ne se donnent pas aisément à voir, profondément intriquées qu'elles sont avec les pulsions d'Eros. Aussi la prudence est-elle de mise. Les individus contemporains sont-il si dénués de tout sens civique ou moral, manquent-ils de discipline ou d'altruisme ? Mais ce qui apparaît au premier abord comme altruisme ou instinct de sociabilité n'est-il pas en fin de compte un avatar masqué des pulsions agressives ? Le respect de l'autorité des lois ne trahit-il pas une hostilité refoulée, ou transformée sur le mode du contre-investissement ? La leçon freudienne est sceptique, et elle forme la toile de fond de *Malaise* : « Nous nous sommes gardés de souscrire au préjugé qui veut que la culture soit synonyme de perfectionnement »[106]. Freud prend tout de même très clairement le parti de la culture, seul rempart selon lui contre la pulsion de mort : la culture « est un procès au service de l'Eros (…) c'est pourquoi le développement de la culture doit être, sans plus de détours, qualifié de combat vital de l'espèce humaine »[107]. Mais il rassemble dans une même formule les deux motions, celle de la vie et celle de la mort, résumant d'une phrase profondément paradoxale le propos si complexe de *Malaise* : « Comme la culture obéit à une impulsion érotique intérieure qui lui ordonne de réunir les hommes en une masse intimement liée, elle ne peut atteindre ce but que par la voie d'un renforcement toujours croissant du sentiment de culpabilité »[108]. Ou de l'angoisse. Mais ce n'est pas Eros qui est cause de cette angoisse, ni la culture en tant que telle : c'est la projection de l'agressivité interne dans la culture, celle-ci entretenant celle-là dans un clivage qui va se creusant, dans un cercle vicieux. La culture ne peut par elle-même, ni tuer, ni guérir : elle se contente de faire écho, en en décuplant les effets, à l'ambivalence des pulsions : elle n'offre pas automatiquement l'aide d'un médiateur. Aussi bien celles-ci (les pulsions) ne s'opposent-elles pas à celle-là (la culture). Tout au plus la culture offre-t-elle des frayages, c'est-à-dire des voies balisées par la mémoire, aux pulsions qui trouvent à s'y investir. En réactivant des chemins (qui ne sont pas des solutions toutes prêtes) tels que le refoulement, la sublimation, ou l'inhibition, la culture peut, d'une certaine façon, offrir des « remèdes » :

---

[106] FREUD, S., (1929) *Malaise dans la culture*, Paris : Payot, 2004 (3e partie, p. 456 de l'éd.originale).
[107] *Ibid.*, p. 481.
[108] *Ibid.*, p. 492.

« Ces remèdes, il en est peut-être de trois sortes : de puissantes diversions qui nous permettent de faire peu de cas de notre misère, des satisfactions substitutives qui la diminuent, de stupéfiants qui nous y rendent insensibles. Quelque chose de cette espèce, quoi que ce soit, est indispensable »[109]

Refoulement, sublimation, inhibition, sont bien parmi les mécanismes de défense privilégiés que la clinique nous donne à voir : ils sont en quelque sorte homologués par la culture. IL ne s'agit pas de jouer la culture civilisatrice, pourvoyeuse de Loi, contre l'individu hédoniste et désaffilié en pertes de repères symboliques : celui-ci n'existe pas hors culture.

Le malaise spécifiquement contemporain : la « misère psychologique de la masse » et la crise de l'Idéal

Mais c'est oublier que la culture peut changer. Si une crise se fait jour, dont la rapidité prend de court les frayages, les mécanismes traditionnels peuvent fonctionner partiellement mais il demeure « un reste inexpliqué ». Le besoin de médiateur se fait alors cruellement sentir. Le malaise immémorial, celui de la socialisation, pointé par Freud se redouble d'une difficulté particulière au monde contemporain. Alors que de nombreux auteurs (comme Musil) y ont été sensibles, il semble que Freud, tout absorbé qu'il était par ses investigations théoriques et le combat pour accoucher de son œuvre, ait relativement négligé les signes de la crise postmoderne dont il est pourtant, paradoxalement, un véritable poteau indicateur. Pourtant les indices n'en sont pas totalement absents. C'est un passage fugace de *Malaise* qui peut nous mettre sur la voie :

« Outre les tâches de la restriction pulsionnelle », écrit-il au détour d'un chapitre, « auxquelles nous sommes préparés, s'impose à nous le danger d'un état que l'on peut nommer la « misère psychologique de la masse ». Ce danger est le plus menaçant là où la liaison sociale s'instaure principalement par l'identification des participants entre eux, alors que des individualités de meneurs n'acquièrent pas la significativité qui devrait leur revenir dans la formation de la masse. L'état actuel de la culture en Amérique fournirait une bonne occasion d'étudier ce domaine culturel redouté. Mais j'évite la tentation de m'engager dans une critique de la culture de l'Amérique ; je ne veux pas susciter l'impression de vouloir me servir moi-même de méthodes américaines »[110]

Ce passage fait clairement écho, huit ans plus tard, au texte sur la psychologie des foules, dans lequel Freud s'interrogeait sur une distinction qui pourrait nous paraître secondaire : quelle différence entre les foules avec meneur et les foules sans meneur ? Ce faisant, quelle place respective faut-il assigner au père (le meneur, le despote de la horde originaire) et aux

[109] *Ibid.*, p. 432
[110] *Ibid.*, p. 475.

frères de la société égalitaire d'après le meurtre totémique ? Le père psychotique, et/ou les frères névrosés ; alors que l'identification aux frères se contente de mettre l'objet à la place de l'Idéal, comme dans la relation amoureuse, la suggestion ou les phénomènes de foule, l'identification au Père va plus loin puisqu'elle commanderait de mettre l'objet (le Père ou son représentant) à la place du Moi lui-même. La religion, qui est le terrain d'étude privilégié de l'essai, exige-t-elle seulement une identification aux frères, à autrui, un amour du prochain, ou va-t-elle plus loin et propose-t-elle une identification au chef, au Christ lui-même (dans le cas du christianisme qui est celui que retient Freud) ? L'hésitation de Freud montre que le problème est plus profond qu'il n'y paraît de prime abord. Il s'agit de savoir si l'Idéal totémique est dissociable de la figure paternelle[111]. Avec la « misère psychologique de la masse » et la culture américaine, ce n'est pas tant des problèmes de la démocratie en Amérique qu'il est question, que de l'émergence d'une société désenchantée, celle d'un homme sans Dieu. Dès lors, à la préoccupation initiale de Freud, dans son combat contre la religion et ses illusions, se substitue une autre interrogation : qu'en est-il d'une culture où le pôle paternel de l'Idéal semble s'être affaibli ? Une culture postmoderne, semblable, si l'on suit Freud, à la situation des phénomènes de foule, de la suggestion hypnotique, mais aussi de la relation amoureuse… et du christianisme, cette « religion de la sortie de la religion » (Gauchet).

I B) De la vision libertaire à la vision décliniste : la fausse alternative liberté/loi

L'abondante littérature psychosociale ou socio-psychologique qui a suivi les premiers travaux de Freud sur le terrain de la culture n'est certes pas homogène. Rattachée ou non, comme les théoriciens de l'Ecole de Francfort, à une tradition marxiste, plus ou moins inspirée par les concepts freudiens avec lesquels la liberté prise est parfois grande, cette littérature foisonnante ne brille pas toujours par sa rigueur. On pourrait même dire qu'elle est,

[111] Certains psychosociologues ou spécialistes de l'adolescence ont pu défendre l'idée d'un Idéal du Moi intragénérationnel, enraciné dans l'identification aux « pairs », et distinct de l'identification au Père (intergénérationnelle), en s'appuyant sur la phrase de Freud dans « Psychologie des foules » : « Il y a deux sortes de psychologies, celle des individus de la masse et celle du père, chef suprême, meneur ». Voir l'article de Philippe Gutton, « Culture d'amis », *Adolescence*, 2007/3 (61), p. 623-644, en ligne : http://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=ADO_061_0623#no8 (consultation juin 2015), qui fait le point sur cette question.

le plus souvent, très en retrait sur les travaux de Freud sur ce terrain. Le diagnostic des maux sociaux est sans doute le thème le plus courant des philosophies, au sens le plus trivial du terme, qui ambitionnent de délivrer une interprétation globale du sens de l'existence, en même temps qu'une réponse au malaise confusément ressenti, et une perspective sotériologique de délivrance. Aussi les candidats sont-ils nombreux à fournir la clé de lecture qui va enfin permettre à tous et à chacun de se réapproprier l'identité ou l'authenticité qui font défaut. Chacun y va de sa sensibilité personnelle, sous couvert, le plus souvent, d'une pesante cargaison de concepts et d'abstractions dont le caractère ésotérique est censé garantir l'aura de vérité. Au prix parfois de la confusion de certaines propositions théoriques[112] : Comment s'orienter dans ce labyrinthe de prétendants à l'exclusivité du fil d'Ariane ? Le foisonnement immaîtrisable des théories vient ainsi redoubler la complexité du monde. Nous ne ferons évidemment pas une revue exhaustive de ces tentatives, nous limitant par principe à celles dont les références psychanalytiques sont suffisamment massives et étayées pour autoriser une référence partageable. Nous n'entrerons pas non plus dans le parti pris, finalement quelque peu culturaliste, d'Alain Ehrenberg, certainement l'un de ceux qui a le mieux dressé la cartographie de ce champ dans sa *Société du Malaise* : bien que nous partagions un grand nombre de ses hypothèses, nous ne pouvons le suivre totalement sur l'opposition qu'il dresse entre une sensibilité américaine (critiquant, pour faire vite, la perte de l'individualisme originel) et une culture française (à l'inverse déplorant l'affaiblissement du lien social et la désinstitutionnalisation). Cette orientation, très certainement judicieuse sur un plan sociologique comparatiste qui est le sien, ne nous satisfait pas dans un cadre principalement psychanalytique tourné vers une perspective anthropologique. Le travail théorique des chercheurs, américains ou européens, présente certes des disparités considérables, mais tout aussi prégnantes sont les diversités constatées au sein d'une même production « nationale », et les points communs ne manquent pas non plus. L'argumentation des auteurs n'est pas réductible à une rhétorique « de base » (comme les culturalistes parlent de « personnalité de

[112] En voici un échantillon pris quasiment au hasard : « […] Unir Freud à Marx est conjoindre au noyau de l'homo faber le noyau de la psyché. L'âme est ici la notion protoplasmique, colloïdale où communiquent la nature affective de la vie et la nature psychique de l'homme; c'est la plaque tournante du complexe psycho-affectif. L'âme n'est donc pas une donnée ultime mais un complexe en mouvement difficile à définir. Les deux noyaux constituent comme une bipolarité autour de laquelle s'ordonne le phénomène humain. Ils fondent deux infrastructures, l'une produisant l'outil, l'autre sécrétant le rêve. Ces deux infrastructures dépendent mutuellement l'une de l'autre, se trouvant souvent en communication étrange, mais on ne saurait les réduire l'une à l'autre… » (FROMM, E., *Société aliénée et société saine*, Paris : Le Courrier du Livre, 1971).

base ») qui l'apparenterait à un autre discours de la même famille culturelle ou à sa matrice historique (le puritanisme, dans le cas des « jérémiades américaines »[113]).

Dans l'océan des écrits concernant le malaise dans la culture, notre boussole, conformément à la démarche que nous avons explicitée dans la première partie de ce travail, ne peut être que le concept de p*harmakon* : en effet, les solutions proposées, et la position du problème elle-même, ressortissent à deux interprétations contradictoires de la « maladie », de la « crise » ou du « malaise ». D'un côté, la vision progressiste, voire libertaire (Marcuse, Reich, Mendel, Zaltzmann…), qui, loin de se limiter à la littérature nord-américaine, est très présente en Europe (même si, c'est vrai, un certain nombre de chercheurs vont émigrer aux Etats-Unis durant l'entre-deux-guerres), et qui dominera lors de l'épisode de mai 68 et des courants qui s'y rattachent. De l'autre, une vision plutôt restauratrice, que certains ont pu baptiser « néo-réactionnaire » : celle-ci n'est pas exclusivement française, puisqu'elle converge largement avec des références sociologiques américaines que nous avons déjà rencontrées. **L'opposition entre une lecture « *release* » et une lecture « *control* », pour reprendre à dessein (et ironiquement) une polarité familière à la culture numérique contemporaine, est profondément inscrite dans les débats autour de la psychanalyse « culturelle ».** Elle forme, pour quelque temps encore sans doute, l'ossature polémique de la discussion publique sur ces questions, ainsi que le repère « naturel » des positions de chaque discours. On y reconnaît l'antagonisme typique entre « Anciens » et « Modernes », jadis plus ou moins identifié à une polarisation en termes politiques « droite »/ »gauche », mais dont l'évolution du monde contemporaine a brouillé subtilement les contours, au point de recouvrir cette dichotomie séculaire et d'introduire des clivages profonds à l'intérieur des camps politiques. Mais là n'est pas ce qui nous importe. S'il est inévitable de continuer à se référer à un positionnement en termes de « liberté » ou de « loi », c'est que ces deux pôles sont, au cœur du fonctionnement psychique décrit par la psychanalyse, une contradiction en effet insurmontable. Comment comprendre que la psychanalyse, en son principe, combatte le refoulement délétère des pulsions, et que, pour autant, elle oppose à l'anarchie pulsionnelle les forces civilisatrices du renoncement ? Freud est-il le héraut d'une sexualité enfin libérée des entraves hypocrites de l'ère victorienne, ou le dernier rempart des exigences symboliques de la Loi du Père ? La formulation littéralement irréconciliable du problème ne doit pourtant pas cacher la secrète parenté entre les deux versions, qui, pour reprendre un vocabulaire

[113] EHRENBERG, A., *op.cit.*, ch. 3.

kantien, ne sont pas tant des « antinomies » (vraies en même temps[114]) que des « paralogismes » (faux simultanément)[115]. Pourquoi des paralogismes ? Peut-être parce que ces deux interprétations prétendent dogmatiser, réduire, et finalement abolir la puissance d'ambivalence du *pharmakon* freudien. L'une et l'autre, par la fausse alternative qu'elles proposent, ne sont au fond, en miroir, que le témoignage d'une même incompréhension. Accentuation d'un terme aux dépens de l'autre, simplification abusive, tendance à hypostasier, à idéologiser, sinon à ontologiser un pôle au prix du déni ou de l'occultation de l'autre, l'équilibre est bien difficile à trouver. Les deux lectures, « control » et « release » n'ont-elles pas pour corollaire, du côté de la souffrance psychique, l'alternative, et parfois l'alternance, d'états d'exaltation et d'états dépressifs, eux aussi réputés inconciliables, et qui pourtant cohabitent chez bon nombre de sujets, avec une régularité plus ou moins marquée ? Comme si chacun des deux mécanismes n'était au fond que l'inconscient de l'autre (comme, d'une certaine façon, Kant et Sade, dont il a fallu attendre Lacan pour découvrir les secrètes affinités), ou comme si leur conflit apparent masquait une secrète complicité dans l'impuissance à rendre compte de notre temps dans ce qu'il peut avoir d'irréductible aux catégories du dualisme.

La vision « libertaire »

Nous ne prendrons pas ici en compte les essais philosophiques ou politiques mais des lectures inspirées principalement par la psychanalyse.

B.1.1. Les théories de Reich et de Marcuse rejettent d'emblée le pessimisme freudien, sans pour autant récuser totalement l'hypothèse de la pulsion de mort. Faisant feu de tout bois, ils prétendent s'affranchir de l'orthodoxie, quelle qu'elle soit, et convoquent pêle-mêle Marx, mais aussi Fourier, Rimbaud… Au nom de l'émancipation, il s'agit de lutter contre toute répression par une « *contestation permanente* » « jusque dans les expressions les plus sublimes de la culture traditionnelle, jusque dans les plus spectaculaires réalisations du progrès technique ». Il s'agit d'œuvrer à une « révolution », « à la création d'une solidarité réelle de l'espèce humaine, à l'élimination de la pauvreté et de la misère (…), à la construction de la paix »[116]. En apportant un soutien à toutes les formes de « contre-culture » émergentes, le maître mot est la contestation du « système », un mot dont la généralité

[114] C'est le cas des deux dernières antinomies de la Raison Pure, concernant la liberté ou le déterminisme, et l'existence ou non de Dieu, comme partie du monde ou comme sa cause.
[115] KANT, E., *Critique de la raison pure*, (trad. Tremesaygues et Pacaud), Paris : PUF, 1975.
[116] MARCUSE, H., *Vers la libération,* trad. J.-B. Grasset, Paris : Minuit, 1969, p. 14. pp. 11-12.

masque difficilement l'imprécision. La lecture de Freud qui est proposée ici se base sur une interprétation évidemment tronquée de *Malaise dans la culture*, interprétation qui ne retient que la critique, effectivement présente chez Freud, du renoncement pulsionnel, et l'idée que le Surmoi collectif nous en demande trop. Mais la phrase indiquant qu' « une satisfaction sans restriction de tous les besoins (…) trouve sa punition après une brève pratique »[117] est laissée de côté. Ce qui se présente, remarquablement, chez Freud comme une question laissée en suspens (indice parmi d'autres d'une posture déconstructrice qui, sans être permanente, n'est pour autant pas absente chez lui), à savoir : « Le progrès de la civilisation saura-t-il, et dans quelle mesure, dominer les perturbations apportées par les pulsions humaines d'agression et d'autodestruction ? » se convertit chez les prétendus « freudo-marxistes » (aussi lointainement marxistes que freudiens) en une affirmation, placée sur un tout autre plan : il faut, et il est possible, de mettre fin à l'aliénation inhérente au principe de réalité de la culture. On ne peut se défendre de l'idée que Marcuse et Reich procèdent par analogie, transformant le concept de libido en un outil au service de la révolution : « (…) aujourd'hui, la lutte pour la Vie, le combat pour Éros, est un combat politique »[118]. Reich va plus loin, puisqu'il prétend identifier dans toute cellule et tout être un principe énergétique, l'orgone, susceptible de vaincre aussi bien les maladies psychiques que le cancer ou de contrecarrer le rayonnement nucléaire, ce qu'il va tenter de démontrer sa vie durant, sans succès, par des expérimentations surprenantes. La décharge orgastique, révolutionnaire de par sa puissance subversive, devient un outil de contestation de l'ordre établi[119]. Il prétend ainsi renoncer à toute sublimation, et, c'est à noter, à toute idéalisation, là où Marcuse forge le concept plus subtil de « sublimation non répressive ». Dans les deux cas, comme chez d'autres penseurs de cette mouvance (on pense à Deleuze et Guattari, plus éloignés encore de la référence psychanalytique), c'est le pôle pulsionnel qui est valorisé, aux dépens de celui de la loi, qui devient à leurs yeux le « mauvais objet ». Le contresens naît d'un véritable déni, d'ailleurs revendiqué, du principe de réalité, et, plus profondément encore, de l'ambivalence qui est au cœur du lien social. Le clivage qui en découle, qui sépare de façon extraordinairement étanche le bon objet, identifié aux mouvements contestataires, de l'ennemi essentialisé dans le « système », dénote des

[117] FREUD, S., (1929) Malaise dans la culture, *op.cit.*, p. 435.
[118] MARCUSE, H., « Préface politique » à la troisième édition américaine de *Eros et Civilisation*, *Contribution à Freud, cit.* in RAULET, G., *Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation,* Paris : Presses Universitaires de France, 1992, pp. 182-184.
[119] Voir notamment REICH, W., (1936) *La Révolution sexuelle*, Christian Bourgois, 1982.

mouvements projectifs qui ne font qu'illustrer les symptômes mêmes du malaise dans la culture[120].

B.1.2. Il en va tout autrement des recherches de Gérard Mendel, dont l'ambition, peut-être démesurée, de théoriser une « anthropologie sociopsychanalytique » s'appuie néanmoins sur des analyses extrêmement précises et sur un matériel clinique important. L'œuvre foisonnante de Mendel, quelque peu oubliée aujourd'hui, tout entière dirigée vers l'apprentissage de la socialisation démocratique et l'idéal autogestionnaire/participatif, est également adossée à de très nombreuses pratiques de terrain, en particulier via le « groupe clinique de recherche et d'intervention dans le champ social » qu'il a fondé, et d'innombrables interventions dans les institutions, scolaires mais aussi professionnelles. La crise que diagnostique Mendel est celle de l'autorité patriarcale : en cela il converge avec bon nombre d'analyses sociologiques et psychologiques. Mais à cette crise de l'autorité s'ajoute une crise de la démocratie et un affaiblissement des coopérations. L'origine en est à chercher dans la montée en puissance des technologies, de l'organisation scientifique du travail, ainsi que de l'information, et le conditionnement qui l'accompagne, qui minent les anciens rapports sociaux, et menacent l'Idéal du Moi individuel en multipliant les figures de la soumission[121]. La toute-puissance de la technique est interprétée par Mendel comme une puissance liée à l'imago maternelle, qui vient contrecarrer l'imago paternelle et compliquer la résolution de l'Œdipe, au moment de la crise d'adolescence. Cette dimension maternelle du « pouvoir social » entraîne un maintien de la position infantile, une agressivité voire un nihilisme[122]. La figure paternelle, celle du Père social (puisqu'on se situe d'emblée sur un terrain psychosocial, et non exclusivement psychofamilial), est pourtant ce qui permet la sortie de la menace maternelle, en apportant la frustration, le principe de réalité, mais aussi en même temps la médiation et l'initiation à « l'acte »[123]. Il n'est donc pas plus question de s'engouffrer aveuglément dans le fantasme de la révolte « pan-destructrice » envers le Père que de sacraliser l'autorité. Ce que Mendel essaie de penser, c'est cette voie étroite qui consiste à construire « une formation psychique tendant à remplir la fonction antérieurement dévolue au

[120] On pourrait suivre la filiation de ces thèses, reformulées dans le vocabulaire « postmoderniste » au sens anglo-saxon, dans des ouvrages tels que HARAWAY, D., *The Haraway reader,* New York, London : Routledge, 2004, réinterprété en France par HOQUET, Th., *Cyborg philosophie, op. cit.,* qui tendent à valoriser toute forme d'hybridation, de brouillage des identités et de révolte contre quelque catégorisation que ce soit, comprise comme une violence insupportable.

[121] MENDEL, G., (1972), *Anthropologie différentielle. vers une anthropologie sociopsychanalytique* , Paris : Payot, 1972, p. 30 .

[122] MENDEL, G., (1968), *La Révolte contre le père, une introduction à la sociopsychanalyse*, Paris : Payot, 1990, p. 393.

[123] *Ibid.*

Père social »[124], non pas dans la famille, mais dans la société. C'est dans la coopération entre pairs et dans le groupe, comme lieu d'expression, d'apprentissage d'une relation non compétitive, de la régulation des conflits, ainsi que de la réappropriation, simultanément individuelle et collective, de ses actes et de leur pouvoir, qu'il situe le levier. Libertaire (en un sens proudhonien), dans la mesure où il ne manifeste pas la moindre nostalgie pour l'ordre ancien, Mendel a définitivement pris acte de la mort de l'autorité verticale, et résolument décidé de se tourner vers l'avenir, en approuvant une forme de révolte, rationnelle et égalitaire, qui vise à recouvrer une partie du pouvoir autrefois réservé aux dieux et aux maîtres. Mais cela ne peut se faire sans un travail important, affronter et élaborer l'archaïque non intégré, clivé, qui fait retour collectivement à travers le règne souverain des machines et la tyrannie de la « société globale », gavante et inquiétante à la fois[125].

La richesse des analyses de Mendel est redoublée par son investigation des grandes formes anthropologiques socio-historiques, qu'il s'efforce de classifier en distinguant des sociétés dites « de l'extériorité » comme les cultures traditionnelles (Dogons par exemple…) et les sociétés, notamment occidentales, apparues avec la révolution néolithique, fondées sur « l'intériorité » et l'analité, parmi lesquelles il propose plusieurs sous-groupes correspondant à des structures psychiques[126]. Cette solution, qui offre l'avantage de suggérer une analogie entre des types de personnalité (sans caractère pathologique) et des structures anthropologiques collectives, a le mérite de tenter de nommer ce qui fait la spécificité de l'homme occidental, à savoir l'intériorisation d'un processus secondaire, devenu intra-psychique par la formation d'un Moi d'origine anale. C'est cette formation psychique, et son investissement de plaisir, qui permet l'acceptation de la perte, et l'entrée dans le lien (de relation, et d'échange), soit l'investissement d'un objet externe réel, par le renoncement à une partie de la Mère archaïque[127]. Ce qu'il appelle passage de la « Trappe » (Tout ou Rien, processus primaire) à la « Balance » (négociation, processus secondaire) se paie d'un tribut très lourd, celui-là même que rappelle Freud dans *Malaise*, le déséquilibre permanent qui guette le psychisme, et la double menace interne des imagos surmoïques et des pulsions voraces[128]. D'autres cultures, où le processus secondaire reste extérieur, ritualisé et délégué au collectif, n'ont pas les mêmes problèmes. Mendel échappe au culturalisme dans la mesure où il préserve des « noyaux anthropogènes spécifiques », séquences fondamentales (l'alternance

[124] MENDEL, G., (1968), La *Crise de générations. Étude sociopsychanalytique*, Paris : Payot, 1981, p. 235.
[125] MENDEL, G., (1972), *Anthropologie différentielle*, *op.cit.*, p. 31.
[126] (« paranoïaque normale », « obsessionnelle normale », « imagoïque paternelle »…)
[127] *Ibid.*, p. 8-23.
[128] Ibid, p. 11-12.

plaisir-déplaisir) formant la paléo-psyché, et incluant le fantasme[129]. Cette mise en perspective historico-culturelle, certes contestable jusque dans son souci d'exactitude classificatoire, autorise à imaginer que le psychisme puisse cesser d'obéir à des lois immuables, et s'organiser selon un mode différent du schéma de la névrose oedipienne décrit par Freud. Il ne fait pas montre en ce sens d'un optimisme exagéré, puisqu'il envisage, à défaut d'une voie émancipatrice, la possibilité d'une colonisation par la barbarie (technologique) qui dépasserait largement les formes de déshumanisation du XXe siècle. Sa vision du malaise actuel prend en compte les formes les plus atypiques (pour l'orthodoxie freudienne) et les plus spécifiquement contemporaines de destructivité et de régression, fondées moins sur la culpabilité envers le Père que sur l'emprise de la Mère archaïque.

B.1.3. A cette théorisation qui prend acte, positivement, de la chute du patriarcat, et reste résolument tournée vers l'avenir plus que vers le passé, répond, plus récemment, l'essai, brillant et documenté, de Michel Tort sur la « fin du dogme paternel ». Essai à charge contre les voix « déclinistes », il propose une critique serrée, à partir d'un grand nombre d'ouvrages ou d'articles, de ce qu'il considère comme l'hypothèque réactionnaire qui grève tout un pan de la psychanalyse contemporaine. Il dénonce la collusion entre sciences sociales ou juridiques, psychanalyse, et préjugés sociaux pour défendre les valeurs, selon lui chrétiennes en dernière instance, de la « famille traditionnelle », et leur incapacité à questionner les croyances axiomatiques, c'est-à-dire les préjugés, qui sous-tendent leurs analyses. L'anthropologie sous-jacente à cette constellation « patriarcale » culminerait dans l'hypostase du « Père symbolique » comme clé de voûte de tout discours sur la famille, au prix malheureusement d'une confusion permanente et rédhibitoire entre Père symbolique et père réel[130]. Il importe de dégager la fonction symbolique de son incarnation, datée et située, dans le patriarcat monothéiste dominateur, hiérarchique et intolérant : le symbolique, ce n'est pas « l'ordre symbolique », au sens où le Père concentrerait une fonction séparatrice, le monopole de l'attribution du nom, la « définition des normes sexuelles », mais un tissu de symbolisations plurielles, en réseau[131]. La centration sur l'Œdipe dit normal, et l'obsession dénonciatrice du danger pathologique que ferait courir toute forme de parentalité non conforme à la sacro-sainte triade oedipienne, disqualifie *a priori* aussi bien les familles divorcées, les mères célibataires, l'homosexualité bien entendu, et jusqu'à la possible

[129] *Ibid.*, p. 13-14.
[130] TORT, M., *La fin du dogme paternel*, Paris, Aubier, 2007, pp. 288-289. Tort relève par ailleurs au moins sept fonctions différentes, toutes attribuées au même « père », qui relèvent soit du symbolique, soit de la violence réelle (pp. 226-227).
[131] *Ibid.*, p. 290.

transmission du nom de la mère aux enfants. Or le glissement de la sociologie des transformations contemporaines de la famille à une psychopathologie de l'enfant (et des parents) est un passage à la limite sans justification rationnelle suffisante[132]. Le discours conservateur ciblé par Tort a pour caractéristique commune de figer en principes intangibles ou structurels, d'ontologiser et d'universaliser, des formes sociales et familiales éminemment relatives et variables. Les aspects historiques et culturels, qui nous rappellent que la famille n'a pas toujours été, et n'a pas vocation à rester, nucléaire ni andro-patro-centrée, sont systématiquement déniés par ceux qui prétendent identifier, dans un amalgame foncièrement moralisateur et normatif, la Loi, le Droit, la domination masculine et la civilisation[133]. Tort ne conteste pas l'importance de l'Œdipe mais défend la possibilité d'autres agencements oedipiens, qui ne soient pas le seul « Œdipe à solution paternelle », d'autres constructions subjectives, sans forcément faire courir le risque d'une « infâmille[134] », d'un infantilisme ou d'un climat incestuel généralisés. S'appuyant notamment sur les *gender studies*[135], mais aussi sur les travaux de sociologues des nouvelles formes familiales[136], qu'on pourrait qualifier de « constructivistes », Tort suggère que d'autres « solutions » subjectives (et sociales) sont possibles que la « religion du Père » ; à condition toutefois d'accepter d'abord de renoncer au magistère analytique qui prétend délivrer la vérité. Il ne s'agit pas d'abandonner l'ambition analytique en tant que telle mais, avant tout, de revenir, humblement, à la pratique clinique, en prenant en charge la diversité des situations de parentalité et de conjugalité, ainsi que d'identité genrée, dans les processus de subjectivation des individus, sans *a priori*. Pas de libertarisme au sens de sexualisme débridé[137], mais un optimisme radical qui prend acte des « mouvements (…) qui, depuis des décennies, participent au remodelage des arrangements de l'ordre paternel qui s'éteint[138] ».

---

[132] *Ibid*., p. 286.
[133] *Ibid*., p. 288.
[134] VAN MEERBEECK, Ph., *L'infamille*, Bruxelles, De Boeck, 2001, *cit. in* TORT, M., *La fin du dogme paternel, op. cit., p. 419.*
[135] En particulier les travaux de Judith Butler, relayés en France par des sociologues comme Eric Fassin. D'autres penseurs, comme Thierry Hoquet, vont plus loin, en emboîtant le pas des « postmodernistes » anglo-saxons qui poussent la critique jusqu'à récuser toute distinction non seulement entre les sexes, mais entre les espèces (animal/homme), entre l'humain et la machine, dans une culture de l'hybridation généralisée : voir HARAWAY, D., *The Haraway reader,* New York, London : Routledge, 2004, et HOQUET, Th., *Cyborg philosophie, op. cit.*
[136] Particulièrement les recherches de Gérard Neyrand, comme NEYRAND, G., *L'enfant, la mère et la question du père. Un bilan critique de l'évolution des savoirs sur la petite enfance*, Paris : PUF, 2011.
[137] Tort fustige en une page cinglante les thèses « post-sadiennes » d'un Jean Allouch (TORT, M., *La fin du dogme paternel, op. cit., p.452-455.*
[138] TORT, M., *La fin du dogme paternel, op. cit., p. 389.*

B.1.4. Nathalie Zaltzmann est une psychanalyste d'envergure qui aborde la question du travail de la culture avec une grande finesse. Son concept de « pulsion anarchiste » la place sans ambiguïté du côté des penseurs rebelles à l'institution, tout comme sa critique de la « civilisation », comprise comme illusion conservatrice d'un idéal tutélaire collectif, qu'elle distingue soigneusement de la « culture », définie comme un « travail », d'abord et avant tout intrapsychique, mais aussi trans-individuel, rétif cependant à toute réappropriation par l'institution. C'est la religion qui symbolise pour elle l'essence de l'illusion, en tant qu'elle idéalise les figures « présumées protectrices » de l'enfance. La religion prend place dans le supposé développement de la rationalité morale au cours de l'histoire, mettant fin à l'ambivalence primitive du totémisme et inaugurant un partage essentialisé entre Bien et Mal, qui produit l'exclusion (on retrouve ici des thèses très proches de celles de Foucault). Ce faisant, la religion fonctionne selon un clivage fondamental, lié à une idéalisation sacralisante de sa propre Eglise, elle-même en collusion avec la monarchie de droit divin et les forces politiques de l'Etat centralisé. Mais elle ne parvient qu'à reléguer hors de son domaine les puissances du mal, qu'elle exerce elle-même en excommuniant « l'inhumain », et en stigmatisant ceux qui ne se plient pas à sa loi. Cette attitude purificatrice n'est pas sans évoquer le « Moi-plaisir purifié » qui rejette tout mauvais objet hors de lui[139] ; mais le mal n'est pas supprimé, juste scotomisé, rendu invisible, par un processus plus archaïque encore que celui du refoulement. Zaltzman va jusqu'à identifier le concept freudien de « totem » avec une « figure religieuse initiale, première », qui ne serait autre que celle du « Démon », comme dans le roman de Golding *Sa Majesté des Mouches*. Au principe de la religion, le mal travesti en dieu ? L'image de la tête de porc devenue emblème de la communauté enfantine vouée au mal, dérision tragique du sacré mais sa vérité secrète, illustre bien le propos : l'origine enfin démasquée de la civilisation, au sens d'un narcissisme collectif régressif qui répond en négatif au progrès allégué de l'humanité[140].

Bien loin de tomber dans le manichéisme, Zaltzman ne se contente pas de vilipender les mensonges des pouvoirs de la « civilisation » au nom des droits de la pulsion, puisque précisément elle pointe, à travers les grandes tragédies du XXe siècle, un triomphe sans frein du pulsionnel qui fait régresser le narcissisme individuel et le porte vers un état indifférencié dans lequel il se laisse happer par la foule. C'est en ce sens que *Sa Majesté des Mouches* livre une certaine vérité de la barbarie contemporaine. Le diagnostic est donc subtil, puisque

[139] ZALTZMAN, N., *L'Esprit- du mal*, Paris : L'Olivier, 2007, p. 81.
[140] *Ibid.*, p. 18-19.

Zaltzman appelle de ses vœux non pas une libération des pulsions, mais un « travail de culture » narcissisant et d'abord individuel, visant, en conformité totale avec l'objectif de la cure et la formule freudienne du « *Wo Es war, soll Ich werden* », une reconnaissance en soi de la part maudite. Il s'agit toutefois, non de dompter les pulsions ou de les sublimer, mais, selon elle, de privilégier « l'ouverture à la conscience des contenus inconscients les moins civilisés »[141] La « plasticité pulsionnelle » est comprise comme un « allié du travail de culture », dialectique interminable entre la répétitivité de la pulsion et l'inventivité du désir, entre le principe conservateur de l'unité et celui, transformateur, des différences, dans un inachèvement fondamental[142]. Ce que Zaltzman a admirablement pris en compte, c'est la nécessité de prendre en compte la pulsion de mort, qu'elle redéfinit de manière originale dans « La pulsion anarchiste » comme « sursaut au bord du glissement » « ce qui met à mort la représentation narcissique primaire, ce qui ruine la fixité de tout rapport avec un pouvoir mortifère, ce qui détruit la tentation de l'identité unique, ce qui enfin permet la traversée de l'expérience-limite. »[143] Cette réflexion profonde et paradoxale sur le mal, que nous avons déjà évoquée à propos de l'éthique, n'est pas sans faire signe vers certains aspects de la pensée de Lacan sur lesquels nous reviendrons. Retenons toutefois, dans le cadre d'une pensée aussi profondément instruite par la clinique que l'est celle de Nathalie Zaltzman, à quel point l'attention est attirée sur l'importance de **maintenir ouverte l'ambivalence**. En fin de compte, si l'on ose dire, il est bien question de laisser la question en suspens, ce que fait l'auteure de *L'Esprit du mal* en pointant qu'il demeure un reste irréductible, incompréhensible, « non traité par l'évolution de l'humanité »[144], un reste qui est, sans doute, le mal, mais aussi, singulièrement, le non-sacré, le non-institutionnel, non-sens dont nous avons à connaître irrémédiablement[145]. Son approche tout à fait déconstructrice, acharnée à critiquer tout processus d'idéalisation, se nourrit d'ailleurs de l'apport de Blanchot. L'orientation libertaire n'est pas une solution au malaise, plutôt une ressource pour l'habiter.

La vision « décliniste »

B.2.1. A l'exact opposé de ces approches, d'une méfiance radicale envers l'institution, on rencontre de très nombreuses recherches qui accentuent, on l'a vu, le déclin de l'autorité et y

[141] *Ibid.*, p. 61.
[142] *Ibid.*, p. 64.
[143] ZALTZMAN, N., *De la guérison psychanalytique*, Paris : PUF, 1998, édition corrigée 1999 et retirage 2006, ch.V.
[144] *Ibid.*, p. 102.
[145] *Ibid.*, p. 109.

voient la source du malaise contemporain. Nous ne ferons qu'effleurer certaines des recherches les plus saillantes et les plus riches, dans le champ psychanalytique.

B.2.1.1. Melman et Lebrun ont largement contribué à populariser le concept de « nouvelle économie psychique », à propos de ces individus « sans gravité », déresponsabilisés, livrés à une « perversion généralisée », à la possibilité de vivre des « vies multiples », mais aussi à la violence et aux addictions. L'ensemble de ces transformations dans les comportements, les liens sociaux et le mode même d'être au monde seraient, selon eux, imputables à un effacement de la fonction paternelle. Comme le dit Charles Melman, non sans une certaine insistance : « la référence paternelle s'est trouvée réduite, il faut bien le dire, aujourd'hui, dans notre culture (…), elle s'est trouvée réduite à rien. Ca n'est plus rien (…) Pas seulement rien, mais moins que rien »[146]. L'évolution des sociétés aurait suivi un schéma (attribué à Freud) de sortie du matriarcat vers le patriarcat, c'est-à-dire d'une causalité « naturelle », que Melman interprète en la rapprochant de l'animalité, à une causalité tierce, proprement humaine, marquée par un signifiant mystérieux, inaccessible, celui du phallus paternel. En ce sens on peut schématiser le passage du matriarcat au patriarcat par le « progrès » d'un régime métonymique de la toute-puissance maternelle, à un régime de la métaphore paternelle, qui rendrait possible le désir ; or nous serions en train de vivre aujourd'hui un retour au matriarcat[147]. Du désir, étymologiquement compris comme « dé-sidération » d'un objet primaire, nous retournerions à la sidération, à la fascination initiales en tentant de gommer le manque[148]. Structurellement, c'est la position d'un Tiers en situation « d'exception », de verticalité, d'asymétrie, dans la famille comme dans la société, qui garantirait la symbolisation et nous permettrait de sortir de la satisfaction purement « animale ». On voit toute l'ambition d'une telle lecture, d'un même tenant anthropologique et psychanalytique, qui se propose rien de moins qu'une interprétation parallèle du matériel clinique qui se livre dans les cures contemporaines, et des données sociales que nous pouvons observer dans le monde contemporain : ce qui fait que « le psychanalyste peut être considéré comme un médecin de la civilisation scientifique »[149]. Reste à préciser, bien entendu, les tenants et aboutissants méthodologiques qui permettent un tel passage à la limite : c'est précisément ce qui fait difficulté. Faisant fond sur des évidences, des constats empiriques que

[146] GAUCHET, M., MELMAN, Ch., « Les affinités sélectives », conférence du 29. 03. 12 à l'EHESS, in *La Célibataire*, 25, 2012/04, p. 17.
[147] MELMAN, Ch., *L'homme sans gravité, op.cit.*, p. 95 sqq.
[148] LEBRUN, J.-P., La condition humaine n'est pas sans conditions, entretiens avec V. Flamand, Paris : Denoël, 2010.
[149] LEBRUN, J.-P. *Un monde sans limite, op.cit.,* Introduction.

chacun serait à même de vérifier, Melman et Lebrun, dont la formation est psychanalytique, n'ont-ils pas tendance à sous-estimer les spécificités de l'approche anthropologique, et les difficultés de procéder par simples analogies ou généralisations de concepts ?

Les sujets flexibles, en « polysubjectivité », seraient victimes d'un manque du manque, d'une carence de tiers interdicteur, du fait du climat, pour faire vite, incestuel, à l'œuvre dans les familles, et de l'évolution du rôle du père, qui tendrait à se conformer aux idéaux maternels, à être un « papa » plutôt qu'un Père. La société serait, en ce sens, complice d'une telle évolution, à la fois causant et redoublant au niveau macrosocial ce qui se passe dans les micro-sociétés familiales : « Nous pouvons appréhender qu'un système social, fonctionnant comme une mère qui se contente de renvoyer à un autre mais qui n'accepte pas vraiment que cet autre intervienne de son lieu propre, prend littéralement en tenaille l'intervention du père réel et *de facto*, promeut la persistance de la toute-puissance infantile»[150]. Peut-on postuler un isomorphisme aussi net entre structure subjective, organisation familiale et organisation sociale ? La notion de « symbolique », qui se veut précisément transversale aux sujets et aux sociétés, est centrale pour cette raison. Cependant, des questionnements surgissent, concernant l'historisation radicale des structures psychiques, qui semble insuffisamment faire droit à la relative autonomie de la sphère psychique. L'effacement du patriarcat, à supposer qu'il soit avéré, est-il réellement synonyme de disparition de la fonction paternelle ? Par la suite, Lebrun, suite aux nombreuses critiques qui ont accueilli la parution de son ouvrage de 1997, a clarifié sa position en distinguant entre, d'une part, la fonction paternelle proprement dite, dont la position déterminante dans la structure psychique du sujet permet de faire la part entre névrose et psychose, et qui ne serait pas sujette aux variations historico-culturelles ; et, d'autre part, la fonction patriarcale, c'est-à-dire l'intervention « en chair et en os » des pères dans l'éducation familiale et dans la société. Ce serait seulement cette dernière forme culturelle qui serait en déclin[151]. Concession rhétorique ou précision épistémologique décisive, qui mettrait à l'abri un invariant psychique en le distinguant d'une zone subjective plus poreuse aux influences sociales ? Malgré les dénégations de façade et la stratégie consistant à démultiplier les fonctions paternelles, Lebrun persiste toutefois à identifier patriarcat, père « social » et fonction paternelle symbolique[152]. Nous y reviendrons lorsque nous envisagerons plus avant les questions de psychopathologie. De fait, ce qui est décrit ne semble pas relever de la psychose à proprement parler, mais de processus qui, pour être moins

[150] *Ibid.*, p. 154.
[151] LEBRUN, J.-P., *Les désarrois nouveaux du sujet*, Toulouse : ERES, « Point Hors Ligne », 2005.
[152] *Ibid.*, p. 21-22.

massifs, n'en sont pas moins destructeurs, puisqu'ils ont nom « anomie », « désocialisation », effondrement du sens, refuge dans les addictions, les appartenances sectaires, la violence[153]. C'est rien de moins que la « fin de la prévalence de la parole » qui est annoncée[154]. Même si la structure n'est pas touchée, c'est bien d'une apocalypse intra- et inter-psychique qu'il est question.

La disparition d'un point fixe de référence, un point transcendant situé à l'extérieur de la communauté, est l'une des métaphores les plus courantes pour traduire cette perte de repères. Sous la figure du père patriarcal, autorité incontestable, c'est le sacré qui est visé. Le « point fixe exogène transmis par la tradition », que l'on retrouve, c'est le premier exemple qui est donné dans son ouvrage de 2005, à travers la légitimité du médecin, ainsi que dans l'exemple politique, « le père comme garant de la stabilité de la famille et du royaume » (Lebrun cite des historiens de la monarchie), c'est ce qui s'est délité avec l'avènement concomitant de la science, de la démocratie et du capitalisme[155] : le désenchantement du monde est en cause. Lebrun rappelle d'ailleurs l'étymologie de « hiérarchie », « commandement du sacré »[156]. Comment comprendre la réduction du « malaise » contemporain, de l'effacement ou de la mutation des rites, à une interprétation qui centre tout sur le déclin de la symbolique paternelle ? La lecture de Melman et Lebrun a le mérite de la clarté et de l'économie, mais, outre qu'elle ne prend pas toujours la précaution de construire une méthodologie inter-champs, qui lui permettrait de valider des hypothèses brillantes mais parfois très audacieuses, elle centre tout sur une personnalisation de la figure de la Loi. Tout semble se passer comme si le Père symbolique était l'unique clé de voûte de l'édifice social (en même temps que de la structure subjective). N'est-ce pas méconnaître la complexité du tissu culturel, dont l'anthropologie nous rappelle l'extraordinaire complexité : rites, mythes, interdits, mais aussi multiples formes d'échanges, des liens de parenté et du domaine juridique, politique et religieux à l'économie, aux techniques, en passant par le langage, les langages et le commerce des signes, jusque dans l'art et les « arts de faire » au quotidien ? Faire du Père le signifiant unique de toute la sphère « symbolique » (au sens extrêmement divers de ce que recouvre ce terme chez les anthropologues auxquels Lacan l'emprunte) n'obéit-il pas à une forme de fascination pour un sacré institué, une hypostase ? Cette lecture monocausale ne laisse-t-elle pas échapper une partie de la richesse des liens symboliques, dont la figure monarchique du

[153] LEBRUN, J.-P., VOLCKRICK, E., *Avons-nous encore besoin d'un tiers ?,* Toulouse : Eres, 2005, Introduction.
[154] LEBRUN, J.-P., *Les désarrois nouveaux du sujet*, Toulouse : ERES, « Point Hors Ligne », 2005 ; « Freud et l'enjeu de la culture postmoderne », *Revue Europe*, numéro consacré à Freud et la culture, 2008.
[155] LEBRUN, J.-P., *Les désarrois nouveaux du sujet*, *op.cit.*, Introduction.
[156] LEBRUN, J.-P. (dir.), *Y a-t-il un directeur dans l'institution ?,* Paris : Presses de l'EHESP, 2009.

chef, bien que centrale, ne rend compte qu'imparfaitement, et qu'elle n'a jamais épuisée, même dans des sociétés davantage patriarcales que la nôtre ?

Dans son texte de 2001, Jean-Pierre Lebrun revient *in fine* sur ses thèses déjà énoncées et, dans son dernier chapitre, les nuance singulièrement. Il ouvre un espace à un « pas-tout-phallique qui ne soit pas pour autant un tout-pas-phallique »[157]. Etant donné que les formes de subjectivité et les formes culturelles que notre époque nous livre sont ce qu'elles sont, s'agit-il de continuer à appeler de ses vœux la restauration du phallus paternel, ou plutôt de prendre acte de l'incapacité partielle ou momentanée de subjectivation », qui n'est pas à confondre avec le refus de subjectivation et le rejet absolu de la castration ? Il y a lieu de faire de nécessité loi, c'est le cas de le dire, dès lors que « le passage du sans-nom au nommé est la tâche de l'humain, à chaque jour de son existence. En ce sens, nous pourrions dire que le Nom-du-Père n'est jamais accompli, et que ce n'est pas tant son universalité qui compte que sa procédure à chaque fois singulière »[158]. On pourrait décliner le Nom-du-Père au pluriel… comme l'avait fait Lacan dans son Séminaire de 1963. Dès lors il ne serait plus question de postuler la figure tutélaire du chef comme unique pierre angulaire de la symbolisation, mais d'être plus attentif à la situation de sujets en errance qui cherchent inconsciemment à retrouver une consistance phallique, mais « du bout des lèvres »[159]. « Le Nom-du-Père peut alors n'être plus qu'un des Noms-du-Père (…), donc, plus besoin d'un sujet d'exception valable pour tous, il suffit de faire fonctionner un sujet quelconque à la tâche qui nous est à tous commune »[160]. Un pas appréciable en direction de l'approche déconstructive que nous soutenons, sur lequel nous reviendrons.

B.2.2. Dans un registre plus attentif à la phénoménologie des formes culturelles se situe le travail considérable d'un Pierre Legendre, dont l'accent mis sur l'institution juridico-politique invite à interpréter précisément le concept de symbolique, en insistant lui aussi sur le pôle de la Loi, mais dans un sens principalement ou exclusivement juridique. Legendre reprend strictement le parallélisme de *Totem et tabou* entre psychisme individuel et psychisme social, ainsi que l'équivalence entre Œdipe individuel-familial et crime politique. Il parle de « meurtre de la Référence » au sens où l'on cherche à s'attaquer à « la source même des lois », au principe paternel[161]. Si l'on ne peut pas tuer « la Patrie, Dieu, la Science », on peut

[157] LEBRUN, J.-P., *Les désarrois nouveaux du sujet*, Toulouse : ERES, « Point Hors Ligne », 2005.
[158] *Ibid.*
[159] Ibid
[160] Ibid
[161] LEGENDRE, P., *Leçons VIII, Le crime du caporal Lortie*, Paris : Fayard, 1989, p. 18.

tuer ceux qui les incarnent : c'est le cas, choisi par Legendre, du caporal Lortie, jeune militaire canadien ayant tenté, en 1984, de « tuer le gouvernement » québécois, dont il dira, après les faits « le gouvernement québécois avait le visage de mon père »[162]. C'est l'institution en tant que telle, en tant que « Tiers social garant de l'humanisation de chacun », ensemble de « montages normatifs » culminant dans le droit, qui est ici attaquée. C'est avec le nazisme qu'est introduite une rupture ; au nom du scientisme, l'extermination des Juifs est une mise à mort de la « Référence européenne dont procèdent les exégèses de la ligature en Occident, c'est-à-dire la construction même de la filiation, dans sa version juive »[163]. La « ligature » entre corps et parole, c'est-à-dire la métaphore paternelle, est en effet ce qui permet à l'interdit de s'articuler sous la forme de rituels collectifs : de la circoncision juive au baptême chrétien, puis au juridisme rationaliste. Le nazisme prétend s'en affranchir, cessant dès lors de s'inscrire dans le schéma mythologique, garanti par la culture, de la résolution de l'Œdipe par l'entremise du Tiers institutionnel, et par les ressources rationnelles de l'interprétation. Le passage à l'acte, en ancrant l'acte dans la corporéité, au rebours du procès historique de décorporalisation, c'est-à-dire de symbolisation, n'est rien moins qu'un « renversement historique dans la structure » : « un saut a été franchi, du corps comme voie d'accès à l'interprétation (la circoncision), au corps comme argument de suppression de l'interprète (biologisme racial) »[164]. C'est dans cet espace que nous nous situons, en tant que « post-hitlériens » n'ayant pas suffisamment pensé ce cataclysme, faute d'une réflexion sur la filiation et le « saccage de l'office du Père ». Toute institution repose en effet sur une coupure, une castration qui fait cicatrice : le meurtre symbolique originel du père cicatrise en permanence, dans les interdits, la culpabilité, le totem et le tabou, c'est-à-dire le droit. Le nazisme et le post-nazisme dénient non seulement la castration symbolique des individus, mais toute cette construction culturelle collective, par une (fausse) référence à la science et à la technique qui n'est qu'un court-circuit de la raison, ouvrant la voie à la fois à une désinstitutionnalisation et à une désubjectivation « hédoniste »[165]. De même, la tendance libérale contemporaine à la contractualisation, et l'évolution du droit de la famille, qui renonce (en 1970 en France) au concept de « puissance paternelle » au profit de « l'autorité parentale », est aussi un brouillage de la dette structurale envers le Père symbolique[166].

---

[162] *Ibid.*, p. 61 sqq.
[163] *Ibid.*, p. 21.
[164] *Ibid.*
[165] *Ibid.*, p. 23.
[166] *Ibid.*, p. 144.

On mesure la richesse et l'ambition de la démarche de Legendre, qu'il n'est pas question d'épuiser en quelques lignes, tant l'oeuvre est vaste et puissante, et le propos dense ; il parvient avec brio et clarté à repérer l'ossature structurale, l'architectonique inconsciente, à travers le foisonnement du droit positif et les méandres de l'histoire de l'Occident. Nous nous attarderons seulement sur les hypothèses de base de son argumentation. En identifiant le droit au symbolique et l'Autre au souverain, Legendre entend se situer dans une perspective freudienne, puis lacanienne, celle de l'institution de l'interdit par le meurtre totémique devenu récit et mythe[167]. La Loi est en quelque sorte la survivance, sous forme symbolique, du Père, mort en tant que père réel, mais efficient en tant que place dans la structure. L'autorité symbolique, quoique dépourvue de corps, parle, et c'est elle qui inscrit le sujet dans la culture[168], en particulier à travers le droit de la famille qui dit les places de chacun. Cette conception ne manque pas d'arguments, notamment en ce qui concerne le socle de la culture qu'est, selon Freud, l'interdit de l'inceste et l'exogamie, Loi non formulée comme telle mais au principe de toute loi particulière. Faut-il aller plus loin, et voir dans le contenu même des lois (par exemple concernant le droit de garde des enfants, la présomption de paternité…) une expression de la structure, ou de sa défaillance ? Freud ne va pas jusque-là, Lacan non plus semble-t-il. Jusqu'où la psychanalyse a-t-elle vocation à interpréter les formations empiriques de la culture ? La question du réductionnisme se pose alors : si par hypothèse le droit est posé comme la principale source de socialisation du sujet, c'est au détriment d'autres institutions non moins importantes : les échanges (non seulement des femmes, mais des biens économiques, et des biens symboliques), le travail et l'usage des techniques, l'art et les arts de faire, les sciences… et enfin la diversité des discours qui fondent le lien social, la discussion publique excédant largement, là encore, la sphère juridico-politique. Le passage à la limite opéré par Legendre consiste à penser la société tout entière sous l'espèce du montage institutionnel, lui-même essentiellement réduit au Droit. Ce faisant, ne se calque-t-il pas sur le seul discours du Maître, c'est-à-dire ne réduit-il pas la culture au pouvoir ? Ce monocausalisme, focalisation sur la figure du Père sous le seul aspect de la loi (prise en un sens littéral) et sur ses aspects vertueux, ne porte-t-il pas en lui ses propres limites ?

L'argument décisif, cependant, en faveur de l'institution et du Souverain sera la « présomption de Raison » postulée par Legendre : si c'est, comme il le dit, le droit qui institue les sujets, les institutions ayant pour fonction « l'assignation de chaque sujet sous un

[167] *Ibid.*, p. 122.
[168] LEGENDRE, P., *La passion d'être un autre. Etude pour la danse*, Paris : Seuil, 2000, p 12.

statut de Raison, de non-folie »[169], alors la distribution juridique des places de la filiation est le principal rempart contre la désorganisation de l'inconscient, l'indifférenciation incestueuse. En ce sens les « montages juridiques » ne sont pas d'ordre seulement symbolique, puisqu'ils organisent également le théâtre de notre imaginaire. La mythologie, religieuse ou politique, est une « production sociale d'images »[170] destinée à éviter le « magma » des images indistinctes. On peut dire que la société, opérant par « forçage », vient occuper la place à la fois d'une colonne vertébrale et d'un univers imaginaire pour les sujets, jouant le rôle d'une sorte de poumon ou de psychisme artificiel, qu'il s'agit de surimposer au chaos biologique, « par-dessus le gouffre » ; car la folie menace « mécaniquement » les individus comme les sociétés, dès lors que les places de la filiation cessent d'être marquées ; Legendre va jusqu' à parler de « programmation sociale de la folie »[171]. Quelle consistance les sujets pourraient-ils trouver par eux-mêmes, s'ils ne sont que le produit exténué de la ritualisation anthropologique organisée par l'Etat ? L'argument, qui en appelle à une grande Raison du droit contre la folie narcissique meurtrière des désirs, serait presque hegelien, si ce n'était la référence sous-jacente à l'inconscient, à la confusion et à l'inceste. La Loi est hypostasiée, sur un mode relativiste certes, puisqu'il diffère d'une culture à l'autre : « la société est aussi appelée à fonctionner comme si elle était un sujet, parce qu'elle tient un discours grâce aux montages juridiques adéquats »[172]. Bien qu'elle soit clairement tirée du côté du montage artificiel, ce qui fait échapper la philosophie politique de Legendre aux accusations de substantialisme juridique, on s'interroge sur cette apologie de la Souveraineté qui n'introduit que peu de nuance entre langage, d'une part, et système juridique, de l'autre. Le symbolique s'épuise-t-il vraiment dans le corpus des lois qui régissent la filiation, disparaît-il dans la contractualisation des relations ? La nomination s'épuise-t-elle dans l'état civil ? Le Nom-du-Père est-il réductible à la « police généalogique » ?

On touche ici à une forme de scotomisation de l'ambivalence du concept freudien de culture, assez similaire à ce que les approches progressistes ou libertaires peuvent effectuer de leur côté, sur le pôle individualiste. Comme le suggère Freud, la culture ne peut offrir que des remèdes ambivalents, et il n'est pas question de faire de l'institution une valeur absolue, bien au contraire. Le tabou est présenté comme « démoniaque » dans son principe, capable certes de civiliser la pulsion mais aussi d'entretenir l'angoisse. Rien ne garantit en effet que l'interdit

[169] LEGENDRE, P., *Leçons IV*, *L'inestimable objet de la transmission*, Paris : Fayard, 1985, p. 39.
[170] *Ibid.*, p. 83.
[171] *Ibid.*, p. 132, 302.
[172] *Ibid.*, p. 47.

soit adapté au psychisme individuel : le tabou n'est pas une place toute prête pour le psychisme individuel, chemin royal garantissant l'assomption de la subjectivité selon des étapes marquées par la culture. Rien n'est plus étranger à Freud que cette vision qu'on pourrait qualifier de fonctionnaliste, bien que Legendre se défende avec la dernière énergie d'une telle qualification[173]. Le finalisme, assez aristotélicien (ou thomiste) selon lequel tout pouvoir serait légitime par définition, dans la seule mesure où il est efficace en tant que marquage du Tiers, pose problème si on lui oppose l'argument freudien d'une pulsion de mort inhérente au Surmoi et au tabou : la culture est aussi bien le travail de médiation et de liaison que la projection brute des figures les plus archaïques. Rien ne permet en effet de garantir le passage de l'organisation sociale à la construction subjective, et Legendre en est conscient, lui qui note :

> « D'après les formulations juridiques constitutives de la construction généalogique, les choses sont claires : chaque place est identifiée, nous savons qui est qui ; en revanche, dans l'ordre de la subjectivité, les choses sont dans le demi-jour et c'est l'évolution de la vie elle-même qui tranche sur la non-confusion des places »[174]

L'évolution de la vie ? Nous ajouterions volontiers le travail psychique, et la singularité de l'émergence subjective, qui en aucun cas ne résultent des conditions socio-politiques. La succession de régimes de subjectivation, dont Foucault, Deleuze, Negri entre autres ont bien montré qu'ils échappent aujourd'hui à la logique étatico-juridique, cherche en effet à produire un certain type de comportements, sur un mode non pas architectonique mais plutôt disciplinaire ou biopolitique : tout comme rien ne garantit que les sujets se conforment à la place que l'Etat leur propose dans la filiation, rien ne permet non plus d'affirmer que les sujets se laissent contrôler par les dispositifs qui tentent de les ajuster à l'ordre des machines. Est-ce au droit d'assurer aux sujets leurs conditions d'émergence, en revenant à l'ordre révolu des « sociétés de souveraineté » ? La Loi qui, selon Freud, repose sur le mécanisme de projection haineuse et l'entretient, n'a sans doute plus le rôle qu'elle avait dans des sociétés plus anciennes : pour autant, l'Autre, qui est loin de se confondre avec le souverain, n'a pas disparu ; et l'Autre tout-puissant qui gouverne, aujourd'hui comme hier, le versant sombre des interdits et arme les passages à l'acte, n'est pas toujours un Père très recommandable.

---

[173] N'écrit-il pas pourtant « La société devient scène et discours, elle se construit comme une figure de l'espèce, c'est-à-dire prend statut de fonction pour le sujet » (*Sur la question dogmatique en Occident*, *Aspects théoriques*, Paris : Fayard, 1999, p 8) ou encore « « la société a consistance de fonction pour le sujet », *La 901e conclusion. Étude sur le théâtre de la Raison*, *Leçons I*, Paris : Fayard, 1998, p. 89.

[174] LEGENDRE, P., *Leçons VIII, Le crime du caporal Lortie*, Paris : Fayard, 1989, p. 139.

Par-delà l'alternative liberté/loi

B.3. 1. L'oeuvre impressionnante, et parfois déroutante, voire provocatrice, de Slavoj ZIZEK nous paraît témoigner d'une attention soutenue à la transformation des signes dans la culture contemporaine. Nous n'en retiendrons ici que certains traits qui concernent précisément l'alternative entre liberté et loi. S'il arrive à Zizek de reprendre le vocabulaire des penseurs de la « désymbolisation », parlant par exemple de « manque d'Interdit symbolique adéquat »[175], son analyse est plus nuancée. Il indique bien que la culture ne se définit plus essentiellement par un ordre, un discours qui serait celui du maître, et que la contestation aurait éventuellement à subvertir. Dès lors que la liberté généralisée et la suspension des interdits se sont érigées en loi, la subversion ne consiste justement plus dans la transgression libertaire, mais, à l'inverse, on voit surgir de nouveaux fantasmes liés à la figure d'un maître[176]. Les institutions réelles (école, Etat, justice et même entreprise) fonctionnent de plus en plus sur un mode familialiste, au sens où elles deviennent plutôt des officines de « soin », de remédiation, de thérapie[177]. La « culture de la plainte », emblème d'une société d'adolescents immatures, consiste à attribuer systématiquement la responsabilité du mal à l'Autre, qui prend désormais le visage compatissant de la bonne mère pourvoyeuse de reconnaissance. Ce qui est fragilisé dans la culture « postmoderne » (une catégorie que Zizek utilise bien qu'il la critique constamment), c'est sans aucun doute le Père réel du patriarcat, celui qui dit « non »[178], c'est aussi, plus subtilement, le tissu des « **fictions symboliques** » qui constituent l'armature institutionnelle de la culture, à travers les statuts (il prend l'exemple du juge dont la fonction prédomine sur la personne), les « semblants » correspondant aux fonctions régulatrices dans la société. Ces fictions renvoient en dernière instance à la croyance même en un Autre du langage, une confiance fondamentale dans les mots, qui rend possible leur efficience performative. Or c'est bien cette croyance performative qui est attaquée, les fictions sont corrodées par le soupçon, les récits mythiques qui sous-tendent la culture tendent à s'effondrer, ou perdent leur « efficience symbolique »[179]. La psychanalyse d'ailleurs en fait elle-même les frais, puisque l'érosion du pouvoir des fictions a pour effet une moindre efficience de la parole interprétative. Cependant il en faut pas omettre que ce qui pourrait apparaître comme désaveu de la Loi, manque d'interdits, est simultanément injonction surmoïque, qui s'attaque au plus secret de la subjectivité : « ce que vise l'injonction du

[175] ZIZEK, S., *Le sujet qui fâche*, Paris : Flammarion, 2008, p. 497.
[176] *Ibid.*, p. 461.
[177] *Ibid.*, p. 459.
[178] *Ibid.*, p. 429
[179] *Ibid.*, p. 440.

Surmoi (…) c'est précisément le cœur de la créativité qui n'est propre qu'à moi »[180]. Le nouveau Maître du capitalisme postmoderne n'a plus les attributs du Maître traditionnel, du « Génie du Mal » : il s'habille, se comporte extérieurement comme un homme ordinaire. Mais il n'en dissimule pas moins une emprise d'autant plus forte, que Zizek considère comme totalitaire[181]. L'Autre n'a pas disparu, la culture de la plainte et les théories du complot tendent d'ailleurs à le reconstituer, « confirment l'Autre dans sa position dans le geste même où ils l'attaquent », sur un mode que Zizek qualifie tour à tour d'hystérique, de paranoïaque ou de sado-masochiste[182].

Il ne saurait bien entendu être question, pour cet auteur qui se réclame d'une filiation révolutionnaire, de restauration d'un ordre symbolique ancien. Aussi se méfie-t-il tout autant des apologistes naïfs d'une postmodernité « heureuse » que des réactionnaires nostalgiques :

> « Il faut très soigneusement éviter de tomber dans le piège qui consisterait à mesurer les nouvelles normes à l'aune des anciennes. Cet aveuglement conduit soit à des visions catastrophistes de totale désintégration (voir la société émergente comme constituée de narcissiques protopsychotiques manquant de toute notion de confiance ou d'obligation), soit à une célébration non moins fausse de la nouvelle subjectivité post-oedipienne, une célébration qui ne parvient pas à rendre compte des nouvelles formes de domination émergeant de la société postmoderne elle-même »[183]

En cela, Zizek vise pêle-mêle les déconstructionnistes (y compris les théologiens de la déconstruction), les théoriciens de l'éthique de soi comme Foucault, si ce n'est l'éthique en général, les penseurs de la nouvelle subjectivité comme Deleuze et Guattari, les postmodernistes au sens large, les habermassiens, les penseurs des « nouvelles Lumières » comme Beck. Il avance néanmoins que de nouvelles possibilités de subjectivation demeurent ouvertes. Il s'agirait de penser les conditions d'une nouvelle symbolisation, en renvoyant dos à dos simulacres de l'Imaginaire (les identités régressives de la rivalité entretenue par le management néolibéral, comme des fondamentalismes et de l'individualisme exhibitionniste de la société du spectacle) et violence du Réel (les phénomènes d'automutilation adolescente, la destructivité terroriste). Si nous ne pouvons en aucun cas suivre Zizek sur le terrain de son apologie d'une nouvelle violence révolutionnaire qui assumerait « l'acte » de sa volonté absolue, cause de soi, et de la Terreur nécessaire, nous devons prêter attention à son utilisation fine de la terminologie lacanienne. Lorsqu'il évoque « de nouvelles formes d'harmonie

[180] *Ibid.*, p. 497.
[181] *Ibid.*, p. 465 sq.
[182] *Ibid.*, p. 486-7.
[183] *Ibid.*, p. 485.

fantasmatique entre l'ordre symbolique et la jouissance »[184], il est bien question, non seulement du symbolique comme Loi et castration, mais de tous les éléments imaginaires qui concourent à l'inscription dans le symbolique. La médiation du Moi Idéal (en majuscules), c'est-à-dire de ce que Lacan nomme l'Idéal du Moi, distinct du « moi idéal » purement spéculaire, peut être ici soulignée (en tant qu'« introjection symbolique », « identification de signifiant », disait Lacan). D'où l'intérêt du concept de « **fiction symbolique** » que Zizek prend soin de distinguer des simulacres imaginaires[185], autant que la fonction propre au Surmoi[186].

B.3.2. Pour finir, nous tenons à mentionner le travail d'un auteur, François Richard, qui nous semble faire droit à l'ambivalence propre à la culture et tenter d'appréhender son évolution actuelle, sans verser ni dans une complaisance coupable envers les symptômes contemporains, ni dans un pessimisme exagéré. En pointant l'écart entre des manifestations apparemment antinomiques, telles que le discours officiel normatif du vivre-ensemble, voire le renouveau d'un discours moral, d'un côté, et le déchaînement des pulsions au nom de la liberté individuelle, de l'autre, Richard laisse une place à un regard analytique et anthropologique nuancé. L'intrication pulsionnelle entre Eros et Thanatos est telle qu'il est bien difficile de départager les tendances à la vie et au lien, des tendances destructrices. Les symptômes se déplacent, mais aucune amélioration ou aggravation significatives ne sont réellement à postuler : « la phobie de la sexualité homosexuelle », par exemple, « diminue, mais surgit une angoisse panique de la pédophilie, ainsi qu'une hantise de l'agression sexuelle ; les relations sociales s'améliorent sur bien des points, mais l'ancienne haine aveugle paranoïaque se déplace dans une résurgence du racisme et des communautarismes les plus étroits, etc »[187]. Ce qui se gagne éventuellement du côté de la liberté se paye simultanément du côté d'un renforcement de la norme, avec d'un côté, la montée des incivilités, ou la libération sexuelle, de l'autre, la judiciarisation et l'obsession du contrôle social, ou encore l'inflation des prescriptions dans les conduites privées et l'usage du corps, de l'autre. L'« actuel malaise dans la culture » diffère du malaise décrit par Freud en ce qu'il accentue le clivage entre « un espace psychique et social où triomphe une morale civilisée (…) et un autre espace psychique et social, imbriqué dans le premier mais séparé de lui par

[184] *Ibid.*, p. 429.
[185] *Ibid.*, p. 429.
[186] *Ibid.*, p. 497.
[187] RICHARD, F., *L'actuel malaise dans la culture,* Paris : l'Olivier, 2011.

une frontière invisible, fait de violences et de transgressions parfois extrêmes »[188]. Cette tension paradoxale se serait accrue sous l'effet d'un certain nombre d'évolutions économiques et institutionnelles, et elle se verrait encore redoublée par le discours critique des intellectuels qui dénoncent le déclin. Car la dénonciation du supposé hédonisme contemporain a pour effet un renforcement des stratégies de normativation, sinon de moralisation, qui produisent en boucle un renforcement de la tension. Richard fait l'hypothèse que les discours sur la décadence sont complices, à travers les maladroites tentatives de revalorisation de la « valeur-travail »[189] ou de la « morale » à l'école, qui ne font que renforcer le refoulement et la culpabilisation[190], des difficultés de socialisation. C'est qu'on a affaire au face-à-face entre la sévérité d'un Surmoi mortifère et l'agressivité des pulsions à son endroit, l'un n'étant, comme le rappelle Freud, que la projection de l'autre[191] : violence mimétique, spéculaire, entre deux visages strictement symétriques du Moi idéal, c'est-à-dire du Ca. Le ressentiment, la « réactivité », au sens nietzschéen s'expriment donc doublement, du côté des partisans de la libération absolue comme du côté de ceux de l'autorité la plus stricte. Ce qui nous invite à redéfinir la crise de la culture, moins comme une déficience (ou un excès) de la fonction paternelle que comme un clivage, entre une partie de la psyché hyperadaptée et symbolisée, et une autre partie, asymbolique et archaïque[192]. Rien ne sert de vouloir jouer l'une contre l'autre, puisque les deux collaborent au service de Thanatos. Ce n'est ni en libérant les individus de la culture répressive, ni en restaurant l'autorité des chefs que l'on parviendra à sortir du malaise, si tant est que l'on puisse en sortir. Qu'en est-il de la fonction paternelle ? Un père « défaillant-absent à première vue, *hypercomplexe à représenter en fait* » (c'est l'auteur qui souligne)[193]. Il ne faut pas, là encore, aller trop vite en besogne. Le déclin de certaines caractéristiques du patriarcat n'est pas à confondre avec un effacement de la fonction paternelle, qui de toute façon n'a rien d'un processus automatique, et ne se décrète pas par un « retour à l'ordre »[194] : or « elle (la fonction paternelle) ne disparaît pas, elle change »[195].

---

[188] *Ibid.,* p. 39.
[189] Un emploi popularisé de ce concept d'ailleurs en contresens avec son acception économique.
[190] *Ibid.,* p. 67.
[191] *Ibid.,* p. 42.
[192] Ce qui rejoint, sur un autre plan, les analyses de DEJOURS, Ch., *Travail vivant, t. I, Sexualité et travail*, Paris : Payot, 2009.
[193] *Ibid.,* p. 66.
[194] *Ibid.,* p. 67.
[195] *Ibid.,* p. 77.

B.3.3. On voit ainsi qu'il ne va pas de soi de dépasser les dualismes, et il est à craindre que la revendication « postmoderniste » au sens anglo-saxon, qui reviendrait à vilipender par principe toute forme de catégorisation ou de représentation au nom d'une idéologie du brouillage généralisé, ne suffise pas à épuiser le problème. Une chose est en effet de proclamer le principe d'une transgression des identités et des oppositions établies, une autre de les dépasser en fait, et de penser autrement. Aussi l'approche déconstructrice, au sens de Derrida, est-elle à la fois moins tonitruante, plus subtile, et bien plus efficiente que tous les manifestes visant à abattre les frontières[196].

I C) Que reste-t-il du symbolique ?

Au terme de cette relecture, bien entendu partielle et très loin de toute exhaustivité, de *Malaise dans la culture,* et du rapide tour d'horizon de quelques interprétations du malaise contemporain, nous avons souhaité revenir sur le concept de « désymbolisation » qui est, nous l'avons vu, au cœur d'un grand nombre des discours sur le malaise contemporain. Bien que ce concept soit plus marqué chez les penseurs « déclinistes » qui fustigent l'érosion des valeurs traditionnelles et le désenchantement du monde, il n'est pas rare de le rencontrer aussi sous la plume d'observateurs plus « progressistes » ou moins nostalgiques. Si le mot n'est pas employé comme tel, l'idée d'une déliaison mortifère, d'un *acting* des pulsions, d'une destructivité archaïque qui échappe aux garde-fous de la culture, est omniprésente, aussi bien chez Zaltzman, par exemple, que chez Lebrun. Serge Tisseron, qui ne souscrit nullement aux thèses déclinistes, pas plus d'ailleurs qu'aux théories (pour faire vite psychosomatiques) de la décharge pulsionnelle brute, et qui est très loin de condamner la profusion des images dans la société, n'en oppose pas moins les formes de violence nées d'une carence de symbolisation à l'usage intégrateur et symbolisé des images. Il existe une forme de consensus latent entre des perspectives très éloignées, pour postuler l'émergence de mutations dans l'économie psychique en liaison avec le social, quelle que soit la causalité qu'on leur attribue. La montée progressive de « l'autonomie-condition » (Ehrenberg) et la transformation récente de l'organisation du travail sous la poussée des nouvelles technologies, ainsi que l'extension du « bio-pouvoir » ont accentué, de façon complexe et nullement monofactorielle, certaines tendances psychiques qui trouvent un terrain favorable dans les formes de culture

[196] On pense notamment à HARAWAY, D., *Manifeste cyborg et autres essais, op. cit*. et HOQUET, Th., *Cyborg philosophie, op. cit.*

contemporaines. Violences, addictions, pathologies de la consommation, formes plus graves de désubjectivation, malaise diffus et perte de repères dans un monde accéléré, peuvent s'entendre comme difficulté à symboliser. Lacaniens ou non-lacaniens s'entendent d'ailleurs, étonnamment, sur le terme, même s'ils ne l'entendent pas de la même oreille : ainsi René Kaës, Jean Laplanche, René Roussillon entre autres consacrent de nombreux développements à la notion de symbolisation, qui est devenue un lieu commun de la clinique, en termes de « difficultés d'accès à la symbolisation » qu'il s'agirait éventuellement de chercher à résoudre par un accompagnement « transitionnel ». L'accent mis par les post-freudiens et les winnicottiens sur la fonction contenante de la mère renvoie à la symbolisation dite « primaire » (Anzieu, Roussillon)[197] et néglige souvent la fonction paternelle, jugée plus tardive dans son intervention et moins fondamentale à ce niveau de constitution du psychisme, alors que la clinique d'origine lacanienne accentuerait davantage le pôle du Père. Ces deux interprétations sont-elles nécessairement incompatibles ? Lacan aussi distingue clairement symbolisation primaire (celle de l'absence de la mère dans le jeu de la bobine) de la seconde symbolisation qui serait l'intervention du Nom-du-Père dans la métaphore paternelle[198]. Il ne nie pas le rôle prépondérant de la mère, dont le désir est à ce stade tout-puissant, mais attribue tout de même à l'instance paternelle la présence, en toile de fond, de l'ordre du langage dans le signifiant du désir de la mère. Il y a déjà du symbolique, bien que métonymique, dans cette première opération qui pourtant s'effectue en laissant le Père hors jeu. Le symbolique est-il à confondre avec le paternel ? Peut-on concevoir que la symbolisation primaire soit, à la fois, gouvernée par la mère et dépositaire d'une instance paternelle, mais en un sens cependant incontestablement distinct de la fonction paternelle dans la métaphore paternelle ? Là est tout l'enjeu du débat. Il est à craindre qu'une position de compromis soit particulièrement délicate à obtenir. Le malentendu est pourtant peut-être moins grave qu'il ne le paraît de prime abord. Comment définir le symbolique et la symbolisation ?

La catégorie du « symbolique », particulièrement mise en exergue par le structuralisme français dans la lignée de la linguistique saussurienne, convoque simultanément le langage verbal, les symboles non verbaux (comme dans le jeu de la bobine), les institutions de manière générale (parenté, Etat, religion…) et les règles qui les organisent, leurs productions,

[197] Voir notamment ANZIEU, D., *Le travail de l'inconscient*, Paris : Dunod, 2009 ; ROUSSILLON, R., *Agonie, clivage et symbolisation*, Paris : PUF, 2012, et « Le travail de symbolisation », https://reneroussillon.com/le-travail-de-symbolisation, consultation mars 2017.

[198] LACAN, J., (1957-58), *Sém. V, Les Formations de l'inconscient,* Paris : Seuil, 1998.

les lois morales et civiles, etc. Selon Lévi-Strauss, « toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion»[199]. Ce concept très général a une pertinence dans une approche structurale de l'anthropologie, qui s'intéresse aux différentes institutions en cherchant une congruence entre elles ; et en sémiologie, quand on analyse les systèmes de signes. **L'ordre symbolique se manifeste d'abord, dans la sphère anthropologique, sous la forme de l'interdit et de la dette : ce sont les structures qui organisent les échanges sociaux** (l'apport de Lévi-Strauss est déterminant sur ce point). La Loi qui institue les règles de l'alliance (systèmes de parenté) introduit la culture proprement humaine dans la nature animale. « Si l'homme vient à (le) penser, c'est qu'il y est d'abord pris dans son être »[200]. Les signifiants nous précèdent et nous constituent. La théorie du signifiant se substitue chez Lacan au concept freudien de « représentant-représentation » de la pulsion (les représentations de mots étant pour Freud la marque du système perception-conscience, contrairement à l'inconscient qui ne connaît que les représentations de choses)[201]. On ne peut penser que l'inconscient serait constitué exclusivement de mots : ce serait une lecture très restrictive de la thèse lacanienne, comme si la conscience phonématique était douée d'un primat absolu sur, par exemple, les représentations de choses, les images de la perception visuelle, les expériences motrices ou sensorielles, et surtout les affects, bref l'ensemble du ressenti qu'un analysé est amené à exhiber au jour lors d'une cure. Lacan semble supposer que les représentations de choses (images, souvenirs…) puissent être elles-mêmes considérées comme des signifiants, en faisant fond sur une expression utilisée (à de très rares occurrences) par Freud à propos de la pulsion, le terme « *Vorstellungsrepräsentanz* » (« représentant de la représentation »), qui serait équivalent au signifiant. On pourrait généraliser la notion de signifiant à des signes qui ne sont pas des signes linguistiques : images, et même éléments sensoriels ; il s'agit de l'approche sémiotique, qui sera développée notamment par Kristeva[202]. Green parlera aussi de « polyphonie » et de « cure polyglotte » au sens où il y aurait toujours plusieurs types de signifiants (non seulement langagiers *stricto sensu* mais aussi affectifs, corporels, actifs, au sens de la mise en acte…)[203]. Il se pourrait très bien en tout cas que les images, les sensations, (voire les affects qui les

[199] LEVI-STRAUSS, C., *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in MAUSS, M.,, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, 1950, p. XIX.
[200] LACAN, J., "Le séminaire sur la *Lettre volée*", *Ecrits*, Paris : Seuil, 1966, p. 53.
[201] FREUD, S., « L'inconscient » (1915) in *Métapsychologie.* –Paris : Gallimard, 1986.

[202] KRISTEVA, J., *Semeiotikê. Recherches pour une sémanalyse*, Paris : Seuil, 1969.
[203] GREEN, A., « Le silence du psychanalyste », *La folie privée,* Paris : Gallimard, 1990.

accompagnent) entrent en jeu dans l'inconscient selon des mécanismes « syntaxiques » qui seraient d'ordre linguistique. Il pourrait se faire que les représentations inconscientes (représentations de choses) soient soumises aux mêmes lois qui gouvernent la langue. « Il n'y a pas de métalangage » veut dire que tout est donné dans le langage. L'inconscient est donc « structuré comme un langage » et le phallus en est le « signifiant fondamental », « le signe où le logos marque la vie de son empreinte ». L'homme parle autour du phallus. C'est le signifiant du désir, donc du manque à être. Plus que le langage en tant que tel, pris au sens linguistique strict, c'est donc le signifiant, et particulièrement le signifiant phallique, qui est ici en cause. Le phallus (absent) sert en quelque sorte d'étalon, de monnaie d'échange des objets, de signifiant du désir.

Certes, si tout est langage, tout est symbolique, aussi bien la parole tranchante de la Loi que les lapsus, glissements métonymiques et calembours, l'ordre social de la famille et les échanges économiques. Mais que veut dire dans ce cas « être assujetti au symbolique » ? Le symbolique ce sont les chaînes signifiantes qui nous préexistent et nous constituent, et fonctionnent toutes seules ; par exemple le système de filiation, le discours du droit, voire les différents emplois d'un même mot : dans le *Séminaire IV*, à propos du petit Hans, Lacan donne comme exemple les multiples emplois du mot « pince » (qui peut servir à désigner les jambes, mais aussi les dents du cheval, ses sabots) et les opérations diverses que ce même cheval peut être amené à effectuer : tomber, mordre… ce qui permet au sujet de passer par toute une série de combinaisons signifiantes à travers lesquelles il parcourt toutes les solutions possibles à la question qu'il se pose. Ces solutions ne sont cependant pas des inventions personnelles, mais un ensemble de possibilités déjà offertes par le langage, qui préexistent et s'imposent, ouvrant, pourrait-on dire, un frayage. On pourrait penser aussi aux différents usages possibles du pénis et des autres organes ou cavités du corps dans des jeux sexuels, qui sont autant de combinatoires signifiantes : le corps lui-même en ce sens est ordonné par le langage. Lacan avance que le sujet est assujetti à un jeu aux règles strictes et qu'il serait possible de repérer, comme Lévi-Strauss le fait à propos des mythes ou Freud avec les éléments du rêve. Cependant, si cet ordre symbolique préexiste aux sujets, il ne leur offre pas pour autant une place toute prête dans laquelle ils viendraient naturellement s'insérer. Il faut entrer dans le symbolique.

Le symbolique avant l'Oedipe

Si on s'intéresse précisément au fameux « jeu de la bobine » décrit par Freud et analysé par Lacan (et beaucoup d'autres) comme le moment d'entrée dans le symbolique, on s'aperçoit que la symbolisation produite par l'enfant avec la bobine ne passe pas que par la parole ; certes l'enfant émet des sons, mais il n'est pas question de rabattre le geste de lancer et rattraper sur les seuls phonèmes « fort »/ « da ». L'analyse de Winnicott peut apparaître tout à fait éclairante : en étudiant le jeu comme symbolisation, Winnicott décroche l'activité de l'enfant du seul langage au sens verbal, et fait émerger ce qu'il nomme comme « aire transitionnelle ». Cela ouvre un espace ternaire et non binaire, qui fait droit à une logique spécifique, permettant de rendre compte de la construction de la sphère psychique, puisqu'elle évoque des objets ni seulement internes ni seulement externes, mais à la fois internes et externes. C'est l'enfant, en interaction avec son environnement, qui fait émerger un symbole (non essentiellement verbal) à partir du traumatisme de l'absence qui le conduit à mettre en œuvre ses pulsions (d'emprise notamment) et à les aménager d'une façon originale. Dans le jeu, d'une manière générale (« *playing* » et non « *game* » régi par des règles, selon Winnicott), ce qui est convoqué c'est « faire et refaire pour maîtriser ». La symbolisation renvoie, selon Winnicott, à une créativité en devenir : quelque chose qui est bien de l'ordre d'un rôle actif du sujet, par lequel il se transforme lui-même ; irréductible à un conditionnement. Il n'en demeure pas moins que les conditions, particulièrement la relation à ce que Lacan appelle l'Autre, que Winnicott rabat sous le concept d' « environnement », jouent un rôle. Faut-il y voir l'effet des soins maternels, ou d'une instance paternelle ? Ou, si l'on prend les choses à l'envers, du côté du déficit, le manque de symbolisation est-il à imputer à une carence de l'instance paternelle, ou à une carence de « *holding* », de « *handling* » et d' « *object presenting* », comme le suggère Winnicott, soit du cadre contenant qui permet à l'enfant d'entrer dans l'élaboration transitionnelle et de symboliser ?

C'est la rythmicité de l'alternance présence/absence de la mère qui introduit le minimum de symbolique chez l'enfant. Le premier « temps » (on est dans un « temps logique » plutôt que chronologique, ce que Lacan appellera « « structure temporelle »[204]) est celui de la **mère « symbolique »**, c'est-à-dire la mère toute-puissante ; elle est symbolique car symbole d'amour, signe du don. On pourrait déjà y voir une incarnation du phallus. La mère est phallique au sens où elle est confondue avec la toute-puissance que Lacan attribuera, dans le second temps, au phallus. Pour l'instant l'un et l'autre ne sont pas dissociés. Ce que désire

[204] LACAN, J., *Sém. XI, les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris : Seuil, 1973.

l'enfant, son objet, n'est pas un objet concret, matérialisé, imagé, c'est au fond l'amour, un « au-delà » de l'objet réel, un au-delà de la satisfaction d'organe, voire de la satisfaction tout court. Il y a déjà de l'Autre, de l'absolu (et pas seulement du même, du familier) dans ce don qui ne se réduit nullement à un don réel, de nourriture ou même d'un environnement affectif adéquat. L'objet réel ne saurait être complètement adéquat. Il y a déjà du manque, et c'est une erreur de croire que cette relation primitive serait le lieu idyllique d'une fusion (et encore moins d'un narcissisme primaire satisfait) : la frustration est inscrite dans ce rapport. La mère est bien en un sens le contenant de toute la vie psychique : Lacan sur ce point rejoint une certaine conception kleinienne à laquelle il fait une référence appuyée. Mais ce contenant est en quelque sorte latent. On est très loin d'une présence pleine. Justement parce que la mère est symbolique ; le don qu'elle fait ne peut être que déjà placé sous le signe du manque. Lacan choisit de qualifier la relation à la mère de symbolique, alors même qu'aucune Loi n'intervient pour limiter le désir maternel, et que l'enfant reste pris dans une relation spéculaire largement gouvernée par l'imaginaire : « essentiellement imaginaire parce que c'est son imaginaire que le sujet met de soi dans une opération qui est pourtant symbolique dans la mesure où le sujet change de place, se substitue au symbole du désir »[205] On est dans l'identification, mais cette identification est pensée comme identification de signifiant, identification dans/au signifiant, voire à la parole elle-même comme proto-objet. La parole, elle est donnée pour la première fois lorsque la mère répond au cri du nourrisson, le transformant en demande ; dès lors, cette voix qui est un renvoi, vient déchirer la bulle de l'indifférencié, engage déjà le sujet, l'ouvre à l'Autre, à l'amour. Il s'agit bien de l'entrée dans le langage, de la castration maternelle en tant que renoncement à la jouissance impossible, « refente », division inscrite dans l'essence même de l'humain comme « parlêtre ». C'est le meurtre de la chose, qui ouvre la voie aux mots. C'est cette introjection de la parole qui rendra possible la constitution du sujet face à l'objet, qui constituera le signe autour de la place vide de la jouissance, la barre du signe (entre le signifiant et le signifié) qui n'est autre que le moteur du désir, la scansion métonymique qui relance sans fin la chaîne signifiante.

Dans la capacité à investir les mots, à entrer en relation avec le « trésor des signifiants » qu'est l'Autre, il y va d'une idéalisation de nature paternelle, en ce que le Père, du moins le Père tel qu'il se mettra en place par la suite, s'autorisera du symbolique. Mais il ne s'agit pas (encore) du Père oedipien (réel), qui permettra l'entrée dans le symbolique au sens de la métaphore paternelle, c'est-à-dire en tant que sujet capable désormais de prendre la parole en

[205] MILETTO, R., « Symbolisation et identification », in *La clinique lacanienne*, 1/2003 (6), p. 219-225.

son nom, au nom de son désir maintenant repérable. Pour l'instant, il ne s'agit pas de cette castration-là mais seulement de la castration de la mère, qui a pour effet l'ouverture à l'Autre. Lacan se réfère implicitement au « père de la préhistoire personnelle » mentionné un peu rapidement par Freud dans *Le Moi et le Ca,* qualifié en note, suite à un repentir, comme une « identification aux parents », où se mêle du père et de la mère : « Pour simplifier l'exposé, je ne traiterai que de l'identification au père »[206]…, conclut Freud. Mais à ce stade, l'important n'est pas tant l'identité sexuée que la cohésion, l'unité qui fonde l'identité ; c'est la marque du « Un », la signature de l'être, le don de l'être, le simple fait de se tenir debout, que figure la trace du chiffre 1, le premier signifiant. On peut y lire le prototype du signifiant phallique, mais délesté ici de toute sa portée ultérieure en termes de différenciation sexuée. Ce « père-mère », objet d'identification et pas encore d'amour, cet Autre absolu est le « trait unaire » qui rend possible tout désir et le constitue, en tant que trait d'union, Vide principiel, qui ouvre la porte des métamorphoses de l'amour, des transformations métonymiques du désir. En particulier, c'est cet enracinement dans le Père originel qui sera la source de toutes les sublimations ; mais il n'est pas moins la condition, voire le fondement, de toute économie psychique, c'est-à-dire de l'amour. Il n'est pas encore objet d'amour, mais il donne de l'amour en ce qu'il donne accès au langage et aux objets, au monde[207]. On pourrait laisser dans l'indistinction le mixte père-mère de ce signifiant originel, dans la mesure où c'est justement à travers la parole de la mère que se véhicule la fonction paternelle, et où le Père symbolique, dans sa fonction structurale et son fonctionnement dans le signifiant, excède infiniment le Père réel. Le Père a ici un rôle non pas interdicteur et castrateur, mais de nomination, de soutien et de médiation, en ce qu'il constitue une puissance totémique d'étayage, autorisant la cristallisation de l'amour[208]. On pourrait le comparer à une sorte de « cadre », au sens du cadre de l'analyse chez Green, qui représente la forme la plus abstraite et la plus structurante de la relation à l'objet primaire[209]. Lacan, en mettant en place le concept de « Nom-du-Père » et celui du trait unaire, va évoluer vers une conception de plus en plus épurée du symbolique, au plus loin de ce qu'on entend comme Père au sens du patriarcat.

---

[206] *Ibid.*

[207] KRISTEVA, J., « Dieu est Agapê » in *Histoires d'amour*, Paris : Denoël, 1983.

[208] Il s'agit non pas du « père en tant que faisant obstacle, mais en tant que pôle du désir maternel et pôle d'identification primaire : il m'aime et me protège pour que je puisse me séparer du contenant maternel. A partir du conflit oedipien (…) ce père, le tiers, est représentant de la Loi », mais ne l'est pas encore à ce stade. (FREUD, S., « Le Moi et le Ca », *Essais de psychanalyse*. –Paris : Payot, 2004).

[209] Green pose ainsi que le cadre « environnement facilitateur », voire « corps silencieux de la santé » dans le cas d'une analyse dite classique (de patients névrosés), est, dans la cure des états-limites, « ce qui permet la naissance et le développement d'une relation d'objet ». Il ne s'agit pas, en effet, de la « reproduction de l'état infantile initial », mais d'un double, métaphorique ou plutôt homologique, de cet état. Par la constitution d'un espace potentiel, transitionnel (Winnicott), il permet de construire une symbolisation.

C'est bien d'une « symbolisation primaire », analogue sur bien des points à ce que des auteurs freudiens entendent sous ce terme, qu'il est question. Mais Lacan va s'extirper de tout horizon développementaliste en généralisant une approche topologique qui ne se donne plus comme un « temps ». Le primaire n'est plus une préhistoire, la préface d'un stade oedipien à venir.

Le Nom-du-Père, un Père « léger »

Le Nom-du-Père, c'est un « bouchon » qui n'a rien à voir avec le meurtre totémique oedipien[210] ; c'est d'abord, dit Lacan, une version défaillante, névrotisante, de la fonction paternelle :

> « Il faudrait que le père ne soit pas seulement le *nom-du-père,* mais qu'il représente dans toute sa plénitude la valeur symbolique cristallisée dans sa fonction. Or, il est clair que ce recouvrement du symbolique et du réel est absolument insaisissable. Au moins dans une structure sociale telle que la nôtre, le père est toujours, par quelque côté, un père discordant par rapport à sa fonction, un père carent, un père *humilié,* comme dirait M. Claudel. Il y a toujours une discordance extrêmement nette entre ce qui est perçu par le sujet sur le plan du réel et la fonction symbolique. C'est dans cet écart que gît ce qui fait que le complexe d'Œdipe a sa valeur – non pas du tout normativante, mais le plus souvent pathogène »[211]

C'est ce dont témoigne l'analyse du petit Hans, où le père réel ne joue pas son rôle et tend à se réduire à un père symbolique. Ni puissant ni castrateur, le père de Hans fait le service minimum, il se contente d'être un Nom-du-Père et d'éviter à Hans la psychose, mais sans lui éviter la névrose[212]. Il y a bien symbolisation, mais l'issue en reste incertaine. **En ce sens le Nom-du-Père, qui, on le voit à travers cet exemple, n'a rien à voir avec le patriarcat, est bien une version du symbolique conforme à la clinique contemporaine.** Ce degré premier de la symbolisation n'est pas identifiable à une autorité réelle, ni à une intervention en chair et en os du père. La symbolisation primaire est envisageable sans que le père réel ait à agir ; le Nom-du-Père y suffit. Ce père qu'on pourrait qualifier de « léger »[213], sinon d'absent, trouve son efficience principalement comme signifiant, phallus sans porteur, qui se donne à travers la parole de la mère. La force de cette instance paternelle, son effet structurant, est inversement proportionnelle à sa présence réelle Le Père symbolique est à la limite extrême de l'abstraction, puisqu'il se réduit à un simple trait signifiant, certes décisif. Le Père symbolique

---

[210] LACAN , J., *Sém. XVII, l'Envers de la psychanalyse*, Paris : Seuil, 1991, p. 150.

[211] LACAN, J., conférence « Le mythe individuel du névrosé », transcrite par J. A. Miller dans la revue *Ornicar* ? n° 17-18, Paris : Seuil, 1978, p. 290-307, repris in LACAN, J., (1953) « Le mythe individuel du névrosé », Paris : Seuil, 2007.

[212] LACAN, J., (1956-1957) *Séminaire IV, La relation d'objet*, Paris : Seuil, 1994, p. 364-365.

[213] « le Nom-du-Père est en fin de compte quelque chose de léger » LACAN, J., *Sém.* XXIII, *Le Sinthome,* Paris: Seuil, 2005, p. 121.

en tant que tel est « *à proprement parler impensable* ». Son Nom est imprononçable, mais son être ne réside que dans son Nom : le(s) Nom(s)-du-Père, qui ne se définit, dira plus tard Lacan, que comme effet de trou (« troumatisme »[214]). En tant que symbolique, il suppose en effet le meurtre de la chose, et ouvre ainsi le lieu de l'Autre, comme lieu de langage. Mais à mesure de l'évolution de la pensée de Lacan, le Nom-du-Père excèdera sa dimension proprement symbolique, pour se voir défini comme nœud entre le symbolique, l'imaginaire et le réel. Le Nom-du-Père est de plus en plus défini en creux, sur un mode pluriel, et sur le ton d'une sorte de théologie négative. Rien en lui de la présence pleine d'un Père au sens où on l'entend généralement. Dès lors que l'Autre se révèle manquant, et que le trou dans l'Autre révèle l'incomplétude inhérente à ce que Lacan appelle la structure, le Nom-du-Père apparaît lui-même comme une simple suppléance, impuissante à combler le manque : « le capitonnage n'est pas suffisant »[215].

La nomination est cette opération primordiale par laquelle le sujet fonctionne, tant bien que mal : le sujet est représenté par les signifiants, il peut dire « je », même si c'est un leurre. Le schizophrène, lui, sera celui qui rejette toute inscription, devient le pur jouet d'une combinatoire où il n'est plus représenté comme sujet : il est désigné mais plus nommé. Pour autant, le névrosé dispose du Nom-du-Père, mais n'est jamais complètement représenté par son identification à un signifiant venant de l'Autre[216]. Il demeure divisé, incapable de mobiliser le Nom-du-Père quand bien même il en dispose ; encore en situation d'« assujet », voué au symptôme[217]. Le névrosé « est au fond », en un sens différent sans doute du psychotique, un « Sans-Nom »[218]. Comment ne pas voir, dans cette précarité généralisée que Lacan finit par déployer, au rebours d'une psychopathologie taxinomique, un écho de la crise de la culture à laquelle il fut sensible dès ses premiers écrits ? Bien loin de se prêter au discours restaurateur d'un symbolisme patriarcal, il tend au contraire à affirmer la carence généralisée du symbolique comme une sorte de structure ontologique. C'est précisément en déconstruisant la catégorie du symbolique, parallèlement au schéma oedipien, que Lacan en vient à concevoir la symbolisation comme un processus inachevable, irréductible à tout substantialisme et encore plus à toute idéologie. La nomination, en fin de compte, demeure de l'ordre de l'acte (« n'hommer »), de ce saut impensable, imprévisible, irréductible à la

[214] LACAN, J., *Le Séminaire*, *Livre XXI, « Les non-dupes errent »,* inédit, Site de l'Ecole lacanienne, *op. cit,* leçon du 19/02/1974.
[215] IZCOVICH, L., « La nomination sans Autre », *L'En-je lacanien*, 2009/1.
[216] *Ibid.*
[217] *Ibid.*
[218] LACAN, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », *Ecrits, op.cit.*, p. 826.

structure même. Finalement, que reste-t-il du symbolique après cette *tabula rasa*, sinon cette fragilité du N'hommer ? **Or c'est la fragilité de cette symbolisation première que le malaise contemporain vient révéler : en démasquant le leurre et la « mascarade », la « trahison », la « fiction » « factice » (Lebrun) du patriarcat, la corrosion postmoderne met à nu le point ultime d'ancrage de l'humain dans le social, ce trait unaire, cette nomination qui inscrit les sujets dans le tissu des échanges symboliques.** Nous ne tenons donc qu'à cela, qu'à ceux-là... Et cela, même, s'avère fragile, ou multiple. Les masques du Père imaginaire, les grands récits tombent : …sauf le Nom, reste le Nom, les Noms.

La symbolisation comme processus inchoatif de subjectivation

Pas seulement un Père donc, mais un Nom-du-Père… au pluriel : c'est, en un sens empirique et anthropologique, l'ensemble des liens sociaux, des échanges, qui font jeu, nous inscrivent par avance dans un système anthropologique, induisant des parcours, balisant nos discours de poteaux indicateurs, canalisant nos pulsions, garantissant non pas forcément un ordre hiérarchique, mais un ordre tout court, au sens où tout « jeu de langage » obéit à des règles grammaticales. Jeu fragile, puisqu'il n'est plus garanti par l'étalon-or d'une référence sacralisée, mais jeu quand même, qui permet d'habiter le monde et de s'y représenter, dans l'incomplétude. Confondre symbolique et autorité, ce serait identifier la règle au sens de syntaxe, avec la Loi au sens d'injonction. Surtout, ce serait réduire la multiplicité des règles (dont Wittgenstein rappelle le caractère mouvant, puisqu'elles ne sont pas des principes éternels mais l'objet, sans cesse renegocié, d'un contrat entre les joueurs[219]) à l'unicité d'un principe dominateur. Or le(s) Nom(s)-du-Père ne constitue(nt) pas une figure unique, représentable, mais un Dieu caché, à dire au pluriel comme « Elohim », ou « Adonaï »[220]. Lacan, qui s'efforce d'en préciser les contours, dans son séminaire sur la pluralité des « noms-du-père », énumère successivement : le totem, le « premier nom », le Dieu réel, « celui qui élit et promet et fait passer par son nom une certaine alliance transmissible », enfin la circoncision et le *a* « seul témoin de ce lieu de l'Autre »[221]… sans exhaustivité bien entendu. Il n'est pas question, dans cette exploration, d'un Père-maître. D'ailleurs, le signifiant que Lacan pointera (dans le séminaire XVII) comme « signifiant maître », S1, est aussi présenté, dès le début, comme le signifiant du désir de la mère, celui que précisément la métaphore paternelle

[219] WITTGENSTEIN, L., *Investigations philosophiques*, Paris : Gallimard, 2014 ; *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Paris : Gallimard, 1999

[220] pluriel de « Adon », Maître, Seigneur, et dont les voyelles, ajoutées au tétragramme, permettent une version approchée du tétragramme imprononçable

[221] LACAN, J., *Séminaire du 20.11.1963, « Des Noms-du-Père », op.cit.*

viendra recouvrir en lui substituant le Nom-du-Père qu'il désigne comme S2[222]. Jean-Pierre Lebrun, dans le dernier chapitre de son texte de 2001, rappelle opportunément que les sujets contemporains, en dévoilant la fiction du père imaginaire, et en découvrant ainsi leur *Hilflosigkei*t, leur désaide, ont ouvert le choix de « l'errance », qui est à comprendre à la fois comme « défense » (réaction donc, peut-être pathologique, à une mutation des modes d'être au monde social) et comme « invention » : un recours, parfois désespéré, à la métonymie, pour échapper à la métaphore. **Faute de symbolique réifié, hypostasié, de Père réel patriarche, on a quand même des processus inchoatifs de symbolisation, qu'il faut entendre en acte, comme subjectivation**. Il faut entendre une pluralisation et une virtualisation des Noms-du-Père : « non plus un Nom-du-Père articulé au patriarcat, mais un usage du monde commun qui laisse sa place au singulier »[223]. L'entrée dans le symbolique, dans le Nom-du-Père, « le passage du sans-nom au nommé » reste la tâche fondamentale de l'humain : mais cette tâche ne saurait se limiter à l'assignation à une place, pas plus qu'à la castration définitive et univoque par une autorité sacralisée. Elle se complique, et notre époque en témoigne fortement, de la nécessité pour chaque sujet d'inventer sa voie selon des règles multiples et plurivoques. L' « invention du quotidien » dont parlait Michel de Certeau, les stratégies d'exploration du corps et de l'identité, de l'usage des technologies, et des signifiants énigmatiques de la conspiration, au recyclage syncrétique des signifiants religieux les plus traditionnels, enfin les symptômes multiples, sont autant d' « expériences-limites » (le mot est réutilisé par Lebrun lui-même), erratiques mais symbolisables. Sans doute, comme dans la cure, les sujets approchent-ils tangentiellement la zone la plus risquée, celle précisément du non-symbolisable : mais n'est-ce pas cette confrontation avec l'impossible, le dehors, l'innommable, le réel qui, seule, peut valider et contresigner l'entrée effective dans le symbolique ?

Plutôt qu'un droit chemin balisé, les voies contemporaines de la symbolisation apparaissent, sans doute, tortueuses et difficiles, se détournant des « semblants » que constituent le phallus et le discours du maître[224]. Mais n'est-ce pas le prix à payer pour une authenticité subjective singulière « sinthomatique » que Lacan ne cesse de revendiquer, à mesure qu'il s'éloigne du schéma oedipien ? Comme l'a bien montré Sidi Askofaré, l'apport

---

[222] LACAN, J., *Séminaire, III, Les psychoses*, *op.cit.*

[223] LEBRUN, J.-P., *Les désarrois nouveaux du sujet*, Toulouse : ERES, « Point Hors Ligne », 2005.

[224] NUSINOVICI, V., « Notes sur le semblant » à propos du *Sém. XVIII, « D'un discours qui ne serait pas du semblant »,* http://freud-lacan.com/freud/Champs_specialises/Theorie_psychanalytique/Notes_sur_le_semblant#pagewidth, consultation déc. 2016.

décisif de Lacan par rapport à Freud peut être précisément localisé dans la sortie du schéma oedipien, voire dans sa « démolition »[225]. Une vérité difficile à entendre, et dont on n'a sans doute pas fini de mesurer la portée : Lacan n'est pas, contrairement à Freud, l'avocat du Père. En un sens, il n'a fait que suivre le fil déjà latent dans son texte de 1938 sur le déclin de l'imago paternelle : tout procède du malentendu qui a fait confondre les différentes fonctions de l'instance paternelle en les condensant sur une seule personne. Lacan, au contraire, n'aura de cesse de les disjoindre, de les complexifier. Ce qu'il nous donne à entendre, de plus en plus fortement au fil de sa pensée, c'est que l'opération oedipienne est, d'une certaine manière, toujours ratée, et finalement seconde, sinon secondaire au regard de la façon dont un sujet s'accommode de l'existence du langage. Le nouage des trois registres, réel, symbolique et imaginaire, qui se substitue à la seconde topique, va peu à peu effacer les références, encore marquées de développementalisme, au complexe de castration et au « déclin du complexe d'Œdipe » (un texte sur lequel Lacan s'est énormément appuyé au début de son élaboration et qui finit par devenir un repoussoir). « Les Noms du Père, c'est ça : le symbolique, l'imaginaire et le réel (…) C'est ça les Noms-du-Père, les noms premiers en tant qu'ils nomment quelque chose (…) le Nom du Père, ça n'est rien d'autre que ce nœud »[226]. La métaphore paternelle « vouée à l'échec », nous dit Lacan[227], que reste-t-il ? Le nœud borroméen, en tant qu'expression d'un symbolique ultime qui, bien loin de se réduire au rôle du Père dans l'Œdipe, dit l'accrochage premier, figure un symbolique au-delà du symbolique en quelque sorte, toujours sur le fil, toujours à la limite du non-symbolisable qu'est le réel. Si le Nom-du-Père, au pluriel, est ce qui fait tenir ensemble les trois registres, il arrive qu'un autre mode de nouage s'invente, ainsi, dans le cas de Joyce, par le truchement du travail d'écriture, qui joue comme « sinthome »[228], ou, chez de nombreux psychotiques, comme « suppléance ». A la limite, le concept de « sinthome » devient le cas le plus général, au point où il finit par englober le complexe d'Œdipe, et le Père lui-même, comme un cas particulier[229].

Une désymbolisation généralisée : Lacan penseur de notre temps

[225] ASKOFARE, S., « " Au-delà du complexe d'Œdipe " : quel père ? », *La clinique lacanienne*, 2009/2 (16), p. 47-59.

[226] LACAN, J., *Sém. XXII*, *RSI,* Site de l'Ecole lacanienne, http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/stenotypies-version-j-l-et-non-j-l/, consultation janvier 2017, séance du 11 mars 1975.

[227] LACAN, J., Sém. XVIII, *D'un discours qui ne serait pas du semblant,* notes, Paris : Seuil, 2007, séance du 9 juin 1971.

[228] LACAN, J., *Sém. XXIII : Le sinthome*, Paris : Seuil, 2005.

[229] « Le complexe d'Œdipe est un sinthome », LACAN, J., Sém. XXII, *RSI, op.cit.,* séance du 11.11. 1975 ; « le père est un symptôme ou un sinthome, comme vous voudrez », LACAN, J., *Sém. XXIII : Le sinthome*, *op.cit.*, p. 19.

A ce stade, la pensée de Lacan en arrive à généraliser la faille de symbolisation inséparable du « parlêtre » : le vertige, qu'on pourrait bien dire mystique, à la recherche éperdue d'une formule pour dire le manque d'un signifiant dans le symbolique, caractérise la position de tout être de langage, en tant qu'il se dérobe nécessairement en quelque point à la Loi phallique. **Cette pensée ultime, qui mérite bien le nom de déconstructrice, est celle d'une désymbolisation généralisée, condition du parlêtre, au-delà de l'ordre du signifiant**[230]. « Le nom qui soutient la figure du semblant est le représentant d'un réel lequel, en tant que tel, est sans représentation »[231]. Le Nom-du-Père, qui peut se décrire lui-même comme suppléance (à un référent introuvable, le Père en tant que tel)[232], est à son tour troué par le réel. Le parcours de l'analyse consisterait, non pas, comme certains continuent à le croire, à s'approprier une symbolisation paternelle pour construire un moi, mais à inscrire un « trou » qui est le seul espace possible pour le sujet[233]. A la « suppléance » généralisée, comme le suggère Roland Chemama[234], répondrait une analyse « désistentielle » (René Major), qui vient rencontrer, et c'est loin d'être le fait du hasard, la situation de désaide de l'individu contemporain, « désabonné à l'inconscient »[235], amené souvent, comme Joyce, à soutenir les pères plutôt qu'à être soutenu par eux[236]. N'est-ce pas d'ailleurs le cas du complotiste, qui remet de la Loi et de l'Autre là où le père se dissimule ? Lourde tâche de l'homme sans qualités. Oui, il y a carence des pères, misère du père « absent », « humilié », « divisé » ou encore « postiche »[237], éventuellement aussi « tonnant »[238], voire pervers (c'est la « père-version »[239]), carence principielle qu'il faut admettre comme trou fondamental, inexpugnable, qui renvoie à un trou plus vertigineux encore, celui du réel, de l'impossible. Mais il ne saurait être question d'en appeler à une nostalgie des pères, manquants par définition, pour combler le vide. L'évolution de la pensée de Lacan n'a cessé de se confronter à ce dehors, au plus indicible, au point le plus rétif à la symbolisation, en même temps qu'elle

---

[230] Dans le Sém. XXIII sur Joyce, p. 164, Lacan écrit : « le symptôme, le symbole, il l'abolit ». Voir à ce sujet le commentaire de J.-A. MILLER, « Pièces détachées », *L'Orientation lacanienne,* cit. In http://www.causefreudienne.net/le-sinthome, consultation déc. 2016.

[231] NUSINOVICI, V., « Notes sur le semblant » à propos du Sém. XVIII, « D'un discours qui ne serait pas du semblant », *art. cit*.

[232] Voir par exemple LACAN, J., *Sém. XVII, l'Envers de la psychanalyse*, Paris : Seuil, 1991, p. 150.

[233] LACAN, J., *Sém. XXI : Les non-dupes errent,* site de l'A.L.I. http://freud-lacan.com/freud/Champs_specialises/Theorie_psychanalytique/Lecture_de_la_lecon_I_du_seminaire_Les_non_dupes_errent, consultation déc. 2016.

[234] CHEMAMA, R., *Dépression, la grande névrose contemporaine*, Toulouse : Eres, 2006, p. 204.

[235] LACAN, J., « Joyce le symptôme », in *Sém.* XXIII*, op. cit.,* p. 164.

[236] *Ibid.*

[237] LACAN, J., « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'une analyse d'une fonction en psychologie » (1938), *Ecrits*, *op.cit.*

[238] LACAN, J., (1958) « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », *Ecrits*, *op.cit.*

[239] LACAN, J., *Sém. XXII*, *RSI, op.cit.,* 7 janvier 1975.

tentait de s'affronter à ce qui, dans les mutations historico-sociales de la culture postmoderne, donnait naissance, sous ses yeux, à des formes renouvelées, et questionnantes, de subjectivité, appelant des réponses inédites. Il s'agit bien « de rejoindre à son horizon la subjectivité de son époque »[240]

Le discours capitaliste, en occultant sa portée de maîtrise, en se donnant faussement comme discours du sujet, en se travestissant dans un dispositif pervers qui ne s'adresse plus à l'autre homme mais au savoir, à la science, aggrave sans doute le malentendu nodal propre à l'inscription dans le langage. Quelle place ce discours capitaliste laisse-t-il aux sujets, autre que celle d'être des producteurs aliénés par la technoscience, alternativement voués à faire appel au discours du maître ou à croire s'y identifier, et à chercher à occuper toutes les places[241] ? **Peut-être, en fermant d'une certaine façon la voie de la symbolisation « toute-phallique », laisse-t-il ouverte la voie du sinthome, c'est-à-dire d'une symbolisation marquée d'incomplétude, et toujours à construire** : « chacun, à chaque instant, donne un petit coup de pouce à la langue qu'il parle »[242]. Dans la « psychose ordinaire », ou la « grande névrose contemporaine », qui est la nôtre, il est devenu difficile de se contenter de semblants, et de rester assignés à une place : la dénonciation de la mascarade patriarcale, et la destruction corrosive des identités fixes par la déterritorialisation accélérée des flux, imposent une recherche angoissante de soi. Cependant les effets de désenchantement de la postmodernité risquent, en levant trop vite les masques, de conduire au passage à l'acte plutôt qu'à une sagesse déconstructiviste. Mettre fin au semblant, à la duperie, est à la fois le but ultime, celui de la cure, et le plus grand danger, celui de la psychose : « les non-dupes errent ». De quels errements, et de quel discours de vérité, « qui ne serait pas du semblant » les sujets sont-ils aujourd'hui capables ? A quelles conditions le sujet peut-il éviter le double écueil de la duperie, et de l'errement ?

Nous allons examiner à présent, dans le contexte de cette culture postmoderne et de cette crise de la symbolisation, les tableaux cliniques qu'offre ce qu'il est convenu d'appeler « nouvelle économie psychique », pour tenter de cerner plus précisément ce qui forme peut-être une condition commune aux cheminements subjectifs multiples et singuliers qui viennent aujourd'hui à la rencontre du psychanalyste.

---

[240] LACAN, J., « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », *Ecrits, op. cit.*, p. 321.
[241] MATHY, D., « Les quatre discours + 1 de J. Lacan », en ligne, http://www.lutecium.fr/Jacques_Lacan/Comments/pdfgwWxH31u3j.pdf, consultation déc. 2016.
[242] LACAN, J., *Sém. XXIII : Le sinthome, op.cit*, p. 133.

II)

Chapitre 2

La « condition-limite » :quelle clinique?

« En ce sens, lorsque l'Œdipe et la culpabilité ne couvrent plus tout le champ du rapport à l'Autre (…), la psychanalyse est à la limite »

Pierre-Henri Castel[243]

« C'est une voix qui crie dans le désert « où suis-je ? »,

Hier, c'était l'océan, la nausée,

[243] CASTEL, P.-H., *Le Cas Paramord, Obsession et contrainte psychique, aujourd'hui,* Paris : Ithaque, 2016, p. 109.

et l'envie d'une terre solide dans la paume-

la terre !

Mais aujourd'hui le jour avance dans le brouillard

haletant. Sur le pont des marins de brouillard

s'enchevêtrent. On ne sait pas où le bateau commence

où il finit. Un pas de plus c'est le chaos.

La sirène gémit, hurle,

elle crie dans le désert « je suis là, je suis là »

et l'écho lui répond « je suis là, je suis là ! »

Attention à ma vie. Elle est fragile. Oh ! comme

elle est fragile. Et pourtant si pleine de sa soif.

Je me penche sur mon passé –rien ; sur mon avenir –rien.

Je te cherche, où es-tu ? une femme de brouillard entre autres.

Que de fantômes, pour vivre, ai-je trahi ? Je ne sais.

Leur sang coule. Où sont les vivants ? Du brouillard.

On voudrait s'accrocher à quelque épave, corde,

canot, désir, noyé, chevelure, espoir…

Mais le bateau avance haletant, il a peur,

il a peur de la vie, il a peur de lui-même,

il ne sait d'où il vient, il ne sait où il va,

c'est une voix qui crie…

L'entends-tu comme elle crie

dans le désert ? »

Benjamin Fondane, *Ulysse*[244]

[244] FONDANE, B., (1933), *in Le mal des fantômes*, Paris : Verdier, 2006.

Symptôme. Si la culture est malade, qui sera le médecin ? Tant de docteurs se pressent à son chevet. Le drame, c'est d'avoir su nommer trop tôt le mal, avant même l'auscultation. Désymbolisation, carence des pères ? Le verdict était tombé avant que le patient n'ait pu souffler un mot. Si le génie de Freud est d'avoir su renoncer à parler le premier, suspendre son diagnostic pour écouter le sujet, acceptons, à notre tour, de suivre sa trace. Et plutôt que de nous en remettre trop vite au jugement des experts, laissons parler la littérature.

Musil et les « cas-limites »

Musil, dans le tome II de *l'Homme sans qualités*, continue sur la trajectoire qu'il avait cru se fixer, à la recherche d'une vérité concernant la vie qui ait le même degré d'exactitude que celle des sciences, bien qu'il ne s'agisse pas ici de science. Parti de l'exploration de la culture de son temps, au carrefour de l'esprit scientifique et de la création, à travers le désenchantement du monde et l'usure des croyances, mais en lien étroit avec les formes de vie mystiques, il court après la « vérité », comme « possibilité sauvage (…) d'un acte redouté »[245]. Rien d'étonnant à ce que cette quête acharnée, ce creusement poursuivi pendant des décennies, à travers le patient et méticuleux tunnel des centaines de pages de *l'Homme sans qualités*, avec le souci de coucher dans des formulations serrées ce secret qui lui échappe, ne débouche finalement sur les territoires de l'inconscient, avec une attention de plus en plus soutenue. Son hostilité envers la psychanalyse pèse bien peu au regard des trésors que son exploration met au jour. « Il faut sans doute », dit Ulrich, « que les individus soient déjà chacun une architecture pour que l'ensemble qu'ils composent ne soit pas une absurde caricature »[246]. Il ne s'agit donc pas de délaisser la question de la culture, mais de saisir d'un même regard l'architecture du psychisme et le mouvement par lequel celui-ci entre en relation avec le social. A mesure que l'on s'enfonce dans le secret de la vie psychique, l'opposition conventionnelle entre individu et société se dissout progressivement, et laisse place à des concepts bien plus opérants. Sans recourir au vocabulaire freudien, on voit poindre l'intuition du « point de vue économique » lorsqu'Ulrich file la métaphore hydraulique pour évoquer les accidents dus à une excitation pulsionnelle trop intense :

« Les excitations que nous subissons proviennent de l'extérieur et s'écoulent à nouveau vers l'extérieur sous forme de paroles ou d'actions. Imaginez une sorte de mécanisme. Puis

[245] MUSIL, R., *L'homme sans qualités, op.cit.*, t. I, p. 640.
[246] MUSIL, R., *L'homme sans qualités, op.cit.*, t. II, p. 61.

imaginez qu'il se détraque : il doit alors se produire un barrage, une accumulation d'eau. Ou quelque inondation. Ou, dans certaines circonstances, une simple crue… »[247]

Les portraits de Bonadea, de Clarisse, d'Agathe font la part belle, avec une acuité croissante, à ces débordements de l'économie psychique dont la ressemblance avec certaines vignettes cliniques contemporaines est frappante. On pourrait penser que Musil se contente de jouer de métaphores courantes, empruntés à l'imaginaire scientifique ou poétique. Mais quand il évoque, en des termes assez précis cliniquement, même si le vocabulaire n'est pas celui de la psychanalyse, le déni en l'opposant au refoulement[248], la crypte et le faux self[249], le clivage[250], ainsi que le poids des pulsions autodestructrices et la force du masochisme inconscient[251], c'est bien de l'inconscient qu'il est question, sans équivoque. Or l'inconscient se donne ici à lire, d'une façon sans doute peu orthodoxe, et rétive aux cadres analytiques, à travers le prisme de l'inquiétude fascinée, mais tempérée par la curiosité intellectuelle –et vitale- de l'auteur, par des formes de vie hors norme. Des formes de vie qui peuvent prendre le chemin du délire ou de l'excès (et l'inceste qui est au cœur de tout le second tome le manifeste suffisamment), mais aussi celui d'une vie en errance, sans qualités ou sans gravité : « cette marche sans but ni destination précise dans une ville tout occupée d'elle-même », cette « irresponsabilité physique insensée, comme si le corps n'appartenait plus à un monde où le Moi sensoriel est pris dans de petits vaisseaux et cordons nerveux, mais à un monde qu'irrigue une douceur aux yeux fermés », cette « illusion d'effacement de la personnalité »[252], oui, tout cela consone étrangement avec les problématiques les plus contemporaines de la clinique, autant que de l'anthropologie[253].

---

[247] MUSIL, R., *L'homme sans qualités, op.cit.*, t. II, p. 162.

[248] MUSIL, R., *L'homme sans qualités, op.cit.*, t. II, p. 106 : « Agathe n'avait jamais voulu admettre cet événement qui l'avait anéantie (…) Sans doute, celui qui refuse de croire à une mauvaise nouvelle ou qui colore de consolations l'irréfutable témoigne-t-il d'une tendance analogue ; mais ce qu'i y avait de particulier dans l'attitude d'Agathe, c'était la force et l'étendue de cette réaction, et surtout la brusque explosion en elle d'une violent mépris du monde »

[249] *Ibid.*, p. 107 : « Elle n'admit plus les événements nouveaux que comme (…) une substance irréelle (…)Le passé, en revanche, s'était figé sous l'effet du choc (…) Cela n'avait rien à voir avec l'invasion des rêves, les obsessions et les troubles qui appellent l'intervention du médecin. Au contraire : Agathe survivait, extérieurement, d'une manière tout à fait limpide (…) » ; voir aussi p. 72.

[250] *Ibid.*, p. 109 : « la grande scission dont elle avait souffert entre la vie irresponsable et la rêverie funèbre ». Voir aussi p. 141.

[251] *Ibid.*, p. 108 : « Il n'est plus un seul Européen, aujourd'hui, qui se flagelle, se farde de cendre, se coupe la langue (…) mais chacun en éprouve quelquefois le besoin, de sorte qu'il est difficile de dire ce qu'il faut éviter, si c'est le désir, ou le renoncement à l'acte désiré » Voir aussi p. 105.

[252] *Ibid.*, p. 68.

[253] Voir notre chapitre antérieur sur l'anthropologie des limites de David Le Breton.

Or, si Musil ne manque pas d'évoquer la révolte contre le père[254], ce n'est pas là l'essentiel. C'est bien davantage de la mère qu'il est question, la grande absente du roman, omniprésente toutefois, par les qualificatifs qui évoquent la fusion prégénitale, notamment à travers l'image de la ville (« tu avais l'impression de te dissoudre en elle tout en la détestant »[255]) et les états mystiques de plus en plus envahissants, « ces perceptions difficiles à décrire dans lesquelles il n'y a ni substantif ni transitif »[256]. Le sentiment éprouvé est alors décrit comme sentiment de perte des limites : « quelque tissu habituel en nous se déchire (…) toutes choses ont perdu leurs limites et sont passées en toi »[257]. On croit lire les descriptions freudiennes du « sentiment océanique », l'ironie en moins. Musil relève d'ailleurs, comme Freud, l'analogie entre plusieurs situations différentes, marquées cependant par le même sentiment d'illimitation, comme l'amour et la mystique[258], ou le délire : Freud, on s'en souvient, ajoute les phénomènes de foule et de suggestion… et la « misère psychologique des masses » observable dans la société américaine contemporaine. Notons que Musil, à l'instar de Freud, interprète les expériences mystiques sans référence aucune à une transcendance, mais simplement sur un mode phénoménologique, à partir du vécu expérientiel[259]. Mais il y voit aussi simultanément un processus culturel, la religion, et la « civilisation bourgeoise » après elle, n'ayant eu de cesse que d'assécher, autant que possible, l'exaltation excessive des mystiques[260]. Si aujourd'hui les esprits sont gagnés à la pensée scientifique, le trouble mystique, son illimitation et aussi l'insatisfaction qui l'accompagne, fait néanmoins retour :

> « Mais voici bien le plus étrange : quoique nous ayons bouché tout cela comme un puits suspect, une goutte de cette eau miraculeuse et inquiétante a dû subsister et creuser un trou dans tous nos idéaux comme un acide. Aucun ne satisfait pleinement, aucun ne nous rend heureux ; tous font allusion à quelque chose qui n'est pas là (…) et nous ne savons plus si nous souffrons d'excès ou de défaut »[261]

Résurgence du manque que symbolise l'expérience mystique, et qui n'est plus guère connu que par l'amour, dans un monde où la science semble avoir tout rationalisé : voilà

---

[254] *Ibid.*, p. 35: « (…) il regarda son père en face. Peut-être tout ce qu'il tenait pour sa singularité personnelle n'était-il qu'une révolte, puérilement opposée un jour à ce visage et donc dépendante de lui ? » ; voir également la révolte contre la loi de l'internat, p. 73.
[255] *Ibid.*, p. 103. Musil, en évoquant la différence entre ville et campagne, explique qu'« en ville, où il y a mille fois plus d'événements, on n'est plus en état de les rattacher à soi-même », car le récit de soi a éclaté (*Ibid.*, t. I., p. 775).
[256] *Ibid.*, p. 103; les états mystiques sont longuement examinés, p; 102, 112 et suivantes.
[257] *Ibid.*, p. 112.
[258] *Ibid.*, p. 115.
[259] *Ibid.*, p. 116
[260] *Ibid.*, p. 117-119.
[261] *Ibid.*, p. 119.

l'explication, culturelle et anthropologique s'il en est, que Musil donne aux formes extrêmes de l'expérience contemporaine, à savoir l'exploration des limites.

L'acte de foi d'Ulrich, qui fait suite à ces analyses, n'est pas sans résonner d'une manière particulièrement solennelle : « Je crois que rien n'est achevé. Je crois que rien n'est en équilibre (…) »[262] Les références teintées de nietzschéisme à « la vie » ne doivent pas nous rendre insensibles à un autre vocabulaire, celui de la foi donc[263], du « don de soi »[264], de l'amour[265], mais aussi de « l'abjection »[266]. Musil ne fait pas l'apologie de la désorientation et de l'errance, pas plus que de l'absence de limites. Jusqu'au bout, il semble tenir à préserver l'ambivalence de cette « vie à l'essai » qui est celle de l'homme sans qualités, synonyme en fin de compte de qualités sans homme[267], et dont on entrevoit aussi bien les promesses que les dangers. **Le terme auquel Musil a recours pour désigner ces formes de vie hors norme, sans jamais les enfermer dans une lecture psychopathologique, est celui de « cas-limites »[268], un terme emprunté aux mathématiques qu'il réinterprète dans une perspective liée à la question de la foi.** C'est à propos de l'inceste entre frère et sœur qu'il introduit le concept :

> « un voyage aux confins du possible, qui leur faisait frôler les dangers de l'impossible, de l'anormal, du scandaleux même, et peut-être pas toujours frôler seulement ; un « cas-limite », ainsi qu'Ulrich l'appela plus tard, ; d'une valeur limitée et particulière, rappelant la liberté avec laquelle les mathématiciens recourent à l'absurde pour atteindre la vérité (…) un chemin qui évoquait souvent les préoccupations des possédés de Dieu, mais ils le suivaient sans être pieux, sans croire ni à Dieu ni à l'âme (…) »[269]

Si la psychopathologie n'est pas très loin, ce n'est pas elle qui a le dernier mot. Les mécanismes de défense semblent ne pas avoir de secret pour Musil, qui écrit, en reliant les formes de clivage qu'il décrit à plusieurs reprises à la situation de la culture contemporaine :

> « Telle est aujourd'hui la vérité : l'homme a deux états de conscience ou de pensée. Il se protège contre la mortelle épouvante que ce fait devrait lui inspirer en considérant l'un de ces états comme les vacances de l'autre (…) La mystique, en revanche, serait liée à l'idée de vacances perpétuelles »[270]

---

[262] *Ibid.*, p. 121.
[263] "Il n'y a plus ni Bien ni Mal, seulement la foi… ou le doute !" *Ibid.*, p. 113.
[264] « un entrelacement de soi et d'autrui, illimités » *Ibid.*, p. 116.
[265] « Aime ton prochain ! ne signifie pas Aime-le tel que tu es » *Ibid.*, p. 112.
[266] *Ibid.*, p. 122 : « l'abjection est notre ange gardien ! »
[267] *Ibid.*, t. I, p. 729.
[268] *Ibid.*, t. II, p. 111, 234 notamment.
[269] *Ibid.*, p. 111.
[270] *Ibid.*, p. 118.

En dernière analyse, les mécanismes qui nous séparent de nous-mêmes sont moins perçus comme des spécificités individuelles, des déviations par rapport à une norme, que comme le cas le plus général, lié à une évolution de la culture qui a tenté d'« assécher » le mysticisme sans pour autant l'extirper tout à fait ; celui-ci fait retour. Le triomphe de la science, sa spécialisation, son influence sur le lien social, est donc l'un des facteurs de fragmentation de la personnalité : nous sommes tous, d'une façon ou d'une autre, des « cas-limites ».

Virginia Woolf, le sujet « vague »

La difficulté de coïncider avec soi-même est tout aussi présente chez une romancière moins en prise avec les évolutions de la culture, mais infiniment sensible aux variations infimes de l'être en proie au monde et à soi. Virginia WOOLF, dont on sait le tragique destin (elle se suicide par noyade, après un ultime accès dépressif), a pratiqué la technique dite du « courant de conscience » sur un mode très original, et bien distinct de ses contemporains. Son attention extrême aux mouvements les plus secrets de la psyché, sa capacité extraordinaire d'empathie avec les autres et avec le monde des choses, l'entraîne dans une captation de processus psychiques qu'on pourrait croire le domaine réservé des psychanalystes. Psychotique, Virginia ? C'est souvent la lecture enfermante qu'on a fait de sa vie, sinon de son œuvre, inexplicablement moins commentée que celle, par exemple, d'un Joyce, son contemporain. Des lectures plus récentes attirent notre attention sur les manipulations biographiques qui ont pu être menées[271], et qui entravent l'écoute de l'écriture de la romancière. Défense contre l'insupportable lucidité qu'elle véhicule, la vérité qu'elle recèle ? Car l'étiquetage nosographique, quelle que soit la réalité et le nombre des crises de dépression, est en soi un aveu d'échec, échec à comprendre, à entendre.

La phrase de Woolf épouse au plus près le rythme pulsionnel, qu'elle s'efforce de symboliser en le condensant en métaphores, dont la plus récurrente est celle de la vague[272], vague recommencée sans fin qui est, donc, celle de l'écriture[273], mais aussi de la rêverie, de l'osmose avec le corps de la mère. De cette mère, morte jeune, dont l'auteure nous dit qu'elle

[271] Notamment FORRESTER, V., *Virginia Woolf*, Paris : Albin Michel, 2009.
[272] « De même un jour d'été les vagues se rassemblent jusqu'à leur point d'équilibre et retombent ; se rassemblent et retombent ; et le monde entier semble dire « C'est tout », de plus en plus lourdement jusqu'à ce que le coeur lui-même, dans le corps étendu au soleil sur la plage, dise à son tour : « C'est tout » », WOOLF, V., *Mrs Dalloway*, (trad. Marie-Claire Pasquier), Paris : Gallimard, 1994.
[273] WOOLF, V., *Les vagues, Romans et nouvelles*, Paris : Stock, 1974. p. 819.

est « omniprésente »[274]. La vague, qui a donné son nom à l'un des textes-phares de Woolf, dans lequel les personnages dialoguent sans se répondre, ou plutôt monologuent successivement, dans un enchaînement fluide de paroles silencieuses, qui tiennent le discours secret des mouvements intérieurs de la sensibilité, en harmonie avec les mouvements du jour qui poursuit sa course et avec la polyphonie des êtres naturels[275]. La vague qui évoque la montée des visions de la romancière, qu'on a tôt fait d'assimiler à des hallucinations, mais qui correspond, de son point de vue, plutôt à des illuminations quasi-mystiques[276]. La vague, enfin, qui dit au plus près le flux et le reflux des différentes composantes d'une personnalité souvent étiquetée « maniaco-dépressive » ou « bipolaire », mais que celle-ci, mieux que quiconque, exprime avec infiniment plus de richesse. L'exaltation, c'est « une allumette brûlant dans un crocus ; un sens caché presque exprimé »[277] ; ce qui vient

> « (…) stimuler ce qui gisait somnolent, gauche et timide sur le sol sablonneux de l'esprit, pour faire surface comme un enfant qui soudain étend le bras ; peut-être n'était-ce que cela, un soupir, des bras tendus, un élan, une révélation, qui produisait son effet pour toujours puis retombait sur le sol sablonneux »[278]

Lorsque la rêverie se termine, que la pulsion reflue et que le symbolique reprend ses droits, c'est toute la richesse sensorielle qui s'appauvrit d'un coup :

> « Le courant froid des impressions visuelles s'interrompit alors comme si l'œil était une tasse qui débordait et laissait le trop-plein couler le long de ses parois de porcelaine sans en garder la trace. Le cerveau doit se réveiller à présent. Le corps doit se ressaisir, entrer dans la maison, la maison éclairée (…) Il ouvrit la grosse lame de son canif »[279]

On le voit, le génie de la métaphore se substitue merveilleusement aux descriptifs cliniques : à quoi bon dès lors chercher à nommer une maladie[280], ou plutôt un malaise que l'écrivaine n'a cessé d'explorer tout au long de sa vie et de son oeuvre, en puisant dans l'écriture des ressources de guérison ou de consolation, qui elles-mêmes échappent aux catégories littéraires : roman ? poésie ? essai ? autobiographie à plusieurs voix ? ou simplement écriture ?

---

[274] « généralisée, dispersée, omniprésente, où elle est le créateur de ce monde joyeusement peuplé qui tournait si gaiement sur lui-même au centre de mon enfance », cit. in « Séminaire du 21 mars 2011 de Jacques Aubert avec Catherine Millot et Françoise Gorog pour L'association Cora », http://hypocampe2011.over-blog.com/article-seminaire-de-jacques-aubert-sur-virginia-woolf-71046824.html, consultation janvier 2017.
[275] WOOLF, V., *Les Vagues*, *op. cit*.
[276] MORALES, B., « Virginia Woolf entre la maladie et l'écriture », *Psychanalyse*, 2/2008 (12), p. 35-40.
[277] WOOLF, V. *Mrs Dalloway*, *op. cit*, p. 49.
[278] WOOLF, V. *Mrs Dalloway*, *op. cit*, p. 158.
[279] WOOLF, V. *Mrs Dalloway*, *op. cit*, p. 187.
[280] Woolf a elle-même traité cette question dans *De la maladie*, Paris : Payot et Rivages, 2007, où elle décrit la maladie comme « le confessionnal suprême ».

Woolf est très consciente des incertitudes qui l'habitent, dont elle ne cesse de chercher le nom, à travers des images surprenantes parfois, d'autres fois apparemment banales mais habitées d'une présence, d'un poids d'être particuliers. C'est que l'image revêt son entière valeur, non pas rhétorique mais sémiotique, celle-là même que Julia Kristeva assigne à l'imaginaire, comme identification aux signes qui prend racine dans l'affect, la sensation archaïque (ce qu'elle appelle le sémiotique fait écho à la « lalangue » lacanienne), ce qui assure à l'imaginaire, et donc au narcissisme, sa fonction de relais entre les pulsions et le symbolique[281]. Au plus près de la « chair » et du « chiasme » merleau-pontiens (« le monde est fait de l'étoffe même du corps »[282]), la langue tente de ressaisir des formes quasi organiques de l'expérience, dans une sublimation qui joue au plus près de la fusion sans y succomber. C'est ce qui permet à Woolf d'entendre et de composer les voix de l'inconscient. Sans doute ne se situe-t-elle pas, ce faisant, dans un registre phallique. Elle en atteint d'autant mieux « le message caché dans la beauté des mots », message qui, bien loin de se résoudre dans le sublime, s'abîme aussitôt dans l'abjection :

> « Comme l'humanité dégoûtait Shakespeare (…) D'une génération à l'autre, on se passe, sous une fausse apparence, un signal secret qui a nom dégoût, haine, désespoir »[283]

Le personnage de Septimus Warren Smith, dans *Mrs Dalloway*, offre une incarnation, mi-humoristique mi-tragique, de ce malaise qui se traduit par la succession d'états de conscience mal liés entre eux, alternativement d'élation mégalomaniaque, de persécution par des puissances démoniaques, et d'indifférence froide[284]. La psychose de ce personnage n'est que peu mise à distance, sinon par une certaine ironie, et en tout cas pas objectivée, elle est vécue comme de l'intérieur, dans ce roman où l'absence de narrateur identifiable conduit à adopter successivement les points de vue des différents personnages selon un rythme qui est celui de la journée[285], comme si une fois encore, le seul cadre symbolique solide était celui de la nature et de ses cycles.

---

[281] Voir notamment KRISTEVA, J., « Joyce : the Gracehoper ou le retour d'Orphée » in *Les nouvelles maladies de l'âme*, Paris : Fayard, 1993.
[282] MERLEAU-PONTY, *l'Oeil et l'esprit*, Paris : Gallimard, 1964, p. 19.
[283] WOOLF, V. *Mrs Dalloway*, *op. cit*, p. 187.
[284] WOOLF, V. *Mrs Dalloway*, *op. cit*, p. 41, 108, 111.
[285] Le titre original du roman est *The Hours*.

Qui suis-je ? se demande perpétuellement Woolf, aussi bien dans ses innombrables textes autobiographiques (« Je hais les miroirs qui me montrent mon vrai visage »[286]), que par la bouche de ses « personnages » (faut-il les nommer tels ?), comme dans *les Vagues :*

> « C'était Suzanne qui pleurait, le jour où j'étais avec Neville dans la cabane du jardinier (…) « Donc », me suis-je dit, « je suis moi-même ; je ne suis pas Neville ». Découverte prodigieuse »[287]

La capacité à vivre de multiples vies, comme à communier avec les éléments et à ressentir de véritables extases mystiques, des « moments d'être », souvent sur le fil entre ravissement et horreur[288], s'accompagne d'une conscience aigüe du délaissement, de la vie nue :

> « Elle était comme un oiseau qui se met à l'abri sous le creux fragile d'une feuille, cligne au soleil quand la feuille bouge, et sursaute au craquement d'une brindille sèche. Elle était sans abri ; elle était encerclée par les arbres énormes les vastes nuages d'un monde indifférent, sans abri ; torturée ; et pourquoi fallait-il qu'elle souffre ? Pourquoi ? »[289]

La lucidité, la « non-duperie », dirait Lacan, se paye cher. Le sentiment d'illimitation devient celui d'un quasi non-être, ou plutôt de l'être même, dans son immense fragilité :

> « cette ultime dépouille qui errait aux confins du monde, ce banni qui regardait derrière lui les régions habitées, étendu comme un marin noyé, sur le rivage du monde »[290]

> « Je dois poser le pied prudemment sur le rebord du monde, de peur de tomber dans le néant »[291]

En ce sens, Woolf est amenée, elle aussi, à user du terme de « **cas-limite** », en un sens assez similaire à celui de Musil :

> « Il était en somme un cas-limite, ni tout à fait une chose, ni tout à fait une autre »[292]

Sujet réduit à sa condition la plus douloureuse, la plus précaire, ce qui, du coup, l'ouvre à tous les possibles : l'écrivaine ne fait que révéler à lui-même l'homme –ou la femme ; ou les deux ?- sans qualités, qui côtoie « la maladie » sans pourtant s'y réduire. Invitation à prêter l'oreille à l'imperceptible, qui est pourtant le plus sensible, loin des semblants et des chemins balisés.

---

[286] BRISAC, G., DESARTHE, A., *V.W., Le mélange des genres*, Paris : L'olivier, 2004, P. 94..
[287] WOOLF, V. *Les vagues*, *op. cit*,, in BRISAC, G., DESARTHE, A., *V.W., Le mélange des genres*, Paris : L'olivier, 2004, P. 95.
[288] BELL, A.-O. (éd.), *The Diary of Virginia Woolf*, vol. 4, 17 février 1931, Harmondsworth, Penguin, 1983, 30 septembre 1926, p. 113.
[289] WOOLF, V. *Mrs Dalloway*, *op. cit*, p. 83.
[290] WOOLF, V. *Mrs Dalloway*, *op. cit*, p. 113.
[291] Cit. in BRISAC, G., DESARTHE, A., *V.W., Le mélange des genres*, *op. cit*, p. 94.
[292] WOOLF, V. *Mrs Dalloway*, *op. cit*, p. 104.

Qui osera dire que le symbolique en est absent ? En révélant les mirages du jeu social, que Mrs Dalloway joue avec brio, sans s'y confondre toutefois, et le flux d'impressions sous-jacent, Woolf lève un coin du voile sur la parole secrète qui tisse notre existence. A défaut de Père, d'autres objets peuvent cristalliser le narcissisme :

> « (..) quel qu'il soit, cet objet autour duquel chaque jour son âme distille son essence prendra inévitablement un tour prismatique, chatoyant, mi-verre transparent, mi-pierre précieuse (…) »[293]

> « (…) des bâtiments sans le nom de leur architecte, des foules de gens revenant de la Cité avaient plus de pouvoir qu'un simple pasteur de Kensington, qu'aucun des livres que lui avait prêtés Miss Kilman, pour stimuler ce qui gisait somnolent (…) »[294]

L'écriture de Virginia Woolf n'a rien d'un délire, et sa « maladie » sublimée, élaborée, devenue passage, porte, bord, limite et absence de limite, manifeste ce symbolique au-delà du symbolique, à la frontière du symbolisable, qui permet, sinon d'habiter le discours commun, du moins de nouer ensemble, douloureusement mais selon un acte authentique, imaginaire et réel. Dénonçant le discours capitaliste, celui de la mascarade, de l'inauthenticité du faux self, elle le déshabille pour lui substituer un discours d'amour, de don de soi, par l'écriture, jusqu'au sacrifice. Le trait unaire se fait vague.

[293] WOOLF, V. *Mrs Dalloway*, *op. cit*, p. 129.
[294] WOOLF, V. *Mrs Dalloway*, *op. cit*, p. 158.

II A) Une première approche : la peau comme zone-frontière

« Notre époque est semblable à un homme qui a la sensibilité à fleur de peau »

Thomas Ostermeier (directeur de la Schaubühne de Berlin[295])

Jamais on n'aura si bien manifesté que l'exhibition du corps, loin d'être le triomphe du narcissisme satisfait, n'est que l'ultime refuge de l'angoisse. « Je suis pour un corps-plaisir, qu'a souvent nié la religion »[296]. Jouissance, et non plaisir. Sans fond, sans limite, le corps se donne à voir, dans une fuite en avant, une fuite vers l'exposition qui révèle une immense peur du vide. Car plus on met le corps à nu, plus on est censé se livrer, dévoiler son intimité, et plus au contraire ce qui apparaît n'est rien d'autre qu'un amas de cellules ou une poupée de nerfs et de muscles, que la provocation tente de faire vivre, de faire reluire en captant la lumière des pupilles du spectateur. Vampirisant le narcissisme des autres, cruellement. Peur de n'être rien d'autre que ça, haine de soi. Plus on creuse, et plus, fébrile, l'horrible évidence apparaît : je ne suis que ce pantin, ce spectre affublé de quelques caractères sexuels ou morphologiques qui deviennent mon seul repère ; alors je cherche à marquer cette chair, pour la punir d'être coupable, ou de ne pas être, pour la souligner aussi, la faire exister quelque peu, la rendre au moins visible. Je la transforme, la manipule, pour essayer de m'engendrer moi-même, de devenir qui je suis. Je fais appel aux prothèses/prouesses de la technologie, à l'autorité de la médecine, aux attirails de la religion ou à l'histrionisme du spectacle pour donner de la consistance à ce monstre devenu Frankenstein. Si au moins les yeux d'autrui pouvaient me donner enfin un corps ! Mais non, pas même un corps, juste un semblant. Je plonge au fond de ce que la science peut dévoiler, espérant toucher enfin le secret de la vie : mais là encore, au cœur des organes, ce qui grouille n'est pas la vie, c'est un orage de cellules, une cataracte de sang, rien d'intime finalement, mais toujours cet étranger en moi qui bouillonne et me dévore. J'aurai eu beau déformer mon visage, le marqueter, le tatouer de la

[295] Dans une interview du 17.11.2015 diffusée sur Arte.

[296] Propos d'Orlan in « Orlan, artiste : "Mon corps est devenu un lieu public de débat" », entretien avec C. Ané in *M le mag* du 22.03.2004.

façon la plus extravagante, appeler à moi toutes les puissances terrestres, il ne sera resté que ma mort, en tout cas la mort de ça.

Orlan est une artiste parmi les plus emblématiques de notre « postmodernité » ; son travail provocateur, exhibitionniste, jette une lumière crue sur le rapport que nous entretenons avec notre propre corps, et avec nous-mêmes. L'obscénité (c'est le mot) [297] revendiquée par bien des artistes depuis Courbet, en passant par les avant-gardes, le dadaïsme, Bataille, et tant d'autres dans l'art contemporain, a longtemps eu pour fonction de perturber le spectateur pour le pousser à remettre en question ses croyances et ses idéaux. Dans l'esprit des avant-gardes, il s'agissait de hâter la ruine de l'ordre politique pour précipiter la révolution ou inventer une nouvelle politique des singularités. Rien de tel chez Orlan. Dans une culture désormais saturée jusqu'à l'écoeurement d'images spectaculaires et souvent traumatisantes, il semble que la performance d'un corps charcuté sous les yeux du spectateur n'ait plus grand-chose de subversif. Les effets de déplacement subjectif, les effets politiques semblent comme neutralisés par notre accoutumance à l'exhibition des supplices et notre fascination pour le spectacle des corps morcelés. Loin d'être « minoritaires » (au sens deleuzien), ces performances font redondance et s'inscrivent dans les dispositifs qu'elles sont censées mettre au jour. Car ces images manifestent éminemment le malaise d'une culture en proie à la difficulté d'être soi, pour qui l'image (mais est-ce une véritable image ou un spectacle médusant ?) tient lieu d'identité pour les sujets. Le corps devenu seule certitude, point de repère et valeur (éthique ?) ultime, siège de la pulsion, du plaisir, de la beauté que l'on tente d'obtenir ou de préserver à tout prix, à l'heure de la méfiance généralisée envers les récits symboliques traditionnels et du biologisme triomphant, ce corps lui-même devient le symbole de la jouissance et le lieu de l'angoisse. Et si ce dernier refuge de mon « identité », voire de mon Idéal, n'était lui-même que vanité, vide, ouvert à toute sorte de manipulations sans fin et sans sens ? C'est ce que répète à l'envi le discours capitaliste qui, loin de glorifier le corps, en réalise au contraire l'effacement. Au rebours d'une sociologie superficielle qui se contente de recycler des thématiques du XIXe siècle, d'inspiration vaguement libertaire, sur la promotion du corps orgiaque contre l'ascétisme[298], il s'agit aujourd'hui d'interroger le supposé culte du corps qui ne fait qu'un avec son envers, le masochisme de la jouissance. Ce qui apparaît dans

[297] Le mot, qui peut paraître fort, est pourtant un « topos » de l'art contemporain et même moderne : voir par exemple JIMENEZ, M., *La querelle de l'art contemporain*, Paris : Gallimard, 2005 ; MICHAUD, Y., *La crise de l'art contemporain*, Paris : PUF, 2011 ; HEINICH, N., *Le paradigme de l'art contemporain*, Paris : Gallimard, 2014.
[298] Par exemple, Michel Maffesoli, Jean Baudrillard, Gilles Lipovetsky.

le narcissisme d'Orlan[299], par-delà le discours justificatif, c'est aussi et peut-être d'abord un « narcissisme de mort »[300], une impossibilité d'habiter son corps, problématique bien connue des cliniciens de l'adolescence. Mais au lieu de construire une élaboration, un passage, un « territoire intermédiaire »[301], le geste artistique ne se rabat-il pas sur un semblant ?

En se référant aux textes de Michel Serres sur l'habit d'Arlequin[302] (dont elle lit des extraits lors de certaines de ses performances), et par ses propos, comme par les titres de nombre de ses œuvres, Orlan souhaite promouvoir une idéologie du métissage, de l'hybridation (c'est le titre d'une série d'œuvres de la fin des années 2000 : « Self-hybridations ») et de la transformation des identités, ethniques, sexuelles, voire de l'identité tout court, mise en question. Or il ne s'agit pas, à travers ce plaidoyer justificatif, assez proche de la rhétorique des sites transhumanistes français[303], d'une authentique interrogation sur le corps, mais pas non plus d'une simple éthique de l'ouverture d'esprit à la différence et à l'altérité, d'une défense de la tolérance. Orlan va plus loin que de revendiquer simplement un droit à disposer de son propre corps, ou même un droit à construire son identité d'une façon qui ne soit pas conforme aux normes dominantes. Ses discours assez convenus qui critiquent « l'idéologie dominante », la domination masculine, les standards de beauté, qui prétendent « faire sauter les tabous » ou dévoiler le caractère « fabriqué » des corps[304] sont bien en-deçà de la portée réelle de son œuvre. Les transhumanistes ne s'y sont pas trompés, qui y ont reconnu l'une des leurs[305] : son œuvre va jusqu'à saborder la notion même de « corps humain » comme entité finie. S'agit-il d'une déconstruction salutaire, d'une invitation à

---

[299] Narcissisme hautement revendiqué par l'artiste, dont une des premières œuvres-phare, datée de 1964, s'intitule « Orlan accouche d'elle-m'aime » et par ses commentateurs, par exemple PARTOUCHE, M., *Se placer au centre du monde, ORLAN*, Paris : Editions Jériko, 2000.

[300] Ce concept vient d'André Green, *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, Paris : Minuit, 2007.

[301] LE BRETON, *Disparaitre de soi*, Paris : Métailié, 2015, p. 18.

[302] SERRES, M. *Le tiers instruit*, Paris : Gallimard, 1991,Préface.

[303] « Les valeurs du transhumanisme techno-progressiste », page d'accueil du site « transhumanistes.com », http://transhumanistes.com/presentation/valeurs, consultation octobre 2016

[304] Voir par exemple « Orlan, artiste : "Mon corps est devenu un lieu public de débat" », entretien avec C. Ané, *art. cit*.

[305] Interview d'Orlan au Centre d'art d'Enghien-les-Bians par N. Petez et E. Roussel (en ligne sur le site HumainDemain : https://www.youtube.com/watch?v=kbAo8Us1Jfo, 2016.) ; elle figure par ailleurs en bonne place sur le site de l'association transhumanistte française, qui déclare à son propos : « Dans le contexte actuel d'une société en plein remaniement technologique et médical, ORLAN, artiste de renommée internationale, touche à l'essence même de l'être humain : l'image, le corps, l'identité et ses limites. En nous appuyant sur son œuvre, précurseur des questions sur le post-humain, nous interrogerons les notions de corps et d'identités de nos jours. ORLAN révèle une crise du corps contemporain, un corps qui se cherche, oscillant entre dépossession et réappropriation, ouvrant la voie à la mise en acte d'un imaginaire individuel et collectif. L'issue de cette crise semble être la réalisation d'un corps-image, corps mixte et narcissique. Avec ses self-hybridations, ORLAN induit une nouvelle ère : la réalisation de l'homme via l'écran miroir du numérique » https://iatranshumanisme.com/2015/08/26/post-humain-et-les-enjeux-du-sujet, consultation avril 2017.

questionner les mirages de l'imaginaire, à aller aux limites pour y trouver la source de l'acte subjectif ? Fait-elle réellement de son corps « un lieu public de débat », comme elle le proclame ? Au contraire, le succès de cette œuvre semble bien davantage s'appuyer sur sa complicité avec les pouvoirs dont elle chante la louange : « Et je ferai cultiver en laboratoire, comme on le fait pour les grands brûlés, des cellules de ma peau et de mon derme avec celles de personnes de peau de couleur, pour en faire une sorte de grand manteau d'Arlequin »[306]. Attentive aux progrès des technologies numériques, Orlan, qui avait dès avant l'invention des réseaux utilisé la transmission d'images par satellite pour diffuser en « omniprésence » les images d'une opération chirurgicale[307], réalise aujourd'hui un avatar d'elle-même[308]. La « liberté » revendiquée, tout comme le corps mis en exergue, ne sont-ils pas plutôt un « simulacre » « inopérant », un « pseudo-imaginaire » scopique et fétichiste[309], bien plus qu'un espace de construction de soi tourné vers le commun ?

La peau, lieu de l'emprise du bio-pouvoir ?

Michel Serres, invoqué ici, défend une thèse bien plus fine et nuancée qu'il convient d'interroger. Déclinant brillamment les grands mythes grecs dont il retrouve une résonance nouvelle dans l'époque contemporaine, il prend acte d'une certaine mutation de la place de la science dans la culture postmoderne. Le Logos, auquel il donne le visage d'Argos, « celui qui voit tout », a été tué par Hermès sur ordre de Zeus. Selon Serres, nous serions entrés dans « l'âge d'Hermès », celui de la communication : Hermès l'insaisissable exerce son emprise totalisante, il utilise la magie des réseaux, l'omniprésence du message-rumeur. Dieu des routes et des voyages, voleur, charmeur, né « pour être le tourment des hommes mortels et des dieux immortels »[310], c'est aussi un Dieu adolescent. Guide des héros comme Persée, c'est aussi lui qui conduit les âmes aux Enfers. A la vue, organe de la connaissance théorique, il préfère les sens plus diffus, comme l'ouïe (la flûte de Pan qu'il a inventée) ou le contact. La théorie est morte, plus besoin de vision dans le monde virtuel. Les yeux d'Argos, ceux de la science, ont été transférés sur la peau du paon, l'oiseau d'Héra. C'est la peau qui figure désormais le sujet disséminé du contrôle, non plus optique (ou panoptique) comme à l'âge du regard, mais tactile (comme les écrans des téléphones): « la peau porte le message d'Hermès

[306] « Orlan, artiste : "Mon corps est devenu un lieu public de débat" », *art.cit.*
[307] « Omniprésence » (1993), vidéo transmise par satellite au Centre Pompidou, à la galerie Gering à New York, au centre Mc Luhan à Toronto.
[308] Entretien avec I. Comte et S. Balay, http://www.liberation.fr/evenements-libe/2013/11/09/orlan-je-fabrique-un-avatar-de-ma-personne_945884, consultation janvier 2017.
[309] BUSCA, J., Les visages d'Orlan : pour une relecture du post-humain, Paris : Palimpseste, 2003, p.55.
[310] *Hymne à Hermès I*, 160-161. Extrait de la traduction de Jean Humbert pour les Belles Lettres, 1936.

et ce qui nous reste d'Argos »[311]. Or c'est bien par ce medium de la peau que s'incarne « le secret de la subtilité : l'emprise tacite du tactile »[312]. Car c'est d'emprise et de dissimulation qu'il s'agit, à travers évidemment l'emprise des technologies, du techno-pouvoir et du bio-pouvoir, un pouvoir incarné directement dans l'interface des corps, à cette limite du corps qui est le lieu des modes de communication les plus intimes, bien plus en tout cas que ce que la vue peut appréhender. Si la peau est « la véritable profondeur », comme le dit le poète, c'est elle qui révèle les secrets et les souffrances les mieux cachés, dévoilant, telle une lettre volée, retournée comme un gant, l'intérieur en extériorité, et enfouissant les mots dont elle est marquée.

> « Les maladies les plus instructives, les malaises de l'identité affectent la peau, forment des tatouages qui cachent tragiquement le bariolage de naissance et d'expérience. Ils appellent au secours, affichent la misère et la faiblesse ; il faudrait apprendre à lire à livre ouvert l'écriture des dieux en colère sur la peau de leurs victimes »[313]

Rien de surprenant à ce que l'un des symptômes les plus couramment mentionnés du malaise contemporain soit cette « sensibilité à fleur de peau »[314] qui manifeste peut-être un investissement particulier de cette zone si cruciale, ce lieu du marquage mais aussi de la limite, qui réunit tant de métaphores, du tissu à la carapace en passant par l'enveloppe ou le voile. Certains n'hésiteront pas à parler de superficialité, faisant de la peau une simple apparence sans conséquence, en écho à la supposée perte de substance, ou de gravité, de l'individu désarrimé : tel ne sera pas notre propos. Notre hypothèse, à l'inverse, voudrait être que ce qui touche la peau touche au contraire au plus vif, **puisqu'elle participe de l'imaginaire, le corps, dont elle forme la limite symboliquement, étant ce qui le ferme, le relie et lui permet d'entrer en communication avec le monde. A cette place charnière, celle d'une Porte vers la subjectivité, elle est particulièrement vulnérable à l'emprise du pouvoir des sociétés de contrôle.**

La peau n'en est pas moins un réel, et d'abord en un sens organique, susceptible de nécrose, de maladies, d'allergies (dont on sait la multiplication énigmatique -mais l'est-elle tant que cela ?- dans la sensibilité contemporaine). Mais peut-être aussi en un sens lacanien : lorsque l'image du corps se fissure, que l'unité spéculaire du moi se défait, c'est le réel qui refait surface et vient trouer l'enveloppe, ouvrant la porte à des représentations anatomiques

[311] SERRES, M., *Les cinq sens*, Paris : Grasset, 1985, p 51.
[312] *Ibid.*, p. 60.
[313] *Ibid.*, p. 61.
[314] L'hypersensibilité peut aussi être identifiée comme un syndrome, voir TOMASELLA, S., *Hypersensibles - Trop sensibles pour être heureux ?*, Paris : Eyrolles, 2012.

cruelles de corps déchiquetés, démembrés, sans contenant. Ce n'est pas le Père qui fait défaut, c'est la peau, imaginaire et symbolique tout à la fois. L'effraction de la limite de tout corps, la peau, n'est pas sans susciter un sentiment trouble d'horreur et de fascination pour « l'abject », comme chez Orlan :

> « L'intérieur du corps vient suppléer à l'effondrement de la frontière dedans/dehors. Comme si la peau, contenant fragile, ne garantissait plus l'intégrité du « propre », mais qu'écorchée ou transparente, invisible ou tendue, elle cédait devant la déjection du contenu. Urine, sang, sperme, excrément viennent alors rassurer un sujet en manque de son « propre » (…) L'abjection lui tient alors lieu d'autre, au point de lui procurer une jouissance, souvent la seule pour le borderline, qui de ce fait transforme l'abject en lieu de l'Autre. Cet habitant de la frontière est un métaphysicien qui pousse l'expérience de l'impossible jusqu'à la scatologie»[315]

La peau comme limite

La peau, on le sait, est fragile, et c'est un barrage précaire contre le déferlement toujours possible, sinon probable, de l'inhumain. Mais c'est une protection, la seule peut-être en temps de crise majeure. Nul doute qu'elle ne fasse l'objet d'un investissement d'autant plus grand qu'elle est ce qui parfois seul tient lieu de limite. « Appui » ou étayage, la peau, sous toutes ses formes, est un objet narcissique particulièrement intense, en tant que lieu de la différenciation et de la séparation, sur le mode ambivalent de la « bonne » individuation et du « mauvais » arrachement. Tour à tour lieu de la perte et espace du lien, la frontière définit une position nécessairement la plus difficile à élaborer qui soit, entre angoisse de proximité et d'intrusion, recherche de distance, d'un côté, angoisse de vide et de séparation, recherche de sécurité par le contact, de l'autre. La thématique de la peau renvoie à la réactivation d'expériences précoces, orales (mais en un sens où la bouche comme objet partiel ne condense plus la totalité du vécu sensoriel et psychique), à un vécu de régression qui conduit au cœur du psychisme dit « pré-oedipien », au plus près des imagos maternelles, vers cette zone du « désaide » (Hilflosigkeit ») qui est celle-là même que Freud tente d'explorer dans *Malaise*. Cette problématique, très documentée en clinique dans les configurations psychopathologiques qu'il est convenu de nommer « narcissiques-identitaires » ou « états-limites », prend une résonance très générale, quasi métapsychologique, dès lors qu'on la met en rapport avec la question de la limite.

C'est que la peau n'est pas simplement une enveloppe corporelle. Elle représente, pour le psychisme inconscient, l'enveloppe par excellence, celle qui protège et définit le Moi. Le

[315] KRISTEVA, J., *Pouvoirs de l'horreur,* Paris : Seuil, 1980, p. 65.

psychanalyste Didier Anzieu, dans une œuvre célèbre[316], a présenté la peau comme une frontière nécessaire, permettant de séparer ce qui relève de l'intérieur et ce qui est attribué à l'extérieur. Cette « figuration dont le Moi de l'enfant se sert (…) pour se représenter lui-même comme Moi contenant les contenus psychiques » est une métaphore spontanée, non pas imposée artificiellement par le théoricien, mais développée par l'enfant lui-même, sur le mode d'un « étayage » du psychique sur le biologique[317]. En tant que tel, le Moi-Peau, qui apparaît comme fantasme, appelé à un dépassement dans le Moi pensant[318], mais aussi qui se représente déjà comme surface d'inscription, pourrait être rattaché à une proto-symbolisation[319]. Métaphore de la contenance et de la différenciation du Moi, la peau est aussi le lieu privilégié des premières expériences de « *holding* » et de « *handling* » au sens winnicottien, la relation avec la mère étant l'occasion à la fois de parer aux excitations trop importantes et de donner un sentiment de sécurité, d'une part, par une sorte de « peau commune »[320], et en même temps de différencier le soi du dehors, d'autre part. C'est donc bien en investissant la peau que le nourrisson se pense lui-même, en relation avec « l'environnement », et qu'il met en place la dialectique dedans-dehors, mais aussi la double valence de la peau : à la fois barrière protectrice et zone d'échanges. Il est notable que la peau se donne d'emblée comme un objet ambivalent, toujours susceptible d'apporter des contacts trop excitants, source de souffrance et de blessure[321]; susceptible aussi, en un autre sens, de se convertir en paroi, en carapace ou de se redoubler pour réduire au maximum les excitations[322]. Anzieu se réfère à Frances Tustin, qui, à propos de l'autisme, distingue « moi-poulpe » et « moi-crustacé »[323]. Si on laisse de côté les patients autistiques qui soulèvent des questions très spécifiques, on peut toutefois observer chez un grand nombre de patients l'une ou l'autre de ces tendances à l'oeuvre, soit, chez les personnalités dites narcissiques, une forme de renforcement artificiel de l'enveloppe, par recours à une « peau » d'emprunt, celle de la mère ; soit, chez les états dits « limites », une altération de la structure d'ensemble du Moi-Peau et une confusion entre dedans et dehors, contenu et contenant[324].

---

[316] ANZIEU, D., *Le Moi-Peau*, Paris : Dunod-Bordas, 1985.
[317] *Ibid.*, p. 39.
[318] *Ibid.*, p. 136 sqq, 153.
[319] ANZIEU, D., (1994), *Le Penser, du Moi-Peau au Moi Pensant*, Paris : Dunod, 2013 ; Voir SECHAUD, E., « La pensée de Didier Anzieu », *Le Carnet PSY*, 4/2007 (117), p. 18-23.
[320] ANZIEU, D., *Le Moi-Peau*, *op.cit.*, p. 43.
[321] *Ibid.*, p. 43
[322] *Ibid.*, p. 124.
[323] TUSTIN, F., *Autisme et psychose de l'enfant*, Paris : Seuil, 1982, cit. in ANZIEU, D., *Le Moi-Peau, op.cit.,* p. 229-230.
[324] ANZIEU, D., *Le Moi-Peau, op.cit.,* p. 124-5.

La peau comme espace de symbolisation

Quand bien même les manifestations cliniques de ces deux tendances sont apparemment opposées, leur origine n'en est pas moins similaire, dès lors qu'on s'avise de penser la question de l'enveloppe et de la limite, non pas sur un mode symptomatologique, mais en essayant de comprendre la genèse des phénomènes de **symbolisation primaire**. Selon Anzieu, les premières formes de symbolisation, ancrées dans la sensorialité, préfigurent et rendent possible les symbolisations ultérieures : « elles fournissent une surface imaginaire où disposer les produits des opérations ultérieures de la pensée »[325]. Le concept d'étayage permet de théoriser la construction progressive d'un « appareil à penser » qui se différencie de l'inscription corporelle et de la logique des qualités sensibles pour produire un système symbolique qui se dégage, par « conservation/dépassement », de la référence au contact. Il n'en demeure pas moins que les différentes fonctions primaires du Moi-Peau se retrouvent, traduites à un autre niveau, dans les fonctions du penser[326]. On pourrait émettre bien des réserves sur cette vision développementaliste, sinon sensualiste, de l'évolution de la psyché. Cependant, **la pertinence d'un concept de « symbolisation primaire », irréductible au seul moment oedipien, et dont l'inscription a à voir avec ce que Lacan nomme « introjection symbolique », doit retenir notre attention.** Est-on, malgré des coordonnées théoriques extrêmement disparates, si loin du trait unaire, lorsqu'Anzieu évoque, comme première fonction du penser, la « maintenance », élan phallique du penser, prise de consistance initiale du Moi isomorphe à l'érection du corps ?[327] Ce processus de symbolisation vu non pas comme endogène mais arrimé à une marque sur la peau : n'est-ce pas les termes mêmes dont Lacan fait usage pour parler du trait unaire[328] ? Ce « je ne sais quoi qui est venu frapper, résonner sur les parois de la cloche (…) »[329] (et qui n'est pas sans évoquer, pour le lecteur de Virginia Woolf, les « enfants-gongs »)[330], n'est sans doute pas sans rapport avec cette fonction de la peau psychique qu'Anzieu nomme « signifiance », à rapprocher du pictogramme d'Aulagnier[331], et qui consiste non seulement dans l'inscription des traces mais dans une opération symbolique d'« encodage »[332]. Certes la fonction paternelle semble loin :

---

[325] ANZIEU, D., *Le Moi-Peau*, *op.cit.*, p. 153.
[326] ANZIEU, D., (1994), *Le Penser, du Moi-Peau au Moi Pensant*, *op.cit.*
[327] *Ibid.*
[328] LACAN, J., Sém. XVII, l'Envers de la psychanalyse, *op.cit.*, pp. 54-55.
[329] *Ibid.*, p. 56.
[330] « Enfants, nos vies ont été pareilles à des gongs sur lesquels on frappait: des récriminations, des vanteries; des cris de désespoir, des chocs sur la nuque dans des jardins », WOOLF, V., *Les Vagues, op.cit.*
[331] ANZIEU, D., *Le Moi-Peau*, *op.cit.*, p. 104.
[332] ANZIEU, D., (1994), *Le Penser, du Moi-Peau au Moi Pensant*, *op.cit.*

mais n'oublions pas que Lacan lui-même décrit la relation à la mère phallique comme symbolique, alors même que l'enfant reste pris dans un registre « essentiellement imaginaire parce que c'est son imaginaire que le sujet met de soi dans une opération qui est pourtant symbolique dans la mesure où le sujet change de place, se substitue au symbole du désir »[333]. Le concept d'identification de signifiant, comme entrée dans le langage, au sens de symbolique, et sur lequel nous reviendrons longuement, est ici crucial.

En mettant l'accent sur des tableaux cliniques dont l'antagonisme apparent ne doit pas masquer une profonde similitude, Anzieu insiste sur les « failles » de symbolisation primaire que rencontrent nombre de patients, fussent-ils catalogués narcissiques, états-limites ou placés dans d'autres catégories encore, comme la dépression ou les troubles psychosomatiques. Ainsi la « nécessité de surinvestir (…) l'enveloppe narcissique apparaît bien comme la contrepartie défensive d'un fantasme de peau décharnée »[334]. La défense narcissique consiste certes dans une rigidification, une réassurance mégalomaniaque, une évacuation des affects, une dévitalisation de la pulsion ; c'est justement parce que la limite de la peau psychique est fragilisée que ces personnalités sont dans la nécessité de surinvestir les limites, de se revêtir d'une « peau maternelle symbolique », « dont la splendeur les renarcissise provisoirement »[335]. Les « états-limites », tels que les définit Anzieu, se caractérisent, eux, plus visiblement par une porosité des limites, une difficulté à investir leur propre identité psycho-corporelle, soit à réaliser ce que Lacan appellerait l'illusion spéculaire, sans pour autant sombrer dans une dissociation radicale qui signerait la psychose. Clivage et angoisses marquent de telles personnalités, que leur instabilité et la difficulté à investir durablement des objets libidinaux conduisent à des comportements, à l'occasion, qu'on peut aussi qualifier de narcissiques, et en tout cas à un mode de fonctionnement psychique dominé par la sphère narcissique. Des recours à un Moi d'emprunt permettent de colmater, forcément avec peine, cette inconsistance imaginaire. Si nous acceptons de suspendre un moment les débats, forcément vifs, que peut susciter la question nosographique, nous pouvons au moins admettre que le plus petit dénominateur commun à l'ensemble de ces patients présentant des « altérations de la structure du Moi-Peau » est précisément un **surinvestissement problématique de la limite dedans-dehors, aussi bien en tant que zone de frontière et de différenciation, que de zone d'échanges. L'ambivalence entre peau-protection et peau-**

[333] MILETTO, R., « Symbolisation et identification », *La clinique lacanienne*, 1/2003 (6), p. 219-225.
[334] ANZIEU, D., *Le Moi-Peau*, *op.cit.*, p. 129.
[335] *Ibid.*, p. 124.

blessure y est manifeste. Mais en quoi de telles difficultés d'intégration symbolique-imaginaire seraient-elles particulièrement prégnantes dans la société contemporaine ?

La peau dans la clinique contemporaine : incisions et passages à l'acte

La culture est ce que nous avons dans la peau, et en tant que telle est susceptible d'y venir en question. Rien d'étonnant à ce que les marques corporelles, si fréquentes dans la clinique adolescente, ne viennent figurer, voire symboliser, la problématique éminemment contemporaine de la construction de soi et de ses limites. Confrontation avec le réel, avec l'au-delà des signifiants, la souffrance des scarifications vient retrouver, sur un mode désenchanté, les gestes les plus archaïques des rites de passage, comme ceux des Indiens qui se suppliciaient avant une expédition de chasse. Bien entendu, Zizek a raison d'insister sur la différence irréductible qui sépare les pratiques contemporaines de marquage ou d'automutilation, des formes traditionnelles de marques corporelles dans les sociétés tribales. Il ne s'agit en rien d'un retour aux origines de la culture, mais de l'intégration de signes similaires avec une valence complètement transformée, comme le réemploi de formes du passé dans l'architecture postmoderne[336] (ou, pourrait-on ajouter, la rhétorique fondamentaliste du retour aux pieux ancêtres dans les nouvelles pratiques religieuses qui n'en demeurent pas moins « déterritorialisées », adossées aux nouvelles technologies et à l'univers des medias). Cependant, peut-être que Zizek force un peu le trait en assimilant de façon un peu trop unilatérale les coupures « postmodernes » à des pratiques sadomasochistes, en vertu de quoi

> « la coupure traditionnelle allait du Réel vers le Symbolique, alors que la coupure postmoderne va dans la direction contraire, du Symbolique vers le Réel (…) Quand une fille se fait percer (…) elle change ce qui, dans une société traditionnelle, était le mode de soumission au grand Autre symbolique de la Tradition, en son contraire, en étalage particulariste de son individualité »[337].

Certes les effets de « retour du Réel » ne manquent pas dans la clinique, et dans la culture, contemporaines. Néanmoins nous voudrions défendre, avec David Le Breton, l'ambivalence des stratégies de marquage, en ce qu'elles s'efforcent simultanément, et (comme chez tout symptôme) dans un équilibre évidemment précaire, à la fois de laisser émerger un éprouvé archaïque non symbolisé, et en même temps d'entrer dans un espace de symbolisation : « L'incision est alors une manière de se remettre au monde, de sentir enfin les

[336] ZIZEK, S., *Le sujet qui fâche*, Paris : Flammarion 2008, p. 503.
[337] *Ibid*.

limites de soi »[338]. Dès lors que la culture a raréfié les espaces de mise en scène disciplinaire de la subjectivité, à savoir les rites de passage institués, et suspendu les hyper-récits fondateurs pour laisser place à des régimes discursifs beaucoup plus hétérogènes, l'éprouvé des limites est à charge des individus, laissés seuls face à leur liberté et à leur inquiétante étrangeté. La peau offre le support le plus évident, car le plus chargé de métaphores, pour ouvrir un espace de négociation de soi, et de soi avec le monde.

> « En « abîmant » son corps (…), l'individu entre dans une sorte de dissidence (…) En brisant les limites du corps, l'individu bouleverse ses propres limites et s'attaque simultanément aux limites de la société, puisque le corps est un symbole pour penser le social»[339]

Espace ambivalent d'« hainamoration », espace potentiel, transitionnel, il y va d'un double mouvement d'affrontement avec l'adversaire, la Mère archaïque, et de régression à l'« abject ». C'est par la destruction réelle de la peau, son effraction, que peut passer sans doute l'opérativité d'une inscription, d'une symbolisation, la chance d'un « acte » et d'un surgissement « de l'autre côté » de la limite, au dehors:

> « L'incision est une ritualisation sauvage de la liminarité »[340], une « butée symbolique inscrite à même la chair »[341] : « quand les limites manquent, le sujet les cherche à la surface de son corps, il se jette symboliquement (et non moins réellement) contre le monde (…) trancher enfin entre le dehors et le dedans »[342].

Plus généralement encore, les passages à l'acte masochiques ordaliques comme les conduites addictives ou à risque peuvent apparaître comme des agressions ou des attaques contre l'intégrité même du sujet, sa « peau » au sens où on « joue sa peau ». Il s'agit là encore d'une mise à distance du corps et de la vie même, à la fois pour tenter de quitter l'enfance et entrer enfin dans le jeu symbolique des échanges, celui des relations entre adultes supposés sujets ; et pour échapper à l'emprise terrible des dispositifs de contrôle du bio-pouvoir. La difficulté à établir des frontières solides et durables, entre intérieur et extérieur, enfance et âge adulte, pouvoirs des dispositifs et liberté subjective, emprise de la Mère omniprésente et espace du soi, en est l'enjeu. A défaut, le sujet se trouve en proie au clivage.

---

[338] LE BRETON, D., *Signes d'identité*, *op.cit.*, p. 52.
[339] LE BRETON, D., *La peau et la trace, op.cit.*, p. 133
[340] LE BRETON, D., *La peau et la trace*, *op.cit.*, p.43.
[341] LE BRETON, D., *La peau et la trace*, *op.cit.*, p. 133
[342] LE BRETON, D., *La peau et la trace, op.cit.*, p. 134.

II B) L'Homme aux Loups, archétype de l'homme sans qualités contemporain

Il est un cas clinique, passage obligé de toute confrontation à la théorie psychanalytique, qui accompagne et hante l'évolution de la pensée freudienne, jusqu'à resurgir dans les textes les plus tardifs que Freud consacre, précisément, au concept de clivage : le cas de l'Homme aux loups. Nous ne l'épuiserons pas. Prototype des difficultés que rencontre la cure, puisque son traitement se révèlera interminable, occasion de critiques, parfois fondées, à l'encontre du fondateur de la psychanalyse, pierre d'achoppement des ambitions nosographiques, il est très certainement une porte d'entrée privilégiée pour appréhender le « malaise » que nous tentons de cerner, tant il semble archétypal des caractéristiques de la « nouvelle économie psychique », mais aussi révélateur d'un impossible, mettant à bas les ambitions thérapeutiques de l'analyste et, peut-être, mettant à nu ses propres zones d'ombre[343]. Serguei Pankejeff, né le même jour que le Christ, constitue-il, d'une certaine façon, une pierre d'achoppement, occasion de scandale certes, mais aussi pierre d'angle d'une autre façon de considérer l'analyse ? Il constitue en tout cas un tournant puisque ce cas complexe, que Freud analyse au départ comme une névrose obsessionnelle, vient perlaborer les concepts freudiens et mettre en doute la centralité du refoulement. Selon André Green[344], c'est ce cas qui incite Freud à déplacer son regard et à transformer sa métapsychologie. En effet, loin de se couler dans le moule oedipien du complexe de castration sous sa forme classique, il met en avant le complexe d'Œdipe négatif (ou inversé) : amour pour le père, identification à la mère. Dans cette configuration (comme d'ailleurs dans la sexualité féminine) apparaît le problème du masochisme et des tendances autodestructrices. La fixation à l'érotisme anal renvoie à une problématique **r**égressive**,** avec un retournement dans le sens de la passivité. Certes, Freud, à cette période de son travail, ne fait pas toujours suffisamment la distinction entre inhibition, passivité et masochisme. La découverte du narcissisme fait toutefois clairement apparaître l'existence de « blessures narcissiques » distinctes de la castration. La régression narcissique se manifeste par le refus de l'altérité, la crainte de l'objet (« fuite devant la femme » chez

[343] SAURET, M.-J., « Les Hommes aux loups », *Psychanalyse*, 1/2005 (2), p. 53-82.
[344] GREEN, A., *le Complexe de castration*, Paris : PUF, 2011.

l'homme aux loups : c'est elle qui devient à la limite, castratrice, et plus le père[345]), pouvant aller jusqu'à la psychose. La relecture du cas de l'Homme aux Loups faite par Freud lui-même dans *Inhibition, symptôme et angoisse* articule donc l'Œdipe inversé, le désir de castration (et non la peur de celle-ci), le masochisme de la réaction thérapeutique négative (dont l'Homme aux loups constitue l'exemple le plus éclatant*)*. Dans de tels cas l'angoisse n'est plus un signal annonçant le danger de castration, mais une angoisse de type plus archaïque (du type de celles qui seront décrites par Klein, Bion, Winnicott), signe de débordement par une effraction pulsionnelle (Freud évoque l'angoisse automatique, l'angoisse traumatique, l'angoisse de fin du monde… qui ne se ramènent pas à l'angoisse de castration)[346]. Green, à la suite de Ferenczi, avance que l'angoisse de séparation serait le corrélat de pathologies du Moi, en-deçà de la libido d'objet. C'est la conséquence logique de « l'angoisse de perte d'objet », plus ancienne angoisse selon Freud, mais que celui-ci a toujours interprétée dans le sens de la libido d'objet. Or il s'agit bien d'un problème narcissique[347]. Ces motifs cliniques coïncident en tout point avec les motifs « culturels » correspondants dans *Malaise dans la culture* : nous avons vu plus haut la rémanence des thématiques de la pulsion de mort, du masochisme, du « désaide », de l'angoisse d'abandon, dans l'analyse que fait Freud de l'angoisse contemporaine, la culpabilité primaire, angoisse devant une instance toute-puissante dont on redoute autant l'intrusion que l'éloignement[348]. Bien que Freud tente, au moins officiellement, de « sauver les phénomènes » en défendant sa conception première, celle du procès libidinal oedipien dans lequel le complexe de castration débouche idéalement sur un Surmoi moral, il n'en accentue pas moins, en mode mineur, les harmoniques de plus en plus insistants du tabou-Surmoi « pure culture de la pulsion de mort », et de ses effets délétères (retournement sur soi, projection, clivage…), repérables aussi bien dans la clinique individuelle que dans les formations collectives.

Le clivage

Comme dans le cas du pervers fétichiste, auquel l'Homme aux Loups n'est pas réductible (même s'il manifeste un fort intérêt pour une partie de l'anatomie féminine, le postérieur, qui déclenche son désir), celui-ci présente la particularité de jouer sur tous les tableaux : « je sais bien, mais quand même… » Toutes les stratégies sont bonnes pour tâcher d'éviter

[345] FREUD, S., (1918) *L'homme aux loups*, Paris : PUF, 1990, p. 85.
[346] FREUD, S., (1926), *Inhibition, Symptôme, Angoisse*, Paris : PUF, 1951
[347] GREEN, A., *le Complexe de castration*, Paris : PUF, 2011
[348] ANDRE, J., Préface à *Malaise dans la culture* (*op.cit).*, p. V-XVIII)

l'effondrement. Freud (qui n'emploie pas dans l'analyse du cas de l'Homme aux Loups le terme de déni/désaveu) écrit à propos de l'Homme aux loups :

> « A la fin subsistaient chez lui côte à côte deux courants opposés, dont l'un abhorrait la castration et l'autre était prêt à l'admettre et à se consoler avec la féminité comme substitut ; le troisième courant, le plus ancien et le plus profond, qui avait simplement rejeté la castration, ce en quoi le jugement sur la réalité de celle-ci ne faisait pas encore question, était certainement encore et toujours susceptible d'être activé »[349].

Freud considère que ce sont différents moments du développement qui restent présents et coexistent : la phase de rejet de la castration (scène originaire, période antérieure à la séduction par la soeur), la phase d'acceptation de la castration (avant le rêve des loups), la phase d'angoisse de castration (à partir du rêve des loups). Mais il précise que chez un tel patient les phases antérieures ne sont pas liquidées. On est donc dans une situation de **clivage** : la position passive, le masochisme, en particulier, de l'homme aux loups, est déplacé et « séparé par *clivage* sous forme d'angoisse d'être dévoré par le loup, mais ne fut de cette façon en aucune manière liquidé »[350]. Le concept de clivage était donc déjà présent plus qu'en filigrane dans ce texte de 1918.[351]. Mais le principal trait de clivage réside dans cette formule (reprise par l'Homme aux loups lui-même dans son autobiographie) : « Son intelligence irréprochable était comme coupée des forces pulsionnelles qui dominaient son comportement dans le peu de relations qui lui étaient restées dans la vie »[352]. Les analystes ultérieurs (en particulier Ruth Mack Brunswick) qui auront à connaître du cas de l'Homme aux loups relèveront comme trait saillant chez lui la fluctuation de l'humeur, qui renvoie à un clivage du Moi, déjà pointé par Freud lui-même, explicitement à propos de la permanence du masochisme et de sa cohabitation avec d'autres caractères plus « évolués » du patient ; implicitement s'agissant de la contradiction entre « son intelligence aigüe » et « sa vie

[349]FREUD, S., *L'homme aux loups*, *op.cit.*, p.83

[350]*op. cit.,* p. 62. La permanence des symptômes intestinaux, qui n'ont jamais été guéris en réalité, bien que Freud se fût fait un point d'honneur de guérir cette constipation, et ait vu dans sa rémission momentanée le signe de la fin de la cure (p. 73), renvoie également à la permanence de cette théorie infantile cloacale qui va de pair avec une fixation anale régressive : « Les symptômes intestinaux ne reposent-ils pas sur la conception probablement plus ancienne, en contradiction complète avec l'angoisse de castration, selon laquelle l'issue de l'intestin serait l'endroit du commerce sexuel ? » (p. 76)

[351]C'est le cas de l'homme aux loups qui réapparaît de façon plus que transparente dans l'article sur le clivage du Moi, lorsque Freud prend l'exemple, longuement développé dans ce texte, d' « un petit garçon, entre trois et quatre ans, (qui) a fait connaissance des organes génitaux féminins par séduction de la part d'une petite fille plus âgée » FREUD, S., "Le clivage du moi dans le processus de défense", (1938, manuscrit inachevé, publié en 1940), in *Résultats, Idées, Problèmes*, Tome II, Paris : PUF, 1985.

[352]FREUD, S., *L'homme aux loups , op. cit*., p. 9, voir aussi p.102.

pulsionnelle totalement indomptée »[353]. On se trouve dans une situation typique des symptômes abondamment décrits dans la clinique contemporaine, de sujets trop fragiles pour faire barrage à l'excitation, et qui oscillent entre une position soit inhibée, soit masochiste, et des moments d'effraction incontrôlée d'une pulsion mal liée. Ceci est sans doute à mettre en rapport avec les problèmes intestinaux du patient, qui alterne diarrhée et constipation. L'Homme aux loups, en proie à une frénésie pulsionnelle « gigantesque », va voir des prostituées devant lesquelles il se masturbe, il se masturbe les jours fériés..., et, à une période de sa vie, a des pratiques malhonnêtes sur le plan financier ; Muriel Gardiner, qui l'a côtoyé pendant quarante ans, note par ailleurs un grand nombre d'épisodes dépressifs au cours de sa vie[354]. Ceci n'obère en rien le fonctionnement quasi-autonome de l'intelligence, qui permet une certaine adaptation stratégique (en l'occurrence, par l'utilisation par ce patient du mouvement psychanalytique, qui a assuré sa subsistance tout au long de sa vie) ou une pensée opératoire.

L'imago paternelle est certes peu présente, excepté à travers la figure de l'oncle paternel, paranoïaque, et mort dévoré par les rats (!), et d'un autre oncle, mort jeune d'anorexie. D'une manière générale les parents sont d'ailleurs très peu présents, toujours en voyage, et quand ils sont là, la mère, préoccupée par ses ennuis de santé, ne se soucie guère des enfants, sauf, exception notable, lorsque ceux-ci sont malades. C'est l'identification à la mère, relevée par Freud, que ce dernier interprète comme faisant l'objet d'une « récusation » ultérieure et, à ce titre, génératrice d'angoisse[355]. Il semble toutefois que le déclin de l'imago paternelle et la préséance de l'imago maternelle en tant que tels ne puissent fournir en soi une explication suffisante. Sans doute faut-il aller jusqu'à parler d'identification tantôt à la mère phallique, tantôt à l'objet déchu, pour comprendre le mécanisme de cette instabilité imaginaire. L'emprise indéniable de la mère phallique ne se confond pas avec la présence, ou l'absence, de la mère réelle ou de ses substituts (la nourrice), mais est plutôt à rapprocher de la croyance exprimée par le patient d'être venu au monde avec la « coiffe du bonheur », c'est-à-dire doté d'un destin particulier[356]. Il était né le soir de Noël et le rappelait fréquemment. Ceci est à

[353] *Ibid.* p. 102. Freud évoque comme « le phénomène le plus frappant de sa vie amoureuse, la maturité venue » le trait suivant : « des états amoureux sensuels marqués de contrainte, qui survenaient et reparaissaient dans une succession énigmatique, déchaînaient en lui, même à des périodes où il était par ailleurs inhibé, une énergie gigantesque et échappaient à tout contrôle de sa part. » (p 39). Ces comportements sexuels sont liés à la position « *more ferarum* » et à la vue des fesses de la femme.
[354] GARDINER, M., (dir.) *L'homme aux loups par ses psychanalystes et par lui-même*, Paris : Gallimard, 1981.
[355] FREUD, S., *L'homme aux loups*, *op.cit.*, p.74 sq.
[356] FREUD, S., *L'homme aux loups, op.cit.*, p. 98.

relier à la sensation qu'il éprouve, que « le monde était dissimulé par un voile »[357] qui ne se déchire que lorsqu'il prend un lavement et parvient à déféquer. Il dira plus tard à Ruth Mack Brunswick que l'analyse avec elle lui semble l'équivalent de cet état de « voile ». Elle l'interprète comme fantasme de retour au corps maternel et identification psychotique : « il ne joue plus le rôle de la mère, il est la mère ». Freud insiste sur le fait que l'Homme aux loups s'est soumis d'une manière féminine à lui. Pourtant la question de l'homosexualité est moins centrale que celle du narcissisme et de l'Idéal : l'Homme aux Loups se voit surtout comme fils préféré de Freud, et se fantasme même comme enfant de Freud et de Ruth Mack Brunswick, ce qui fait signe, au-delà de l'identification maternelle proprement dite, vers une idéalisation narcissique primaire et des fantasmes de toute-puissance. Il évoque dans son autobiographie (de façon subtile) que Freud a reconnu son intelligence, et tente de rivaliser fantasmatiquement avec celui-ci, en particulier en utilisant les tendances fétichistes de Freud, sur le mode de l'identification projective[358].

On a coutume de distinguer deux versants du clivage : celui qui reconnaît la castration, et celui qui continue à la dénier. Ces deux versants, correspondant au clivage du Moi, paraissent superposables aux deux objets, « bon » et « mauvais », dégagés par Mélanie Klein. Le Moi tente de se confondre avec le bon objet dont il ne peut accepter la perte, et quand celle-ci devient inéluctable, il chute avec l'objet, écrasé par une « instance critique » devenue hostile. Cependant, Freud distingue en réalité chez l'Homme aux loups trois « courants » distincts[359], dont l'un correspondrait à l'acceptation de la castration (sur le mode de l'inhibition), l'autre à l'angoisse, le troisième enfin au rejet de la castration. Ces trois courants, qui correspondent à des étapes successives de l'enfance de l'Homme aux loups, continuent à se manifester de façon simultanée et ne disparaissent pas ; il n'y a pas refoulement, en tout cas pas pour ce qui concerne le courant le plus ancien, qui rejette la castration et ne veut rien en savoir. On pourrait relier ces trois courants à ces trois « visages » du sujet : superficiellement, un « faux self », apparemment adapté socialement, à bas bruit, au prix d'une certaine soumission passive à la norme, en particulier portée par les figures parentales[360] ; lorsqu'une blessure du narcissisme se fait sentir, l'angoisse se manifeste, on assiste à une régression qui peut aller

[357] FREUD, S., *L'homme aux loups*, *op.cit.*, p. 97.
[358] Il rappelle notamment que le cadeau qu'il avait fait à Freud (une statuette égyptienne) est resté pendant vingt ans sur le bureau de celui-ci, et que la relation qu'il avait avec lui était plus une relation de collaborateur que de patient.
[359] S. FREUD, *L'homme aux loups*, *op.cit.*, p.83
[360]Ruth Mack Brunswick décrit *l'Homme aux loups* comme entièrement dominé par sa femme ; toute sa vie il a été entretenu par Freud et le mouvement analytique

soit dans le sens de l'autodestruction, soit dans celui d'une agressivité tournée vers l'extérieur; le troisième courant s'exprime dans les moments d'exaltation maniaque plus ou moins intense. L'hyperadaptation et le culte de la performance contemporains permettent un habillage socialement acceptable d'un moi idéal qui reste profondément mégalomaniaque et trahit une fixation à une problématique narcissique/imaginaire. Bergeret décrit lui aussi, après Kernberg, « une situation à trois facettes où une partie du Moi demeure organisée autour d'introjections positives pendant qu'une autre partie du Moi, tournée vers l'extérieur, considère d'une part comme réalité extérieure les aspects positifs de cette réalité, bien investis par la libido, et d'autre part rejette, dès que perçus comme tels, les objets externes frustrants et menaçants ».[361] Loin de disparaître comme ce serait le cas dans la psychose, la référence au principe de réalité et à la castration est donc bien présente, mais ne parvient pas à organiser la vie psychique. L'angoisse, du coup, est-elle une angoisse de castration, comme l'affirme Freud ? Elle ne s'y résume sans doute pas, tant la question qui est ici posée est d'abord celle de l'aliénation et de la séparation, de l'intrusion et de la perte. Le travail ici consiste moins à résoudre le complexe de castration oedipien qu'à assurer la castration primaire, la castration de la Mère. Comme le névrosé, le sujet désire la castration, mais il désire d'abord la séparation de l'objet tout-puissant ; comme le pervers cependant, il s'efforce parallèlement d'abolir la castration et de mettre fin à cette séparation pour (re)constituer l'objet originel. Quant à la partie (apparemment) adaptée qui fait mine d'accepter la castration, c'est au prix, nous dit Freud, d'une attitude homosexuelle passive, et d'une inhibition (que Freud associe régulièrement à la position féminine). Cette acceptation de la castration (sinon de la réalité) n'est-elle donc pas, au fond, teintée elle aussi de désaveu, et ne s'efforce-t-elle pas, d'une manière plus élaborée, de restaurer l'alliance avec la mère phallique, de demeurer l'objet, phallique, de son désir ? **Maintenir ouvert l'écart du manque d'un côté, tenter de le combler de l'autre, voire chercher à l'effacer : ces postures contradictoires coexistent, rendant le diagnostic difficile et la cure hasardeuse**.

Le « voile » imaginaire ne se déchire que sous l'effet d'un adjuvant technique (le lavement) qui permet une séparation et une symbolisation, certes archaïque, sur le mode anal. Cette symbolisation par effraction du réel, sur le mode traumatique, fait songer aux pratiques d'automutilation ou de marquage corporel déjà évoquées à propos, notamment, de la clinique

[361]BERGERET, J., (1974), *La personnalité normale et pathologique*, Paris : Dunod, 1996, p. 152. Cependant Bergeret, qui assimile quasiment déni et forclusion, dissocie par ailleurs le clivage de l'objet, propre aux « astructurations » ou états-limites, de l'authentique clivage du Moi propre à la psychose. Nous ne le suivrons pas sur ce terrain, préférant considérer, avec Mélanie Klein, que le clivage du Moi et le clivage de l'objet peuvent aller de pair.

adolescente contemporaine. Tout se passe comme si l'empreinte devait franchir réellement la barrière de la peau pour trouver un efficace, semblant de rite de passage. A défaut d'une inscription instituée, que l'environnement (au sens winnicottien) n'a pas facilitée, il revient au sujet seul de tenter d'endiguer les flux, en s'aidant des dispositifs qui sont à sa portée, et en démultipliant les ruses. La problématique de l'identification imaginaire est au cœur de cette tâche, en un sens elle tend à se confondre avec celle de la symbolisation, en ce qu'elle cherche un fil directeur. Ainsi en va-t-il chez l'Homme aux Loups[362]. En multipliant et en alternant les figures d'ancrage, il tente désespérément de trouver une image stable pour faire barrière à la menace du Surmoi « obscène et féroce ». Muriel Gardiner relève qu'il est constamment en quête de conseils des autres[363]. Mais en même temps il « ne se laissait approcher en rien » selon Freud[364], et reste longtemps rétif à toute influence, « derrière une attitude de non-participation docile ». Gardiner le décrit comme incapable de communiquer avec autrui et Ruth Mack Brunswick comme « inaccessible, à un degré rare, à toute suggestion, sans doute en raison de son narcissisme »[365] On ne lui connaît aucune relation amicale ni amoureuse avant la rencontre avec Thérèse. Patrick Mahony, dans sa Préface, parle de « complaisance caractérielle » qui renvoie à un « faux soi »[366]. La passivité apparente, à laquelle Freud semble s'être laissé prendre, cache un redoutable contre-investissement. Il fantasme que Ruth Mack Brunswick demande conseil à Freud pour diriger sa cure et qu'ainsi il reste en relation avec lui à travers elle. De fait, la relation à l'autre prend une tournure très hostile au moment du changement de caractère diagnostiqué par Mack Brunswick : l'hostilité envers le professeur X. (dermatologue ami de Freud) va jusqu'à l'expression consciente de désirs de mort, que Mack Brunswick interprète évidemment comme dirigés contre Freud. Par la suite il menacera de tuer Freud et Mack Brunswick. S'agit-il de paranoïa ? Ou plus modestement, d'une difficulté, fort partagée, à accéder à l'ambivalence ?

Crypte et non-symbolisable

[362] Ses parents trouvent qu'il a des talents de comédien ; de fait il ne cesse de courir après les identifications, se laisse influencer par son précepteur sur le rejet de la religion, par un professeur sur le choix de ses études (il abandonne le droit pour les sciences avant de reprendre le droit), par un oncle sur son lieu de résidence (il le suit dans son déménagement à St Pétersbourg)…

[363] Ce qu'elle rattache au doute caractéristique de la névrose obsessionnelle (il change ans cesse d'avis, passe sa jeunesse à errer à travers l'Europe).

[364] FREUD, S., L'homme aux loups, *op.cit.*, p. 9.

[365] MACK BRUNSWICK, R., « Supplément », *in L'homme aux loups par ses psychanalystes et par lui-même*, *op.cit.*, p. 285.

[366] FREUD, S., L'homme aux loups, *op.cit.*

Parmi les innombrables auteurs qui ont repris le cas de l'Homme aux loups, nous insisterons sur la lecture qu'en font Nicolas Abraham et Maria Torok[367], qui précisément s'attache à la pluralité des « courants » qui constituent le clivage. En faisant fond sur la coexistence d'un courant « conformiste » (celui du « faux self », du Moi lacanien, de l'adaptation à la réalité) et d'un courant « énigmatique », qui renvoie au secret de la vie pulsionnelle, ils mettent en avant la multiplicité des facettes de la personnalité de l'Homme aux loups, dans lequel ils voient un cas particulièrement révélateur, qu'ils rattachent à la famille maniaco-dépressive[368]. L'écueil que représentent de tels cas pour l'analyse est lié à la résistance à la parole dont ils témoignent : il ne s'agit pas de la résistance bien connue des premières analyses freudiennes, mais d'une forme bien plus tenace de mécanisme de défense. Il y va, en effet, du « non-symbolisable », d'un indicible hautement rétif à toute approche directe, et qui se laisse d'autant moins approcher qu'il se dissimule derrière des identités factices, comme une apparence névrotique, voire une hyperadaptation. Il faut appeler « crypte » cette identification occulte à l'objet perdu, « plaie béante » à camoufler, cette fidélité indéracinable qui tente par tous les moyens, clandestinement, de perpétuer une jouissance archaïque, proche de la mélancolie. L'incorporation de cet objet, associée à un fantasme de « guérison magique », résiste à toute tentative de remaniement psychique. La perte de l'objet est niée, le deuil est impossible : c'est un gel de tout processus psychique, qui vise à l'homéostasie[369]. Même l'amour pour l'objet, ou de l'objet, est nié ; il ne s'agit pas de refoulement, la représentation de la pulsion est déniée et cette négation est elle-même effacée. Mais l'identification secrète demeure, sur un mode appelé « endocryptique » : il s'agit d'une souffrance, celle de l'objet, qui finit par prendre la place de la souffrance du sujet lui-même, qui lui vole en quelque sorte sa souffrance, son manque, son désir. Il y va en dernière instance, non d'un amour d'objet, mais d'une plaie narcissique, le Moi étant à ce stade indiscernable de l'objet. Chez l'Homme aux loups, il s'agirait, selon les auteurs, d'une scène de séduction, non celle de la séduction par la sœur analysée par Freud, mais d'une séduction de la sœur par le père, que celle-ci aurait répétée sur son petit frère[370]. C'est précisément d'être indirecte, transmise, que la crypte devient d'autant plus inaccessible. Le sujet (l'Homme aux loups), faute de pouvoir être acteur de la scène, ou bien la dénoncer, ce qu'il n'est pas en capacité de faire, se doit de conserver ce secret tel quel, sans bien entendu en

[367] ABRAHAM, N., TOROK, M., *Le Verbier de l'homme aux loups*, Paris : Livre de Poche, 1999 ; *L'Écorce et le noyau*, Paris : Flammarion, 1999.
[368] ABRAHAM, N., TOROK, M., *L'Écorce et le noyau, op.cit.,* p. 296.
[369] *L'Écorce et le noyau*, *op.cit.*, p. 260-1.
[370] *Ibid.*, p. 300.

prendre conscience. L'ambivalence qu'il éprouve (être le père dans la scène, ou le supprimer) ne peut venir à la pensée et encore moins à la parole ; il ne s'agit pas d'une introjection, mais d'une « inclusion », qui coupe la crypte de tout lien avec le reste du psychisme. **Toutefois, le « non-symbolisable » fait l'objet d'une tentative de symbolisation.** C'est en effet en gardant le signifiant de la scène originelle (Abraham et Torok parlent de « mot »), le verbe russe « teret » (signifiant « frotter », mais aussi « lustrer, cirer »), et en détournant son sens, que l'Homme aux loups parvient à déplacer la scène, « la frotteuse de pénis devient la cireuse de parquet » (et, faut-il ajouter, l'acte de faire luire le nez, autre fixation de l'Homme aux loups[371]), et à « construire –grâce à d'astucieuses homonymies- une tout autre scène »[372]. C'est ainsi que le « fétichisme » du mot, s'il contribue à maintenir fermée la crypte, témoigne simultanément d'un certain travail psychique de symbolisation, qui pourra éventuellement donner la clé d'une ouverture possible de la crypte, d'un déchiffrement de l'énigme : « C'est donc le mot magique lui-même, c'est-à-dire le vrai symbole, création pleine et authentique du sujet, qui se trouve dissimulé par le fétiche »[373].

La dimension contradictoire de la relation à l'autre, la fluctuation de l'humeur caractéristique de certaines vignettes cliniques fréquemment décrites par les analystes de la « nouvelle économie psychique », offre des éléments convaincants pour parler de « psychose ordinaire »[374], ou encore de personnalité narcissique ou « limite ». Lacan, dont on sait qu'il n'a pas laissé place dans sa théorisation clinique à cette catégorie de « cas-limites », est pourtant l'un des premiers à avoir utilisé cette expression pour parler de l'Homme aux loups dans ce qui reste, semble-t-il, un hapax[375]. Marie-Jean Sauret, toujours à propos du cas Pankejeff, rattache une telle économie psychique aux effets du discours capitaliste :

> « L'éclaircissement du cas – encore à produire – semble confirmer que les états limites ne constituent pas une quelconque catégorie psychopathologique et encore moins une nouvelle structure. Ils désignent **l'économie psychique du sujet du discours capitaliste – tant qu'il n'accouche pas de sa structure propre** » (c'est nous qui soulignons), « ce qui bien sûr pose la

[371] *Ibid.*, p. 306. Son hypocondrie (Ruth Mack Brunswick, *op.cit.*, p. 273), dans la période de son analyse avec Ruth Mack Brunswick, se concentre principalement sur son nez. Or sa mère, également hypocondriaque, avait eu une verrue sur le nez… et la femme de l'Homme aux Loups aussi .
[372] *Ibid.*, p. 301.
[373] ABRAHAM, N., TOROK, M., *L'Écorce et le noyau*, *op.cit.*, p. 305.
[374] MILLER, J-A., « Retour à la psychose ordinaire » *in Quarto*, 2009/04, (94/95), p. 50.
[375] LACAN, J., *Séminaire X, l'Angoisse* (1962-1963), Paris : Seuil, 2004. Il s'agit, comme nous le rappelle M.J. Sauret, de la leçon du 19 décembre 1962 , mais le mot a été, de façon révélatrice sans doute, effacé de la retranscription écrite !

question de ce que devrait bien être la psychanalyse pour rejoindre cette subjectivité de notre époque »[376]

Ou faudrait-il préférer « homme sans qualités » ?

II C) Le « tiers état » : état-limite ou condition-limite ?

La question des patients *borderline*, (puisqu'elle semble se poser en premier lieu à des analystes de langue anglaise), dits « cas-limites » ou « états-limites », est l'un des points d'achoppement de tout espoir d'apaisement des passions entre les différentes tendances psychanalytiques. Il est à craindre que nous ne parvenions pas à entamer si peu que ce soit les épaisses dissensions qui se sont cristallisées à ce sujet. Loin de prétendre apporter un éclairage nouveau, encore moins bien entendu de faire le tour du problème, nous nous contenterons de soulever quelques questions en les rattachant à la problématique qui est la nôtre. Nous nous efforcerons de sortir de ce qui nous paraît être l'impasse psychopathologique, pour chercher une formulation plus déconstructiviste, sous un angle clinique dépourvu de tout souci classificatoire. Nombreux sont les auteurs, de Kristeva[377] à Lebrun[378] et Rassial[379], à avoir vu dans les états dits limites une illustration, sinon un paradigme, de la « grande névrose contemporaine »[380]. N'est-ce pas aller un peu vite en besogne ? Ne risque-t-on pas, une fois de plus, de produire des concepts trop larges, et d'amalgamer trop rapidement culture et psyché, dans un « diagnostic » qui s'apparenterait à un jugement ? La conceptualisation de Green, moins généralisante, mais qui propose de prendre au sérieux le concept de « limite », en l'inscrivant dans une lecture topologique, pourrait nous orienter dans la recherche qui est la nôtre. **Penser la limite comme un espace « métastable », en constitution, comme un processus inchoatif, plutôt que comme un tracé, un paysage préexistant dans lequel il n'y aurait qu'à prendre place, comme le suggérait déjà Freud[381], c'est le défi auquel nous invitent ces cas cliniques, états dans lesquels la limite vient en question :**

---

[376] SAURET, M.-J., « Les Hommes aux loups », *op.cit.*
[377] KRISTEVA, J., *Les nouvelles maladies de l'âme*, *op.cit.*
[378] LEBRUN, J.-P., « Lacan et les états-limites », *Connexions*, 1/2012 (n° 97), p. 77-92.
[379] RASSIAL, J.-J., *Le sujet en état-limite*, Paris : Denoël, 1999.
[380] Voir également LACROSSE, J.-M., « La personnalité contemporaine et l'état-limite : de curieuses similitudes », *ProJ*, revue du CEPPECS, 5, 2013-3, http://www.ceppecs.eu/?p=1207, consultation mars 2017.
[381] Le passage, constamment cité à l'appui des partisans de l'existence des « états-limites », est : "Ne vous figurez pas que les diverses fractions de la personnalité soient aussi rigoureusement délimitées que le sont, artificiellement, en géographie politique, les divers pays. Les contours linéaires, tels qu'on les voit dans les

« Il nous faut donc considérer la limite comme une frontière mouvante et fluctuante, dans la normalité comme dans la pathologie. La limite est peut-être le concept le plus fondamental de la psychanalyse moderne. On ne doit pas le formuler en termes de représentation figurée, mais en termes de processus de transformation d'énergie et de symbolisation (force et signification) »[382]

Si la symbolisation est un travail, un *work in progress*, il faut admettre que des sujets, en tant que singuliers, ne puissent se réduire à un repérage de la structure en termes d'entrée ou non dans le symbolique. La limite, il faut se la faire. Si la limite est non une chose mais un processus mouvant, qu'il s'agit de s'approprier, c'est bien de subjectivation, sur fond d'incomplétude, qu'il s'agit. Limites entre conscience et inconscient bien sûr, ou entre moi, ça, surmoi, dont Freud n'a cessé de chercher la géographie subtile et mobile, mais aussi entre dedans et dehors, Moi et autrui, narcissisme et objectalité, repli et échange, voire, et cela nous concerne au premier chef, entre individualité et culture. L'ambivalence est au cœur de cet espace qui tente d'élaborer quelque chose de la perte, tout en s'en défendant, qui veut instaurer de la limite, tout en la récusant : fétichisme ou transitionnalité ? « Ni oui ni non », selon Green, c'est au prix du clivage que les supposés « états-limites » tentent d'échapper au choix déchirant entre vie et mort, au point de « s'absenter » d'eux-mêmes[383].

Le défi des inclassables

Si les cas-limites se sont imposés dans une certaine nosographie analytique post-freudienne, c'est pour des raisons cliniques et non théoriques[384]. Les transferts négatifs, les tableaux cliniques difficiles à répertorier, les manifestations symptomatiques atypiques ou même contradictoires, offrant un spectre allant du sentiment d'ennui et de vide à la confusion et même jusqu'au délire, en passant par l'angoisse, ont posé des problèmes à de nombreux analystes, à partir en gros des années 1950, voire 1940, de Ferenczi et Hélène Deutsch à Winnicott à Searles en passant par Kernberg ou Kohut. Fallait-il à tout prix tenter de faire entrer ces patients dans une nosographie considérée comme intangible, quitte à forcer le diagnostic ? Quel sens cela pouvait-il avoir de les maintenir dans un flou psychopathologique ? L'homogénéité des différents tableaux observés suffisait-elle, par

---

dessins ou la peinture primitive, ne peuvent nous faire saisir les particularités du psychisme; les couleurs fondues des peintres modernes s'y prêteraient mieux (…) Il est fort vraisemblable que les divisions sont très variables chez les différents individus, qu'elles se modifient même durant le fonctionnement et qu'elles peuvent momentanément s'effacer." FREUD S., (1932), « Les diverses instances de la personnalité psychique », *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris : Gallimard, 1985,

[382] GREEN A., 1976, "Le concept de limite", *La folie privée*, Paris : Gallimard, 1990, p. 146.

[383] *Ibid.*, p. 139. Voir également (1993), « Pour introduire le négatif en psychanalyse », *Le travail du négatif*, Paris : Minuit, 2011, p. 16.

[384] Sur l'historique de la clinique des états-limites, voir par exemple ESTELLON, V., *Les états-limites*, Paris : PUF, 2017.

ailleurs, pour créer une nouvelle entité clinique par défaut ? Du pragmatisme anglo-saxon de Winnicott ou Searles, qui ne cherchent pas véritablement à faire œuvre classificatrice, mais plutôt à faire fond sur des *patterns* thérapeutiques, quitte à dégager, au passage, des concepts nouveaux, à la passion nosologique de Bergeret et de Chabert, ou théorisatrice de Green, les réactions divergent. Le consensus est loin d'exister chez les post-freudiens se réclamant de l'influence prépondérante de Winnicott ; néanmoins on semble avoir admis la catégorie d' « états-limites » comme une réalité psychopathologique, sinon comme une structure. De fait, elle est décrite le plus souvent comme « astructuration »[385], organisation intermédiaire, ni réellement névrotique, ni psychotique, pouvant ouvrir dès lors, à des décompensations sur un mode psychotique comme névrotique. Bergeret, nommément, fait l'hypothèse d'un « tronc commun aménagé » susceptible d'évoluer aussi bien du côté névrotique que psychotique ou somatique[386]. Aussi bien a-t-on pu reprocher au concept d' « états-limites » un certain flou, cette troisième case servant à regrouper pêle-mêle tous les cas dont on ne parvenait pas à diagnostiquer la structure, et aussi bien tous ceux qui, rétifs à l'analyse classique et au transfert oedipien, venaient grossir les rangs des « inanalysables »[387].

Innombrables sont les recensions de ces cas cliniques « atypiques », car non rattachables aisément à la névrose pas plus qu'à la psychose, puisqu'ils participent un peu des deux ; certains traits caractéristiques font signe vers la première, en particulier la présence, à certains moments, d'une angoisse de castration, et de préoccupations d'ordre oedipien, ainsi qu'une certaine capacité d'adaptation à la réalité ; mais parallèlement, et pour ainsi dire indépendamment des manifestations d'un conflit névrotique, peuvent se manifester certains symptômes plus inquiétants, tels qu'une régression massive, une décompensation grave, et des mécanismes de défense couramment reliés à la structure psychotique, comme la projection, le déni ou le clivage. Rien ne va plus dans la psychopathologie : seuls demeurent, chez l'analyste presque autant que chez le patient parfois, le désarroi, le vide, la fragilité, et la question lancinante de la limite dedans-dehors, qui fait écho au clivage. On peut certes s'en remettre à la singularité de chaque cas, prêter attention à la configuration propre de chaque patient, qui conduit à « réinventer l'analyse » à chaque nouvelle rencontre clinique ; mais cela ne dispense pas d'un questionnement métapsychologique qui confine à l'« inquiétante

[385] BERGERET, J., (1975), *La dépression et les états limites*, Paris : Payot, 1992 ; *Abrégé de psychologie pathologique*, Paris : Masson, 2008.

[386] Et ceci indépendamment de toute manifestation pathologique : BERGERET, J., (1974*) La personnalité normale et pathologique*, Paris : Dunod, 2003.

[387] R. Pirard risque le mot-valise de « borderlique », « La question des états-limites », *La clinique lacanienne*, 1/2003 (6), p. 183-199.

étrangeté ». Du côté lacanien, bien que les états-limites ne soient pas reconnus comme structure, les interrogations ne manquent pas pour autant. Les symptômes ne sont certes pas à recenser dans un empirisme athéorique marqué par l'éparpillement, pas plus qu'à accueillir dans une herméneutique compréhensive, mais à référer à une structure signifiante, à une écriture fondamentale. S'il paraît clair que les trois structures s'excluent logiquement et se complètent, en tant qu'équations du désir, en épuisant les possibilités pour un sujet de répondre du signifiant, il est nécessaire de faire droit, en tant que phénoménologie clinique, à des manifestations qui mettent au défi le diagnostic de structure. Des voix s'élèvent, qui réclament la prise en compte de cette « nouvelle économie psychique » (Melman) ou de ces « nouvelles maladies de l'âme » (Kristeva), allant jusqu'à risquer, sur le ton interrogatif, l'hypothèse d'une quatrième structure (Lebrun), ou faire fond sur l'idée de « psychose ordinaire » (Miller), de « dépression » ou de « perversion généralisée ».

Les modes nosographiques

Par ailleurs, dans une optique qui n'est pas celle de la psychanalyse, le nombre de cas identifiés comme « troubles bipolaires » par la psychiatrie américaine, puis continentale, ne cesse de croître : l'« épidémie » gagne aujourd'hui l'Europe[388]. Cette étiquette ne recouvre pas la seule psychose maniaco-dépressive, jadis appelée cyclothymie, loin s'en faut. Ce qui conduit un certain nombre d'acteurs et d'observateurs à se demander si c'est le « syndrome » lui-même qui gagne du terrain, ou le regard des professionnels –et du grand public- qui se modifie, sous l'influence conjuguée du DSM, des associations qui cherchent à obtenir une reconnaissance de leurs troubles, et de l'influence des laboratoires pharmaceutiques qui cherchent à élargir le marché[389]. L'appellation de « bipolaires » peut évidemment concerner des profils fort différents, qui ont cependant pour dénominateur commun de faire alterner des phases d'élation et d'exaltation avec des phases d'accablement qui peuvent aller jusqu'à la prostration, et parfois l'autodestruction. Certains troubles bipolaires ont cependant la particularité… de n'avoir qu'un seul pôle, c'est-à-dire que le patient ne développera jamais de crise maniaque[390]. Il ne nous appartient pas ici de faire l'inventaire psychiatrique des différents types d'affection qui se trouvent ainsi regroupées sous la même appellation. Le fait

[388] LEADER, D., *Bipolaire, vraiment ?,* tr. F. Cusset, Paris : Albin Michel, 2014.

[389] Voir plus haut notre chapitre sur le « bio-pouvoir », ainsi que GORI, R., *La fabrique des imposteurs*, Paris : *Les Liens qui* Libèrent, 2017, et surtout DOUVILLE, O., « Le « bipolaire » et la psychanalyse », *Figures De La Psychanalyse*, 13/11, (26).

[390] En ce sens il s'agit bien de dépressivité, autre catégorie fourre-tout qui a fait les beaux jours des magazines de « société » depuis les années 80, et ne donne là encore guère d'explication sur la nature réelle du problème.

que beaucoup se reconnaissent dans une telle « novlangue », moins connotée que les diagnostics de névrose ou de psychose, ne doit pas surprendre : qui a envie de se voir affubler de l'étiquette de névrosé, ou *a fortiori* de psychotique ? Il faut donc aussi prendre en compte, dans la difficulté contemporaine à ranger les « troubles » dans des entités cliniques, la dimension du « politiquement correct » qui euphémise ou minimise, voire transforme les symptômes en en modifiant l'appellation[391]. Pour éviter l'écueil du nominalisme, faut-il cependant renoncer au problème que soulèvent les patients *borderline ?*

Une autre étiquette nosologique en vogue, sous l'impulsion du DSM, est celle de « trouble déficitaire de l'attention avec hyperactivité » (TDAH), qui concerne aujourd'hui 20% des adolescents américains, et dont le traitement aux USA représente un marché de 10 milliards de dollars[392]. Agitation, impulsivité, instabilité, distractibilité, inattention en classe ou opposition à l'adulte (lointain écho des « conduites antisociales » de Winnicott), inadaptation au système scolaire… Le spectre est en effet large et est susceptible de concerner beaucoup d'enfants et de jeunes adultes, voire d'adultes tout court. Les polémiques ouvertes par cette catégorisation discutable sont nombreuses, y compris dans le champ même de la psychiatrie, et nous n'y reviendrons pas[393]. Bien entendu, les critères du DSM font l'économie d'une analyse des causes, systématiquement rapportées à une étiologie cérébrale et une carence neurochimique, dont la démonstration est faite empiriquement par l'administration de médicaments et l'allégation de leur efficacité[394]. La psychanalyse, bien que n'ayant rien en commun avec une telle conception, est cependant parfois tentée de proposer une autre lecture des symptômes dits « d'hyperactivité ». Le rapprochement avec certains traits maniaques est en effet patent, dès lors qu'il s'agirait de désinhibition et de décharge motrice, tout comme de la labilité des pensées ; mais de quoi parle-t-on en fait ? On pourrait tout aussi bien faire référence, dans d'autres cas, et dans des coordonnées théorico-clinques différentes, à l'approche psychosomatique ou à la notion de « pensée opératoire » à laquelle la motricité viendrait suppléer. Faut-il conserver l'unité de ce « trouble » dont la nature semble de toute

[391] Voir, parmi d'innombrables analyses de ce phénomène, DOUVILLE, O., « Santé mentale et sécurisation psychique », https://sites.google.com/site/olivierdouvilleofficiel/articles/sante-mentale-et-securisation-psychique, consultation mars 2017.
[392] FRANCES, A., Préface à LANDMAN, P., *Tous hyperactifs* ?, op. cit., p. 10-12.
[393] En particulier, et outre le caractère athéorique et acontextuel de la plupart des « troubles » indexés par le DSM, du fait de l'association d'une composante comportementale (l'hyperactivité, parfois présentée comme « comportement perturbateur ») avec une composante attentionnelle qui ne lui est pas systématiquement associée, et dont la définition très vaste ouvre à toutes les ambiguïtés, si ce n'est à la subjectivité du diagnostic : voir ANDERSON, V., GODBER, T., (dir.) *Rethinking ADHD*, London, Allen and Unwin, 2003, *cit. in*. LANDMAN, P., *Tous hyperactifs* ?, Paris : Albin Michel, 2015.
[394] *Ibid.*, p. 31-32.

évidence fort hétéroclite ? Certains psychanalystes de tradition lacanienne ont cédé à la tentation en reprenant à leur compte la catégorie d'« hyperactivité » et en l'interprétant comme effet de « l'inactivité symbolique des parents », l'enfant devenant simple « objet réel de l'Autre », à la recherche d'une place symbolique[395] : interprétation unilatérale qui reprend le maître mot de « désymbolisation ». On peut toutefois raisonnablement renoncer à user des « signifiants maîtres » de la psychiatrie, qui plus est pharmakologique, pour revenir à des concepts cliniques plus proches de la pensée analytique. Aucune des entités psychiatriques déjà mentionnées, troubles bipolaires, dépression au sens large, TDAH, ne représente une structure au sens lacanien, et probablement ne trouvent-elles pas davantage leur place dans une métapsychologie post-freudienne. La notion d' « états-limites », toute polémique qu'elle est, nous semble dépourvue de toute compromission avec les approches de type DSM, et plus à même de fournir une base acceptable à la discussion, du fait qu'elle a émergé de la clinique analytique. Elle n'est pas pour autant dépourvue d'ambiguïté, loin s'en faut. Mais elle présente l'intérêt de porter le questionnement sur la convergence entre les symptômes des individus « fragiles » mis à jour par la clinique, et la crise de la culture postmoderne.

Le troisième terme qui met en crise les dualismes

La tentation, logique dès lors qu'on est attaché à une certaine rigueur dans la mise en ordre des symptômes, était tout naturellement de s'efforcer de relier coûte que coûte les tableaux cliniques « problématiques » à des entités pathologiques préexistantes. Ici l'imagination est fertile : de la « personnalité schizoïde » (Fairbairn), à la « schizonévrose » (Ey), sans parler de la « schizophrénie pseudo-névrotique » (Hoch et Polatin), de la « psychose blanche » (Donnet et Green) et même de rapprochement possibles avec l'hystérie ou la mystérieuse et paradoxale « psychose hystérique ». Dès lors que l'on soutient que les patients en question ne peuvent pas être répertoriés de façon satisfaisante ni comme névrosés ni comme psychotiques, il est normal que l'on recherche une troisième possibilité. Or il est notable que, **dans la pensée de Freud lui-même, les dualismes s'accompagnent souvent d'un troisième terme**, **parfois négligé car perçu comme secondaire, mais qui reflète bien le souci de prendre en charge ce tiers exclu, ce « reste » qu'une pensée simplificatrice tend à évacuer**. Rien de dialectique ici, mais plutôt le schème derridien du non-relevable[396],

[395] FORGET, J.-M., « L'hyperactivité, le mouvement et la gravité comme objet a », *L'enfant insupportable*, Toulouse : ERES, « Psychanalyse et clinique », 2010, p. 57-70.

[396] « Il faut faire apparaître des forces de résistance à l'Aufhebung, au procès de la vérité, à la négativité spéculative, et que ces forces de résistance ne constituent pas à leur tour des négativités relevables ou

qui fait signe vers la complexité[397]. Le troisième terme introduit une forme de brouillage du dualisme, vient perturber la dichotomie. Ainsi, le dualisme conscient/inconscient, auquel la catégorie, moins mise en évidence, du préconscient vient apporter une nuance capitale, celle d'un conscient à la limite du conscient, dont le rôle serait avéré, précisément dans l'aire transitionnelle et les processus que Green nomme « tertiaires », qui tentent d'introduire une médiation, un filtre entre processus primaires et secondaires, un « peut-être » entre oui et non[398]. Ainsi de la double distinction pulsions sexuelles/pulsions du Moi, libido du Moi/libido d'objet, qui ne se recouvrent pas entièrement et laissent échapper, là aussi, un reste : les pulsions du Moi non resexualisées par la libido, soit ce que Green appellera « narcissisme de mort »[399]. Ainsi, encore, de la distinction trop tranchée normal/pathologique, qui laisse subsister, sous le nom, entre autres, de « névroses de caractère », troisième terme qui vient lui-même perturber le couple « névroses infantiles »/ »névroses de transfert », des formes pathologiques asymptomatiques limites, dans lesquelles Lacan lui-même reconnaîtra les pathologies contemporaines de l'Idéal[400]. Ainsi des classifications successives des maladies psychiques : à la bipartition « névrose de transfert/névrose narcissique » succède en effet la découverte d'un troisième terme qui sera la mélancolie. Dans sa correspondance de 1915 avec Freud, Ferenczi félicite celui-ci d'avoir ainsi dégagé une catégorie « intermédiaire entre névroses de transfert et les névroses narcissiques »[401]. De fait, Freud maintiendra cette appellation de « névroses narcissiques », même après l'évolution de sa nosographie qui l'amène à distinguer névrose et psychose, en limitant cette catégorie aux mélancolies[402]. Pourquoi cela est-il si souvent méconnu, au point que les présentations de la psychopathologie freudiennes oublient très généralement ce troisième terme ? Le *Vocabulaire* de Laplanche et Pontalis le présente à titre historique mais mentionne que ce terme, confondu avec la psychose, « tend à s'effacer aujourd'hui de l'usage psychiatrique et psychanalytique »[403]. **Qu'en est-il effectivement de ce « reste » de l'élaboration freudienne ? Ne pourrait-on y voir une trace persistante, bien qu'en voie d'effacement, de ce qui, dans l'inscription de la perte de l'objet, échappe à la catégorisation et aux dualismes ?** Les états-limites ne sont

---

relevantes. En somme un reste qui ne soit pas sans être un néant : un reste qui ne soit », DERRIDA, J., (1974), *Glas*, Paris : Denoël, 1981.

[397] Voir les références à Michel Serres, *Hermès V, op.cit.*, dans l'introduction à notre première partie.

[398] GREEN, A., « Le silence du psychanalyste », *La folie privée, op.cit.*

[399] FREUD, S., « Pour introduire le narcissisme » , *Œuvres complètes, tome XII* ; -Paris : PUF, 2005 ; voir GREEN, A., *Narcissisme de vie, narcissisme de mort.* –Paris : Minuit, 2007.

[400] LACAN, J., (1938), « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », *op.cit.*

[401] FERENCZI (S.), Lettre à Freud du 22.02.1915, *op.cit.*, p. 61

[402] FREUD, S., (1924), « Névrose et psychose », *Névrose, psychose et perversion* –Paris : PUF, 1973.

[403] LAPLANCHE, J., PONTALIS, J.-B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris : Puf, 2007.

certainement pas sans rapport avec le deuil et la mélancolie ; *Deuil et mélancolie* de Freud est, de fait, le texte clé qui permet d'articuler la question du narcissisme et celle de la limite[404]. Les états-limites, comme les dépressifs, seraient de fait incapables d'opérer un deuil[405] du fait d'une difficulté de symbolisation de la perte[406].

La dépression

La « dépression » est une entité psychiatrique floue, elle aussi popularisée à partir des années 80 par les efforts conjoints de l'industrie pharmaceutique et d'une certaine tendance à l'*aggiornamento* du vocabulaire clinique, qui ne dit rien de la structure ; elle peut être elle-même subdivisée, si l'on tient aux classifications, en dépression « névrotique », « psychotique », « réactionnelle » (liée au travail, à l'accouchement, à un deuil, etc.), mais aussi dépression « essentielle » (Marty), « masquée », voire… « atypique », ou autres[407]. Il est bien question, dans tous les cas, d'une perte impossible de l'objet ; mais aussi d'une certaine fragilité narcissique qui entraverait, à des degrés divers, la symbolisation. Ce qui, toutefois, distinguerait dépressivité mélancolique, rattachée à la psychose, et dépressivité de type anaclitique, caractéristique des « états-limites », c'est le **clivage** chez ces derniers patients. A côté d'un secteur du Moi assez bien, voire très bien adapté, subsiste un autre secteur clivé du précédent et qui ignore la réalité[408]. Selon les théoriciens qui se fondent sur le concept de « relation d'objet », l'objet (interne) n'est pas unifié ; Green, bien plus subtil, ira jusqu'à parler d'objet négatif, de vide, de « désobjectalisation » (ce qui signifie non pas une émergence pulsionnelle primaire, ni même une simple régression, mais un processus de destruction active de l'objet) ; la libido en proie à la déliaison n'est pas associée à des représentations d'objets[409]. L'instabilité de la relation Moi-objet engendrerait l'attitude caractéristique de fluctuations de l'humeur, « du sublime au ridicule », des états-limites, et leur difficulté à trouver la « bonne distance ». Une oscillation parfois rapide peut se produire entre les aspects « bons » et « mauvais » de l'objet, tantôt idéalisé comme tout-puissant, tantôt dévalorisé sur un mode maniaque. On retrouve donc des mécanismes de défense qui

[404] Voir ci-dessus notre paragraphe consacré au clivage et, plus loin, le chapitre sur l'Idéal du Moi. Catherine Chabert voit dans le paradigme de la mélancolie le modèle clinique qui inspire la seconde partie de l'œuvre de Freud (CHABERT, C., (dir.), « Cliniques », Psychopathologie des limites, Paris : Dunod, 2009, p. 224)

[405] Racamier parle de « deuil originaire » pour désigner le processus d'entrée dans la symbolisation : RACAMIER, P.-Cl., *Le Génie des origines*, Paris : Payot, 1992.

[406] Voir par exemple l'exposé très clair, qui cherche à conjoindre l'approche lacanienne et l'approche freudienne ou winnicottienne, de LAURU, D., « Les adolescents en état-limite », *Psychiatrie, psychanalyse et sociétés*, 2014/09, http://www.revue-pps.org/les-adolescents-en-etat-limite, consultation mars 2017.

[407] PIRLOT, G, CUPA, D., *Approche psychanalytique des troubles psychiques*, Paris : Colin, 2012, pp. 121-124.

[408] KERNBERG, Otto, (1975). *Les troubles limites de la personnalité*, Toulouse : Privat, 1989.

[409] Voir par exemple *La Folie privée*, Paris : PUF, 1990, p. 188, 200.

rappellent l'organisation maniaco-dépressive. Le point commun principal demeure **le caractère externe de l'objet, la faille ou carence narcissique[410] rendant incoercible le recours à un « remplissage par l'extérieur »**[411]. Le cas de l'Homme aux loups, qui ne cesse de courir après les objets narcissiques[412], dont la dépendance, y compris matérielle, à l'égard de l'objet « psychanalyse » durant sa vie entière ne fait aucun doute, et qui, cependant, paradoxalement « ne se laissait approcher en rien » selon Freud[413], illustre parfaitement ce point. Cette dimension contradictoire de la relation à l'autre renvoie à la fluctuation de l'humeur caractéristique des états-limites, oscillant entre angoisse de séparation et d'intrusion.[414] Selon Bergeret, l'objet externe est dit « anaclitique »[415] en ce qu'il fait l'objet d'un investissement intense, qui peut se décliner de façon intrusive, voire persécutive (surtout s'il est trop rapproché, donnant lieu à des défenses obsessionnelles, voire se rapprochant à l'occasion de défenses de type paranoïde), mais aussi sur le mode d'une dépendance très forte (surtout s'il s'éloigne), déclenchant alors des angoisses intenses de perte d'objet. Gérard Pirlot propose le concept de « pliure » de la subjectivité sur l'objet anaclitique, comme « passion de la non-séparation » qui investit la douleur comme espace subjectif, à défaut d'un réel espace interne[416]. On a donc, comme dans la psychose maniaco-dépressive, une sorte de cercle

---

[410]Voir Maurice BOUVET, qui décrit des « sujets qui ont un continuel besoin d'apports narcissiques et dont la régulation purement interne de l'estime de soi ne saurait être réalisée ». BOUVET, M. : « La clinique analytique-la relation d'objet » in *Revue française de psychanalyse*, 1960, t.XXIV, n°6, p. 723-790 ; voir aussi BALINT, Michaël, 1968, *Le défaut fondamental*. –Paris : Payot, 1971.

[411]BERGERET, Jean (1975), *La dépression et les états-limites*, *op.cit.*, p. 103. Voir également Green, qui rappelle que paradoxalement l'accrochage à un pôle objectal est plus prégnant chez les états-limites que chez les hystériques : GREEN, A., « Hystérie et états limites : chiasme Nouvelles perspectives », *in* ANARGYROS-KLINGER, A., (dir.), *Hystérie*, Paris : Presses Universitaires de France, 2000, p. 139-162.

[412]Il se laisse influencer par son précepteur sur le rejet de la religion, par un professeur sur le choix de ses études (il abandonne le droit pour les sciences avant de reprendre le droit), par un oncle sur son lieu de résidence (il le suit dans son déménagement à St Pétersbourg)… Et bien entendu, se fantasme comme le fils préféré de Freud. Voir *L'Homme aux loups par ses psychanalystes et par lui-même, op.cit.*

[413]FREUD, Sigmund, *L'homme aux loups, op.cit.*, p. 9. Il reste longtemps rétif à toute influence, « derrière une attitude de non-participation docile », qui a trompé Freud en le faisant croire à une passivité foncière, de nature libidinale et névrotique (homosexualité refoulée). Muriel Gardiner le décrit comme incapable de communiquer avec autrui et Ruth Mack Brunswick comme « inaccessible, à un degré rare, à toute suggestion, sans doute en raison de son narcissisme ». Voir *L'Homme aux loups par ses psychanalystes et par lui-même, op.cit.*

[414]L'Homme aux loups gardera toujours publiquement une attitude très respectueuse envers Freud, même s'il dévoile dans son texte consacré à Freud certains traits de sa vie personnelle, ce qui peut paraître comme un trait d'identification projective.

[415] Le type de choix d'objet anaclitique ou « par étayage » correspond chez Freud à un des deux types possibles de choix d'objet (opposé au choix d'objet narcissique) qui se fonde sur l'étayage biologique. Voir FREUD, S., (1914) : « Pour introduire le narcissisme », in *La vie sexuelle*. Paris : PUF. Bergeret donne à ce concept un sens apparemment différent puisqu'il ne semble pas opposer choix d'objet anaclitique et narcissisme. Plus exactement, la relation anaclitique à l'objet chez les états-limites est liée à une défaillance du narcissisme (secondaire).

[416]PIRLOT, Gérard, (2009), *Déserts intérieurs*, Toulouse : Erès, p. 136-137.

vicieux entre faiblesse du Moi et clivage de l'objet [417]. Ces analyses ne nous semblent pas exclusives de l'approche de Lacan qui, dans sa réinterprétation de la relation d'objet, voit dans l'identification au phallus manquant, au stade du miroir, la clé de la compréhension des phénomènes d'oscillation entre la mère « toute » et l'objet déchu, l'instabilité de l'identification imaginaire se payant d'un clivage, et d'une aliénation[418]. Il ne s'agit certes pas pour Lacan de penser la constitution progrédiente d'un objet interne, cependant la conception d'un objet extérieur (anaclitique), toujours trop près ou trop loin, suppléant en même temps que révélateur d'un trou fondamental, dans les cas qui viennent d'être décrits, n'est-elle pas à rapprocher de l'élaboration lacanienne du concept d'objet non spécularisable, entre « *a* » et « -phi », entre jouissance et castration ?[419]

Reste le point délicat de la distinction clinique, évidemment cruciale, entre psychose mélancolique ou maniaco-dépressive et états-limites. D'un point de vue freudien, elle pourrait résider, plutôt que dans la distinction discutable proposée par Bergeret entre clivage du Moi (propre aux psychoses) et clivage de l'objet (propre aux états-limites), dans le type de relation et de différenciation entre Moi et l'objet. Alors que le mélancolique est envahi par l'objet perdu et que le maniaque s'épuise à retrouver un objet consistant qu'il ne découvre jamais, les sujets «états-limites » ont construit, bricolé un, ou généralement plusieurs objets narcissiques : bien qu'instables et mal relayés sur le plan interne par une introjection incomplète, les objets externes peuvent tenir lieu, même momentanément, de « bouche-trou » et éviter l'angoisse, du moins tant qu'ils restent disponibles et à bonne distance. Cet objet narcissique addictif, mixte identificatoire de soi et d'autre, s'avère cependant davantage marqué d'altérité que l'objet primaire, total, archaïque du mélancolique[420]. Le rapport au temps est également bien différent. La rythmicité de la cyclothymie, si l'on admet qu'elle ne soit pas entièrement réductible à des facteurs somatiques, pourrait être lue comme dénotant en réalité une inaptitude à construire réellement l'objet dans l'espace et le temps. Ce travail de rétention sera en effet celui de l'analité, qui sera marquée par une phase sadique de maîtrise de l'objet. Les mécanismes obsessionnels alors mis en œuvre permettront, même de manière imparfaite, une certaine continuité de l'objet dans l'espace et le temps, porteuse d'unification, même

[417] Toutefois Bergeret se refuse à parler à propos des états-limites de clivage du Moi.

[418] Lacan parle d'aliénation : « la forme de la maîtrise est donnée au sujet sous la forme d'une totalité à lui-même aliénée », ou de « *splitting* » : « Il y a, d'une part, l'expérience de la maîtrise, qui donnera à la relation de l'enfant à son propre moi un élément de *splitting* essentiel, de distinction d'avec soi-même, qui demeurera jusqu'au bout. » LACAN, J., 1956, *Séminaire IV, La relation d'objet*, Paris : Seuil, p. 186.

[419] Voir le dernier paragraphe sur l'interprétation lacanienne de l'objet a.

[420]ROUSSILLON, René, (dir)., *Manuel de psychologie et de psychopathologie clinique générale, op.cit.,* p. 475-476.

inchoative. Chez le mélancolique au contraire, et même chez le maniaco-dépressif, le temps reste celui de l'absolu narcissique, il n'entre pas dans le déroulement spatio-temporel. Entre un passé qui ne passe pas et une fuite en avant stérile dans un futur inconsistant, le maniaco-dépressif est condamné à une alternance rythmique de phases antagonistes liées au mouvement de son propre métabolisme psychique, mais coupées de la temporalité réelle[421]. Les personnalités-limites, même marquées par des fluctuations de l'humeur, ne sont pas aliénées au même degré par la tyrannie du flux et du reflux de la réalité. Ainsi des différences importantes sont à noter entre PMD et « états-limites »: le degré de régression libidinale, dans la reconnaissance plus ou moins vive de la réalité et de l'altérité, mais aussi le degré d'élaboration de l'idéal. Nous y reviendrons.

Demeure cependant, comme une question, la lancinante et spectrale présence de la « dépression » dans la clinique contemporaine : en tant que trace du « négatif »[422], désinvestissement radical du désir, signature d'une perte impossible à élaborer, identification « endocryptique » qui résiste au travail de symbolisation, attachement inavouable, irreprésentable, à l'objet total, à la Chose. Le modèle de l'inclusion, de l'enkystement dans un noyau d'Abraham et Torok, s'il ne gomme pas pour autant les différences psychopathologiques entre les divers degrés de « mélancolisation », permet de penser de façon unitaire non une maladie ou une structure, mais un processus psychique présent, sous diverses modalités, aussi bien dans des formes graves de psychose que dans des cas dits limites où une mobilité psychique semble pouvoir être rencontrée. La figure du « déprimé » apparaît comme une « hystérie de la seconde modernité » qui concentre les effets du discours capitaliste : ce serait, selon Marie-Jean Sauret, « le retour dans le réel de l'indétermination du sujet, au moment où le (…) discours capitaliste récuse l'hypothèse de l'inconscient et promet à chacun son complément d'(de bien) être »[423]. Roland Chemama a tenté de systématiser cette conception d'une « grande névrose contemporaine » (pour reprendre les termes de Lacan) sous la bannière de la « dépression » comprise comme panne du désir. La difficulté à jouer de la présence et de l'absence, c'est-à-dire à symboliser la perte (au sens du jeu de la bobine) a pour corollaire une difficulté à s'inscrire dans des échanges, forcément partiels, c'est-à-dire à

[421] JEANNEAU, A., *La cyclothymie*, Paris : Payot, 1980.

[422] GREEN, dans « Genèse et situation des états limites », *in Les états limites*, Paris : Presses Universitaires de France, « Petite bibliothèque de psychanalyse », 1999, p. 52, fait de la dépression, prise en un sens métapsychologique et non psychiatrique, l'une des deux modalités principales qui, avec le clivage, caractérisent les états-limites.

[423] SAURET, M.-J., *Malaise dans le capitalisme*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2009, p. 88.

investir un manque particulier, limité, bref un désir[424]. L'objet unique du dépressif ne peut être que l'Autre primordial, « sans limites », la mère si l'on s'en tient à un vocabulaire freudien[425]. L'objet *a* en tant que déchet, Mère déchue, envahit l'imaginaire sans parvenir à s'inscrire comme cause du désir[426]. Impuissance d'un sujet clivé, mis radicalement à distance de l'Autre avec lequel il tente cependant des retrouvailles de jouissance. Pourtant des suppléances sont possibles. La condition du sujet contemporain, chez qui se révèle la fragilité du trait unaire, laisse entrevoir une généralisation possible de la suppléance et du nouage[427], sur fond d'une problématique des intermittences du désir.

La perversion

Si le rattachement des supposés « états-limites » à la famille des mélancolies ou des dépressions ne résout pas la question, en laissant ouverte au contraire l'énigme de la limite, on se doit d'indiquer ici une autre tentative de surmonter l'aporie classificatoire. Nous avons vu qu'à plusieurs reprises dans le cheminement métapsychologique de Freud, se mettent en place des structures à trois termes, mais dont le troisième terme est quelque peu laissé en « marge ». C'est le cas des « névroses narcissiques » et de la mélancolie. C'est aussi le cas de la troisième structure, qui s'impose progressivement comme étant la perversion. L'investigation de la perversion dans les années 1920 fera monter en puissance cette catégorie, d'abord proche de la psychose par son recours privilégié au mécanisme du « déni », et qui sera réinvestie par Lacan dans sa lecture de la nosologie freudienne[428]. Mais là encore, si l'on s'en tient à la triade névrose-psychose-perversion, comment ne pas voir à quel point la troisième catégorie est sur un autre plan que les deux précédentes, à la limite du visible ou du conceptualisable, comme un remords ou un « reste » ? De fait, le « troisième terme », lorsque la logique classificatoire habituelle se trouve débordée, peut être sollicité comme recours pour dire ce qui ne se dit plus d'une façon ordinaire. Lorsque névrose et psychose ne permettent plus de rendre compte des phénomènes observés dans la clinique, on peut chercher à les faire rentrer de force dans la perversion : c'est le travail, par ailleurs fort stimulant, de Charles Melman dans *l'Homme sans gravité*.

---

[424] CHEMAMA, R., *Dépression, la grande névrose contemporaine, op.cit*, p. 72 notamment.
[425] En ce sens on retrouve la thèse de J. André dans « L'unique objet », *Les états-limites*, *op.cit.*, pp. 1-21.
[426] CHEMAMA, R., *Dépression, la grande névrose contemporaine, op.cit,* p. 132-133, 199.
[427] *Ibid.*, p. 204.
[428] Lacan en donnera une « version » supplémentaire, irréductible à la triplicité de la structure, avec le concept tardif de « père-version », qui a surtout pour fonction de déconstruire un peu plus le Père freudien (*Séminiare XXII, RSI (1974-1975), op.cit.,* et *Séminaire XXIII, Le sinthome, (1975-1976), op.cit.)*

Son interprétation consiste à opposer la « nouvelle économie psychique », fondée sur un régime « maternel », où l'objet est présent, voire exhibé, à l'économie « paternelle », c'est-à-dire symbolique, où la place du manque est sauvegardée, du fait du caractère métaphorique (et non seulement métonymique) de l'instance phallique :

> « La différence tient en ceci : pour le névrosé tout objet se présente sur fond d'absence, c'est ce que les psychanalystes appellent la castration. Le pervers quant à lui, va mettre l'accent sur la saisie de cet objet, il refuse en quelque sorte de périodiquement l'abandonner. Et il entre de ce fait dans une économie qui va le plonger dans une forme de dépendance vis-à-vis de cet objet, différente de celle que connaît le "normal", autrement dit le névrosé »[429].

Ce qui amène, de fait, Melman et Lebrun à faire le rapprochement avec les patients « borderline »[430] : on assisterait au fond à une sorte de « perversion généralisée » ou « ordinaire »[431]. Lebrun, du reste, se dérobe quelque peu devant les conséquences d'une généralisation de la catégorie de perversion, ajoutant que le terme de « perversion » n'est pas à prendre en son sens clinique de structure mais plutôt au sens courant du mot (pervertissement), ou, à la rigueur, à rapprocher de la perversion polymorphe de l'enfant, c'est-à-dire de la récusation du renoncement pulsionnel[432]. Mais ces auteurs sont loin d'être les premiers à avoir eu une telle intuition. Si, comme le pense Green, tout le projet de la seconde partie de l'œuvre de Freud (à partir de son intérêt pour le narcissisme, puis pour les pulsions de mort) est « la recherche d'équivalents au niveau du moi de ce que sont les perversions sexuelles pour la sexualité »[433], équivalents qui ne sont pas sans rapport avec les mécanismes de fétichisme et de clivage dont nous avons déjà relevé l'importance, c'est pratiquement chez Freud lui-même qu'il faudrait chercher les prémices de cette lecture. Freud ne généralise pas la perversion, mais il tend, nous l'avons vu à généraliser le clivage, sinon le fétichisme. N'a-t-on pas donc bel et bien affaire, puisque ce n'est pas (en tout cas, pas seulement) de perversion sexuelle à proprement parler qu'il s'agit dans la « nouvelle économie psychique », à une sorte de « perversion narcissique », au sens large, cette expression étant une sorte de pléonasme ?[434] On ne peut qu'être prudent face à l'inflation des

---

[429] MELMAN, Ch., LEBRUN, J.-P., *L'homme sans gravité, op. cit.,* p. 64.
[430] *Ibid.*, p. 181-182.
[431] *Ibid.*, p. 63, et LEBRUN, J.-P., *La perversion ordinaire, vivre ensemble sans autrui*, Paris : Denoël, 2007. Lebrun, pour sa part, parlera plus tard de « mèreversion ».
[432] LEBRUN, J.-P., « Lacan et les états-limites », *Connexions*, 1/2012 (97), p. 77-92.
[433] GREEN, A., « Genèse et situation des états limites », *Les états limites*, Paris : Presses Universitaires de France, « Petite bibliothèque de psychanalyse », 1999, p. 23-68. Voir également CHABERT, C.*, Psychopathologie des limites, op.cit.*, ch. V, p. 224.
[434] Voir également GREEN, A., (1993), « Pour introduire le négatif en psychanalyse », *Le travail du négatif*, Paris : Minuit, 2011, p. 22.

diagnostics de « perversion narcissique », catégorie introduite par Racamier[435] et largement galvaudée par un usage à destination du très grand public qui tend à la dénonciation systématique des « manipulateurs », qui sont toujours les autres, au profit d'un syndrome victimaire massivement répandu. Toutefois, le succès d'un tel « étiquetage » nosologique fait indéniablement symptôme, sinon chez les pervers eux-mêmes, au moins chez ceux qui les identifient comme tels. Cette catégorie de « pervers narcissique », dans son excès même, ne nous livre-t-elle pas quelque chose de la nouvelle économie psychique, ou d'un fonctionnement au moins latent que l'on discernerait, à bas bruit, chez chacun de nous ? Alors que le névrosé refoule ses pulsions partielles, le pervers les unifie sous la bannière du narcissisme maternel, en libidinalisant les pulsions de destruction, au lieu de les unifier dans une intégration « objectale » sur un mode, disons, génital ou oedipien. Le phallus du pervers n'est pas un refuge contre l'angoisse de castration, comme il peut l'être pour le névrosé ; c'est au contraire un phallus narcissique, sado-masochiste, le phallus de la mère phallique, qu'il s'efforce d'être, dans un mouvement de déni de la castration maternelle[436]. Cela correspond bien à l'un des aspects de la personnalité clivée de l'Homme aux loups, en tant qu'il refuse la castration ; mais ce n'est pourtant pas le seul. S'il arrive à l'Homme aux loups d'être pervers, et même fétichiste, au sens le plus littéral du terme, ce n'est pourtant, nous rappelle Jean-Jacques Rassial, que sur le mode d'une « pseudo-perversion » et d'un « objet phobique semi-fétichisé »[437]. Ramener le sujet contemporain à la seule perversion (catégorie qui, par ailleurs, tendrait à être abandonnée en tant que telle dans la clinique analytique, si l'on suit J.-A. Miller[438]) apparaît alors davantage comme un coup de force, sinon un jugement moralisateur, que comme un diagnostic. A moins de le comprendre comme « père-version », c'est-à-dire comme l'opération de fabrication « artificielle » de père(s) par le sujet, tenu, comme Joyce, de soutenir le père plutôt que d'être soutenu par lui.[439]

Grande névrose contemporaine », « perversion ordinaire », ou « psychose ordinaire » ?

[435] RACAMIER, P.-C., *Les perversions narcissiques*, Paris : Payot, 2012, repris notamment par HIRIGOYEN, M.-F., *Le harcèlement moral*, Paris : Pocket, 2011, et EIGUER, A., *Les pervers narcissiques*, Paris : PUF, 2017 : nombre de vulgarisations psychologiques et de publications de « développement personnel » s'en sont inspirées, avec plus ou moins de bonheur, et de rigueur.

[436] GREEN, A., *La Folie privée*, op. cit., pp. 336-340.

[437] RASSIAL, J.-J., *Le sujet en état-limite*, Paris : Denoël, 1999, pp. 79-82.

[438] « Cette catégorie tend à être abandonnée. », MILLER, J.-A., « Effet retour sur la psychose ordinaire », *Quarto,* 94-95, 2009/1, p. 41.

[439] LACAN, J., *RSI, op. cit.,* séance du 27 janvier 1975. Nous reviendrons plus loin sur ce concept difficile.

Outre le recours à un « troisième terme », supposé incarner ce qui ne se laisse pas prendre par l'opposition, un autre procédé est ici à l'œuvre, qui consiste à généraliser l'un des termes. Il est évidemment problématique de subsumer sous une seule catégorie psychopathologique la majorité de la clinique contemporaine : « grande névrose contemporaine », « perversion ordinaire » ou « psychose ordinaire ». Le sens même de la notion de structure est d'introduire des différences : si l'on veut décrire la condition du sujet contemporain et non définir sa structure, faut-il entretenir l'ambiguïté en conservant ces catégories en les sortant de leur contexte ? Le concept millerien de « psychose ordinaire » serait également intenable, non seulement parce qu'il serait stigmatisant et laisserait croire à une prévalence croissante de la psychose[440], mais parce que, s'appuyant sur la clinique borroméenne et non sur la première clinique (structuraliste pour faire vite) de Lacan, il échappe comme tel au principe de classification[441]. La forclusion du Nom-du-Père n'est plus aussi évidente, dans une clinique qui devient celle de la singularité, et où le capitonnage par le sinthome peut s'avérer plus consistant que la référence au Nom-du-Père et l'économie dite « phallique » : mais quel est alors le point commun de la psychose ordinaire avec les psychoses « extraordinaires », c'est-à-dire délirantes ? On pourrait plutôt mettre l'accent sur la dimension « indiscernable »[442], le « plus ou moins » (comme l'avance, non sans humour, Jacques-Alain Miller[443]), voire le « bricolage » au sens de Lévi-Strauss[444]. Or l'Homme aux loups, comme beaucoup de sujets dits limites, se caractériserait plutôt, précisément, par son indécidabilité : « le sujet en état limite reste en panne »[445], incapable de choisir entre névrose, psychose ou perversion, ou plutôt s'organisant autour d'un « refus négatif du choix », un « ni oui ni non »[446]. Green nous rappelle opportunément que les dimensions maternelle et paternelle, névrotique et perverse, s'entremêlent et se font écho, dans un espace qui n'est pas à penser comme une succession diachronique linéaire de stades, mais comme un espace dynamique de l'« après-coup » qui autorise une « réverbération » des angoisses névrotiques (castration) et des angoisses plus archaïques (séparation/intrusion)[447]. Contrairement au névrosé qui joue de la disjonction

---

[440] C'est la critique qu'en fait J.P. Lebrun dans « Lacan et les états-limites », *Connexions, op.cit.*

[441] « Du côté borroméen, il ne peut pas y avoir de classification, car il n'y a pas d'opposition qui pourrait en satisfaire le principe logique » : LIPPI, S., « Critique de la notion de psychose ordinaire », *Figures de la psychanalyse*, 2015/2 (30), p. 159-173.

[442] *Ibid.*

[443] MILLER, J.-A., « Psychose ordinaire et clinique floue », *Ornicar ?,* http://wapol.org/ornicar/articles/mlr0081.htm, consultation avril 2017.

[444] Le concept vient bien entendu de Lévi-Strauss : LIPPI, S., « Critique de la notion de psychose ordinaire », *op.cit.*

[445] RASSIAL, J.-J., *Le sujet en état-limite, op.cit.*, p. 82, p. 96.

[446] GREEN, A., *La Folie privée, op. cit*., pp.138-139.

[447] *Ibid.*, p. 337 et également pp. 234 sqq.

exclusive[448] entre être et pensée (« je pense où je ne suis pas, je suis où je ne pense pas »), et au psychotique qui la supprime, s'excluant à la fois de l'être et de la pensée, l'état-limite « est l'hésitation même », « s'incarne » dans ce « ou bien, ou bien »[449].

La genèse des organisations (ou « astructurations ») dites limites renverrait également, selon certains auteurs, à des conditions environnementales familiales mais aussi sociales : à ce titre le travail de Gérard Pirlot, en proposant une synthèse des différents éléments, aussi bien psychogénétiques que psychosociaux, voire anthropologiques, qui peuvent favoriser l'émergence des états-limites dans l'univers postmoderne[450], nous renvoie, comme bien d'autres auteurs, vers une perspective globale où le clivage, facilité par la crise de la symbolisation, deviendrait l'un des modes de défenses privilégiés de l'homme contemporain, déchiré entre la nécessaire adaptation sociale et la tyrannie d'un Moi-idéal tout-puissant. Par-delà les querelles nosologiques ou les débats sur la structure et l'organisation, le narcissisme propre aux personnalités clivées renvoie à la question de la culture. Cette piste est envisagée par Lacan dans le *Séminaire VI*, où il conjoint la réflexion sur la culture avec une approche de la perversion :

> « C'est en ce sens que nous pouvons poser que ce qui se produit comme perversion reflète, au niveau du sujet logique, la protestation contre ce que le sujet subit au niveau de l'identification, en tant que celle-ci est le rapport qui instaure et ordonne les normes de la stabilisation sociale des différentes fonctions [...] Nous pourrions dire en somme que quelque chose s'instaure comme un circuit tournant entre, d'une part, le conformisme, ou les formes socialement conformes, de l'activité dite culturelle –l'expression devient ici excellente pour définir tout ce qui de la culture se monnaye et s'aliène dans la société –et, d'autre part, toute structure semblable à celle de la perversion, pour autant qu'elle représente au niveau du sujet logique la protestation qui, au regard de la conformisation, s'élève dans la dimension du désir, en tant que le désir est rapport du sujet à son être»[451]

La perversion ne serait qu'un moment d'un processus, dont nous avons tout lieu de croire qu'il se fonde sur un clivage, qui fait osciller le psychisme entre une attitude conformiste d'adaptation superficielle, et une réaction de défense (un contre-investissement, dans le vocabulaire freudien) qui est le déni de la castration. Lacan a le mérite de rappeler ici qu'il s'agit moins de structure que d'un « comme si », une « structure semblable à… », dans un

---

[448] Jean-Jacques Rassial commet une regrettable erreur de traduction en l'attribuant au « *vel* » latin alors qu'i s'agit du « *aut* ».
[449] RASSIAL, J.-J., *Le sujet en état-limite*, *op.cit.*, p. 99.
[450]PIRLOT, G., *Déserts intérieurs*. –Toulouse : Eres, 2009.
[451] LACAN, J., (1958-1959), *Le désir et son interprétation, Sém. VI*, Paris : La Martinière, 2013, p. 569 : ce passage est commenté par J.-A. Miller dans « Une introduction à la lecture du Séminaire VI, le désir et son interprétation », *La Cause du désir,* 2014 (86), p.62-72.

mode de fonctionnement essentiellement indiscernable. C'est en ce sens que nous nous proposons de l'envisager, loin de toute perspective classificatoire. Il s'agirait de suspendre en quelque sorte le jugement diagnostique, de réaliser une sorte d'« *épokhê* » nosographique pour revenir aux choses mêmes, en l'occurrence à ce nouage problématique entre sujet et culture qui apparaît dans la clinique et au-delà de la clinique, dans l'appréhension de la « crise » du discours. Cet effort est-il possible ? Penser la limite sans pour autant chercher à « reterritorialiser » les patients dits « limites » dans un espace bien délimité ? Penser, avec Lacan, le nouage non comme alternative à la structure, mais comme un pas de côté, un renoncement à notre propre toute-puissance rationaliste et positiviste ? Imaginer la construction de la subjectivité non comme un simple effet déterminé de « la structure », trop souvent comprise comme une Parque aveugle, mais, conformément à l'enseignement de Lacan, comme un acte, comme tel irréductible, imprévisible. Les sujets contemporains, « condamnés à être libres », c'est-à-dire condamnés à l'autonomie au sens d'Ehrenberg, ne se laissent pas enfermer dans des cases, ce qui est à comprendre non sur un ton triomphaliste et revendicatif, qui est à l'occasion celui d'un certain discours contemporain… « décomplexé » (s'agirait-il du complexe d'Œdipe ?), mais aussi, et surtout, sur le mode de l'angoisse et de la finitude. Autonomie-condition, individu incertain, fatigue d'être soi… Assurés de rien, ils sont mis au défi de faire de leur fragilité un « peut-être ». Condition-limite au sens où la limite y est en question.

II D) L'adolescence et le négatif : Antigone et Thanatos

Nombre de commentateurs insistent sur l'importance centrale de l'adolescence dans les sociétés contemporaines, dans ce qui est devenu un lieu commun du discours sur la « crise » du lien social. Nous nous intéresserons ici aux lectures cliniques en tant qu'elles peuvent se relier à la problématique anthropologique de la désymbolisation. Le maternage généralisé, sur fond de fragilité des images parentales, s'étant substitué aux interdits structurants et à la place de Tiers du Père symbolique, on assisterait à un phénomène d'allongement de l'adolescence psychique, qualifiée d'« interminable », et qui imposerait son immaturité comme valeur dominante[452]. S'il est indéniable que l'adolescence présente aujourd'hui des spécificités, ne serait-ce qu'en raison du recul des marqueurs symboliques d'entrée dans l'âge adulte que représentaient naguère l'accès au travail et la constitution d'une famille, une lecture analytique apparaît particulièrement pertinente en ce qu'elle pointe les processus de remaniement psychique que représentent non seulement « l'intégration de l'identité sexuelle », mais le « travail de séparation » d'avec les imagos infantiles, et jusqu'à la « réorganisation des instances psychiques »[453]. Or on voit d'emblée que ces problématiques sont effectivement celles qui sont mises au premier plan par la « nouvelle économie psychique ». On pourrait parler de « paradigme adolescent »[454] ; comme l'avance François Richard, l'accélération généralisée et les mutations sociales ont produit des symptômes nouveaux dont les traits communs avec l'adolescence sont patents : dépendance et addictions, refuge dans l'agir, « pathologies du lien », régression et sa mise en scène, confusion dedans-dehors…[455] Comme le note également Jean-Jacques Rassial, « « L'état-limite, en tant qu'adolescence prolongée, serait le maintien de cette situation d'incertitude, sa cristalisation dans une panne qui rendrait impossible l'opération adolescente »[456]D'un point de vue anthropologique, note Michelle Cadoret, l'adolescent joue un rôle particulier, aux marges de la société (comme le fou ou le migrant, notamment), d'où il inquiète et trouble les croyances sociales. Mettant en crise aussi bien la société que la parenté, la figure de l'adolescent est une confrontation avec le risque, un témoignage de la fragilité du symbolique[457]. Mais n'est-ce pas le cas depuis longtemps ? Sans remonter trop loin, et si l'on s'en tient seulement aux origines

[452] Voir par exemple ANATRELLA, T., *Interminables adolescences*, Paris : Cerf-Cujas, 1995.
[453] EMMANUELLI, M., (2005), *L'adolescence*, Paris : PUF, 2016.
[454] CADORET, M., Le *paradigme adolescent,* Paris : Dunod, 2003.
[455] RICHARD, F., *L'actuel malaise dans la culture,* Paris : l'Olivier, 2011.
[456] RASSIAL, J.-J., *Le sujet en état-limite, op.cit.*
[457] CADORET, M., *Le paradigme adolescent, op.cit.*

de la psychanalyse, n'est-ce pas à Anna O. (22 ans) et à Dora (18 ans) que nous devons en grande part la découverte de l'inconscient ?

Une hystérie contemporaine ?

Or une autre hypothèse de diagnostic de la « nouvelle économie psychique », parfois avancée, consiste à mettre les symptômes au compte d'une forme d'hystérie contemporaine[458], le lien de l'hystérie à la culture n'étant plus à démontrer depuis Lacan. Certes l'hystérie n'est pas réservée à l'adolescence. Toutefois quelque chose de la grande « névrose contemporaine » pourrait se jouer à travers ce diagnostic qui entremêle hystérie et états-limites, autour de la figure paradigmatique de l'adolescent instable, insaisissable, ce sujet en chantier. On sait que l'hystérie se caractérise, comme les états-limites, par une forme de polymorphisme et de métastabilité, le propre de l'hystérique, si l'on peut dire qu'elle ait un propre, étant précisément de mettre en question et en crise le discours du maître et en particulier celui du savoir, quitte à s'adapter aux évolutions de celui-ci. Marie-Jean Sauret rappelle que le propre de l'hystérique est d'inscrire une objection dans le lien social : le symptôme serait la marque de la limite non seulement individuelles de la résorption du réel dans le symbolique, mais des limites de la science elle-même en tant qu'entreprise culturelle, et de toute figure d'autorité, à clore la question du sens[459]. La clinique des sujets « inanalysables » ne serait-elle qu'une ultime ruse de l'hystérique ? S'il est vrai que l'hystérique, mise en position d' « hystérisation » par le maître (fût-il l'analyste), suscite en retour, et appelle de ses vœux, la personne antagoniste d'un maître, justement, de l'impuissance duquel elle jouit[460], ne peut-on voir dans la figure du complotiste adolescent l'image même d'un hystérique « new look » ? Ou, au contraire, le complotiste, et avec lui la masse des adolescents contemporains, ne se distingue-t-il pas précisément de l'hystérique en ce que, à son tour, il revendique le discours du savoir, et veut être, du moins à son heure, le maître, et le maître du savoir, ce que jamais l'hystérique semble n'avoir revendiqué ? Qu'en est-il du rapport, non seulement au savoir, mais aussi à l'Œdipe et à la sexualité, dont on sait l'importance qu'il revêt à l'âge de l'adolescence ? On voit que la question est épineuse.

---

[458] Voir par exemple CHAGOURIN, Gh., « Clinique actuelle de l'hystérie », Séminaire sur « les structures psychiques » – AFI-Provence, http://www.ali-provence.com/2014/10/clinique-actuelle-de-lhysterie, consultation mars 2017 ; MICHELI-RECHTMANN, V., « L'anorexique, une hystérique contemporaine », *Journal français de psychiatrie*, 2009/1 (32), p. 16-18.

[459] SAURET, M.-J., *Malaise dans le capitalisme, op.cit.*, p. 82 sqq.

[460] LACAN, J., Sém. XVII, *op.cit.*

Pierre-Henri Castel rappelle que, à partir des années 80, le vieux concept d' «hystérie collective » a connu une nouvelle fortune avec les « maladies sociogéniques de masse », sortes de nouvelles « épidémies » sans causalité médicale identifiable (de l'anorexie à la sensibilité chimique, et, depuis peu, à l'électrosensibilité, mais dans lesquelles on pourrait peut-être ranger, pourquoi pas ? les troubles dits TDAH) qu'il interprète comme résultante des représentations collectives[461]. Les théories du complot ne sont pas loin : les « patients » en question récusent énergiquement toute explication sociologique ou psychologique de leur propre souffrance et, devant la perplexité du corps médical, en appellent volontiers à des causes occultes (mais externes, et non subjectives), telles qu'une contamination cachée, l'action du gouvernement, voire des abus pédophiles sataniques ou l'intervention d'extra-terrestres[462]. Or, pourtant, malgré les séduisants rapprochements, notamment avec les phénomènes de contagion (sans contact), et de nouvelles formes de conversion somatique, que seraient les symptômes physiques, indiscutables et pourtant sans raison apparente, Castel insiste sur une différence essentielle avec l'hystérie : « Où sont ici le désir, en effet, et l'identification au désir d'autrui qui est le pont-aux-ânes de la théorie freudienne de la contagion hystérique ? »[463] On retrouve le doute exprimé par bien des auteurs quant à la place du désir dans les formes contemporaines de subjectivité. Les mécanismes d'identification ou de massification sont ici moins la traduction d'un investissement libidinal de type oedipien, qu'une forme de somatisation ou d'agir, plus proche des cliniques des états dits limites, et qui renverrait à une incapacité ou une insuffisance élaborative, soit une faille narcissique, en termes freudiens, ou encore à une difficulté à marquer la place du manque, en termes lacaniens. Nous avons déjà évoqué les relations d'identification incorporative, identification primaire (ou imaginaire, à la mère déchue) qui fait l'économie d'une véritable introjection[464]. Nicolas Abraham et Maria Torok proposent une élaboration originale liée aux phénomènes topologiques qu'ils nomment « crypte » : l'hystérie narcissique. Pour préserver sa croyance dans le pénis maternel et garantir son désaveu, le « jeune sujet, ne faisant qu'un avec la mère lésée », constitue une « hystérie de soi à soi », se suscitant en quelque sorte un « public interne »[465]. Bien entendu cette hystérie n'en est pas vraiment une, si l'on entend par hystérie une organisation centrée sur l'Œdipe où le conflit principal touche l'amour et la sexualité.

---

[461] CASTEL, P.-H., *L'Esprit malade*, Paris : Ithaque, 2011, ch. VIII.
[462] *Ibid.*
[463] *Ibid.*, p. 329.
[464] Voir ABRAHAM, N., TOROK, M., *L'écorce et le noyau, op.cit.*
[465] *Ibid.*, p. 304.

Nombreuses sont, par ailleurs, les affinités entre le discours adolescent, si tant est qu'on lui accorde une cohérence, et les états-limites, en tant qu'ils mettent en crise le savoir, voire, au-delà, la complétude du lien, familial et social. Dans le transfert négatif, la projection massive d'affects destructifs, voire l'identification projective qui cherche la faille chez l'interlocuteur, analyste ou père, on reconnaît le travail de sape de l'adolescent en lutte contre les imagos parentales. Or n'est-ce pas encore une forme, même déformée et déguisée, du schéma oedipien ? Certains auteurs comme Catherine Chabert, entre autres, refusent de céder sur l'Œdipe : quitte à postuler des interactions, des conjugaisons multiples entre versant narcissique, masochiste et mélancolique, d'un côté, oedipien et libidinal, de l'autre[466]. De même, pour François Richard, les nouveaux symptômes ne doivent pas amener une remise en question de la métapsychologie ni de la structure, ils ne font qu'ajouter un masque supplémentaire pour recouvrir le conflit oedipien traditionnel[467]. Il est vrai que la destructivité est une composante de l'Œdipe, et comme telle apparaît dans la cure des hystériques : provocations, destinée à mettre à l'épreuve l'amour de l'analyste, voire conduites d'échec qui permettraient de confirmer que celui-ci est bien le « mauvais objet »[468]. Pourtant, chez les états-limites, cette négativité atteint son acmé, s'adressant davantage à la « mauvaise mère » qu'au père, entraînant chez l'analyste un sentiment de culpabilité qui peut aller jusqu'à mettre en crise son propre narcissisme[469], au point que Winnicott peut considérer que l'analyste est utilisé pour ses carences[470]. Œdipe peut-être, mais Œdipe sur le versant de Thanatos. La meilleure image en est sans doute la figure d'Antigone, adolescente maniaco-dépressive (on dirait aujourd'hui « bipolaire ») et non hystérique rebelle selon Kristeva, hantée par la pulsion de mort, par la tristesse infinie du deuil originaire jamais surmonté, qui ne ressortit pas seulement à l'Œdipe, fût-il inversé[471].

Antigone ou la passion du sacrifice

Contrairement à l'interprétation de Hegel qui voit en Antigone l'éthique de la coutume et de la religion du coeur[472], il ne faut pas se hâter de glorifier en Antigone l'héroïne de l'amour et du respect de la vie. Ce que veut Antigone, c'est la mort, ou plutôt l'*Atê*, cette « sortie des limites humaines », « entre la vie et la mort », « au-delà de toute espérance », qui « relève de

[466] CHABERT, C., « Cliniques », *in Psychopathologie des limites, op.cit.*, p. 224-225.
[467] RICHARD, F., *L'actuel malaise dans la culture*, *op.cit.*
[468] Voir GREEN, A., « Hystérie et états limites : chiasme. Nouvelles perspectives », *Hystérie, op.cit.*
[469] *Ibid.*
[470] WINNICOTT, D.W., (1947), *La haine dans le contre-transfert*, Paris : Payot, 2014.
[471] KRISTEVA, J., « Antigone, la limite et l'horizon », *L'Infini,* 2011/06 (115).
[472] Voir HEGEL, G.W.F., *Esthétique, op.cit.*, I II,2.

l'Autre »[473]. En ce sens Antigone révèle la vérité du désir, qui pour Lacan est fondamentalement désir de mort[474] : c'est pour cela qu'elle offre une figure si fascinante, pure expression du tragique. Car Antigone va aussi loin qu'Œdipe dans l'héroïsme, ne cédant apparemment en rien sur son désir, et en payant le prix, celui de la vérité ; elle ne supporte pas Créon, l'homme de la limite, au sens de celui qui reste en-deçà des limites sans les questionner, l'homme du commun, le lâche. Créon cherche à éviter la mort, c'est-à-dire la rencontre avec son propre désir. Mais la gloire d'Antigone est aussi sa folie. Elle a beau s'adresser à son père Œdipe, lui disant textuellement (comme le Christ sur la Croix) : « Père, pourquoi m'avez-vous abandonnée ? », c'est au désir de la mère qu'elle se réfère comme « à l'origine de tout »[475]. Ce désir pur, mais destructeur, sans frein, c'est bien le désir mortifère de la Chose, auquel le Nom-du-Père n'a pu s'opposer. Antigone dit être déjà morte : identification mélancolique à la mère ? Ou ultime crime de celle-ci, qui guide sa fille vers le sacrifice, en le déguisant comme un service ? L'héroïsme ne fait qu'un ici avec la folie, la fidélité à la Chose, à la Mère phallique impitoyable, qui sous couvert de rendre un pieux hommage au frère, ne fait que se mettre au service de l'anéantissement. La prétendue fidélité d'Antigone à la loi du cœur n'est que le masque d'une fidélité acharnée à la loi du sang, à la mort, à la mère incestueuse qui prescrit un acte tout aussi barbare, sinon davantage, que l'édit du roi : puisque cet acte est le prétexte de son auto-sacrifice, et le début d'un enchaînement de catastrophes sanglantes.

Antigone, religieuse mais pas croyante, comme les terroristes adolescents, manque de foi : en elle, en l'Autre. Si elle est, comme l'indique Kristeva,

> « en deçà du narcissisme, plus loin que l'autoérotisme, dans la *déliaison* radicale. Au lieu de la déprime névrotique, aux abords de la père-version masochique dont jouit à mort l'objet supplicié »[476],

n'est-ce pas parce qu'elle représente, sous forme mythique, l'enfermement dans l'incestuel, et dans l'autodestruction ? Pour Kristeva, la tragédie d'Antigone est celle de l'absence d'une « intériorisation de la séparation »[477], c'est-à-dire la tragédie de la carence d'espace potentiel : faute d'« image du symbolique », faute de limites, l'amour d'Antigone s'épuise dans la répétition du crime maternel, celui d'avoir aimé trop, de trop près, trop proche de soi-même,

[473] LACAN, *Séminaire VII*, *op.cit.*, pp. 595 sqq.
[474] *Ibid.*, p. 329.
[475] *Ibid.*, p. 620
[476] KRISTEVA, J., « Antigone, la limite et l'horizon », in http://www.kristeva.fr/antigone.html, consultation juillet 2015.
[477] KRISTEVA, J., « Le temps des femmes », in *Les nouvelles maladies de l'âme*, *op.cit.*, p. 269.

« à mort ». Quel espoir de résolution ou de reconstruction narcissique dans le sacrifice de toute libido, de tout désir « vrai » ? Et si la pasionaria adolescente, maintes fois instrumentalisée par les contestations radicales de l'ordre social, phallocrate, de la bourgeoisie étriquée, n'était au fond qu'un pantin, une héroïne du négatif ? Ce « négatif » dont Green n'a cessé de parcourir les destins, débusquant impitoyablement ses effets « désobjectalisants », voire « désubjectivants », il faudrait ajouter désymbolisants, jusque sous des apparences extrêmement trompeuses, celles justement de l'intransigeance, ou de l'intelligence, faut-il le soupçonner derrière des figures de l'adolescence flamboyante, du romantisme révolutionnaire et de l'acharnement dénonciateur ? Mais inversement, n'est-ce pas donner une caution de plus au jugement « décliniste » que de voir encore dans les nouvelles générations, immatures et fragiles, des victimes du narcissisme de mort ? Green a sans doute trop concédé à une forme de négativisme, lui aussi, en mettant l'accent sur les destins pulsionnels les plus mortifères, laissant souvent au second plan la possibilité/nécessité de surmonter l'effondrement et de produire une symbolisation[478]. Le « travail du négatif », qui consisterait justement dans un réinvestissement de ce qui a été délié, est souvent oublié, au profit de la « vicissitude négativiste d'un négatif potentiellement créatif que la souffrance, la rage et l'impuissance auraient travesti et transformé en paralysie psychique », c'est-à-dire « un état où seul ce qui est négatif est réel », la « recherche de la disparition du moi lui-même »[479]

C'est ainsi que Green, dans un texte éclairant où il dresse une comparaison entre hystérie et états-limites, insiste sur la prépondérance, chez ces derniers, des problématiques narcissiques et masochistes, pouvant aller jusqu'à la destructivité. La vulnérabilité à la dépressivité, aux représentations persécutives, et même à la dépersonnalisation, y est beaucoup plus importante que chez les hystériques, elles aussi marquées par une certaine labilité et même une tendance au morcellement, mais qui présentent une capacité bien plus grande de constitution de limites du Moi, ce qui rend plus optimiste quant à l'issue possible de la cure. Angoisse d'intrusion et de séparation occupent, chez les états-limites, le devant de la scène, laissant au second plan les problématiques strictement névrotiques de castration[480]. Plus encore, les défenses empruntent la voie de ce que Green appelle « désobjectalisation », soit un processus gouverné par les pulsions de mort, qui va dans le sens d'une

[478] GREEN, A., (1993), *Le travail du négatif*, Paris : Minuit, 2011.
[479] GREEN, A., « Pour introduire le négatif en psychanalyse », *op.cit.*, p. 15-18.
[480] GREEN, A., « Hystérie et états limites : chiasme Nouvelles perspectives », *op. cit.*

« mortification » de la pulsion érotique, renversée en son contraire et retournée contre soi[481]. La lecture « économique » faite par Green, qui remet l'accent sur la pulsion et des effets de décharge, plutôt que sur la relation d'objet, met en évidence la massivité des processus qui rendent difficile la constitution de représentations psychiques chez le sujet. Ces processus, bien que décrits dans un registre qui évoque une certaine forme d'ancrage dans le corps somatique, ne sont pas sans lien avec bien des élaborations de Lacan concernant la psychose, à propos de la jouissance du corps en un point de réel[482]. Nous y reviendrons. Notons seulement la phrase de Green au sujet des états-limites :

> « (…) il est clair qu'on ne peut plus se référer au désir. Précisément parce que la motion pulsionnelle renvoie à la décharge aveugle et irrémédiable dans le but de soulager l'appareil psychique, ce qui ne revient pas à une référence au plaisir mais à la sauvegarde minimale de la *liaison psychique primaire »*[483].

Un court-circuit psychique peut conduire à un débordement somatique de l'excitation (désintrication de la psyché et du soma) ou à une expulsion par l'acte[484]. Plus grave encore, chez les états-limites, les défenses peuvent désinvestir radicalement l'objet, et le moi lui-même, (« fantasme de déliaison subjectale du moi ») sans toutefois aller jusqu'à l'attaque contre les liaisons psychiques qui signerait la psychose : les sujets peuvent continuer à « jouer le jeu du social », du moins à faire semblant[485]. Mais le vide est au cœur de leur économie narcissique.

Narcissisme et recours à l'acte

En quoi ces processus seraient-ils plus particulièrement patents chez certains adolescents, quel rapport entretiennent-ils avec l'adolescence ? D'abord, en raison de la prégnance de la problématique narcissique. Identification, constitution de l'Idéal du Moi sont au cœur du travail adolescent[486] : la reconfiguration des identifications rendue nécessaire par le

---

481 C'est le mécanisme nommé par Green « double retournement », qui reprend des défenses mentionnées par Freud dans *Métapsychologie* : renversement en son contraire, et retournement contre soi, voir GREEN, A., (1983), *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, Paris : Minuit, 2007.

482 Voir à ce propos CASTANET, D., « Le réel du corps : phénomènes psychosomatiques et symptôme. Incidences cliniques », *L'en-je lacanien*, 2/2004 (n° 3), p. 107-123.

483 GREEN, A., « Genèse et situation des états limites », *Les états limites*, Paris : Presses Universitaires de France, 1999, p. 23-68.

484 GREEN, A., « L'analyste, la symbolisation et l'absence dans le cadre analytique », *La folie privée, op.cit.*, pp. 73-119.

485 GREEN, A., (1993), *Le Travail du négatif, op.cit.,* p. 200-202.

486 KESTEMBERG, E., *L'adolescence à vif*, Paris : PUF, 1999.

remaniement pubertaire impose de sévères perturbations du schéma imaginaire[487]. Même un auteur aussi convaincu de la prégnance du schéma oedipien que Philippe Gutton (il va jusqu'à qualifier le moment pubertaire d'« antinarcissique ») est bien forcé de reconnaître l'importance du mouvement inverse, qu'il voit comme un contre-investissement, de renarcissisation. Si l'adolescence se définit bien, en termes freudiens, comme création d'un objet unifié extérieur[488] et travail fantasmatique de représentation de la « scène pubertaire », il faut immédiatement ajouter que l'objet est requis en retour comme source d'investissement narcissique, ce qui correspond à la fonction première, infantile, des objets parentaux[489]. On peut certes présenter le narcissisme principalement sous l'angle de la « libido narcissique », comme le fait Philippe Gutton, c'est-à-dire comme un simple envers de la libido objectale, en refusant la lecture « économique » et pulsionnelle en termes de décharge, et surtout le rôle de la pulsion de mort[490] ; il n'en demeure pas moins qu'à certains moments on est contraint de recourir au modèle de « l'incorporation/excorporation court-circuitant le processus de symbolisation » : c'est la « folie pubertaire »[491]. Folie qui a pour point commun avec les symptomatologies limites d'être généralement temporaire, et de ne déboucher que dans de rares cas sur une psychose avérée. Reste que l'adolescence peut être définie comme « crise de la survivance de la symbolisation », véritable attaque de l'intérieur contre le tissu des représentations psychiques, prodrome à une transformation profonde de l'activité symbolique, amenée à sortir du « semblant » pour se convertir en pensée, soit en parole authentiquement subjective. C'est cette épreuve, narcissique dans son fond, et touchant les soubassements de la fonction même de représentation, qui permet un remaniement et une sortie de l'économie de la latence, à la condition que la fonction symboligène se soit montrée suffisamment solide pour maintenir une continuité dans sa fonction de liaison, malgré les poussées destructives[492].

D'où la fréquence du recours à l'acte : si celui-ci n'est pas l'apanage de l'adolescence, il y est pourtant lié de par le besoin d'accrochage, de marquage qui signe le caractère extérieur, non représentable, non introjecté de l'objet narcissique[493], si tant est qu'il présente les caractères d'un objet : « la narcissisation de l'objet (désexualisation) passe par la perte de sa

---

[487] LESOURD, S., « Reconstruction narcissique du moi adolescent », *Figures de la psychanalyse*, 2004/1 (9), p. 25-34.
[488] FREUD, S., (1905), *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris : Gallimard, 1962, p. 111.
[489] GUTTON, Ph., *Le pubertaire*, Paris : PUF, 1991, p. 143-144.
[490] *Ibid.*, p. 156.
[491] *Ibid.*, p. 186.
[492] ROUSSILLON, R., CICCONE, A., « L'adolescence et ses crises », *Manuel de psychologie et de psychopathologie clinique générale*, Paris : Masson, 2007, p. 196-219.
[493] *Ibid.*, p. 155-156.

représentation interne »[494]. L'acte (au sens, d'abord ici, du comportement antisocial, et non au sens de Lacan) est l'alternative la plus courte au débordement de l'appareil psychique par l'angoisse, faute d'une capacité suffisante à accueillir le conflit dans une modalité représentative[495] ; c'est aussi une alternative à la passivité anxiogène (car connotée par les vécus de la latence) et un moyen de retrouver une position active, ou supposée telle[496]. La dépendance à un objet narcissique, dont la toxicomanie, les addictions alimentaires, les addictions comportementales, les conduites à risque, sont des exemples classiques, se retrouve aussi bien dans la clinique de l'adolescence que dans celle des états-limites[497]. Jeammet et Corcos proposent le modèle des « aménagements de la dépendance » [498] qui fait apparaître, là encore, l'objet comme une béquille extérieure, un contre-investissement à la défaillance des objets internes. Le défaut d'élaboration psychique, l'échec du refoulement conduisent aussi bien aux addictions qu'à la violence ou au masochisme. Dans tous les cas on reconnaît la prégnance du mode « perceptivo-sensoriel »[499] ; un problème dans le maintien de la distance objectale, entre intrusion et séparation pour se délivrer de l'emprise de l'objet ; une recherche du plaisir d'emprise[500]. En d'autres termes, la difficulté d'établir une relation d'objet qu'on pourrait qualifier de « suffisamment bonne » a pour conséquence la décharge, le court-circuit, le débordement, qui n'empruntent pas la voie stabilisée de l'investissement libidinal. La désorganisation des processus secondaires, des représentations, du tissu symbolique, la régression aux processus primaires archaïques, voire la dépersonnalisation, momentanée, sont au rendez-vous : agir et dépendance convergent dans les fréquents phénomènes toxicomaniaques qui permettent au sujet d'expérimenter une « évanescence » qui le place « au bord de lui-même, à la limite du sujet »[501]

---

[494] *Ibid.*

[495] MARCELLI, D., BRACONNIER, A., *Adolescence et psychopathologie*, Paris : Masson, 1995.

[496] *Ibid.,* p. 91-92.

[497] Le point sur la question est fait par DICHAMP-MERY, Ch., *Etats-limites et adolescence,* Mémoire de DESS de Psychologie Clinique et Pathologique, U.F.R. De Psychologie, Université de Paris VIII (Vincennes Saint-Denis), en ligne : http://www.memoires-theses.com/psychologie/memoire-these/112005/etats-limites.html, consultation marsi 2017.

[498] JEAMMET, Ph., CORCOS, M., (2001), *Évolution des problématiques à l'adolescence : l'émergence de la dépendance et ses aménagements*, Rueil-Malmaison, Doin, 2010.

[499] Que l'on pourrait interpréter en le mettant en relation avec le concept de Moi-Peau évoqué plus haut.

[500] Ceci fait référence aux travaux de DENIS, P., Emprise *et satisfaction, les deux formants de la pulsion*, Paris : PUF, 1997.

[501] LAURU, D., « Les adolescents en état-limite », *op.cit.*

« Dans cette optique, on peut à juste titre définir l'état limite comme un état d'adolescence prolongée, à condition d'entendre ainsi qu'il s'agit d'une adolescence à la fois anticipée et interminable, ou plutôt, au sens de Philippe Gutton, d'un état pubertaire permanent »[502]

A moins que la défense ne prenne plutôt la voie d'une abrasion pulsionnelle, d'une dévitalisation, d'une « désertification psychique »[503], ce qui ramène à la clinique de la dépression évoquée plus haut et à la fascination pour le vide, la blancheur, le rien, les procédés de mise en acte et de dépendance sont une mise à l'épreuve de la limite, au sens de « prendre la mesure » de soi, ce qui n'est pas sans douleur, ou plutôt sans jouissance, au sens lacanien. Est-ce au prix de la catastrophe, pourrait-on dire pour reprendre un vocabulaire de mathématicien, que s'opère le « passage à la limite » ? Les scarifications décrites par David Le Breton pourraient en être l'emblème[504]. Une limite qui n'est plus donnée *a priori*, qui vient en question; déniée, elle fait retour de manière sauvage ; recherchée activement, elle blesse, mène à l'asymptote de la mort. Est-ce la « vie nue », celle qui se confond à la limite avec la mort, à laquelle aspire, à son propre insu, l'adolescent ou adulescent-limite ? « *In girum imus nocte et consumimur igni* » : ce palindrome, titre d'une œuvre cinématographique de Guy Debord, parfois connu comme « vers du diable », et cité par Agamben, pourrait lui servir de devise[505]. Mais l'acceptation de la perte et du manque à être, le repérage des limites, peut, au prix d'une mutation du statut de l'objet *a* dans la « passe adolescente », conduire à une symbolisation et autoriser un désir, voire une créativité, expression sublimée de la pulsion, si toutefois on fait la part de l'envahissement par le caractère mercantile des objets de consommation en mode capitaliste[506]

II E) Lacan, la jouissance, l'objet *a* et le sinthome

Ces élaborations cliniques et ces hypothèses théoriques peuvent-elles trouver droit de cité dans un référentiel lacanien ? Nous avons déjà tenté d'indiquer quelques pistes quant à des convergences possibles. S'il paraît difficile, à première vue, d'intégrer des concepts comme celui de « Moi-Peau », dont le modèle de référence est par trop ancré dans un schéma

[502] PIRARD, R., « La question des états-limites », La clinique lacanienne, 1/2003 (no 6), p. 183-199.
[503] GREEN, A., « Le syndrome de désertification psychique », in RICHARD, F. (dir.), *Le Travail du psychanalyste en psychothérapie*, Paris : Dunod, 2002.
[504] Voir notre chapitre sur l'anthropologie des limites, dans la première partie.
[505] "Nous tournons en rond dans la nuit et sommes dévorés par le feu » ; AGAMBEN, G., *Homo sacer IV*, *op.cit.*, p. 1062-63.
[506] LESOURD, S., « Reconstruction narcissique du moi adolescent », *Figures de la psychanalyse*, 2004/1 (9), p. 25-34.

développementaliste, voire sensualiste, qui affirme une continuité entre l'expérience tactile concrète et le niveau représentationnel, il n'en va pas de même d'autres concepts, tels que celui de somatisation, ou, surtout, de « négatif ». **La prégnance de la destructivité, le « négatif » de Green, présente en réalité de fortes affinités avec le concept lacanien de « jouissance »[507].** Comment ne pas voir l'étonnant parallèle entre les œuvres de ces deux hommes, dont on connaît l'antagonisme sur le plan institutionnel et des affrontements théoriques, mais qui, l'un et l'autre, n'ont eu de cesse que de déconstruire avec constance l'idéal utilitariste et hygiéniste d'une psychologie adaptative, comme les idoles d'un « humanisme » trompeur ? La question si polémique du statut des états-limites, qui a fini par cristalliser de part et d'autre les incompréhensions, est évidemment au cœur. Plusieurs cliniciens et théoriciens, presque toujours de formation lacanienne, ont cependant cherché des passerelles à ce sujet : Lebrun et Kristeva en sont les exemples les plus célèbres. Il s'agit moins de chercher une « quatrième structure » ou de l'opposer aux structures déjà connues, que de faire place à une topologie de l'indécidable, du métastable. En réalité Lacan, et surtout le dernier Lacan, donne tous les éléments d'une telle approche et devrait nous y encourager. Sa conception borroméenne de l'intrication des trois registres, réel, symbolique et imaginaire nous dissuade, non seulement de tout dualisme, mais de toute manie classificatoire. La tendance hélas permanente d'une certaine psychanalyse à retomber dans les ornières de la psychiatrie, et à psychopathologiser, va de pair avec la tentation taxinomique. C'est certainement Lacan, plus que tout autre, qui nous met en garde contre ce double écueil : faire du symptôme une maladie, et la ranger dans des rubriques étanches. Si le symptôme est le propre du sujet, ce par quoi il se singularise, ne faut-il pas s'attacher à éviter le compartimentage psychiatrique ? **Or le sujet contemporain, précisément, est celui qui, rétif presque par nature (en tout cas par culture) à cette double assignation, récuse et la maladie (on parle aujourd'hui de « troubles »), et le rattachement à une qualification précise. L' « homme sans qualités » joue le même rôle pour l'analyste d'aujourd'hui que l'hystérique a pu jouer pour Freud, celui d'interlocuteur privilégié**, et d'aiguillon, voire de double inversé, même s'il est bien moins coopératif et a plutôt tendance à fuir l'analyse. Souvent présentés (notamment par Searles) comme les analysants en retour de l'analyste, il se pourrait que les états-limites le soient de l'analyse elle-même[508].

[507] Ce concept apparaît dans le *Sém. V, Les Formations de l'inconscient.*
[508] ANDRE, J., « L'unique objet de la psychanalyse », *op.cit.*

La symbolisation inachevée ne se réduit pas à une carence structurelle de symbolique

Il est clair que l'approche lacanienne exige, comme point de départ, une « époché » radicale, une mise entre parenthèses de « l'attitude naturelle » (pour parler comme Husserl) de croyance au moi et à son unité, *a fortiori* à sa maturation. Le registre narcissique, soit « l'imaginaire », est versé au chapitre de l'illusion, et fortement dévalorisé, en tant que cible d'une certaine cure « adaptative » visant l'intégration de la libido dans la génitalité et la constitution d'un objet interne adéquat, ayant surmonté les fixations aux objets partiels. L'accent mis chez le Lacan des années 1950 sur le « primat du symbolique » a conduit à opposer de façon très nette l'identification imaginaire, qui relève du « semblant », à l'économie symbolique, celle du signifiant gouverné par la logique du phallus. Mais l'évolution ultérieure de la clinique lacanienne, avec notamment l'invention du noeud borroméen, permet de penser les choses autrement. Il n'est plus question d'opposer symbolique et imaginaire selon une relation de primauté. Il y a de l'imaginaire « dans » le symbolique, c'est-à-dire du narcissisme dans le désir, et inversement. La clinique du narcissisme trouve un débouché autre que les psychoses, en se tournant vers les formes multiples de nouage dont témoignent les patients contemporains. Non que ces organisations soient nouvelles en soi, mais parce qu'elles cessent d'être recouvertes par les faux habits du phallus ou du patriarcat et apparaissent pour ainsi dire à nu[509]. Or ce qui se donne à voir dans ces modes de nouage, est-ce bien seulement une carence symbolique, ou n'est-ce pas plutôt une mise en tension simultanée de l'imaginaire et du symbolique, une mise en crise de leur tissage respectif ? Lorsque les analystes des « cas-limites » parlent de carence narcissique, faut-il immédiatement les disqualifier sous prétexte qu'ils méconnaissent la place du symbolique, et voudraient réparer le moi dans une orthopédie adaptative, ou bien prendre au sérieux la notion de faille narcissique, c'est-à-dire imaginaire, et sa possible consolidation par l'ouverture d'un espace transitionnel ? Si avec Lacan on fait fond sur le concept d' Idéal du Moi, d'« image du symbolique », d'« introjection symbolique » d'« identification de signifiant », ne peut-on concevoir une approche clinique qui, loin de ranger ces sujets du côté de la défaillance symbolique (en soi, on le sait, définitive et irréparable) irait chercher du côté de l'articulation imaginaire-symbolique ce que le sujet est capable de mettre en place pour faire fonctionner le capitonnage ? **En d'autres termes, au lieu de penser la structure comme un destin, envisager la « symbolisation » comme un processus qui engage**

[509] Selon la lecture qu'en fait par exemple Lebrun, « Lacan et les états-limites », *op.cit.*

l'ensemble du nouage borroméen. Les problématiques narcissiques des supposés « états-limites » renvoient à cette question de la construction de la limite, du travail d'élaboration. En ce sens il s'agit moins de désigner un type particulier de patients qui auraient à être « guéris », que de s'attacher à la construction subjective de tout sujet, en tant qu'il a à inventer un « sinthome » propre. Conformément à la position constante de Lacan, le sujet n'est pas donné, produit par un déterminisme, il a à se saisir dans un « acte ». Si la symbolisation est en puissance, le sujet, lui, n'est qu'en acte.

De l'agir à l'acte : quel rapport au symbolique ?

L'*acting* ou l'agir ne se confondent pas avec ce que Lacan nomme « acte »[510]. Le court-circuit propre aux conduites « antisociales », violentes, ou ordaliques, renvoie, selon Green et les analystes qui se réclament de lui, à une rupture de l'homéostasie psychique et à un débordement pulsionnel. La difficulté à contenir les pulsions en les liant, l'insuffisante élaboration du psychisme serait à l'origine de l'effraction par l'agir[511]. Ici la distance avec Lacan semble maximale : le principe économique, pensé par Freud en continuité avec le biologique via l'interface de la pulsion (ce concept que Green qualifie justement de « limite »), n'est pas compatible avec la définition lacanienne de l'inconscient comme langage. Sauf à postuler, comme le fait brillamment Jean-Jacques Rassial, dans le prolongement des hypothèses lacaniennes de la fin du Séminaire XX[512], que l'angoisse à l'œuvre dans le « raptus » violent appartient à des signifiants restés libres, « baladeurs », c'est-à-dire « non liés, ni par une métaphore, ni par une métonymie, ni même par l'association d'une hallucination et d'un délire »[513]. Hypothèse audacieuse de signifiants « flottants », pour reprendre le terme de Lévi-Strauss, qui serait en quelque sorte le pendant « symbolique » de la conception freudienne de l'angoisse automatique. **Si, au lieu de postuler l'ancrage dans le langage comme une opération exclusivement centrée sur la castration symbolique une fois pour toutes, on parle de « symbolisation », en incluant les différentes modalités d'arrimage au signifiant, il semble concevable que les échecs ou les pannes de symbolisation puissent avoir pour effet une décharge de jouissance qui ne se réduit pas à la psychose comme structure**. Se retrouvant en position d'identification à la mère déchue,

---

[510] LACAN, J., *Séminaire XV, L'acte analytique*, inédit, 1967, site de l'Ecole lacanienne, ecole-lacanienne.net/bibliolacan/seminaires-versions-critiques, consultation avril 2017.

[511] Un point synthétique assez complet sur les différentes hypothèses concernant l'agir et ses diverses modalités (*acting out*, passage à l'acte, mise en acte…) est proposé par RAOULT, P.-A., « Clinique et psychopathologie du passage à l'acte », *Bulletin de psychologie*, 2006/1, (481), p. 7-16.

[512] LACAN, J., (1975) *Sém. XX, Encore*, Paris : Seuil, 1975.

[513] RASSIAL, J.-J., *Le sujet en état-limite, op.cit.*

voire d'objet phallique-déchet, le sujet passe brutalement de l'autre côté du miroir, et se perd lui-même dans le réel : Lacan commente ainsi le cas de la jeune homosexuelle qui se laisse choir du haut d'un pont[514]. Le passage à l'acte est déjà ici pensé (il s'agit pourtant d'un des premiers séminaires) non comme simple défaillance du symbolique (on est officiellement dans le registre de la perversion), mais comme une sorte d'effet de retour du symbolique sur l'imaginaire, qui débouche sur le réel[515]. Rien à voir avec le père, dit Lacan qui reproche à Freud justement d'avoir, comme à d'autres reprises, rabattu l'analyse sur la seule rivalité oedipienne et majoré le rôle du père. Lacan pense donc un « passage à l'acte », qu'il distingue soigneusement de l' « *acting* » de l'hystérique (la gifle donnée par Dora à M. K, qui est, au contraire, un signifiant adressé, inscrit dans le cadre bien délimité du fantasme, de la triangulation et de la jalousie oedipiennes, à rapprocher de l'acte manqué ou du lapsus, et interprétable en tant que retour du refoulé). En revanche, pour que l'agir violent puisse conduire vers un « acte » authentique, il ne suffit pas d'une impulsion imprévue, mais une rupture est requise, qui fasse événement dans le nœud borroméen. En tant que saut dans l'inconnu, l'acte est un pari, une fuite en avant qui peut se résoudre en répétition du symptôme aliénée au désir de l'Autre, en jouissance, aussi bien qu'en affirmation radicale d'un sujet qui se délivre de son emprise et effectue d'un coup la séparation tant espérée/redoutée, accédant du coup à son désir.

Le corps et la proto-symbolisation psychosomatique

Le rapport au corps en est singulièrement l'occasion, ou le ratage. Si les patients *borderline*, comme de nombreux adolescents, ont en commun de traiter leur corps en extériorité, sur le mode du marquage ou de l'anorexie, voire des affections psychosomatiques, dont l'allergie n'est que la plus fréquente et la plus incontestable, c'est pour tenter d'éprouver ses limites, de se faire une « peau » à soi, de réunifier le corps et la pensée. Typiquement on pourrait considérer qu'il y va là encore d'une psychose, fût-elle ordinaire, puisque l'imaginaire (le corps) n'est pas complètement arrimé au signifiant phallique. Corps de jouissance, la peau scarifiée, allergisée ou les organes affectés par la décharge renvoient à un « point particulier où la prise du corps par le signifiant s'avère nulle »[516], du moins la prise par le signifiant phallique. Dans les affections psychosomatiques, auxquelles Lacan se réfère à quelques reprises, il pointe « une incidence du signifiant sur le corps, mais qui ne représente

[514] LACAN, J., Sém. IV, *La relation d'objet*, *op.cit.*
[515] *Ibid. : il* s'agit d'une identification au phallus symbolique, passé du coté imaginaire.
[516] CASTANET, D., « Le réel du corps : phénomènes psychosomatiques et symptôme. Incidences cliniques », *L'en-je lacanien, art.cit.*

pas le sujet »[517] : faute d'« *aphanisis* »[518], la subjectivation ne se fait pas ou mal ; le corps n'est pas vidé de sa jouissance, mais sans être non plus envahi par celle-ci comme dans la psychose. « Il y a un retour de cette jouissance sur le corps, sur quelques zones « bien choisies » » [519]. Il n'est pas indifférent que Lacan, à ce propos, fasse usage du terme de « limite »[520]. La clinique borroméenne nous invite à y voir une « panne » (Rassial) de la fonction unifiante de l'image du corps dans sa liaison avec les deux autres instances, soit un glissement de l'imaginaire qui rend problématique le nouage des trois. L'arrimage au signifiant est ici « flottant », de l'ordre de l'énigme, de l'inscription non adressée à l'Autre, non lue, « pas à lire ». C'est ce que développe Lacan dans la dernière occurrence de son enseignement concernant la psychosomatique :

> « C'est tout de même de l'ordre de l'écrit. Dans beaucoup de cas nous ne savons pas les lire. Il faudrait dire ici quelque chose qui introduirait la notion d'écrit dans le corps, quelque chose qui est donné comme une énigme. Il n'est pas du tout étonnant que nous ayons ce sentiment comme analyste »[521]

Comme dans le cas du passage à l'acte, le symptôme psychosomatique, si l'on peut parler de symptôme (puisqu'on n'est pas ici dans l'ordre phallique et dans le registre symbolique de la métaphore paternelle), renverrait à une proto-symbolisation, une tentative d'inscription au lieu de l'Autre, mais un Autre qui n'est autre ici que le corps[522]. On est ici dans une problématique de signifiant énigmatique, irréductible à une herméneutique positive, et qui se distingue radicalement de toute ambition de déchiffrage intégral, de « clé » ou de contenu plein et originaire à retrouver, sur le mode de ce qu'une certaine psychanalyse a cru pouvoir tirer du modèle freudien de la *Traumdeutung*. Au contraire, le signifiant est ici vu comme

---

[517] RAOULT, P.-A., « Clinique et psychopathologie du passage à l'acte », *Bulletin de psychologie, op.cit.* Il nous rappelle que « Dans l'enseignement de Lacan, on relève essentiellement quatre références aux phénomènes psychosomatiques : le *Séminaire II*, le *Séminaire III*, le *Séminaire XI* et la « Conférence de Genève sur le symptôme » en 1975. À cela, on peut ajouter un texte plus ancien, de 1953, cosigné par J. Lacan, R. Lévy et H. Danon-Boileau, intitulé « Considérations psychosomatiques sur l'hypertension artérielle » ».

[518] LACAN, J., *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris : Le Seuil, 1973, p. 206, 189.

[519] RAOULT, P.-A., « Clinique et psychopathologie du passage à l'acte », *Bulletin de psychologie, op.cit.*

[520] LACAN, J., Sém. II, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris : Seuil, 1978, séance du 26.01.1955 : « C' est une relation non pas à l' objet, mais quelque chose toujours à la limite de nos élaborations conceptuelles, à quoi on pense toujours, dont on parle quelquefois, et qu' à proprement parler nous ne pouvons pas saisir, et qui quand même est là, ne l' oubliez pas, car je vous parle du symbolique, de l'imaginaire mais il y a le réel. Et c'est au niveau non de l'objet, mais du réel »

[521] LACAN, J., (1975), « Conférence à Genève sur le symptôme », *Bloc note de la psychanalyse*, 1985, (5), p. 19.

[522] « L'Autre à la fin des fins, vous ne l'avez pas encore deviné, c'est le corps. (…) C'est d'abord le corps, notre présence de corps animal qui est le premier où mettre des inscriptions. » LACAN, J., (1967-1968) *Séminaire XV, L'acte analytique*, inédit, site de l'Ecole lacanienne, ecole-lacanienne.net/bibliolacan/seminaires-versions-critiques, consultation avril 2017, leçon du 10 mai 1967. C'est l'Autre de la jouissance, à distinguer de l'Autre du langage (régi par l'économie du phallus).

message brouillé, marque, reste non traductible, ce qui n'est pas sans évoquer les travaux, déjà rencontrés, de Nicolas Abraham et Maria Torok sur la « crypte »[523], ou même ceux de Jean Laplanche, dont on sait la critique acerbe qu'il a menée de toute approche biologisante[524]. **C'est bien d'un négatif qu'il est question, non seulement dans la construction subjective de la psyché, vouée à l'échec et à un certain « bricolage », mais aussi dans la lecture de l'analyste, confronté à l'intraduisible et à l'incomplétude**. Aussi, si Lacan avance, au sujet de la psychosomatique toujours, qu'il s'agit de « border » : « ce que nous espérons, c'est lui donner le sens dont il s'agit »[525], ce ne peut être que sur fond d'un mi-dire.

L'ambivalence dans la prise de risque, entre symptôme et sinthome

Ratage sans doute, comme l'agir violent, comme l'addiction toxicomaniaque, le « négatif » peut apparaître comme un effort ambivalent et paroxystique, en l'absence d'autres moyens, pour envisager la séparation, introduire du manque. Les « états-limites » seraient ces « individus incertains » aux prises avec quelques signifiants non phalliques, confrontés à la fragilité du symbolique mais aussi à la précarité de l'imaginaire, oscillant entre séparation catastrophique de l'Autre maternel, trop loin, et espoir sans cesse renaissant d'un retour à la fusion, trop proche. « Ni oui ni non », la prise de risque est le seul moyen, peut-être catastrophique, de chercher l'accommodation entre image de soi et l'Autre, d'apprivoiser ce qui serait ou pourrait devenir un objet. L' « errance », caractéristique de ce que Miller appelle « psychose ordinaire » et qui ressortit incontestablement aux cas dont nous parlons, serait la manifestation visible de cette recherche de soi hors des routes tracées. Risque ou chance ? Tandis que le symptôme conduit du côté de la jouissance et paralyse la pensée, le sinthome serait ce qui suspend la jouissance et autorise une suppléance, même momentanée : ainsi Joyce (ou Beckett) qui cesse de souffrir de ses symptômes psychosomatiques quand il écrit[526]. On constate dès lors une certaine connivence entre l'approche postfreudienne des cas-limites, avec la notion de « symbolisation » et de transitionnalité, et celle du dernier Lacan. Ainsi Régnier Pirard présente-t-il le cas Joyce comme « le cas limite de Lacan », le symptôme/sinthome apparaissant comme un mode de suppléance assez proche de ce que d'autres auteurs désignent comme mécanismes de défense, « aménagements de la

[523] Voir plus haut le paragraphe sur le clivage et sur l'Homme aux loups.
[524] Voir notamment LAPLANCHE, J., (1970), *Vie et mort en psychanalyse*, Paris : Flammarion, 1981.
[525] LACAN, J., (1975), « Conférence à Genève sur le symptôme », *Bloc note de la psychanalyse, op.cit.*
[526] LACAN, J., *Sém.* XXIII, *Le Sinthome,* Site de l'Ecole lacanienne, http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/stenotypies-version-j-l-et-non-j-l, consultation avril 2017.

dépendance », ou espace potentiel[527]. On retrouve, chez Lacan encore plus clairement que chez d'autres auteurs, **l'ambivalence symptôme/sinthome qui manifeste clairement l'incertitude du destin de chaque sujet** : là où Joyce semble avoir réussi, l'Homme aux loups paraît échouer, mais comment le savoir ? Entre symbolisation primaire et échec de symbolisation, surinvestissement du manque et déni, l'inscription de la perte ouvre un espace indécidable. A chacun de faire sa peau, au sens de « faire la peau », au voisinage donc de l'irréparable. Le corps y est en jeu, non pas au sens seulement fantasmatique, mais dans un lien au réel.

Une clinique du réel, ou la lettre soustraite au sens

Car le registre du réel est singulièrement présent dans cette clinique. Lacan, on le sait, réinterprète l'angoisse du coté du Réel. A la seule jouissance phallique, inscrite dans le symptôme névrotique, Lacan oppose une théorie générale de la jouissance qui va bien au-delà de la seule norme phallique. Le symptôme est lieu de jouissance en tant qu'il échappe précisément à la prise par le symbolique, c'est cette dimension « sauvage » qui excède le fantasme et renvoie à ce que Colette Soler appelle un « inconscient réel », « hors sens ».[528] L'exemple de la psychosomatique réfère explicitement, chez Lacan à cette clinique du réel, de même que le passage à l'acte de la jeune homosexuelle. Alors, cependant, que le psychotique « pur » entre dans la déliaison et se trouve en proie au déferlement de la jouissance dans le réel, la constitution du sinthome permet de border ce réel en le nouant au registre imaginaire et symbolique. Pourtant, en des points de faille, le réel émerge, sous forme d'angoisse et de désorganisation. On pourrait penser la « limite » comme cette zone où le réel, soit « l'impossible », est susceptible de faire retour. Dans la peau, limite fragile, dans le passage à l'acte, qui est passage à la limite, dans le clivage, expression topologique de la limite, ou dans l'écriture même, qui est « lettre ». C'est ainsi que Lacan redéfinit le concept de « lettre » : « La lettre n'est-elle pas à proprement parler le littoral, le bord du trou dans le savoir […] entre la jouissance et le savoir, la lettre ferait le littoral. »[529] **La lettre de « l'inconscient réel », masquée, déformée ou traduite dans la névrose, s'inscrit comme un trait, une marque non liée/non lue susceptible de faire l'objet d'une répétition, ou, peut-être, d'une reprise qui va l'intégrer dans le symbolique, l'élaborer dans l'imaginaire, lui donner un destin, un sens après coup.** Comme le rappelle Miller, « le sinthome – pour le dire

[527] PIRARD, R., « La question des états-limites », *La clinique lacanienne, op.cit.*
[528] SOLER, C., *Lacan, l'inconscient réinventé*, Paris : Puf, 2009.
[529] LACAN, J., « Lituraterre », « Littérature et psychanalyse », *Littérature, 3,* Paris : Larousse, 1971, pp. 3-10.

prudemment – est de l'ordre de la lettre, et moins prudemment est une lettre »[530]. Mais cette lettre, il n'est jamais sûr qu'elle arrive à destination. Ici le dernier Lacan rejoint Derrida[531]. Le réel est ce qui se dérobe ultimement au savoir et au sens.

L'espace de la limite, de la « bande », que certains, à la suite de Lacan, figurent comme bande de Möbius, est celui de la confusion entre réel et réalité, de leur indiscernabilité[532]. L'état-limite, selon J.-J. Rassial, oscille entre recouvrement de la réalité par le réel (angoisse, maladie psychosomatique) ou, à l'inverse, du réel par la réalité (reprise dans le fantasme). On se souvient que, pour Lacan, la bande de Möbius est à référer au principe freudien de la « double inscription » ; un même signifiant peut produire deux inscriptions différentes, dans la conscience et dans l'inconscient, ce que Lacan interprète comme caractérisant le sujet barré, dans sa différence énoncé/énonciation[533]. Il est remarquable que Didier Anzieu, pourtant peu suspect de révérence envers Lacan, ait jugé bon de faire usage de cette même topologie pour caractériser les états-limites : une partie du psychisme assure l'adaptation à la réalité, tandis que l'autre se trouve « décollé (e) de cet emplacement et rejeté (e) en position d'observateur extérieur » (comme dans la bande de Möobius qui suppose un collage). Le patient-limite, selon Anzieu, ne présente pas une continuité de son psychisme et n'assure pas continûment l'interface entre dedans et dehors, ce qui renvoie au clivage, mais aussi à l'altération du Moi-

---

530 MILLER J.-A., « Pièces détachées », *L'Orientation lacanienne,* cours du 2 janvier 2005, http://www.causefreudienne.net/le-sinthome

531 « Dès son point de départ, la lettre se détache de son expéditeur. Elle n'est qu'une marque dépourvue de lieu, sans trajet propre ni place fixe, sans droit chemin, ni norme, ni vérité. Tant qu'elle n'est pas parvenue à destination [si elle y parvient], elle est dépourvue de sens, inaudible, imprononçable, intraduisible. Comme toute écriture, elle n'est pas propre à son auteur ni même appropriable; soit elle fait trou, soit elle fait loi. On ne peut rien lui associer avec certitude. Dès que son circuit commence, elle rompt le contrat qui l'avait initiée; elle se dérobe, elle n'est plus qu'un reste. Pour qu'une lettre arrive à destination, il faut qu'elle soit reçue par l'autre, lue, contresignée. Il est possible que cela arrive, mais il est aussi possible que cela n'arrive pas. Elle peut se perdre, ne pas être comprise par son destinataire - ou l'être autrement que ce qui était attendu, ce qui est une sorte de trahison; elle peut aussi (malgré les tentatives de récupération et de réappropriation) errer et rester abandonnée, comme les chaussures de Van Gogh. Quoiqu'il en soit, il n'y a pas de retour possible. La lettre ne revient pas à son point de départ, sa structure est disséminale. Si cette possibilité de dissémination n'avait pas existé, elle n'aurait même pas commencé son trajet. L'unité d'une lettre n'est pas garantie. Rien ne prouve qu'elle restera unifiée, totale. Elle peut se diviser, donner lieu à d'autres éléments entre lesquels des espaces s'ouvriront, se mettront en mouvement. Elle peut être morcelée comme le corps du mot, jusqu'au gramme (élément irréductible mais inaccessible). Cette possibilité d'espacement la distingue de la lettre lacanienne qui est (comme le signifiant ou le phallus) unique, indivisible, indestructible et identique à elle-même. La lettre derridienne peut se morceler, lâcher ce système du symbolique qui tend à la garder, l'archiver. Le contrat qui la liait à la vérité et au signifiant est déjà rompu. Si la lettre est à la source, c'est en tant que supplément. Sous cet angle, sa structure ne diffère pas de celle de l'écriture » (DELAIN, P., « Derrida, la lettre », *Les mots de Jacques Derrida*, éd. Guilgal, 2004-2017, http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0610081109.html, consultation avril 2017.

532 RASSIAL, J.-J., *Le sujet en état-limite, op.cit.*, p. 114-116.

533 LACAN, J., (1961-1962), *Séminaire IX, L'identification*, Site de l'Ecole lacanienne, http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/stenotypies-version-j-l-et-non-j-l, consultation avril 2017.

Peau, soit au trouage de la limite. « Le dehors devient un dedans qui redevient un dehors et ainsi de suite, le contenu mal contenu devient un contenant qui contient mal »[534]. Surtout, « la place centrale du Soi (…) devient une place vide »[535]. La topologie du trou, évidemment centrale chez Lacan, insiste fortement dès qu'on s'intéresse aux états-limites, y compris chez des auteurs qui n'ont rien de lacanien (comme Green, qui préfère cependant le terme de « vide »). D'une certaine façon, cette topologie incite à penser une psychanalyse des bords ou des limites[536]. Mais le trou n'est pas propre aux états-limites : il est la condition minimale de tout nouage borroméen, puisque c'est la co-incidence des trois trous correspondant au réel, au symbolique et à l'imaginaire, le socle « inimaginable » et innommable du sujet, le contraire cependant d'un noyau. En ce sens le dernier enseignement de Lacan, en tant qu'il déploie une sorte d'ontologie négative du « trou » généralisé, semble le stade ultime d'un processus déconstructif qui s'apparente à ce que des théologiens nomment kénose[537]. N'est-ce pas la « vie nue », ce non-territoire du dénuement et de l'exposition maximale, qu'Agamben définit comme « ce no man's land qui serait entre un processus de subjectivation et un processus contraire de désubjectivation »[538] ? La fin de l'analyse, selon Lacan, consisterait précisément à inscrire le trou et à y dégager la place de l'objet *a*, en tant qu'il se distingue de la jouissance[539].

Au cœur du trou, l'objet *a*

Au cœur du trou gît l'objet *a* : cet objet qui ne saurait que s'entrevoir dans un déchirement, à la limite. La lettre a, utilisée initialement dans le schéma L comme équivalent du moi dans sa relation spéculaire avec l'objet a' (« petit autre », *alter ego*, sur l'axe imaginaire)[540], et qui s'inscrit aussi dans le registre symbolique phallique en ce que l'objet *a,* reste qui divise le sujet, renvoie au résidu de la castration, finit par désigner ce qui ne relève pas du signifiant, soit la jouissance, le réel. Objet (cause) du désir, objet du fantasme, il ne se confond pourtant pas avec l'objet de la « relation d'objet », va au-delà des objets partiels

---

[534] ANZIEU, D., *Le Moi-Peau, op.cit.*, p. 124-5

[535] *Ibid.*

[536] « Une autre condition essentielle pour concevoir la clinique psychanalytique serait qu'on peut penser, à mon avis, que toutes ses manifestations sont limites ou bien sont des manifestations de bord, c'est-à-dire à partir de la présence du trou, de l'ex-sistence et de la consistance en chacun des ronds » (DE SOUZA, A., « La topologie des états-limites dans la psychanalyse », Le Bulletin Freudien, 29, 1/1997.

[537] Voir la dernière partie de notre travail, sur les relations entre psychanalyse et théologie.

[538] AGAMBEN, G., « Une biopolitique mineure », entretien avec S. Grelet et M. Potte-Bonneville*, Vacarme 10*, hiver 1999, pp. 4-10.

[539] LACAN, J., (1973-1974), *Sém. XXI, Les non-dupes errent*, Site de l'Ecole lacanienne, http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/stenotypies-version-j-l-et-non-j-l, consultation avril 2017.

[540] LACAN, J., *Sém. II, Le moi*, *op.cit.*

(redéfinis par Lacan, en lien avec la pulsion, comme ce qui fait bord, et auxquels il ajoute le regard et la voix) et bien entendu de leur intégration éventuelle dans l'objet génital, au-delà du représentable et de l'imaginaire, du « spécularisable ». C'est un objet pour ainsi dire négatif, « l'index levé vers une absence »[541], inconnaissable comme tel, même un « rien », un « même pas rien »[542]. Comme chez Freud, l'objet primaire est toujours déjà perdu ; l'objet *a* se substitue à l'objet initial et à la complétude irréparablement disparue. C'est l'objet de la perte, inséparable du masochisme primaire[543] ; pour Lacan la perte est structurelle, et la rencontre avec l'objet *a* est donc répétition de la perte de jouissance, ratage (d'où découle le symptôme). « *Le petit a, c'est le A moins phi* »[544] : dans une perspective névrotique, celle de la métaphore paternelle, le petit *a* renvoie au grand Autre, par l'intermédiaire du phallus absent, qui sert en quelque sorte d'étalon, de monnaie d'échange des objets, et de signifiant du désir. Mais par la suite, Lacan insistera sur ce qui, dans l'objet *a*, échappe à la logique phallique, ce qui en lui relève du trou, de l'inatteignable, de l'innommable, du réel[545]. En tant que la jouissance échappe à la prise de l'ordre symbolique, de la métaphore, elle concerne l'angoisse, la défaillance du fantasme, le radical négatif du sujet. On peut donc lire le mathème « A moins phi » comme ce qui « reste » de la jouissance et se dérobe au calcul, et ce qui « tombe » comme déchet[546] : là encore Derrida n'est pas loin[547]. Notons que, en ce qui concerne la jouissance, l'objet *a* s'en distingue dans la mesure où il se détache : il n'en est qu'un reste. C'est ce qui fait que l'objet *a*, en tant qu'isolable, voire maniable, peut servir de guide à la cure analytique, l'analyste s'en faisant le support. C'est ce qui fait aussi l'ambivalence de l'objet *a*, qui peut être vu comme *pharmakon* : en tant qu'il ramène à la jouissance et à l'angoisse du réel (déliaison, dénouage), il entraîne du côté de la répétition tragique et de la pulsion de mort ; en tant qu'il ramène vers le fantasme et le désir, il révèle sa potentialité subjectivante, et cristallise le nouage borroméen.

L'objet *a* comme fétiche

La complexité du concept d'objet *a*, sous ses divers avatars au cours de l'évolution de la pensée de Lacan, dont nous n'avons fait qu'esquisser à très gros traits les linéaments, interdit

[541] LACAN, J., « Remarques sur l e rapport de Daniel Lagache », *Ecrits, op.cit.*, p. 682.
[542] LACAN, J., (1962-1963), *Sém. X, l'Angoisse*, Paris : Seuil, 2004.
[543] Voir par exemple LACAN, J., *Sém. XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris : Seuil, 2006, p. 134.
[544] LACAN, J., (1960-1961), *Sém. VIII, Le transfert*, Paris : Seuil, 2001, p. 259.
[545]LACAN, J., (1974-1975), Sém. XXII, R.S.I., Site de l'Ecole lacanienne, http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/stenotypies-version-j-l-et-non-j-l, consultation avril 2017.
[546] LACAN, J., Sém. X, l'Angoisse, *op.cit.*
[547] « Le texte r(est)e - tombe, la signature r(est)e - tombe - le texte. La signature reste demeure et tombe. Le texte travaille à faire son deuil. Et réciproquement », DERRIDA, J., (1974), *Glas, op.cit.,* p. 10b-11b.

d'en donner une version simpliste qui conviendrait aux fins d'une démonstration *ad hoc*. Toutefois, on ne saurait ignorer ce qui, dans la pensée lacanienne de l'objet *a*, pourrait venir irriguer la clinique, et particulièrement cette clinique des limites que nous avons rencontrée. Les objets narcissiques de l'adolescence, les objets addictifs de la dépendance, les objets extérieurs de la relation anaclitique, s'ils sont extrêmement loin de résumer l'objet *a*, ne lui sont pourtant pas étrangers. Si la clinique de l'objet *a* ne se limite pas à la psychopathologie névrotique du désir né de la castration, mais peut être étendue à une perspective plus vaste, dans le cadre d'une topologie borroméenne, il est légitime de penser que les supposés « états-limites » ressortissent à une telle clinique. L'objet *a* permet ainsi de penser les pathologies du narcissisme, en tant qu'il représente non seulement l'objet partiel de la sexualité prégénitale, mais surtout le reste de jouissance, cet objet qui relie le sujet, via le corps, à l'Autre primordial, à la Chose. **En ce sens l'objet *a* désigne ou incarne plutôt le « bouchon »[548] de la castration, ce qui résiste à celle-ci, sur le mode du fétiche, destiné à éviter la perte**. Le pervers, au sens strict, s'identifie au phallus de la mère, il élit un fétiche, refuge métonymique, qui vient obturer le manque et permet une jouissance centrée autour de l'objet, à la fois témoin de la castration déniée et voile de celle-ci. Si le fétiche peut être présenté dans le premier enseignement de Lacan comme « phallus imaginaire », dans le fétichisme proprement dit, et dans l'homosexualité principalement, la catégorie de la perversion et/ou du clivage élargies aux sujets de la « nouvelle économie psychique », comme le suggère en particulier Roland Chemama[549], révèle comme un élément essentiel de la clinique contemporaine la place du fétiche, en tant que représentant de la toute-puissance maternelle et de sa jouissance. Celui-ci renvoie dès lors à l'ensemble des formes d'addiction, de la toxicomanie aux nouvelles technologies en passant par les objets de consommation. De la même façon, l'objet *a*, en tant qu'il renvoie à la jouissance, ne se pense pas seulement en référence au désir phallique, mais dans une économie psychique « délibidinalisée », désarrimée du sexuel, en proie au démenti et au clivage. Il apparaît, dans un contexte borroméen qui n'est plus celui de la référence au phallus, comme ce qui polarise le sujet même en l'absence de Nom-du-Père, dans une sorte de fuite en avant, de dépassement sans limites, ce que Lacan appellera « plus-de-jouir ».

---

[548] LACAN, J., *Sém. XVII, op.cit.*, pp. 55-56. Il précise que n'importe quel objet, de préférence une sorte de bouchon, peut faire l'affaire, venir colmater la perte.

[549] CHEMAMA, R., « Clivage et division subjective », sur le site de Convergencia, Mouvement lacanien pour la psychanalyse freudienne, http://convergencia.aocc.free.fr/texte/chemama-f.htm, consultation janvier 2017 ; voir aussi *Clivage et modernité*, Toulouse, Eres, 2003 ; *Dépression, la grande névrose contemporaine*, Toulouse, Eres, 2006.

En tant qu'échec, objet d'angoisse, l'objet *a* fait signe, on l'a vu, vers la dimension du réel, et vers celle du pulsionnel, qui vise et « rate » toujours sa cible[550]. L'émergence du réel, corrélative au défaut du symbolique mais aussi à la faille imaginaire, va de pair avec le ciblage pulsionnel en ce point de défaillance qu'est l'objet *a*. Ce qui est décrit par des analystes plus attachés au modèle « économique », voire énergétique, de Freud en termes de « débordement de l'excitation » ou d' « émergence pulsionnelle » convient bien avec cette topologie. La dimension « négative » de Green est à l'oeuvre dans l'objet *a* que l'on reconnaît dans l'angoisse envahissante qui saisit les sujets *borderline* dès lors qu'ils se trouvent soit trop près, soit trop loin de l'objet anaclitique. Choisi pour sa fonction narcissisante et pas en tant qu'objet libidinal, celui-ci demeure extérieur, bouche-trou jamais à la bonne place par rapport auquel le désir ne parvient pas à se stabiliser. Alternativement soumis à l'angoisse de séparation ou d'intrusion, le sujet, faute de disposer de la grammaire du fantasme, se trouve en présence d'un « quelque chose qui est au-delà »[551], un « impossible ». Le toxicomane, lui, également démuni d'outils symboliques et notamment d'Idéal du Moi[552], s'il dispose bien d'une « angoisse-signal » en l'absence de l'objet, est livré, non à l'angoisse, mais à la jouissance, c'est-à-dire à la décharge autodestructrice, lorsqu'il le consomme. Dans ce cas, comme dans la clinique psychosomatique, comme dans le marquage, c'est le corps qui tient lieu de l'Autre, et où s'effectue l'inscription, un Autre non phallicisé : « A moins phi ». Roland Chemama nous rappelle que l'objet *a* dans ce cas, faute de castration, n'est pas vraiment séparé, détaché, donc manquant : il ne s'inscrit pas dans le cadre du désir fantasmatique, mais se montre objet total, envahissant[553]. La clinique déjà rencontrée de l'Homme aux loups, dans sa dépendance à l'objet psychanalyse et son ambivalence à l'égard de l'homme Freud, est un exemple illustre d'une telle relation d'emprise de l'objet, marquée par la difficulté de subjectivation. Il peut être généralisé et étendu à la culture contemporaine, et en tant que tel ne renvoie pas à une classe particulière de patients mais à la « condition-limite » propre au discours capitaliste. L'objet *a*, comme plus-de-jouir, serait alors cet absolu désacralisé autour duquel gravite l'homme sans gravité.

Dans le Séminaire XVII, Lacan articule l'objet *a* comme jouissance de la marque, appareillage masochique voué à la répétition, qui renvoie au signifiant-maître, à la Loi. Il

---

[550] « On sait à quoi il sert », dit Lacan de l'objet *a,* « de s'envelopper de la pulsion par quoi chacun se vise au cœur et n'y atteint que d'un tir qui le rate » LACAN, J., *Note italienne, Autres écrits,* Paris : Seuil, 2011, p. 310.
[551]LACAN , J., (1956-1957)*, Sém. IV, La relation d'objet,* séance du 30 janvier 1957, Paris : Seuil, 1994, p.155.
[552] POMMIER, G., « Existe-t-il un concept pertinent de la toxicomanie ? », *Actualité des cliniques addictives*, Paris : l'Harmattan, 2002.
[553] CHEMAMA, R., *Dépression, la grande névrose contemporaine*, *op.cit.*, p. 137.

s'agit de ressaisir l'objet *a* par rapport au lien social qui se donne comme discours : nous vivons dans une société d'esclaves, dit Lacan, nous avons perdu la libre disposition de notre corps, notre être subjectif est façonné par la science qui nous commande de savoir toujours plus, et par le Surmoi obscène et féroce qui dit « Jouis »[554]. Nous ne nous exposons plus à la mort, comme le maître qui a renoncé à la jouissance, nous faisons le pari pascalien de l'objet *a*, c'est-à-dire de la jouissance, contre le Je[555]. Le discours du maître se livre aujourd'hui sous les espèces de la raison scientifique du discours universitaire : « le plus-de-jouir se compte, se comptabilise, se totalise »[556]. Pire encore, le capitalisme résorbe la dialectique de la relation maître-esclave dans une machinerie homogénéisante qui tend au calcul et à la production généralisés, à l'accumulation. Le *a*, dans ce contexte, apparaît en place de production dans le discours capitaliste, comme le produit d'un travail, c'est-à-dire se réifie. La référence à Marx est constante jusque dans le terme de « plus-de-jouir », que Lacan substitue à « plus-value ». Si le maître en apparaît « inattaquable », impossible à repérer[557], c'est que notre économie psychique s'est calquée sur ce modèle de soumission aux objets, dans une dépendance aliénée, insatiable, narcissique, qui n'est pas sans évoquer l'addiction, et aussi la fragilité du nouage : « Ce qui caractérise notre époque contemporaine, c'est la précarité du mode de jouissance qui ne se situe plus que du plus-de-jouir [558]». C'est ainsi que Jacques-Alain Miller et Eric Laurent proposent le mathème « I < *a* » pour dénoncer la « fixation de jouissance » qui aurait pris le dessus sur la logique de l'Idéal[559]. Dans un dispositif où la mondialisation capitaliste et la technoscience ont ruiné la place de l'Autre comme maître du signifiant et de la vérité, et promu la consommation comme impératif, l'objet *a* représente le seul pôle d'identification restant, le seul point de capiton[560]. Il est donc clair que la promotion de l'objet *a* par Lacan comme pierre angulaire du dispositif analytique est bien à relier à l'émergence du discours capitaliste : si l'analyste se repère de l'objet *a*, au lieu de régler la cure sur l'Autre, c'est que la culture contemporaine fonctionne ainsi[561].

> «Si bien des cures se présentent aujourd'hui sous cet aspect et avec cette urgence, ne faudrait-il pas y voir le « pousse-à-la-limite » autant d'un sujet exténué du malaise de sa culture que d'un

[554] LACAN, J., *Sém. XVII, op.cit.*, p. 120-123.
[555] Lacan reprend ici le propos du *Sém. XVI, D'un Autre à l'autre*, *op.cit.*
[556] LACAN, J., *Sém. XVII, op.cit.*, p. 207.
[557] LACAN, J., *Sém. XVII, op.cit.*, p. 207.
[558]LACAN, J., Télévision, *op.cit.*
[559] MILLER, J.-A., LAURENT, E., Séminaire « l'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique » (1995-1996), p. 18, in http://fr.scribd.com/doc/182165015/Jacques-Alain-Miller-L-Autre-qui-n-existe-pas-Cours-1995-1996-Lecons-1-19#scribd, consult. Janvier 2015.
[560] *Ibid.*, p. 58.
[561] *Ibid.*, p. 60-65.

processus analytique contraint d'inventer, dans cet extraordinaire laboratoire du social qu'est la cure, de nouveaux types de nom-du-père ? »[562]

Lacan proposera le néologisme de « lathouse » pour désigner les objets de consommation industrielle[563], les rattachant au grec « *léthé* », l'oubli. Comment ignorer que ce radical d'oubli est aussi ce qui forge le mot « *aléthéia* », vérité, au prix d'un a (petit *a* ?) privatif ? L'objet *a* serait à la fois effacement, et trace : oubli de l'être, aliénation, et en même temps pierre d'angle, ou pierre de touche, du discours analytique.

Du fétiche à l'objet transitionnel ?

Le caractère « janusien » de l'objet *a* a été souvent relevé[564], et par Lacan lui-même[565]. Winnicott rappelle l'ambivalence possible entre l'objet transitionnel et le fétiche[566]. L'objet transitionnel peut être décrit comme un « proto-symbole », à la fois intérieur et extérieur, susceptible de permettre à l'enfant d'effectuer la séparation d'avec la mère et de faire l'expérience de la limite[567] ; c'est ainsi qu'elle devient « figurable et repérable »[568]. Mais le risque que l'objet transitionnel se convertisse en fétiche est toujours présent. De même l'objet *a*, objet-limite selon qu'on l'interprète du côté du réel ou du côté du symbolique. Comme le fétiche se donne d'emblée sous l'espèce de son ambivalence, puisqu'il cache et désigne en

---

[562] PIRARD, R., « La question des états-limites », *La clinique lacanienne, op.cit.*

[563] "des menus objets petit *a* que vous allez rencontrer en sortant sur le pavé à tous les coins de rue, derrière toutes les vitrines, dans ce foisonnement de ces objets faits pour causer votre désir, pour autant que c'est la science qui nous gouverne" (*Sém. XVII, op.cit.,* Séance du 20.05.1970)

[564] Notamment par Miler et Laurent : « C'est là la double face de l'objet petit a, son caractère janusien. L'objet petit a est à la fois ce qu'il faut à la pulsion en tant qu'auto-érotique et c'est aussi ce qu'il faut aller chercher chez l'Autre » (MILLER, J.-A., LAURENT, E., Séminaire « l'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique » (1995-1996), *op.cit.*). Voir également CHEMAMA, R., *op.cit.* ; VANIER, L., « À propos de l'objet a *», Figures de la psychanalyse*, 2009/2 (18), p. 39-48.

[565] « L'objet *a* est une construction. Qu'on nous la présente comme un objet, et un objet perdu, je n'y vois pas en soi d'obstacle ; c'est une prise de vue, incontestablement ; ce que ça suggère, c'est : un de perdu, dix de retrouvés !Ça ne veut pas dire que l'objet *a* en soi-même soit récupérable, mais je dirai que la perte primitive n'a pas de privilège par rapport à ces dix de retrouvés. Accentuer le côté objet perdu n'a évidemment de sens que dans la fonction de l'angoisse. C'est en tant que l'objet *a* peut être fondamentalement appréhendé comme perdu qu'il est à la source de l'angoisse. Mais enfin, ce n'est pas sa fonction propre d'être un objet perdu ; c'est bien au contraire un objet qui comble quelque chose. Et ce qu'il comble, je dois dire, à suivre ce que j'énonce, ça n'est pas l'angoisse en elle-même » (« L'objet dans la cure », Congrès d'Aix-en-Provence (20-23 mai 1971), *Lettres de l'École freudienne,* 1972/12, (9), p. 422-430, p. 445-450, Intervention de J. Lacan).

[566] Mais alors que la transitionnalité repose sur une illusion, le fétiche, lui, se fonde sur une hallucination WINNICOTT, D. W., « Objets transitionnels et phénomènes transitionnels », *Jeu et réalité*, Paris : Gallimard, 1975. Toutefois toute représentation psychique prend forme à partir d'une hallucination, comme le rappelle Roussillon à la suite de Green. "En s'hallucinant dans les objets, les processus psychiques, immatériels et insaisissables en eux-mêmes, prennent forme perceptive et matérielle, ils deviennent figurables et repérables: la psyché peut commencer à s'en saisir par le biais de leur forme matérialisée." ROUSSILLON R., (1999), *Agonie, clivage et symbolisation*, PUF, p. 224.

[567] *Ibid.*

[568] ROUSSILLON R., (1999), *Agonie, clivage et symbolisation*, *op.cit.*, p. 224.

même temps le manque : « sur le voile se peint l'absence »[569], l'objet *a* tient lieu de voile du manque, et en même temps est « l'index levé vers une absence ». Chemama postule finement que l'objet *a* est clivé : objet bouchon et objet manquant, il joue le double rôle de répétition de la perte et de commémoration de la jouissance, entre impuissance et utopie[570]. Encore faudrait-il préciser de quelle jouissance il est question. Car, indique Lacan dans un texte trop peu cité, « la chose la plus étonnante, c'est que cet objet, le « a », sépare cette jouissance du corps (« jouissance de la vie ») de la « jouissance phallique » »[571] Il serait ainsi le *schibboleth*, ou le *pharmakon*, qui permettrait de discerner jouissance dans le registre du réel, et jouissance dans le registre du symbolique. L'objet *a*, comme objet-déchet, peut être rapproché du phallus « négatif »[572], (celui du dépressif qui s'identifie à la mère déchue, ou de la jeune homosexuelle qui se précipite du haut d'un pont), et incarne en ce sens le symptôme autodestructeur, celui de l'impuissance, de l'envahissement par ce que Freud appelait, dans *Deuil et mélancolie*, « l'ombre de l'objet », par « l'abjet ». Mais s'il se pose en place de symptôme, il est susceptible d'entrer dans le jeu du symbole, ou au moins dans le destin de la lettre, de ce qui du signifiant s'inscrit au niveau du réel[573]. Jean-Daniel Causse a montré la distinction entre *katagraphein* et *graphein,* inscription inaugurale et écriture[574]. La lettre, en tant que « littoral », limite, peut trouver destinataire, si par chance elle se trouve reprise dans un texte, un « tissu » pour reprendre le terme de Lacan dans son avant-dernier Séminaire, ou « l'étoffe d'une psychanalyse »[575]. Une lettre qui fasse sinthome, comme la vague de Virginia Woolf. L'écriture, fût-elle à même le corps, fait un sort aux pulsions qui se déchaînent autour du vide, élans de lalangue qui échouent mais laissent, en se retirant, une trace, peut-être un tracé. L'homme ou la femme sans qualités peut espérer, dans sa rencontre imaginaire avec l'impossible, donner forme à son expérience de la vie nue, à la lisière du langage et du corps, du dedans et du dehors ; composer avec sa peau. Au lieu même de la mort et du sacrifice, l'amour[576], surgissement inopiné du trait-don au cœur des Enfers: « seul l'amour permet à la jouissance de condescendre au désir. »[577]

---

[569] LACAN, J., (1956-1957)*, Sém. IV, La relation d'objet,* séance du 30 janvier 1957, Paris : Seuil, 1994, p.155.
[570] LACAN, J., *Sém. XVII, op.cit.*, p. 54-56.
[571] LACAN, J., « La troisième », Intervention au Congrès de Rome (31.10.1974 / 3.11.74), *Lettres de l'*École *freudienne*, 16, 1975.
[572] CHEMAMA, R., *Dépression, la grande névrose contemporaine, op.cit.*, p. 136.
[573] VANIER, L., « À propos de l'objet a », *Figures de la psychanalyse, op.cit.*
[574] Ceci concerne l'épisode de la femme adultère dans l'Evangile de Jean, au cours duquel Jésus écrit avec son doigt sur le sol : CAUSSE, J.-D., « Lacan et l'orient », *Tabula*, 2010/1, (15), pp. 51-59.
[575] LACAN, J., Sém. XXV, *Le moment de conclure*, inédit, Site de l'Ecole lacanienne, *op.cit.*, *http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/stenotypies-version-j-l-et-non-j-l*, séance du 8 mai 1978.
[576]KRISTEVA, J., « Stabat mater » in *Histoires d'amour*, Paris : Denoël, 1983, p. 240.
[577] LACAN, J., *Séminaire X, L'angoisse, op.cit.*, leçon du 13. 03. 1963.

III)

Chapitre 3

L'Idéal du Moi comme *pharmakon*

Tout au long des investigations de la « crise » contemporaine, fût-ce sous l'angle interpsychique, à travers une lecture psychanalytique du lien social, ou du côté intrapsychique qui est celui de la cure, se fait jour une difficulté pour les sujets à investir un Idéal : qu'on le place du côté de la foi ou de la raison, de la république ou de l'émancipation de l'humain, du père ou du frère, c'est la croyance en général qui semble désormais faire problème. On a longtemps considéré, depuis les « maîtres du soupçon »[578] et même avant, que l'Idéal n'était qu'une figure onto-théologique de l'aliénation, un avatar des idoles honnies, un ultime surgeon des illusions prétendument humanistes de la morale la plus étroite et la plus bourgeoise, et un refuge de l'idéologie normative la plus conformiste. L'Idéal n'est-il pas un autre nom du rêve, dont on sait les promesses qu'il a offertes à la psychanalyse, mais un rêve souvent éveillé, et en ce sens, plus du côté de la fermeture à l'inconscient, voire de son déni, que de la voie royale qui y mènerait ? Freud, pourtant voué corps et âme à l'Idéal analytique, n'aura de cesse que de participer à cet acharnement déconstructif, au nom de l'esprit positif, et de la recherche de vérité, contre les rêveries de l'Idéal. En témoignent les multiples occurrences où il vise les croyances, qu'il s'agisse des mièvreries dangereuses du « sentiment océanique », de l'utopie du bonheur ou encore du mythe de la bonté naturelle de l'homme. Quant aux croyances religieuses, Idéal entre tous, on sait le sort qu'il leur a réservé. La psychanalyse en a gardé, à juste titre, une robuste méfiance contre tout ce qui pourrait se revendiquer, avec l'ingénuité de celui qui est parlé par son inconscient, d'images plus ou moins pieuses. Qu'elle-même n'ait pas manqué, au cours de son histoire qui se poursuit aujourd'hui, de constituer une sorte de mythologie seconde, sans parler de phénomènes de masse, ou même de culte du chef, est une autre histoire, ou la même. Les idéaux ont la vie dure et leur résistance évoque peut-être la compulsion de répétition, voire la pulsion de mort. Il n'en demeure pas moins que l'éthique du psychanalyste, se situe, si la fidélité aux origines freudiennes a bien un sens, du côté de la dissolution critique de l'inconsistance d'un Idéal, voire de tout Idéal, dont on pose par principe qu'il est soluble dans la vérité. A quoi rime la fiction d'un Souverain Bien, et la croyance aux valeurs, si la cure vise au contraire à nous rappeler à la facticité de nos pulsions ? Or le passage de « l'autonomie-aspiration » à « l'autonomie-condition » semble avoir renversé la perspective : le rêve serait derrière nous, et le scepticisme blasé de nos contemporains en témoigne[579]. Après tout l'hystérique, fondatrice de la psychanalyse avec Freud, n'est-elle pas déjà une grande déçue de l'Idéal,

[578] Selon Paul Ricoeur, Nietzsche, Marx et Freud ont en commun un même souci critique : RICŒUR, P., (1969) *Le conflit des interprétations*, Paris : Seuil, 2017.

[579] Tout comme, peut-être, la perte de centralité de l'analyse du rêve dans un grand nombre de cures : voir par exemple MARTY, F., *Les grands concepts de la psychologie clinique*, Paris : Dunod, 2012.

qu'elle appelle parfois de ses vœux et continue à saper avec application ? Mais ce n'est plus, ou plus seulement, d'hystérie qu'il est question. Quant à la psychanalyse, elle est en train, sous nos yeux, de quitter son statut de mythe, ou de « fait moral total » pour reprendre la proposition de Pierre-Henri Castel[580].

Certes il est des croyances qui, hélas, faudrait-il dire, se portent bien : le retour du « religieux », sous des formes parfois extrémistes ou barbares, en témoignerait. La soumission naïve aux fétiches de la société de consommation aussi. De même, une certaine fidélité aveugle à des impératifs économiques ou financiers, ou encore à des valeurs, scientifiques ou technologiques, qui apparaissent parfois comme une nouvelle « religion séculière »[581], apparaissent du côté de la croyance, si ce n'est de l'illusion. Mais cela suffit-il à faire un idéal ? Paradoxalement, ces représentations polarisantes d'un bien commun ne jouent plus totalement le rôle qu'on serait en droit d'en attendre, ou du moins se heurtent à une sorte d'étrange inconsistance. Les nouvelles religiosités demeurent, malgré des tentatives quasi désespérées de restauration, y compris par la violence, marquées par le désenchantement profond des sociétés et l'inéluctable « sortie de la religion », pour reprendre la fameuse expression de Marcel Gauchet[582]. L'idéologie économiste du progrès, cette religion universaliste de la mondialisation, n'a jamais paru aussi fragile qu'en ces temps de crise larvée et, pour ainsi dire, permanente : elle se heurte désormais à la fois à des obstacles systémiques internes, et à des oppositions décidées[583]. Quant à la science et à la technologie, qui plus que jamais fascinent mais inquiètent aussi, l'horizon qu'elles proposent, s'il est bien celui d'une utopie, se donne sur le mode du dépassement/recouvrement de l'humain, voire d'un certain renoncement à l'idéal rationaliste moderne, comme le montrent Jean-Michel Besnier ou Eric Sadin[584]. Quelque chose semble pourri au royaume du Danemark. Le constat, pas toujours univoque, qui court à travers les entreprises, si nombreuses et diverses, d'interprétation du « malaise dans la culture », trouve une certaine cohérence dans cette idée que l'Idéal serait en panne : ce que viennent confirmer les enquêtes sociologiques qui révèlent que les représentations de l'avenir seraient, particulièrement en France, marquées par une

[580] CASTEL, P.-H., *La Fin des Coupables*, Paris : Ithaque, 2012.
[581] Concept forgé par Raymond Aron (1944) à propos des trois grands totalitarismes du XXe siècle que sont selon lui le socialisme, le communisme et le nazisme, il trouve de nombreuses applications en sociologie politique.
[582] GAUCHET, M., *Le Désenchantement du monde*, *op.cit.*
[583] Voir, entre mille autres exemples, TOURAINE, A., *Après la crise*, Paris : Seuil, 2010 ; SANDEL, M., *Ce que l'argent ne saurait acheter*, Paris : Seuil, 2014.
[584] Voir dans la première partie, notre chapitre sur l'info-pouvoir.

tonalité sombre[585]. L'adolescence notamment, cette catégorie sociale qu'on avait coutume de décrire comme l'âge de la construction de soi et des utopies, semble avoir perdu sa capacité à se projeter dans une image positive de son futur. Par manque de repères et carence de l'autorité, diront les uns, quand d'autres, moins nombreux peut-être, ou moins audibles, y verront un défaut de liberté et de créativité, et une emprise excessive et normativante des pouvoirs. Le diagnostic commun consisterait à pointer, dans ce monde « liquide » et instable, et à coup sûr complexe, une certaine carence de l'utopie positive.

Incontestablement, le « désenchantement du monde » impacte, depuis au moins un demi-siècle et sans doute bien davantage, non seulement les formes d'organisation collective et le fonctionnement des institutions, mais la psyché elle-même en tant qu'elle s'adosse à des identifications socialisantes. L'affaiblissement des croyances, qu'il s'agisse de croyances politiques, religieuses ou simplement de cette confiance dans l'autre nécessaire à la bonne marche des groupes et des organisations, de la famille à l'Etat en passant par l'entreprise et l'école, semble un processus inéluctable qui entame le « vivre-ensemble » (suivant l'expression communément admise) mais aussi l'équilibre subjectif de chacun. La fonction de l'Idéal, précisément, serait d'être l'un des points de convergence qui cristallise les forces « phylogénétiques », pour reprendre le vocabulaire freudien, ou en tout cas transindividuelles, déposées par les identifications successives aux figures des ancêtres (on reconnaît le totem), au sein même du psychisme. L'autre point nodal étant, bien entendu, le Surmoi. Or on ne manque pas d'amalgamer l'un et l'autre, ou d'oublier l'un au profit de l'autre. Ce faisant, on ne commet pas seulement une erreur de concept : on gomme le problème, et avec lui tout espoir de solution.

Prendre en charge l'Idéal du Moi dans toute son ambivalence

Parler de « déclin des valeurs », c'est franchir un pas vers une lecture axiologique trop uniment nostalgique et qui présuppose le « bon objet » d'un ordre ancien, trop évidemment introuvable. Se féliciter, à l'inverse, de l'érosion des *habitus* traditionnels au nom de

[585] « Selon une étude réalisée par la fondation britannique Varkey, qui a pour cela interrogé 20.000 personnes âgées de 15 à 21 ans dans près d'une vingtaine de pays, 53% des jeunes français sondés pensent que l'avenir n'est guère porteur et que "le monde se dégrade" », MARTIN, C. et AFP, « Les jeunes français pessimistes sur l'avenir selon une étude britannique », http://www.rtl.fr/actu/societe-faits-divers/les-jeunes-francais-pessimistes-sur-l-avenir-selon-une-etude-britannique-7787168520 , consultation mai 2017; *« Les Français sont les plus pessimistes d'Europe ! »*, s'exclame Martin Shain, chercheur en sciences politiques à l'Université de New York. A la question d'une étude réalisée par Pew Research Center leur demandant si la vie de leurs enfants serait meilleure ou pire que la leur, les Français répondaient *« pire »* à 86 %, 30 points de plus que les Allemands » (FAURE, G., « Le Français, un optimiste qui s'ignore », *Le Monde* du 10. 06. 2016).

l'évidence d'un progrès serait tout aussi problématique. Or il n'est pas indifférent que l'Idéal, trop souvent ridiculisé comme une mièvrerie infantile par ceux-là même qui déplorent ensuite la disparition du lien social et le cynisme des individus préoccupés de leur seul intérêt égoïste, concentre sur soi l'ambivalence. Prendre au sérieux cette catégorie qui, en psychanalyse, porte le nom d' « Idéal du Moi », c'est du même coup prendre en charge la tension qui l'habite, et qui creuse, au sein même des forces d' « utopie », les sillons de l' « impuissance » : car telles sont bien les « marraines sinistres » sous les auspices desquelles Lacan décrit la « grande névrose contemporaine »[586]. L'une ne saurait aller sans l'autre. Il ne saurait être question d'appeler de ses vœux un « réenchantement » du monde, dont on ne saurait dire par quel miracle il se produirait, mais dont on soupçonne qu'il aurait toutes les chances de faire appel à un fonctionnement autoritaire. Faut-il pour autant, à l'inverse, renier la fonction de l'Idéal ? Si la psychanalyse, particulièrement lacanienne, a paru, dans un certain contexte socio-historique, décidée, à juste titre, à déconstruire le schéma certainement très discutable d'une cure ayant comme objectif l'identification à l'analyste[587], il n'en demeure pas moins que l'Idéal et l'identification, dans les coordonnées très différentes d'une « société du malaise » postmoderne, sont réputées aujourd'hui faire défaut. Peut-on se contenter de vouer aux gémonies toute formation imaginaire, au prétexte que les sujets contemporains seraient menacés de désymbolisation ? Même les tenants les plus pugnaces de la thèse de « l'homme sans gravité », qui déplorent la désaffection du registre symbolique au profit d'un imaginaire envahissant, ne sont pas, paradoxalement, sans déplorer cette chute des idéaux[588]. Mais c'est souvent au prix d'une certaine indistinction, pour ne pas parler de confusion, entre Idéal du Moi, Moi idéal et même Surmoi. Indistinction pardonnable, si l'on songe que Freud lui-même a usé de ces termes sans précaution excessive. Or il est peut-être devenu nécessaire, pour ne

[586] LACAN, J., (1938), « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie », *op.cit.*

[587] C'est dans la fin de la cure que l'on voit culminer la visée idéaliste, pour ne pas dire moralisatrice, d'une certaine forme, fort répandue, de psychanalyse (ou plutôt de psychologie). Par le processus d'identification terminale qu'évoque Freud, l'analyste serait censé prendre pour l'analysé la place de son Idéal du Moi, sur le mode d'une introjection qui signerait la sortie du processus de la cure. Or on ne peut que souligner, et Lacan ne s'en est pas privé, toute l'insuffisance d'une telle conception qui, prise à la lettre, et en tablant sur une certaine confusion entre cure et suggestion, reste prisonnière d'une problématique spéculaire. Or, du moins si l'on accepte de ne pas en rester à une perspective purement orthopédique, ou orthoptique, ce n'est pas seulement d'identification qu'il s'agit dans la cure, ni de régler la bonne distance avec l'objet, fût-il identificatoire. Si prise de distance il y a, c'est bien justement par rapport à ses propres images, et il convient de traverser le miroir pour déshabiller l'idéal, i(a), de sa « chasuble » et faire émerger le point de réel, l'objet *a* en tant qu'irreprésentable.

[588] « S'il n'y a plus d'instance idéale, votre tonus dépendra de l'aléatoire, des circonstances (…) Ce qui devient le support du moi n'est plus la référence idéale, c'est la référence objectale. Et l'objet, lui, contrairement à l'idéal, pour être convaincu, demande qu'on ne cesse de le satisfaire » (MELMAN, Ch., *L'homme sans gravité, op.cit.,* p. 49).

pas dire vital, de sortir de cette ambiguïté. Alain Ehrenberg distingue une « sociologie des individualismes », qu'il appelle de ses vœux, d'une sociologie individualiste[589] : de même suggérons-nous, non pas bien entendu une psychanalyse idéaliste, mais une psychanalyse de l'Idéal, ou plutôt des Idéaux.

C'est à Lacan que l'on doit, dans son texte de 1938 que nous avons déjà eu l'occasion de rencontrer, d'avoir mis en exergue l'importance de l'Idéal du Moi. S'intéressant en particulier aux névroses de caractère, il les attribue, non pas à une carence de la fonction symbolique, encore moins du Surmoi, mais à une problématique d'ordre imaginaire, qu'il relie à l'Idéal du Moi[590]. C'est « l'abâtardissement narcissique» de celui-ci qui serait à l'origine des « troubles du comportement et de l'intérêt», observables dans le monde contemporain, et caractérisés par une perturbation des identifications[591]. Qu'est-ce à dire ? On a pris l'habitude de voir dans l'identification, « forme la plus originaire du lien affectif à un objet » (Freud), la matrice de l'aliénation qui nous enkyste dans les pièges de la spécularité et les dérives mortifères du désir de reconnaissance. De même que l'identification engage, de par l'agressivité qu'elle appelle comme son envers, un processus infini de rivalité avec le double, l'idéalisation appelle un retour du réel, sous la forme de la destruction, et de la mort. Et c'est bien à Lacan que nous devons d'avoir dressé, face à des dérives incontestables de certains milieux analytiques, son œuvre monumentale comme un rempart contre les tentations, sans cesse résurgentes, de restaurer, y compris au sein même de la pratique analytique, un effet d'idéalisation dont il savait toute la puissance séductrice, et dans lequel il voyait rien de moins qu'un crime contre la vérité. Si tant est que la vérité soit, justement, du côté de ce réel que rien ne vient représenter, l'Idéal s'y oppose, en ce qu'il s'efforce de recouvrir par des images, forcément trompeuses, ce vide, ce trou. Ce qui échappe à toute idéalisation, à toute capture donc, à la fois sur un plan pratique/éthique et sur un plan conceptuel/idéel, c'est ce que pointe Lacan, comme cet au-delà de la représentation qui excède tout désir d'appropriation. Parler de l'Idéal, n'est-ce pas un rabattement sur l'identification imaginaire, un enfermement dans les sortilèges du miroir, une négligence de l'Innommable, de l'Irreprésentable, de l'Altérité radicale que Lacan a cherché à mettre en exergue, de la façon la plus insistante, tout au long de son enseignement ? Pour autant, abandonner la richesse de ce concept d'Idéal, qui, non

[589] Voir sa réponse à Robert Castel dans "Société du malaise ou malaise dans la société ?", *art. cit.*
[590] LACAN, J., (1938), « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie », *op .cit.*
[591] *Ibid.*, p. 73.

content d'être une instance psychique, peut aussi servir d'opérateur dans la cure, serait d'autant plus regrettable que, précisément, l'analyse s'attaque aux illusions.

L'Idéal comme point de manœuvre du narcissisme, dans le schéma du « bouquet renversé »

En tant que Souverain Bien, l'Idéal s'impose nécessairement de lui-même, comme illusion constitutive du Moi et attracteur du désir, fût-il narcissique (et il l'est nécessairement, si l'on en croit Lacan). La vie a besoin d'illusions et de masques, écrivait Nietzsche, tout en déconstruisant par ailleurs inlassablement les idoles. On reconnaît l'implacable sévérité avec laquelle Lacan, dans la lignée de Nietzsche sur ce point, fait le procès des grandes catégories de l'idéalisme, particulièrement en ce qui concerne la vie psychique, et de la tendance incorrigible à restaurer une métaphysique essentialiste en faisant du moi, ce masque, un « homoncule » rationnel capable de triompher de l'inconscient… Cependant, pour Lacan aussi, la vie a besoin de leurres : quand bien même il ne cesse de pourfendre les naïvetés de l' « *Ego psychology* », voire jusqu'à mettre en cause l'optimisme thérapeutique (n'hésitant pas à parler de « niveau de l'expérience du désarroi absolu » dans l'analyse, au moins didactique[592]), il est sans cesse reconduit à la matrice du miroir comme constitutive, et à sa figuration dans le modèle optique dit du « bouquet renversé », repris plusieurs fois dans l'enseignement écrit et oral de Lacan[593]. La radicale « méconnaissance que le stade du miroir met au principe de la formation du Moi »[594] et qui passe par la confusion avec l'image de l'autre, fait de l'Idéal un concept-clé, puisque c'est dans la cristallisation des pulsions partielles en une image unifiée et idéalisée, fiction anticipée et leurre de puissance, que s'opère cette illusion nécessaire qu'est l'épreuve du miroir. **Le point de « repère » de l'Idéal, I, est essentiel à la « manœuvre », du moins à la manœuvre du névrosé, car si l'opération du miroir n'a pas pu se produire et que l'identification idéalisante n'a pas eu lieu, le sujet est condamné à être morcelé au gré des signifiants, pur jouet de leur combinatoire, sans jamais parvenir à une représentation de soi, même factice.** « Les non-dupes errent » : ce qui pour le névrosé est duperie et leurre, à savoir cette prise dans les pièges de la *mimêsis* et les mensonges de la « *persona* », de notre rôle dans le théâtre psychique et le jeu

[592] LACAN, J., *Séminaire VII, l'Ethique de la psychanalyse, op. cit.,* p. 351.
[593]Présenté dans le *Séminaire I (les Ecrits techniques de Freud*) (1953-1954), il sera repris dans l' article « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache : 'Psychanalyse et structure de la personnalité' », in *Ecrit*s, Paris : Seuil, 1966) puis dans le *Séminaire X, l'Angoisse* (1962-1963).
[594]LACAN, J., « Le stade du miroir », in *Ecrits*, *op.cit.*, pp. 94-95, repris *in* « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache : 'Psychanalyse et structure de la personnalité' *», op.cit.*, p. 674

social, est néanmoins un rempart contre la souffrance et l'errance indicibles du psychotique. Mieux, le leurre initialement né de l'imaginaire est ce qui permettra *in fine* d'entrer dans le jeu des échanges symboliques de l'organisation sociale, du A et du φ [595]. Le névrosé se perd sans doute dans le mirage du renversement optique, mais il y gagne malgré tout un corps propre « contenant ». Son positionnement mais surtout la prise de repère dans le point I lui autorise de se « voir » virtuellement selon cette « *Gestalt* » narcissique, essentielle pour la construction psychique, qui est figurée par le bouquet dans le vase. L'Idéal du Moi apparaît comme un « soutien » de la « perspective choisie par le sujet dans le champ de l'Autre, d'où l'identification spéculaire peut être vue sous un aspect satisfaisant »[596].

L' « image de l'homme » sert de « médiation, toujours imaginaire, toujours problématique, et qui n'est donc jamais totalement accomplie »[597]. Dès lors que la saisie du Moi se donne comme Idéal et ouvre l'espace spéculaire de la psyché, sans cesse voué à renouveler son effort de fermeture de l'inconscient et de méconnaissance du réel, la psychanalyse ne saurait avoir d'autre objectif, selon Lacan, que de mettre en travail la relation i(a)/i'(a)/I pour faire émerger le fantasme qui y est enchâssé et détricoter la « gangue » idéale dans laquelle se trouve pris l'objet *a*.

> « Pour accéder à ce point au-delà de la réduction des idéaux de la personne, c'est comme objet *a* du désir, comme ce qu'il a été pour l'Autre dans son érection de vivant, comme le *wanted ou l'unwanted* de sa venue au monde, que le sujet est appelé à renaître pour savoir s'il veut ce qu'il désire… Telle est la sorte de vérité qu'avec l'invention de l'analyse, Freud amenait au jour. »[598]

Il y a un devoir de vérité quant au désir du sujet, que le psychanalyste a à soutenir. Loin d'assumer un rôle d'étayage et encore moins de modèle, ce dernier a plutôt à occuper une position tierce, hors de la dyade spéculaire i(a) /i'(a), et qui ne soit pas non plus la place du I[599], ce qui serait jouer le rôle de gourou ou d'hypnotiseur. La psychanalyse, qui s'efforce de faire advenir le désir du sujet dans sa singularité, n'est en aucune façon une suggestion, mais elle doit perpétuellement lutter contre cette tentation pour ne pas retomber dans ces ornières,

---

[595] « De quoi s'agit-il en fin de compte dans l'Œdipe ? Il s'agit que le sujet soit lui-même pris à ce leurre de façon telle qu'il se trouve engagé dans l'ordre existant » LACAN, J., *Séminaire IV, op.cit.*, p. 212.

[596] *Sém. XI, op.cit.* p. 286

[597] LACAN, J., Sém. II, « Le moi dans la technique de Freud et dans la technique de la psychanalyse », *op.cit.*, p. 229.

[598] « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache *», op.cit.*, p. 681.

[599] « (…)l'analyste prend pour l'analysé la place de son idéal du moi. C'est vrai et c'est faux […] – il est commun qu'un sujet y installe des positions à la fois fortes et confortables qui sont bien de la nature de ce que nous appelons résistance» LACAN, J, *Sém. VIII*, *« Le Transfert »,* Paris : Seuil, 1991, p. 388.

où le patient cherche à l'entraîner, du « service des biens »[600] : l'analyste doit déchoir du I pour être le support du *a*, c'est-à-dire de la séparation, et permettre d'accueillir le non-sens[601] qui vient trouer les figures statufiées et substantielles de l'Idéal. Bien entendu, l'analysant cherche, lui, à mettre l'analyste en position d'Idéal et à lui extorquer une réponse à la question du bonheur, mais il s'agit de ne pas se placer sur le même terrain et de ne pas répondre à cette demande-là. L'analyste n'a pas le Souverain Bien que le patient lui demande, « mais il sait qu'il n'y en a pas »[602]. Reste que c'est bien en agissant sur la fonction de l'Idéal que la manœuvre est susceptible de s'effectuer. On ne saurait concevoir que l'accès à la « vérité » désacralisante que pourrait représenter l'approche de l'objet *a*, au sens où nous venons de voir qu'il tend asymptotiquement vers le réel, se fasse brutalement, et toute la délicatesse possible est requise pour que le transfert permette la traversée du fantasme et la confrontation avec la question de l'au-delà du principe de plaisir, et du manque dans sa radicalité. **De même que la médiation de l'Idéal est indispensable au sujet pour qu'il reconnaisse son désir (même sous forme de mirage) dans un corps propre comme objet total, de même la cure nécessite-t-elle l'intercession de cette figure de « soutien »** : peut-être pas comme point d'arrivée (comme le croyaient Balint et les tenants de l' « effusion narcissique » comme fin de la cure), mais au moins comme point de départ, « point de stabilisation, d'inertie »[603], et peut-être « point d'accrochage » ou d'ancrage[604]. Le transfert doit rendre possible la « manœuvre » de la distance entre I et *a*[605]. Sans l'opérateur de l'Idéal, il est à craindre que l'analyse ne parvienne pas à rencontrer la stabilité suffisante pour opérer ce travail, cette perlaboration. Soit que l'Idéal n'ait pas été préalablement constitué, et l'analyse n'est pas envisageable ; soit qu'il soit abandonné trop tôt et que le réel, en se découvrant, ne laisse place qu'à une angoisse massive ne permettant plus que la sidération… ou la mort. Ce risque n'est pas négligeable, et l'exigence de vérité, si radicale qu'elle soit, ne doit pas nous masquer les dangers de la rencontre avec ce « dehors », ce « point d'abîme » dont on ne saurait parler qu'en tremblant. C'est pourquoi l'éthique de l'analyse, si en aucun cas elle ne se confond avec une morale de la bienveillance, ne doit pas non plus sous-estimer l'intérêt des médiations face à l'abrupt de l'expérience tragique du réel.

---

[600] LACAN, J., *Sém. VII*, *op.cit.* Voir par ex. p. 361.
[601] LACAN, J., *Sém. XI*, *op.cit.* p. 286.
[602] LACAN, J., *Sém. VII*, *op.cit.* p. 347
[603] LACAN, J., *Sém. II*, *op.cit.* p. 230.
[604] Le concept de « point d'ancrage » comme support de la figure d'idéalisation (et de son ambivalence) a été travaillé au sujet de la relation Nietzsche-Wagner dans notre mémoire de maîtrise de philosophie « Le problème Wagner dans la pensée de Nietzsche, université de Paris-I Sorbonne, 1990, sous la direction de Mme Sarah KOFMAN.
[605] LACAN, J., *Sém. XI*, *op.cit.* p. 300

De l'Idéal de mort à l'Idéal de vie : le visage de l'Autre

Ecartons tout malentendu : si donc l'Idéal peut servir de support, ce n'est pas parce qu'il présenterait en soi un quelconque bénéfice « moral » ou qu'il renverrait intrinsèquement à un Bien présupposé, mais parce que structurellement il est impliqué dans le schéma même de construction du psychisme et de cette déconstruction que représente l'analyse. Il n'est pas question de régresser à une conception pré-analytique ou seulement psychologique où l'on valoriserait l'adaptation du Moi aux normes sociales, et où sa docilité à l'égard d'un Idéal du Moi supposé facilitateur et intégrateur ne serait que le fruit d'une manipulation utilitariste du narcissisme et une forme de management. Peut-être est-ce le travail de l'éducation, en tout cas sous un certain régime idéologique. Ce n'est pas le travail de l'analyse. A tous les niveaux de la cure, comme de la métapsychologie analytique, on retrouve des formes idéales : dans le développementalisme et sa vision d'un progrès de la personnalité vers la croissance, l'intégration, sur le modèle d'une embryogenèse ou de l'évolutionnisme biologique, dans la conception du psychisme « totalisant, synthétique, ascendant vers la conscience »[606], dans l'inconscient lui-même pris au sens jungien de réservoir de représentations collectives, ou encore dans la pulsion au sens, plus ou moins entaché d'évolutionnisme aussi, de « tendance »[607]… Mais cette rémanence des idoles ne doit pas conduire à jeter le bébé de l'Idéal avec l'eau du bain métaphysique. De même dans la culture en général, il s'agirait non d'éradiquer toute forme de croyance ou de mythe, mais plutôt de repérer « l'abâtardissement narcissique » qui fait dégénérer la croyance collective au totem en névrose, fût-elle de caractère. L'ambivalence est bien au cœur du processus d'idéalisation. Plutôt que de rejeter un tel processus comme un obstacle épistémologique, le travail de la psychanalyse n'est-il pas précisément de mettre en lumière cette ambivalence, comme elle le fait avec le symptôme, pour en éclairer la double facette, et dès lors enclencher un travail qui, peut-être, permettra d'élaborer l'Idéal ? Comme le symptôme converti en sinthome, l'opération analytique consisterait ici en un nouage des registres, réel, symbolique et imaginaire, qui engage le sujet.

Freud parlait à propos de la névrose obsessionnelle, cette « religion privée », de « caricature mi-comique mi-tragique »[608]. N'est-ce pas le lot de tout Idéal dès lors qu'il se

[606] LACAN, J., *Séminaire XI*, *op.cit.*, p. 61.

[607] « Et nous ne croyons pas que Freud ait affranchi nos vues sur la sexualité et ses fins pour que l'analyse ajoute ses propres mômeries aux efforts séculaires des moralistes pour ramener les désirs de l'homme aux normes de ses besoins » (LACAN, J., « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », *op.cit.*, p. 678)

[608] C'est Freud déjà, en 1907, qui parlait donc de dégradation narcissique du symbolisme totémique collectif ; c'est probablement l'origine de la formule de Lacan ; FREUD, S., (1907) « Actions compulsionnelles et exercices religieux », *in Névrose, psychose et perversion*, Paris : PUF, 1973, p. 135.

privatise et perd son ancrage collectif, c'est-à-dire culturel ? Les rituels ordaliques des adolescents dits « limites » illustreraient à merveille une telle « dégradation », de même que la violence terroriste dans le régime « franchisé » du « self-islamisme », si éloigné de la foi traditionnelle, ou encore, de façon infiniment plus pacifique bien entendu, dans certaines mythologies du développement personnel ou du spiritualisme « à la carte ». Mais il ne suffit pas d'opposer un idéalisme purement individualiste, et donc néfaste, à une autre forme d'idéalisation, plus tournée vers le collectif et le symbolique. Restent à préciser les limites, précisément, entre ce qui relève du narcissisme de vie, articulé aux pulsions d'Eros à l'oeuvre dans la culture, et ce qui relève, à la fois chez l'individu et dans la culture simultanément, des pulsions et du narcissisme de mort. Le terroriste, l'adolescent, même si leur passage à l'acte est un choix individuel, ressortissent à un ancrage culturel, certes problématique, dans un groupe porteur de valeurs et de normes. De même pour le complotiste, qui trouve dans son mythe un moyen de se rattacher à une communauté, fût-elle fantasmée ; son Idéal est peut-être moins paranoïaque, et plus socialisant qu'on ne le croit[609]. Enfin, l'idéalisme de l'individu managérial, à l'ère du culte de la performance, de l'autonomie-condition et de l'autocontrôle, est indissociable d'un « système » organisationnel, économique, incluant une certaine image du corps et du Moi[610]. Ce n'est pas l'individualisation qui est seule en cause. Les figures de dévoiement « de masse » des idéaux, à travers les religions et ces religions séculières que sont les totalitarismes, sont, ne l'oublions pas, prépondérantes : ce sont celles que Freud dénonce, et elles n'ont pas disparu. On voit bien, à travers les exemples que nous venons d'évoquer, que la ligne de partage ne passe pas entre individu et culture, mais, pour les individus comme pour les cultures, entre un idéal « de vie » et un idéal « de mort ».

L'Idéal est le visage de l'Autre : Lacan nous le rappelle, « l'Idéal est placé quelque part dans l'Autre, d'où l'Autre me voit »[611] ; ce qui indique qu'il y va d'une altérité radicale, et pas seulement des jeux de la reconnaissance mimétique. Souvenons-nous que, dans le schéma optique, la place du miroir est celle de l'Autre, invisible en tant que tel mais horizon de toute visibilité ou du moins de toute intelligibilité pour le sujet, qui n'est amené à s'identifier comme i(a) que parce qu'il est soutenu, et en même temps décentré implicitement de lui-même, par la parole de l'Autre. Or cet Autre, invisible comme tous les miroirs, comme le Dieu des monothéismes qui ne se livre que par des voies détournées, ne se laisse appréhender

[609] Voir CUEILLE, J., « Le complotisme, discours de l'inconscient » (article à paraître)
[610] Comme le rappelle notamment Vincent De Gaulejac, « Du système disciplinaire au système managinaire », *in* DORAY, B., (dir.),*Carrefours sciences sociales-psychanalyse : le moment moscovite*, *op .cit.*
[611] LACAN, J., *Sém. XI*, *op.cit.*, p. 298.

qu'obliquement, en tant justement qu'il porte un regard sur moi. L'Idéal en est une figuration acceptable pour l'homéostasie du narcissisme : il est le « premier seing, *signum*, de sa relation avec l'Autre »[612]. Sans cette relation à un modèle impérieux mais articulé à un certain équilibre topique, il est à craindre que l'Autre, dépourvu de visage, se trouve réduit à une pure présence envahissante et persécutrice, dont le regard transperçant ou la voix captivante ne laisserait plus aucune chance au sujet. L'Idéal, qui comporte bien un certain assujettissement à l'Autre, vient combler d'une certaine façon le manque à être impliqué par l'entrée dans ce champ de l'Autre. Il est donc à même d'opérer comme médiation, au moins temporaire, si l'on admet que l'Autre est voué à chuter au fil de la cure, dans la mesure où il n'est plus appelé par le désir du sujet. Ce moment déconstructif pourrait coïncider avec la chute de l'Idéal. N'oublions pas que, si la cure permet de comprendre que l'Autre ne peut répondre de la jouissance du sujet, en tout cas pas-toute, le mathème S (Ⱥ) est aussi d'une certaine manière une écriture de la psychose en ce qu'elle échoue à constituer l'Autre comme tel (et le *a* tout aussi bien). Ce n'est qu'avec les plus extrêmes précautions qu'on peut envisager d'infléchir, ou d'aider à infléchir un tant soit peu, la relation à l'Autre, dont on pourrait dire qu'elle est non seulement au cœur de l'inconscient, mais aussi qu'elle est la principale assise du sujet, du moins tant qu'il n' a pas terminé son analyse... Faute d'atteindre directement ce saint des saints, le détour par l'instance idéale serait un levier ou un accès, sinon une métaphore[613]. Elle est supposée être advenue chez le névrosé. On peut dire qu'une médiation, celle de l'Idéal, a pu avoir lieu dans le cas de la névrose, qui a échoué chez le psychotique, du fait de la forclusion du Nom-du-Père. Avant de faire le procès de l'Idéal et de juger qu'il relève entièrement d'une illusion délétère, il convient donc de regarder de près ce qui dans cette instance peut faire office de repérage structurant, quitte à s'efforcer de renoncer à cet étayage par la suite.

Moi Idéal et Idéal du Moi

Afin d'explorer les potentialités et les limites de l'Idéal, sans céder à la naïveté de l'idéalisme, il convient de faire fond sur la distinction fondamentale proposée par Lacan entre Moi idéal et Idéal du Moi, à partir de la marge d'ambiguïté laissée par Freud lorsqu'il présente ce concept, qui ne sera que fort peu exploité, sans distinguer entre les deux versions, *Idealich* et *Ichideal*. Cette paire Moi idéal-Idéal du Moi est mobilisée tout au long de

[612] LACAN, J., (1958-1959), Le désir et son interprétation, *Sém. VI, op.cit.*, séance du 11. 11. 1958.
[613] MILLER, J.-A., LAURENT, E., Séminaire « l'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique » (1995-1996), *op.cit.,* p. 19.

l'enseignement de Lacan, sans toutefois donner lieu à une accentuation décisive. Le **Moi idéal** correspond à l'identification jubilatoire dans le miroir : l'enfant y acquiert l'image unifiée de son propre corps et échappe au morcellement ; mais ce bonheur reste fragile, n'étant qu'une image, une toute-puissance imaginaire, une unité factice. **L'Idéal du Moi** au contraire se constituerait dans le rapport à la fonction paternelle, il implique le positionnement du sujet par rapport au phallus symbolique, au lieu de l'identification au phallus imaginaire (de la mère). Il importe de bien préciser que l'Idéal en tant que repérage symbolique, I majuscule, renvoie donc non au registre de l'identification imaginaire mais à une autre forme d'identification, qui ne ressortit pas à l'imaginaire proprement dit. La distinction entre Moi idéal et Idéal du Moi, pressentie par Lacan, dès le premier séminaire, comme opposition du registre imaginaire et du registre symbolique, trouvera sa conceptualisation achevée dans le Séminaire IX sur l'identification. Elle rencontre ici la problématique du « trait unaire » et celle de l'inscription de la lettre, qui par la suite évoluera vers le concept de « signifiant maître » et les mathèmes des discours. Nous voudrions faire l'hypothèse que, après avoir abondamment développé dans son enseignement le rôle de l'instance de la lettre et les effets du symbolique sur le désir et sur le sujet lui-même, Lacan en est venu, notamment dans le Séminaire IX, à mettre en évidence, à travers la question de l'identification, les processus de médiation et d' « appropriation » (mais le mot lui-même est impropre…) du symbolique par le sujet. C'est-à-dire, si c'est dans la rencontre avec le signifiant que gît, Lacan l'a toujours soutenu, l'émergence du sujet (Lacan emploie parfois le terme d' « incarnation »[614]), comment, **par quels chemins, par le truchement de quels opérateurs, prend corps cet assemblage, ce dispositif qu'il faut nommer un sujet ?** L'identification, qui a toujours été un point de référence clinique pour Lacan, permet de retrouver ce repère du I, pointé dès le schéma optique. Dès lors l'identification, comme l'Idéal, ne peut se suffire de la seule dimension spéculaire ; elle se donne comme rencontre de l'Autre, sous la forme du trait unaire, de la « constellation d'insignes » qui constitue le sujet dans son articulation à la chaîne des signifiants. L'Autre, bien qu'il se situe au-delà de toute saisie, n'est pas inatteignable dans une transcendance absolue, puisqu'il fait l'objet d'une adresse, et en tant que « trésor des signifiants » il s'incarne, pourrait-on dire, et insiste même, dans la chaîne des signifiants. L'Idéal en est l'accroche première.

[614] Par exemple, LACAN, J., *Séminaire II*, *op.cit.*, p. 320 : « le désir surgit au moment de s'incarner dans une parole ».

III A) Le Moi Idéal : un Surmoi archaïque, « pure culture de la pulsion de mort » et distinct du Surmoi oedipien ; l'Idéal du moi, expression narcissique des forces d'Eros

Freud, dans le texte de 1914 qu'il consacre au narcissisme et où il introduit le concept d'Idéal, n'a pas jugé utile de faire de distinction de vocabulaire nette entre *Idealich* et *Ichideal*, termes qu'il emploie indifféremment[615]. On peut le comprendre, au vu de la nouvelle topique qui va progressivement émerger, puisque la face « primaire » de l'Idéal sera finalement résorbée dans le Ca, alors que sa face « secondarisée » donnera bientôt naissance au Surmoi. Toutefois, on peut regretter que Freud n'ait pas affiné sa définition de l'Idéal. Car l'Idéal, s'il a en effet deux visages, l'un tourné vers le Ca, l'autre vers le Surmoi, a bien une réalité propre qui ne se dissout pas dans la seconde topique.

L'Idéal, remède ou poison

L'Idéal est à la fois une force de liaison, au service de la régulation des représentants pulsionnels, et aussi, d'un autre côté, lui-même un rejeton des pulsions, une trace des investissements les plus archaïques. C'est pourquoi l'Idéal est une notion ambivalente, à la fois témoignage du passé (« substitut du narcissisme perdu de son enfance »[616]) et force propulsionnelle qui entraîne vers l'avenir, rendant possible une évolution dynamique du psychisme : « ce qu'il projette devant lui comme son idéal »[617]. **L'Idéal est à la fois remède et poison** : en tant que régressif, tourné vers le passé, Moi Idéal archaïque , il nous ramène du côté des pulsions de mort, alors que sa face transitionnelle, au contraire, de « désir de combler la faille entre le Moi tel qu'il est et tel qu'il voudrait être », d'Idéal du Moi, ouvre à la liaison, à l'objectalité, qui caractérisent les pulsions de vie, l'Eros de Freud. De fait, les destins de ce concept vont être multiples. Freud le rattachera à l'exploration du développement infantile précoce en rapport avec la théorie des pulsions : sur ce versant, on trouvera dans « Pulsions et destins des pulsions » un exposé magistral qui clarifie la notion d'Idéal. En reprenant à Ferenczi le concept d'introjection, Freud résout les paradoxes du narcissisme primaire et admet que l'Idéal est constitué par l'identification à un objet source de plaisir. Mais cette place faite à l'objet ne contredit nullement les réflexions de Freud sur le narcissisme, puisqu'il

[615] FREUD, S., « Pour introduire le narcissisme », (1914), trad. Berger-Laplanche, in *La vie sexuelle*, Paris : PUF, 1969.
[616] *Ibid.,* p. 98.
[617] *Ibid.*

y a identification du Moi précoce à l'objet. Le Moi idéal est ce qui survit du narcissisme primaire lorsque la libido s'est suffisamment développée pour être capable de se donner des objets : c'est à la fois un détachement et un déplacement de la libido du narcissisme primaire. Le pôle de l'Idéal est à la fois un rejeton du « moi-plaisir purifié », et ce qui en éloigne. En effet, Freud a déjà en tête une tout autre vision de l'Idéal, celle d'une instance critique, qui deviendra par la suite le Surmoi, « qui observe sans cesse le moi actuel et le mesure à l'idéal »[618]. C'est cette instance critique, ce visage sévère et même impitoyable de l'Idéal, que l'on retrouvera dans « Deuil et mélancolie » en 1915. C'est une incorporation de l'objet prenant la forme rétrospective d'un (« bon ») objet perdu qui entraîne le Moi dans l'auto-dépréciation et la mélancolie : « l'ombre de l'objet est tombée sur le Moi »[619]. La tentative de retour au narcissisme primaire ayant échoué, l'Idéal agit comme une instance séparée qui déprécie le Moi et l'accable. « Le Moi est dévalorisé, reste très en-deçà de l'Idéal », écrit Freud dans une lettre à Ferenczi de 1915[620]. Curieuse ambivalence, dont Freud n'a pas pris toute la mesure, tout à son élaboration des linéaments d'une nouvelle topique qui laissait encore à peine émerger de l' « inconscient » des instances multiples et conflictuelles. Avec la seconde topique, l'Idéal sera mis de côté, délaissé au profit du Surmoi. Pourtant la richesse du concept d'Idéal excède largement la seule dimension surmoïque, dont Lacan n'aura pas peu contribué à mettre en évidence toute la part d'ombre. L'Idéal, tout comme le Surmoi avec lequel il ne se confond pas, ne se réduit pas à une seule fonction ni un seul visage. En tant que formation née de l'inconscient, il est doué d'une ambivalence caractéristique. Tout comme le symptôme, formation de compromis qui renvoie tout autant à la pulsion qu'à la lutte contre la pulsion, l'Idéal, *heimlich* et *unheimlich*, est marqué du sceau du *pharmakon*. Freud parlera dans *le Moi et le Ca* du « double visage de l'Idéal du Moi », l'un tourné vers « les premiers choix d'objet du Ca » et l'autre ayant au contraire « la signification d'une formation réactionnelle énergique contre eux »[621].

C'est bien la façon dont les objets sont introjectés, et la relation qui s'établit entre eux, qui permet de comprendre la division du psychisme en instances, qui donneront naissance quelques années plus tard à la seconde topique. Alors que les objets primaires, liés à la mère, introjectés sur le mode cannibalique, sont à l'origine du Ca, apparaît dans la mélancolie une

[618] *Ibid.,* p. 99.
[619] FREUD, S., « Deuil et mélancolie » (1915), in *Métapsychologie* (1968), Paris : Gallimard, p. 156.
[620] FREUD (S.), lettre à Ferenczi du 7.02.1915, in *Correspondance II* : 1914-1919, Paris : Calmann-Lévy, 1992, p. 58-61.
[621] FREUD, S., « Le Moi et le Ca » in *Essais de psychanalyse*, Paris : Payot, 1981, p. 246.

mise à distance de cet objet originel qui devient une « partie du moi » distincte, qui finalement « s'oppose à l'autre »[622]. On reconnaît aisément dans cette « instance critique » un des visages du « Moi idéal » du texte de 1914 sur le narcissisme, et dont certains aspects deviendront dans la seconde topique le « Surmoi ». Le sujet mélancolique ne s'est pas défait de ses objets primaires introjectés, il reste profondément attaché à ses premières identifications ; il régresse, on l'a vu. Pour autant cette régression n'est pas totale. Contrairement au cas de la psychose « hallucinatoire », de type schizophrénique, dans laquelle le sujet parvient à abolir tout investissement objectal et à reconstruire une néo-réalité sous forme d'hallucination, le mélancolique n'y parvient pas. La tentative de retour au narcissisme primaire ayant échoué, l'Idéal/Surmoi, rejeton de ce narcissisme primaire, agit comme une instance séparée qui déprécie le Moi et l'accable. « Le Moi est dévalorisé, reste très en-deçà de l'Idéal »: tout se passe comme si l'objet primaire s'était autonomisé et devenu hostile : « l'ombre de l'objet est tombée sur le moi »[623]. Freud hésite encore entre le point de vue topique et le point de vue économique, auquel il revient sans cesse, rappelant notamment les dépenses considérables d'énergie par lesquels le Moi s'appauvrit au profit de cet objet intériorisé mais cependant désormais comme extérieur, dépense qu'il compare à une « blessure ouverte »[624.] Il y a une véritable énigme dans ce phénomène : comment la libido narcissique, avec sa charge énergétique colossale, peut-elle « consentir à son auto-destruction »[625] ? C'est que « dans la régression au choix d'objet narcissique, l'objet a certes été supprimé mais il s'est pourtant avéré plus puissant que le moi lui-même »[626.] On comprend que Freud ait été contraint de donner à cette instance bien distincte, issue du Moi mais représentant en quelque sorte les intérêts de l'objet et capable de se tourner contre le Moi, un nom : le Surmoi. Une partie du moi en arrive à traiter l'autre comme un objet, lui infligeant le même sort que le « Moi-plaisir purifié » réserve aux objets du monde extérieur, tous regardés comme hostiles et rejetés comme mauvais[627]. C'est parce que l'objet primaire a été introjecté (on parle à la suite de Ferenczi et Klein d'« objet interne ») qu'il peut agir comme une instance psychique autonome et hostile. **En tant qu'il traduit à l'intérieur du psychisme l'ambivalence de l'objet, l'Idéal se trouve investi d'affects contradictoires et, dès lors qu'il apparaît clivé et à distance du Moi, d'une puissance redoutable.**

---

[622] FREUD, S., « Deuil et mélancolie », *op.cit.,* p. 153.
[623] FREUD, S., « Deuil et mélancolie », *op.cit.,* p. 156.
[624] FREUD, S., « Deuil et mélancolie », *op.cit.*, p. 162 ; voir également « Pour introduire le narcissisme », *op.cit.*, p. 104.
[625] *Ibid.*, p. 160.
[626] *Ibid.*, p. 161.
[627] FREUD, S., « Deuil et mélancolie », *op.cit.*, p. 161.

On le sait, lors du passage à la seconde topique Freud abandonnera la catégorie de l'Idéal pour celle de Surmoi ; ou plutôt il emploiera les deux termes sans les distinguer. Doit-on pour autant identifier ces deux instances ? Nous pensons que non. L'Idéal présente lui-même plusieurs facettes, pas toujours clairement distinguées par Freud. Il en va de même pour le Surmoi ! Mais pour autant le Surmoi, sous ses différents aspects, ne recouvre pas non plus les différentes acceptions de l'Idéal… Essayons d'y voir plus clair.

Surmoi post-oedipien et Surmoi archaïque

Le Surmoi est présenté comme l'héritier du complexe d'Œdipe et l'effet de la résolution de celui-ci, sous l'effet majoritairement de l'angoisse de castration. Il intervient donc tardivement dans le développement infantile. C'est le renoncement à la satisfaction des désirs oedipiens, c'est-à-dire le refoulement à la fois des motions hostiles et des pulsions libidinales, qui donne naissance au Surmoi. Ces pulsions avaient déjà connu un destin antérieurement, et subi des détournements divers, au gré de la mise en jeu de mécanismes de défense archaïques que nous avons mentionnés, comme le renversement en son contraire et le retournement sur la personne propre, qui avait notamment été à l'origine de la formation de l' « instance critique » du Moi idéal. Or ces mécanismes ne sont pas abandonnés, ils sont précisément actifs dans cette phase oedipienne : en particulier, en ce qui concerne le destin des pulsions agressives. La relation au parent du même sexe est marquée d'un renversement en son contraire/retournement sur la personne propre, puisque c'est principalement l'hostilité envers ce parent qui a pour effet d'éveiller l'angoisse de castration, selon un mécanisme typiquement pré-oedipien. Manifestement, le moment oedipien ne fait que rejouer, en les orientant sur un objet sexué différencié, un ensemble de mécanismes bien plus archaïques. Les identifications primaires sont évidemment bien plus anciennes que l'identification (les identifications devrait-on dire) suscitée par l'Œdipe. Ce qui se produit à ce moment-là est une nouvelle mise en jeu de l'identification (primaire) et de l'introjection qui a donné naissance au Moi idéal. Le processus décrit à la phase oedipienne, à savoir le renoncement à un certain investissement d'objet (le parent de sexe opposé, pour faire simple) au profit d'une identification renforcée (au parent du même sexe, dans le cas le plus courant) n'est que la reprise du mécanisme de contre-investissement décrit plus haut. A un certain investissement pulsionnel du côté de la décharge s'oppose un contre-investissement du côté d'une instance opposée, réactionnelle, qui lutte contre la décharge primaire. Ce qui est nouveau, c'est que les pulsions sont mieux différenciées. Alors que les formations primaires relèvent d'un investissement indifféremment objectal et narcissique, sur un mode fusionnel, puisque la distinction du Moi et de l'objet y est

encore inchoative, l'enfant oedipien a effectué la séparation, et différencie beaucoup plus nettement ce qui relève de la libido sexuelle et ce qui relève de l'identification-introjection. **On n'est plus dans le cas d'une identification totale à l'objet primaire, mais dans une identification sexuée** : non pas simple et monolithique, comme on le croit trop souvent, mais plutôt précipité identificatoire, au parent de même sexe, mais aussi, dans un dosage subtil et infiniment singulier, au parent de l'autre sexe. Pourtant, la structure duelle reste fondamentale ; il existe au moins deux objets distincts, et c'est, avant tout, cette polarisation qui va permettre au sujet de se construire des repères. Une figure parentale peut être investie de façon décisive contre l'autre : on échappe ainsi, d'une certaine façon, au paradoxe masochiste de la réversion mélancolique qui fonctionne encore de façon moniste et non pas duelle, sur le mode du « tout ou rien ».

Qu'est-ce que le Surmoi post-oedipien alors, sinon le résultat d'une introjection de l'objet en tant qu'objet menaçant, « obstacle » interne, dit Freud, « identification à l'agresseur » comme dit Ferenczi, mais sur un mode suffisamment élaboré, et non plus massif comme c'était encore le cas de la mélancolie ? Comme le Moi idéal était une introjection de l'objet primaire, oeuvre de la libido narcissique dont l'Idéal est le représentant psychique, le Surmoi post-oedipien apparaît aussi comme une introjection, c'est-à-dire une narcissisation, de l'objet parental à présent différencié, sous sa figure hostile (celle surtout du parent du même sexe). Comme l'espace psychique s'est complexifié et « dialectisé », l'introjection ne porte que sur l'une des deux valences affectives, celle qui correspond aux pulsions agressives. Le Surmoi n'est donc pas issu des pulsions érotiques en tant que telles. En refoulant les représentants des pulsions agressives (et sexuelles, mais ce ne sont pas celles qui nous retiennent ici), l'enfant n'a pas, bien entendu, mis fin à celles-ci ; le refoulé fait retour, mais à la différence du contre-investissement pré-oedipien qui se traduit par une auto-dépréciation, voire une autodestruction, le Surmoi qu'on pourrait dire génital n'accable pas le Moi d'une haine inexpiable. Il n'est pas, comme l'instance critique du Moi idéal, le rejeton direct du narcissisme primaire, ni le représentant direct des pulsions, mais en procède seulement de manière dérivée ; son origine immédiate, c'est le refoulement, et selon le processus spécifique du refoulement et de la formation substitutive, il procède d'un filtrage de l'investissement qui affaiblit grandement l'énergie mise en jeu. Alors que la réversion masochiste du narcissisme primaire se produisait directement, car sans refoulement, et avait donc un effet beaucoup plus massif et (auto)destructeur, on a ici une opération plus complexe qui utilise la voie détournée du refoulement. Sur le plan économique**, le Surmoi post-oedipien est donc bien moins**

féroce que l' « instance critique » de 1915, que nous avons reliée au Moi idéal. Sur le plan topique, **les interrelations entre instances apparaissent ici beaucoup plus souples.** Plutôt qu'une guerre totale qui aboutit à un « écrasement » du Moi ou sa dévoration par le monstre du Moi idéal (la Chose lacanienne n'est pas loin), le Moi oedipien est en mesure d'entamer un dialogue avec son Surmoi : même si celui-ci est exigeant, des négociations, des trèves, des pourparlers sont possibles. Aucune espèce de marge de manœuvre chez le mélancolique qui ne se sent plus exister ; le névrosé au contraire, même s'il souffre, et il souffre, peut entrevoir une lueur d'espoir, voire élaborer des plans de bataille. L'image célèbre retenue par Freud, celle du Moi tenu de servir plusieurs maîtres, laisse apparaître une relation de soumission, certes, mais aussi l'esquisse d'une dialectique possible, donc d'un lien.

Le Surmoi démoniaque, pure culture de la pulsion de mort

Il n'en demeure pas moins qu'il subsiste du « démoniaque » dans le Surmoi, comme d'ailleurs dans le « tabou » qui en prolonge l'expression au niveau de la culture. Tabou, ne l'oublions pas, désigne aussi bien le comportement de transgression que l'interdit qui le rejette en-dehors de la loi, le proscrit comme le sacré[628]. Dès 1913, à une date où on est encore loin de la théorie des pulsions de mort, Freud conçoit le domaine du « tabou » comme ce qui sort de l'humain, le menace dans son ordre essentiel, par une transgression et un excès qui peut être vu comme excès dans le bien comme dans le mal ; en tout cas il relève du « démoniaque ». La haine résulte-t-elle elle-même d'un amour originel renversé en son contraire ? Ou bien plutôt faut-il penser que « la haine, en tant que relation à l'objet, est plus ancienne que l'amour », voire se confond quasiment avec celui-ci au stade anal à travers la pulsion d'emprise[629]? La haine sera attribuée aux pulsions du Moi[630] et, plus tard, aux pulsions de mort[631]. C'est bien dans tous les cas une peur face à la pulsion interne, par nature excessive et incapable se s'autolimiter, susceptible en outre de se changer d'amour en haine d'une façon profondément incontrôlable, qui justifie le recours à l'interdit et au tabou. Mais de même que la violence « spontanée » excède les limites de l'humain, il arrive très fréquemment que les prescriptions imposées par l'ordre social tombent, elles aussi, dans la démesure. D'où les manifestations extravagantes de la violence et de la cruauté, dans toutes les sociétés, sous forme projective et persécutive : on peut y voir cette part d'inhumain contagieuse (c'est le propre du tabou), que nous projetons sur l'autre et tentons d'éradiquer

[628] FREUD, S., 1913, *Totem et tabou, op. cit.*, Chapitre II. Le tabou et l'ambivalence des sentiments.
[629] *Ibid.*, p. 42.
[630] *Ibid.*
[631] FREUD, S., 1920, « Au-delà du principe de plaisir », in *Essais de psychanalyse* (1981), Paris : Payot.

par des guerres et des persécutions, voire par l'extermination. On excède ici la dimension de l'interdit social compris comme limitation de la violence, et que Freud associe au pacte post-oedipien qui suit le repas totémique. Les manifestations du Surmoi social relèvent non plus d'une violence légale et légitime, sous l'égide de la raison morale, mais d'une sauvagerie déchaînée.

Il est vrai que **Freud lui-même parle du Surmoi en un autre sens : comme « pure culture de la pulsion de mort »**[632], dans le cas du mélancolique qui fait retour dans le dernier et vertigineux chapitre de « Le moi et le Ca ». En contradiction manifeste avec la définition du Surmoi comme héritier du complexe d'Oedipe, Freud évoque un Surmoi « aussi cruel que seul le Ca peut l'être », « comme s'il s'était emparé de tout le sadisme disponible dans l'individu », « produit de décomposition » formé non par le refoulement mais par retournement sur le Moi, et marqué au sceau de la désintrication pulsionnelle et de la « libération des pulsions d'agression », à l'origine de l'angoisse de mort[633]. Innombrables sont en effet les cliniciens qui ont relevé des manifestations de « l'instance critique » dont la sauvagerie destructrice est sans commune mesure avec les oripeaux sociaux du Surmoi et la présentation moralisante qui en est parfois faite. Force est de constater que la figure de la culpabilité elle-même n'épuise pas la question. Bien au-delà du principe de plaisir, bien au-delà même de la névrose, les forces de destruction à l'œuvre ont suggéré à de nombreux auteurs l'existence d'un Surmoi précoce, « obscène et féroce » comme le dit Lacan, sans lequel il est difficile de comprendre les réactions thérapeutiques négatives, le crime, les phénomènes de projection d'une manière générale et, bien entendu, la mélancolie et le suicide. Mélanie Klein a proposé une genèse précoce du Surmoi, dans la mesure où elle place le complexe d'Œdipe à une période beaucoup plus ancienne du développement de l'enfant. De plus, elle fait remonter la genèse du Surmoi à la période anale, voire orale, soit aux premiers mois de la vie. Ainsi, dans l'analyse de la petite Rita (3 ans) dont la peur devant une « figure maternelle infiniment plus sévère que sa mère réelle ne l'avait jamais été » procède en fait d'une « terrifiante figure maternelle intérieure »[634]. L'origine des aspects persécutifs du Surmoi remonte au stade sadique-oral, où l'enfant attaque le sein de la mère et l'incorpore comme « mauvais sein interne et persécuteur », exerçant une action interne en retour. Le sadisme anal, déjà bien exploré par Freud, est décrit à son tour par Klein comme destructivité explosive, toute-puissance excrémentielle, rétention de poison, le corps de la mère étant

[632] FREUD, S., (1923), « Le Moi et le Ca » in *Essais de psychanalyse*, Paris : Payot, 1981, p. 268.
[633] *Ibid.*, pp. 268-275.
[634] KLEIN, M., (1945) « Le complexe d'Œdipe », in *Essais de psychanalyse 1921-1945*, Paris : Payot, 1968.

fantasmé comme lieu terrifiant plein d'objets détruits et avides de vengeance, soit la projection des fantasmes de destructivité de l'enfant à ce stade. Toute projection étant vouée à l'échec puisqu'elle relève d'un mouvement hallucinatoire, ces démons exclus de la conscience et repoussés dans les ténèbres extérieures sont susceptibles, comme Freud l'avait bien vu, de revenir nous hanter et produire en nous le sentiment de culpabilité que nous souhaitions éviter[635]. De fait, objets de projection, ils prennent place en retour dans notre psychisme selon le mécanisme symétrique d'introjection, mais comme un corps étranger qui agirait sur nous de l'extérieur, sous la forme d'une « instance critique ». L'opposition primitive entre le Moi et le monde extérieur se réduplique à l'intérieur du psychisme, dans l'antagonisme entre Moi et Surmoi et la cruauté féroce de ce dernier[636]. **Fidèle à la terminologie freudienne, Mélanie Klein a baptisé Surmoi cette instance qui n'est donc autre en réalité que le mauvais objet introjecté, soit l'objet primaire vu sous l'angle agressif, puis l'objet réunifié (Moi idéal).**

D'un point de vue développemental, le **Surmoi au sens archaïque, qui relève de la pulsion de mort, est à distinguer soigneusement du Surmoi post-oedipien.** L'un réfère à un objet primaire encore indifférencié sexuellement, marqué d'une massivité qui ne laisse aucune place aux stratégies de négociation du Moi, dans un espace psychique encore « symbiotique » (Ciccone), et sur le mode du « tout ou rien » (clivage). L'autre relève d'une topique déjà plus souple, avec l'amorce d'une dialectique entre les instances, dans une relation Moi-objet secondarisée où l'objet est mis à distance par sa différenciation sexuée, et où son emprise est affaiblie économiquement par le processus de refoulement, et régulée par les interdits sociaux. Il n'en demeure pas moins que ces deux modèles de Surmoi ne sont pas toujours aussi faciles à distinguer dans la réalité clinique. Il ne faut pas perdre de vue que le Surmoi post-oedipien demeure un résidu qui a échappé au refoulement, soit un rejeton de l'inconscient, et un « mandataire du Ca »[637] : comme tel, il ressortit au « démoniaque ». D'autre part, le schéma développemental que Freud maintient comme cadre chronologique, celui des stades successifs, est questionné par les données cliniques fort nombreuses qui laissent apparaître, parallèlement et simultanément aux manifestations du refoulement et aux effets d'une résolution au moins partielle de l'Œdipe, des phénomènes clairement rattachés au

[635] FREUD, S., 1913, *Totem et tabou, op.cit.,* ch.2.
[636] FREUD, S., « Psychologie des foules et analyse du Moi » (1921), *op.cit.*, p. 200.
[637] FREUD, S., (1923), « Le Moi et le Ca » in *Essais de psychanalyse*, Paris : Payot, 1981, p. 249.

psychisme préoedipien[638]. Sans revenir sur la question théorique du cadre développemental, force est de constater que, déjà dans la clinique freudienne, la distinction entre Surmoi précoce pré-oedipien et Surmoi post-oedipien est brouillée : en témoignent par exemple le dernier chapitre de « Le moi et le Ca », ainsi que la quatrième des *Nouvelles conférences,* sur l'angoisse[639]. C'est l'action des pulsions de mort et leur infiltration au cœur des manifestations les plus élaborées (en apparence) du psychisme, qui est nettement mise en avant par Freud. « La composante destructrice s'est retranchée dans le Surmoi »[640], « lieu de rassemblement des pulsions de mort »[641], comme dans le mécanisme paranoïaque qui reste évidemment le cadre psychopathologique de référence pour illustrer l'action du Surmoi, « de l'énergie étant retirée à la motion érotique et apportée à la motion hostile »[642]. Ce « remplacement de l'amour par la haine » qui correspond à une régression de la libido va de pair avec une désintrication pulsionnelle, voire à un état de déliaison antérieur à toute intrication[643]. La pulsion de mort serait, en elle-même, synonyme de désintrication, puisque si elle est repérable et se donne à voir, notamment dans le sadisme/masochisme, c'est qu'elle s'est dénouée des forces libidinales auxquelles elle est en général attachée[644]. On a affaire ici au « travail du négatif »[645] qui parcourt l'espace psychique sur un mode économique non réductible au schéma développemental.

L'Idéal du Moi s'inscrit, au contraire, dans la lignée d'Eros

Qu'en est-il, dans ces conditions, de ce qu'il faudrait nommer IDEAL DU MOI ? Freud nous livre une piste très claire : alors qu'une partie de la pulsion, nous dit-il, se délie de la libido et se met au service de la destruction, le processus érotique n'en demeure pas moins au service de la liaison. Les pulsions libidinales (qui s'adressent de façon privilégiée au parent de sexe opposé, mais aussi au parent de même sexe) sont en partie refoulées, mais cela n'épuise pas le processus. Une partie importante des pulsions est convertie en libido narcissique, c'est-

[638] Tout un pan de la littérature analytique post-freudienne a ainsi été consacré à des cas dits « limites », dont les symptômes multiformes questionnent les classifications nosographiques arrimées à un schéma développemental, et viennent imposer une approche plutôt topique, en termes de limites précisément et de frontières dehors-dedans, moi/autre, etc., que chronologique. Voir notamment à ce sujet GREEN A, *La folie privée*, Paris : Gallimard, 1990, qui s'oppose à la lecture développementale de Bergeret

[639] FREUD,S., (1932), Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse, Paris : Galimard, 1984.

[640] FREUD, S., (1923), « Le Moi et le Ca » in *Essais de psychanalyse*, Paris : Payot, 1981, p. 268.

[641] *Ibid.*, p. 269.

[642] *Ibid.,* p. 257.

[643] *Ibid.,* p. 255.

[644] *Ibid.*

[645] GREEN, André, (1993), *Le travail du négatif*. Paris : Minuit, 2011.

à-dire en identification[646]. L'identification est sexuée, c'est-à-dire qu'elle se fait avec le parent du même sexe, le rival, selon un renversement non pas de l'amour en haine, comme chez le paranoïaque, mais de la haine en amour : « cette identification (…) est le substitut d'un choix d'objet tendre qui a pris la place de l'attitude agressive-hostile »[647]. Le mécanisme est inverse de celui de la déliaison qui donne naissance au Surmoi. Il s'agit ici du courant libidinal, celui de l'Eros. L'identification se complique, du fait de l'Œdipe inversé, d'une identification au parent de sexe opposé, soit une sublimation du désir oedipien dont une partie échappe ainsi au refoulement. **Si par Idéal du Moi on entend le rejeton identificatoire des pulsions sexuelles, qui naît par la sublimation, soit la narcissisation de la libido, on a affaire ici à une manifestation de l'Eros, contrairement au Surmoi « pure culture de la pulsion de mort ».** « Eros désexualisé » certes, mais c'est cette énergie sublimée qui travaille au service de l'unification et de la liaison, que ce soit au niveau psychique individuel des processus de pensée[648] ou au niveau culturel de l'homosexualité sublimée qui permet le lien social[649]. Freud ne cache pas que la sublimation n'est pas toujours « réussie » et gouvernée par l'Eros, et qu'elle peut avoir des conséquences en termes de déliaison[650] ; nous y reviendrons. Il n'en demeure pas moins, si l'on est fidèle au dualisme de la seconde théorie des pulsions, que les forces de l'Eros ne sont pas celles de Thanatos.

Contrairement au Moi idéal, marqué par l'ambivalence de l'objet primaire non encore différencié, l'Idéal du Moi correspond à un espace psychique où la différenciation, à la fois sexuée et topique, est devenue possible. Il n'est donc pas investi d'affects contradictoires et soumis à l'oscillation entre bon et mauvais objet. Le « bon objet » y est prédominant, mais sous une forme bien plus élaborée que dans le cas du Moi idéal. Sans doute, en termes kleiniens, le passage par la « position dépressive » a entrainé une unification de l'objet, devenu total, c'est-à-dire un objet permanent à la fois bon et mauvais. Cette expérience de la

---

[646] *« On peut donc admettre comme résultat le plus général de la phase sexuelle dominée par le complexe d'Œdipe, une sédimentation dans le moi qui consiste dans la production de ces deux identifications accordées de quelque façon l'une à l'autre. Cette modification du moi garde sa position particulière, elle s'oppose au reste du contenu du moi comme idéal du moi ou sur-moi »* FREUD, S., (1923), « Le Moi et le Ca », *op. cit*. p.250. On ne saurait donner plus lumineuse définition d'un Idéal du Moi qui ne se confond guère avec le Surmoi décrit par ailleurs.

[647] *Ibid.*

[648] « Si cette énergie de déplacement est de la libido désexualisée, il est permis aussi de l'appeler sublimée, car elle s'en tiendrait encore et toujours à l'intention principale de l'Eros, unir et lier, en servant à instaurer cet ensemble unitaire –ou cette aspiration unitaire- qui caractérise le moi. Si nous incluons dans ces déplacements les processus de pense au sens large, alors le travail de pensée lui aussi est alimenté par sublimation de forces de pulsion érotiques » FREUD, S., (1923), « Le Moi et le Ca » in *Essais de psychanalyse*, *op.cit.*, p.259.

[649] *Ibid.*, p. 250.

[650] *Ibid.*, p. 243.

constitution de l'objet est celle de la distinction moi-objet. Mais on a vu que cette construction de l'objet, souvent imparfaite, laissait la place au maintien d'un clivage au sein du Moi, clivage pouvant aller jusqu'à l'alternance de phases maniaques et dépressives. Mais l'élaboration de l'espace psychique et des capacités dialectiques du Moi rend possible une déclinaison plus souple de ces instances. En ce sens, l'Idéal du Moi mérite d'être distingué du Moi idéal qui demeure beaucoup plus rigide. L'Idéal du Moi est l'expression d'un bon objet compatible avec la reconnaissance de l'unité de l'objet et la prise en compte des aspects déplaisants de celu*i*-ci. Il entre dans un métabolisme psychique hautement différencié et intégré.

III B) Lacan iconoclaste ; l'Idéal cependant apparaît comme image du symbolique, ou « signe de l'Autre »

Avec Lacan, la pensée de l'Idéal ne peut faire l'économie de la critique radicale qu'il fait des images, des « mirages » de l'identification spéculaire, des pièges du narcissisme et des errements d'une psychologie adaptative sur le modèle de l'accommodation optique. Incontestablement, Lacan vise à reconduire la pratique de l'analyse, et sa théorie de même, vers un point qui relève de l'invisible, en ce qu'il échappe à la logique ordinaire, profondément faussée car reposant tout entière sur un leurre, des images du Moi. En ce sens le parcours analytique suppose bien quelque chose comme le passage par la révélation tragique de la vérité indicible du réel qui contraint Œdipe à se crever les yeux. Ce qu'il conviendrait de regarder en face, autant que possible, c'est, à la limite, la « Chose » en tant qu'elle excède non seulement toute image et bien entendu tout idéal, mais aussi toute symbolisation : le champ de « la Chose » ou de « l'infranchissable »[651], c'est cet « *ex nihilo* sur lequel (la chaîne signifiante) se fonde et s'articule comme telle », ce « point d'abîme » situé au-delà du principe de plaisir, et au-delà ou en-deçà du discours[652], ce « dehors ». Mais ce point qu'on peut dire, à juste titre, aveugle, n'est pas observable, ni même pensable en termes d'image, avec les catégories logiques de la pensée imageante, imaginaire. Et tout Idéal se révèle, précisément, déni de ce point d'innommable. L'Idéal, dont les textes sur le stade du miroir ont bien montré le lien avec l'image du corps, c'est l'identification narcissique de soi qui fait tenir l'assemblage âme-corps, le « mirage central » de l'identité, le corps comme objet total, à la fois libidinal et narcissique ; mais c'est donc aussi le « signifiant de son désir, son désir

[651] LACAN, J., (1959-1960) *Séminaire VII, l'Ethique de la psychanalyse*, Paris : Seuil, 1986, p. 252.
[652] *ibid*

visible »[653] (c'est nous qui soulignons). Puisque c'est, au fond, toujours « moi » que je désire, l'autre est à mon image, ou du moins je le voudrais tel : « os de mes os, chair de ma chair », dit la Genèse… « En tant qu'image de l'autre, « l'Idéal du Moi » est l'*Urbild* du Moi, la forme primitive sur laquelle le Moi se modèle, s'installe, s'instaure dans ses fonctions de pseudo-maîtrise ».[654] Désir d'unification, de coïncidence et de Même, incarné dans le rêve anthropomorphique d'un sujet à la mesure du monde et de ses objets, et réciproquement ; soit un oubli de l'irreprésentable, du non-réconciliable, de l'altérité radicale qui échappent à toute capture imaginaire. Derrière l'Idéal, on soupçonne la force séductrice et fascinatrice des images, c'est-à-dire la tentative désespérée de tenir à distance la Chose, cette tête de Méduse qui cependant fait retour justement dans la force paralysante de la représentation captivante : « Ni le soleil ni la mort ne peuvent se regarder en face » disait Héraclite (repris par La Rochefoucauld), et ce que l'on contemple dans l'Idéal ce n'est donc rien d'autre que l'écran spéculaire de notre propre apparence. On voit donc à quel point l'ambivalence y est puissante. Ecran, l'Idéal l'est en deux sens : obstacle ou déni, mais aussi surface qui donne corps au désir. Où passe la limite entre ces deux formes ?

La critique lacanienne de l'idéalisation éthique

Ce que Lacan reproche à l'Idéal, c'est, somme toute, la critique qu'il adresse à la morale bourgeoise, celle du « service universel des biens », de la recherche du Souverain Bien et du bonheur, qui ignore la dimension du sacrifice, et le rapport de chaque sujet en vérité à son propre désir. Le malentendu absolu de la morale, c'est l'ambivalence qu'elle recèle et essaie par tous les moyens de dissimuler, par le discours foncièrement défensif qu'elle propose, que Lacan retrouve dans les « idéaux analytiques » : amour, humanisme, authenticité, non-dépendance… Le renversement de la morale que Lacan met en exergue, qui culmine avec la célèbre formule « ne pas céder sur son désir », ne fait en réalité que tirer toutes les conséquences du regard corrosif que Freud avait déjà porté sur les formations culturelles et en particulier la morale, ce qui n'avait pas été sans déclencher de fortes résistances. En montrant que les premiers objets d'investissement libidinal demeuraient le prototype de toute formation psychique ultérieure, et en dévoilant la relation ambivalente envers ces objets, Freud avait introduit une méfiance principielle à l'égard de toute forme de Bien moral. Lacan pousse jusqu'au bout cette dénonciation en énonçant un double paradoxe : le Souverain Bien (c'est-à-dire la Chose, l'objet primaire de Freud, la mère archaïque), on ne doit pas l'atteindre ; et si le

[653] *Ibid.*, p. 345.
[654] *Ibid.*, p. 275.

mal existe, c'est justement parce qu'il y a la Loi. « Il n'y a de Loi du bien que dans le mal et par le mal »[655] Ce dernier paradoxe n'étant pas une invention de Lacan puisqu'il remonte certainement à Saint Paul[656] (repris par de nombreux autres, notamment Rousseau). S'il y a du Mal, c'est parce qu'on a idolâtré, hypostasié, mythifié ou encore idéalisé un Bien transcendant. La morale n'est rien d'autre que l'invention du mal, ou sa condition de possibilité. Sans Loi, pas de transgression ; or c'est la transgression qui peut seule permettre d'atteindre une forme de jouissance. Mais il y a plus, et c'est cette fois le premier paradoxe : ce que la morale interdit, n'est pas autre chose que ce qu'elle vise au fond. Si objet de la morale il y a, qu'on l'appelle le Bien, le bonheur, la justice ou le règne des fins, il ne peut être rien d'autre qu'un avatar de « l'objet, *das Ding*, en tant qu'Autre absolu du sujet »[657], l'objet ultime du désir qui est aussi l'objet primordial, qui ne peut être retrouvé puisqu'il n'est saisi que comme perdu, sur le mode du regret. L'objet de la morale est donc le même que l'objet du désir, à cette différence près qu'il y a interdit : mais l'interdit est justement le moyen de l'atteindre, en creux ou négativement, et de récupérer quelques miettes de jouissance. On voit bien à quel point l'idéalisation est le processus mensonger par lequel la Chose se fait passer pour le Souverain Bien, alors même qu'elle n'a jamais cessé d'être la Chose.

Ce dispositif apparemment paradoxal qui articule jouissance et Loi ne fait que reprendre de façon stylisée et frappante les mécanismes défensifs bien connus que Freud avait décelés chez le névrosé, particulièrement l'obsessionnel : l'ambivalence se manifeste dans la formation réactionnelle qui substitue aux motions hostiles un scrupule moral et un discours vertueux ; mais l'angoisse de culpabilité trahit un retour du refoulé[658], et manifeste la force pulsionnelle intacte mais mise au service du contre-investissement.[659] Freud écrivait très clairement en 1915 : « On peut comprendre que les objets préférés des hommes, leurs idéaux, découlent des mêmes perceptions et expériences que les objets qu'ils ont le plus en horreur ; ils ne se distinguent les uns des autres, à l'origine, que par d'infimes modifications »[660]. Comment exprimer plus nettement ce que nous avons tenté d'établir antérieurement, à savoir que l'instance idéale primaire (le Moi idéal) offre deux visages alternatifs : celui du « Bien », au sens de fusion avec l'objet, et celui du « Mal », sous la forme torturante de l'instance accusatrice ? Quoi d'étonnant donc à ce que la confusion s'étende, sous l'emprise du

[655] LACAN, J., *Sém. VII*, *op.cit.*, p. 223.
[656] SAINT PAUL, « Epitre aux Romains », ch. 7
[657] *Ibid.*, p. 65
[658] FREUD, S., « Le refoulement » in *Métapsychologie, op.cit.*, p. 61-62.
[659] *Ibid.,* pp. 94-95.
[660] *Ibid.* pp. 51-52; c'est nous qui soulignons.

renversement en son contraire, au point de faire passer le Mal pour le Bien, et inversement ? Le parallèle entre Kant et Sade, un moment fort de l'enseignement de Lacan, vient illustrer de façon décisive ce paradoxe qui n'en est un que pour qui ignore les lois de l'inconscient.[661].

L'envers du miroir : Moi idéal et cruauté

C'est avec le « stade du miroir » se constituent simultanément le « moi » (comme moi imaginaire, que Lacan associe au concept freudien de « Moi idéal ») et l'Autre comme instance séparée, distincte du moi. En tant qu'il continue à incarner ce phallus qui, il le sait confusément, manque à la mère, l'enfant retrouve la position de fusion incestueuse des premiers temps. Mais tantôt l'enfant se vit comme « maître », c'est-à-dire a l'éphémère illusion d'être le phallus, mais d'une façon fondamentalement « aliénée »[662]; tantôt, assujetti, il « rencontre la réalité du maître » dans le phallus posé comme extérieur : il doit déchanter et chuter à nouveau dans le manque et la défaillance. Dès le stade du miroir, c'est l'Autre qui rend possible l'identité, tout en la menaçant puisqu'il laisse entendre, par sa présence même, et surtout par son absence, une défaillance possible. L'enfant n'est pas totalement capturé par son image spéculaire, d'autant que celle-ci correspond à une anticipation d'un Moi qui n'est pas encore unifié, une sorte de promesse trompeuse. Le Moi idéal correspond à l'identification jubilatoire dans le miroir : l'enfant y acquiert l'image unifiée de son propre corps et échappe au morcellement ; mais ce bonheur reste fragile, n'étant qu'une image, une toute-puissance imaginaire, une unité factice. C'est une défense maniaque, en d'autres termes, qui permet de lutter contre l'angoisse de morcellement. L'image dans le miroir peut vite devenir persécutive et se retourner contre le moi. Il y a du hors-miroir, un envers du miroir. Dans le *Séminaire IV*, Lacan évoque explicitement ce processus de renversement :

> « Il y a, d'une part, l'expérience de la maîtrise, qui donnera à la relation de l'enfant à son propre moi un élément de *splitting* essentiel, de distinction d'avec soi-même, qui demeurera jusqu'au bout. Il y a, d'autre part, la rencontre de la réalité du maître. Pour autant que la forme de la maîtrise est donnée au sujet sous la forme d'une totalité à lui-même aliénée, mais étroitement liée à lui et dépendante de lui, c'est la jubilation, mais il en va autrement quand, une fois que cette forme lui a été donnée, il rencontre la réalité du maître. Aussi le moment de son triomphe est-il aussi le truchement de sa défaite. Lorsqu'il se trouve en présence de cette totalité sous la forme du

[661] Si Sade donne la vérité du kantisme, c'est que les sources masochistes (c'est-à-dire sadiques) de la morale kantienne sont patentes, le seul critère affectif valable, en ce domaine qui prétend éradiquer tout intérêt sensible (« pathologique »), étant la douleur, de l'aveu de Kant lui-même : LACAN, J., « Kant avec Sade" in *Ecrit*s t. II, Paris : Seuil, 1971, p. 126.

[662] Lacan parle d'aliénation : « la forme de la maîtrise est donnée au sujet sous la forme d'une totalité à lui-même aliénée », ou de « *splitting* » : « Il y a, d'une part, l'expérience de la maîtrise, qui donnera à la relation de l'enfant à son propre moi un élément de *splitting* essentiel, de distinction d'avec soi-même, qui demeurera jusqu'au bout. » LACAN, J., 1956, *Séminaire IV, La relation d'objet*, Paris : Seuil, p. 186.

corps maternel, il doit constater qu'elle ne lui obéit pas. Lorsque la structure spéculaire réfléchie du stade du miroir entre en jeu, la toute-puissance maternelle n'est alors réfléchie qu'en une position nettement dépressive, et c'est alors le sentiment d'impuissance de l'enfant »[663]

Le Moi Idéal devient Surmoi cruel, « obscène et féroce », c'est-à-dire « celui qui nous prive »[664], Dieu, le Père imaginaire[665], l'impératif catégorique. D'un côté, le moi idéal est identification narcissique, corps imaginaire signifiant du désir ; de l'autre, image du Père ou de Dieu, mais un Dieu responsable du manque (la privation, rappelons-le, est manque réel d'un objet symbolique, le phallus). Cet objet symbolique qui fait défaut devient une « instance critique » introjectée, et son agressivité se retourne contre soi-même, comme dans l'angoisse qui accompagne la culpabilité dite « morale », sans aucun rapport avec la faute commise. Après s'être pris pour Dieu, l'enfant voit se dresser en face de lui un Dieu injuste et méchant : non pas castrateur, et la nuance est de taille, mais privateur : Père imaginaire et non Père réel. Ce Dieu de haine est donc inséparable d'une haine de Dieu : « Et la fonction du Surmoi, dans sa perspective dernière, est haine de Dieu, reproche à Dieu d'avoir si mal fait les choses »[666]. La source ultime du Surmoi, « haine, culpabilité et crainte », c'est, comme le voulait Freud, la pulsion de mort, un impératif « paradoxal et morbide »[667] : le « vrai devoir » du sujet « n'est-il pas d'aller contre cet impératif »[668] ? Si tout désir, ultimement, dans sa radicalité, cherche la mort, cet au-delà du principe de plaisir, c'est-à-dire la jouissance, alors le Surmoi en est la formule ; il dit « Jouis »[669]. **On ne saurait confondre un tel Surmoi, dont la parenté avec le Moi idéal est clairement établie, avec l'Idéal du Moi**.

Le Surmoi, pour Lacan, c'est la « Loi en tant qu'incomprise »[670]. Tout le *Séminaire VII* sur « l'Ethique de la psychanalyse » tourne autour de cette question du Surmoi. Le paradoxe de la « morale »[671] est tout entier ramassé dans la définition, aveuglante comme un diamant, du Surmoi comme impératif de jouissance : notre résistance à l'admettre ne fait que refléter l'incompréhension radicale dont témoigne le discours moralisateur, tout entier tissé de

[663] LACAN, J., (1956) *Séminaire IV, La relation d'objet*, Paris : Seuil, 1994, p. 186.
[664] LACAN, J., *Sém. VII*, *op.cit.*,, p. 275.
[665] LACAN, J., *Sém. VII*, *op.cit.*, p. 355.
[666] LACAN, J., *Sém. VII*, *op.cit.*, p. 354-355
[667] LACAN, J., *Sém. VII*, *op.cit.*,, p. 16.
[668] *Ibid.*
[669] LACAN, J., *Séminaire XX, Encore*, Paris : Seuil, 1995, p. 10.
[670] LACAN, J., *Séminaire II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris : Seuil, 2015, Séance du 16 février 1955, p. 180 sqq.
[671] « Comment se fait-il qu'à partir du moment où tout s'organise autour du pouvoir de faire le bien, quelque chose de totalement énigmatique se propose à nous et nous revient sans cesse dans notre propre action, comme la menace toujours croissante en nous d'une exigence aux conséquences inconnues ? » LACAN, J., *Sém. VII*, *op.cit.*,, p. 275.

refoulement : « mensonge qui, en me faisant substituer à toute force le bien au principe de ma jouissance, me commande de souffler alternativement le chaud et le froid »[672]. Non que Lacan, évidemment, défende la vision libertaire d'une jouissance sans entraves, à l'opposé de la sévérité de la loi (on lui a reproché l'un comme l'autre). Il ne s'agit pas d'opposer la loi et le désir, le bien et le mal, puisqu'ils sont inséparables et procèdent de la même source ; la difficulté est de les articuler, c'est-à-dire de ne pas être aliénés aux signifiants (ce qui revient à précipiter le chaos pulsionnel), mais de tenir une position subjective qui soit authentique, et prenne en compte, prenne en elle, la dimension radicale de l'Autre, du manque, voire du vide, du réel, du dehors, ce point aveugle. La loi ne doit pas agir à la place du sujet, sinon c'est le Surmoi qui m'agit. C'est parce que la Loi est incomprise, prise extérieurement, qu'elle resurgit comme impératif aveugle, intraitable ; le sujet n'a pas reçu la castration symbolique (ou pas totalement, jamais totalement), il n'a pas accepté son désir en tant que manque, seule voie de vérité vers une parole non mensongère: « il est plus commode de subir l'interdit que d'encourir la castration »[673] . L'acceptation de la loi du désir, ce n'est pas tant l'acceptation des interdits que l'entrée dans le monde des échanges sociaux, où les femmes et les hommes se désirent, désirent la puissance à leur manière, en jouant la partition (symbolique) que d'autres ont écrite depuis la nuit des temps. C'est la double intégration de la différence des sexes et de celle des générations. Cela fait sens (dans la duperie) et cela suffit à produire un sujet capable désormais de prendre la parole en son nom, au nom de son désir maintenant repérable, sinon avouable et légitime. Il est nécessaire, pour cela, de regarder l'Autre (dans la mesure du possible), avec comme horizon la « place vide de la jouissance ».

L'Idéal est un leurre nécessaire

L'Autre peut et doit être « manœuvré » par le sujet, dès lors que celui-ci est à l'origine d'un acte de parole ; comme Persée qui affronte la Méduse en se servant du bouclier d'Athéna comme miroir pour la repérer, l'Idéal du Moi permet d'éviter la pétrification par la Chose : « c'est à s'y repérer en I qu'il braquera le miroir A pour obtenir entre autres tel effet du Moi idéal » [674]. **C'est parce que l'Autre est invisible** (l'objet est mis à distance chez Kant, il est masqué et ne resurgit que de façon déguisée) **qu'il est destructeur : il lui manque un visage**. Cependant l'Idéal du Moi peut apparaître, comme un dispositif visant certes à combler le manque (donc sur un mode quelque peu pervers), mais en maintenant ouvert l'écart avec

[672] LACAN, J., *Sém. VII*, *op.cit.*,, p. 223.
[673] LACAN, J., *Sém. VII*, *op.cit.*,, p. 354.
[674] LACAN, J., « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », *op.cit.,* p. 678.

l'Autre : au lieu de rabattre l'Idéal sur le moi (moi idéal), il s'agit de chercher du côté de l'Autre un « point de stabilisation, d'inertie »[675], un repérage, un « point d'accrochage »… L'Idéal comme visage de l'Autre ? Nous avons avancé l'hypothèse, fondée sur le schéma optique. L'Idéal du Moi y apparaît comme un « soutien » de la « perspective choisie par le sujet dans le champ de l'Autre, d'où l'identification spéculaire peut être vue sous un aspect satisfaisant »[676]. Certes l'Idéal est un leurre, mais un leurre nécessaire, qui évite le morcellement et l'errance ; notamment, nous venons de le mentionner, en tant que « lié à l'assomption du type sexuel en tant que celui-ci est impliqué dans toute une économie qui peut être sociale à l'occasion »[677]. Cette économie, ce n'est rien d'autre que le registre du symbolique. Dès le premier séminaire, Lacan place le moi idéal sur le plan de l'imaginaire, et l'idéal du Moi sur le plan du symbolique ; il ne cessera de le répéter tout au long de son enseignement. La formation de l'Idéal du Moi revêt un « caractère métaphorique »[678] et « prend sa place dans l'ensemble des exigences de la loi »[679] ; « il se constitue dans le rapport avec le père, implique toujours le phallus »[680]. Dans le graphe du désir, « (…) la première identification, l'identification primaire, I. C'est la première réalisation d'un Idéal dont on ne peut même pas dire à ce moment du schéma qu'il s'agisse d'un Idéal du Moi, mais seulement que le sujet y a reçu le premier seing, *signum*, de sa relation avec l'autre »[681]. Il s'agit d'un « repérage signifiant »[682] qui correspond à une « introjection symbolique »[683] Une **identification de signifiant**, comme il le dira énigmatiquement dans le Séminaire sur l'identification pour la distinguer de l'identification imaginaire[684]. C'est que l'identification, en ce sens, n'est pas forcément synonyme d'identité, elle serait plutôt une « non-identité de l'identité »[685]. En ce point surgit une inflexion décisive qui lie l'« identification inaugurale du sujet au signifiant radical » de l'Autre, à la garantie divine que l'expérience subjective présuppose[686] : telle est, explicitement, la genèse de l'Idéal du Moi[687]. C'est un recours au signifiant le plus simple de tous les signifiants, le « trait unaire », c'est-à-dire l'Un, une

[675] LACAN, J., *Sém. II*, *op.cit.* p. 230.
[676] LACAN, J., *Sém. XI, op.cit.* p. 286
[677] LACAN, J., *Séminaire V, Les formations de l'inconscient*, Paris : Seuil, 1998, p. 414
[678] LACAN, J., (1953-1954), *Séminaire I, Les écrits techniques de Freud*, Paris : Seuil, 1975, séance du 19.03.1954.
[679] LACAN, J., (1953-1954), *Séminaire I, Les écrits techniques de Freud*, *op.cit.*, p. 154
[680] LACAN, J., (1953-1954), *Séminaire I, Les écrits techniques de Freud*, *op.cit.*, séance du 19.03.1954.
[681] LACAN, J., (1958-1959), Le désir et son interprétation, *Sém. VI, op.cit.*, séance du 11. 11. 1958.
[682] LACAN, J., *Sém. XI, op.cit.* p. 303.
[683] LACAN, J., *Séminaire VIII, Le transfert*, Paris : Seuil, 1991, p. 414
[684] LACAN, J., (1961-1962), *Séminaire IX, L'identification*, *op.cit.*, p. 24
[685] Voir à ce propos CAUSSE, J.-D., « L'identité et l'identification : des sœurs ennemies ? », *Psychanalyse*, 2018/1 (41), p. 139-150.
[686] Par exemple chez Descartes. Voir LACAN, J., (1961-1962), *Séminaire IX, L'identification*, *op.cit.*, p. 36-37.
[687] *Ibid.,* p. 37.

« lettre » (qui ne se révèle qu'après coup), un repère, le premier. Avant même que les identifications proprement dites (spéculaires) se fassent, et pour qu'elles puissent avoir lieu, il faut un premier contact avec l'Autre : « l'Un comme tel est l'Autre »[688]. Comme on le voit, le visage de l'Autre est ici rien moins qu'humain, réduit à un simple trait, une sorte de proto-hiéroglyphe phallique, de signature, dont on retrouvera la marque dans le nom propre. Mais c'est bien par cette inscription prototypique, venue de l'extérieur puisque le sujet n'est pas encore constitué, que l'Autre se manifeste et se rend visible, bien plus que dans l'image leurrante d' « autrui » tel que la morale humaniste le propose. **Plutôt que dans la noble voix de la conscience, qui n'est en réalité que la voix de la pulsion, destinée à masquer sa vraie nature mortifère par un mensonge, c'est dans la trace la plus simple de l'être/de l'un (de l'Autre, « ce qui est déjà là ») que gît le véritable Idéal en son origine[689].**

L'Idéal comme lettre, trait

L'Idéal n'est donc pas là où on l'attend. Et c'est bien ce qui explique, sans aucun doute, que le diagnostic sur notre société soit aussi dissonant, voire franchement contradictoire : entre ceux qui déplorent la carence d'Idéal, sa désuétude, par asservissement aux objets de consommation et à l'emprise des discours, et ceux qui pointent au contraire un excès d'imaginaire, un attachement aux mirages narcissiques, ou aux bons sentiments qui relèvent aussi bien d'une idéalisation hypocrite, la limite n'est pas aisée. Faut-il plus de loi, plus de liberté ? Plus ou moins d'idéaux ? C'est qu'il s'agit, pour les sujets en errance que sont les individus désorientés et déterritorialisés, de trouver le fil d'Ariane susceptible de les tirer de l'ambivalence. Or Lacan nous rappelle la fragilité d'un tel fil, dont il retrace le destin incertain. Chez Freud, le « trait » d'identification est un trait « partiel » et « limité » de l'objet (aimé ou haï)[690], par exemple le bouton sur le nez ou la toux. Lacan en fait, paradoxalement, la marque même de l'Idéal du Moi en tant qu'identification de signifiant, lettre, différence matérialisée, presque aléatoire, rencontre, événement. Ce « je ne sais quoi qui est venu frapper, résonner sur les parois de la cloche »[691]. Pas d'interdits, de morale universaliste ici, ni de sublimes élans spirituels, pas de gloire, pas un trait juste, mais juste un trait. En 1960, il

---

[688] *Ibid.*

[689] « l'Autre est le lieu où ça parle. Ici nous ne pouvons plus échapper à la question : qui ?, au-delà de celui qui parle au lieu de l'Autre, et qui est le sujet, qui y a-t-il au-delà dont le sujet, chaque fois qu'il parle, prend la voix ? » Lacan répond successivement : le totem, le « premier nom », le Dieu réel, « celui qui élit et promet et fait passer par son nom une certaine alliance transmissible »,enfin la circoncision et le *a* « seul témoin de ce lieu de l'Autre »… (LACAN, J., (1963), « Introduction aux Noms-du-Père » *in Des Noms-du-Père*, *op. cit.*, p. 67-104).

[690] FREUD, S., « Psychologie des foules et analyse du Moi », *op.cit.*, p. 169.

[691] LACAN, J. ,*Séminaire XVII, op.cit.*, p. 56.

évoque la réponse de la mère au cri de l'enfant comme paradigme de l'Idéal du Moi[692]. Que deviendra cet Un, cette réponse qui peut aussi bien être comprise comme appel, puisqu'en répondant, elle constitue comme telle, après-coup, la demande du nourrisson, le faisant entrer dans le langage ? Dans le Séminaire XVII, le trait unaire pourra être interprété aussi bien comme signifiant maître, asservissant : ainsi en va-t-il de la religion comprise comme domination, dont le premier appel de Dieu à Abraham fournirait le cas typique[693]. Il est remarquable que Lacan ait repris à cet effet le symbole « S1 », initialement utilisé dans le mathème de la métaphore paternelle pour désigner le désir de la mère, refoulé par l'opération du Nom du Père. Le signifiant maître, c'est bien le signifiant phallique : mais pas nécessairement celui qui correspond au Nom-du-Père (S2). Le signifiant aliénant par excellence, celui du désir de la mère qui précède le moment oedipien, est à la fois le plus terrible des signifiants maîtres ; il est en même temps, indissolublement, ce premier appel de l'Autre, cet Idéal qui ouvre à la vie ; promesse et menace. Pas question de réintroduire une ontologie de la clarté et de la distinction. L'Idéal n'est pas un principe métaphysique qui établirait une garantie de croissance psychique, pas davantage qu'une malédiction mortifère.

Simple lettre, il se transmet et s'inscrit dans des discours, c'est-à-dire des formes du lien social, qui viennent le surdéterminer et l'interpréter : discours du maître (où il se note donc S1, signifiant maître), mais aussi discours universitaire (le signifiant maître est alors interprété dans le sens du savoir, S2, comme sublimation) ; discours de l'hystérique, où il est recouvert par le sujet qui méconnait son « S1 » et le cherche en même temps, cherche son maître, dans la plainte et l'ambivalence. Dans le sens capitaliste aussi : travesti derrière la prétendue liberté donnée aux sujets, le maître se cache et le signifiant maître disparaît, efface son crime. L'Idéal du Moi est occulté, ou perverti en Moi idéal. Dans le discours analytique enfin, il est souhaitable que le sujet parte de l'objet *a*, de sa face imaginaire, pour remonter au signifiant maître, le déconstruire et lui restituer toute son ambivalence, celle de l'appel inaugural du trait unaire. L'objet *a*, nous l'avons vu, est lui-même profondément empreint d'ambivalence. Pris entre le fétiche et l'objet transitionnel, entre la répétition mortifère et le processus de symbolisation auquel il est susceptible d'ouvrir, il est un des noms du trait unaire. C'est bien le même objet partiel originaire, non calculable, qu'évoque Lacan lorsqu'il le présente comme « ce qui soutient » « l'image spéculaire de l'appareil du moi », lui donne « consistance »[694].

[692] LACAN, J., « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », *op.cit.,* p. 678.
[693] Nous reviendrons sur la lecture qu'en fait Lacan, mais aussi de nombreux commentateurs, dont Marie Balmary, dans la troisième partie de ce travail.
[694] LACAN, J., *Sém. XVII, op.cit.*, p. 55

Le moi « ne fait qu'habiller cet objet perdu », ou ce fragment d'objet, cette marque de jouissance principielle. Au fond, le Moi n'est rien d'autre que cela, ce *a,* ce « je ne sais quoi », ce « très faible écart dans le sens de la jouissance »[695]. Et qui peut, dès lors, être précipité dans la pulsion de mort, ou, qui sait, se convertir… en sinthome. L'Idéal est-il (ou a t-il été, pour les plus pessimistes) un rempart contre l'objet *a*, comme le suggèrent certains commentateurs[696] ? Le cas du masochisme, largement analysé par Lacan dans ce texte, illustre en tout cas l'emprise de la marque lorsque rien ne vient la détourner de son destin mortifère : « Un enfant est battu », c'est la lettre prise à la lettre, le traumatisme reconduit, le message de l'Autre primordial reçu sous forme inversée, perverse. On retrouve Sade. La lettre du *a* est en ce sens un simple « abjet » qui renvoie peut-être à un Autre, mais un Autre comme pure fonction, un « Dieu sans figure »[697], comme le sujet lui-même est sans visage. Il est pourtant une autre solution : il s'agit de tenter de donner un visage à Dieu.

Idéal et objet *a*

Comme le serpent d'airain de Moïse, qui mime le mal dont les Hébreux furent victimes et le conjure par son apparence même, la marque originaire de l'Autre a des chances de passer du statut de poison à celui de remède. Esclaves des signifiants, et singulièrement de celui qui détermine notre identité, par une identification première, nous le sommes. Pourtant l'émergence du désir comme acte du sujet n'est pas impossible. L'objet *a*, on l'a vu, est à la fois ce qui nous éloigne de la vérité et nous en rapproche, ce qui nous plonge dans l'angoisse et ce qui cause le désir ; bouchon de castration, mais aussi sa cicatrice ; entre jouissance et savoir, oubli et vérité. La fonction de l'Idéal, si on peut lui en assigner une, par rapport à l'objet *a*, serait d'introduire une nomination, un baptême, là où l'objet *a* n'est en quelque sorte que le résidu ultime de la perte, un reste. On peut dire que l'objet *a* se définit comme chute, là où l'Idéal correspond à un appel. Sans doute le trait unaire est-il lui-même une émergence d'un point de réel, pour autant il se présente d'abord sur le mode imaginaire, en nouage étroit avec le registre symbolique, tandis que l'objet *a* semble induire un mouvement centrifuge, de décantation, qui sépare le réel de l'imaginaire. Est-ce un hasard si l'Idéal se présente plutôt comme moment apertural d'entrée dans le monde et dans le langage, alors que l'objet *a* apparaît plutôt comme une fin ? Une cause certes, mais qui ne se donne qu'après-coup, se révèle dans la cure et, peut-être –mais en sommes-nous sûrs ?- aboutirait à l'effondrement de

[695] *Ibid.*, p. 56.
[696] MILLER, J.-A., LAURENT, E., Séminaire « l'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique », *op. cit.*
[697] *Ibid.*

l'Idéal et de l'Autre : perte de repères peut-être salutaire, pour retrouver l'acte du sujet. Fonction d'orientation, au contraire, de « repérage »[698], d'accrochage, d'ancrage, de « soutien » : illusion nécessaire, vitale, de l'Idéal. Car sans ce *holding* principiel, comment se présenter comme sujet ? L'état-limite, ou l'homme sans qualités contemporain, a besoin de repères, pour le meilleur et pour le pire. En proie à l'autonomie-condition, il est d'emblée désorienté, et risque d'interpréter le signifiant dans le sens de l'appel surmoïque, celui qui dit « Jouis » ou invite Abraham à sacrifier son fils. Il peut aussi bien entendre l'objet *a* du côté de la perte insupportable, et basculer dans le réel à la manière de la jeune homosexuelle qui se laisse choir, sur le mode addictif du toxicomane, ou bien le rejeter sur le mode pervers du management le plus cruel. Faute de rites initiatiques, il est conduit à se faire son propre baptême par immersion dans l'abject, par des marquages à même la peau ou des rituels ordaliques. Transfigurer le Moi idéal en Idéal du Moi ne se fait pas sans douleur, et rien n'est assuré. A quel Dieu, à quelle éthique, à quel sinthome se vouer pour tenter d'écrire un texte, celui du désir singulier, une réponse à la réponse de l'Idéal ?

A travers la question du désir et celle de l'éthique (de la vérité), Lacan rencontre, comme on l'a vu, la mystique (et se rapproche ainsi de l'horizon du réel). Le registre symbolique, prédominant dans la mesure où il autorise l'accession du sujet à la castration et le renoncement à la « jouissance toute » de la Chose, ne s'oppose pourtant pas radicalement à celui de l'imaginaire. « Les images sont trompeuses », mais nécessaires : sans image, le symbolique n'apparaît pas et ne saurait se manifester, c'est-à-dire s'inscrire. « Personne n'a jamais vu Dieu »[699], et on ne doit pas faire d'image de Dieu, pourtant celui-ci se rend visible d'une certaine façon, indirecte, comme l'Eternel se révélant de dos à Moïse, ou, dans une brise légère, à Elie[700]. Certes le point ultime où la chaîne signifiante prend sa source, ce dehors innommable, pulsionnel, que le désir s'efforce de rejoindre, est bien un point aveugle, un « point d'abîme » : la cruauté, la mort, le réel. Il est essentiel à une éthique de la vérité de préserver la place vide de ce point de réel. Mais pour se repérer dans l'Autre, il faut un signifiant, venu de l'extérieur, « ce signifiant qu'il faut que soit en quelque façon le sujet pour qu'il soit vrai que le sujet est signifiant »[701] : **c'est l'Idéal du Moi, qu'on pourrait définit comme « image du symbolique »; à peine une image**[702], puisqu'il se réduit en dernière

[698] LACAN, J., « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », *op.cit.,* p. 678.
[699] Jn 1,18
[700] 1 Rois 19, 11-12
[701] LACAN, J., *Ibid., p.38.*
[702] On empruntera à Jean-Luc Godard (*Vent d'Est*, 1970) sa célèbre formule pour l'appliquer à l'Idéal : « pas une image juste, juste une image »

instance à une simple lettre, support des identifications ultérieures, patère des oripeaux futurs du Moi, « insigne »… L'Idéal « signe de l'Autre » ?[703] « Ainsi restent cernées dans la réalité, du trait du signifiant, ces marques où s'inscrit le tout pouvoir de la réponse. Ce n'est pas en vain qu'on dit ces réalités insignes. Ce terme y est nominatif. C'est la constellation de ces insignes qui constitue pour le sujet l'Idéal du Moi »[704]. Réponse qui précède l'avènement du sujet, la présence marquée de l'Autre n'est pas de l'ordre de la voix[705] mais de la trace, nécessaire et suffisante pour rendre visible toute image, précurseur du visage. L'articulation des trois registres du réel, du symbolique et de l'imaginaire amène à partir de 1972 à reconsidérer le primat donné initialement au symbolique ; il n'y a plus de suprématie de l'un sur l'autre. De ce point de vue on peut s'efforcer de penser le discours d'un sujet, au-delà de la métaphore freudienne de l'appareil psychique, comme nœud (mouvant) qui fait droit aussi bien au registre imaginaire qu'au registre symbolique, dans leur rencontre avec le réel. L'Idéal du Moi joue dans ce nouage un rôle-clé puisque c'est lui qui permet au symbolique de s'inscrire, à l'imaginaire de se métaphoriser, au réel de rester à sa place.

III C) La sublimation comme contrebande et mensonge moral ? Ou substrat mythique du désir ?

Freud pose le problème de l'Idéal en lien avec le mécanisme de sublimation : il parle de « détournement de la pulsion de son but sexuel ». Dès les *Trois essais*, le concept de sublimation est introduit, pour tenter d'expliquer la curiosité infantile, c'est-à-dire rien de moins que la transformation de la libido sexuelle en culture et en quête du savoir ! Avec l'avènement de la libido narcissique, il deviendra plus aisé de comprendre ce passage et de combler le grand écart entre pulsion (libido) et civilisation. Nous l'avons vu, l'Idéal est un représentant psychique de la libido narcissique, rejeton des premiers investissements pré-objectaux, de l'identification primaire. Par la suite, le destin de l'Idéal sera de produire des formations culturelles, en donnant lieu à des identifications plus élaborées : c'est toute la lignée narcissique, qui rend possible le lien social en se fondant sur l'empathie, par introjection de l'objet dans le moi. Freud estime en 1921 avoir trouvé l'origine des sentiments moraux (ou sociaux) tant recherchée par les philosophes empiristes (dont il se rapproche par

[703] LACAN, J., *Ibid.,* p.182, à propos du salut à la Dame dans l'amour courtois.
[704] LACAN, J., « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », *op.cit.,* p. 678.
[705] Selon Bernard Salignon, « l'être c'est le point qui envoie la voix » (Séminaire Montpellier 3, 6.12. 2014)

certains points) : **le mécanisme de « liaison affective » appelé identification, qui limite l'agressivité, développe l'altruisme et permet le sentiment d'appartenance à une communauté**[706]. Toutefois ce mécanisme s'effectue concomitamment à un autre qui dérive, lui, de la libido objectale : il s'agit de la sublimation. La pulsion est détournée de son but sexuel, ou seulement « inhibée quant au but », ce qui veut dire qu'elle est profondément modifiée, au point de se convertir en tendresse (c'est l'inhibition quant au but), voire en sociabilité (c'est la désexualisation)[707]. Les tendances homosexuelles présentes (c'est une des toutes premières découvertes de Freud) dans le psychisme, lorsqu'elles sont contrecarrées par les interdits sociaux, vont se convertir en liens d'amitié et en liens sociaux.[708] Les deux lignées peuvent sembler indiscernables. En effet, la libido narcissique ne se manifeste jamais à l'état pur, du fait du nouage des pulsions ; elle est en partie intriquée à la libido sexuelle, comme l'indique d'ailleurs le terme même de « libido narcissique ». Seule la métapsychologie permet de déduire, de façon assez théorique semble-t-il, l'existence d'un courant narcissique distinct du courant libidinal. **Comment faire la part, dans le sentiment d'empathie, entre ce qui relève de l'identification (narcissique) et ce qui relève de la sublimation (homo)sexuelle ?** En montrant que les deux types de libido, sexuelle et narcissique, communiquent et se changent l'une en l'autre, Freud finit par les englober dans une même catégorie, celle de l'Eros, qu'il oppose aux pulsions de mort[709]. Le point commun entre identification et sublimation réside cependant dans la restriction apportée à la vie sexuelle proprement dite. Dans le cas de l'identification, l'objet est « ce qu'on voudrait *être* », alors que dans la sexualité il est « ce qu'on voudrait *avoir* »[710]. **Finalement, la sublimation se retrouve au service de la libido narcissique, et inversement.** Comment une pulsion sexuelle peut-elle dévier de son but initial pour se mettre au service d'une autre activité, notamment créatrice ? Cela resterait un mystère si l'on s'en tenait à une stricte économie de la libido sexuelle, Freud l'avait bien compris dès le *Léonard*. Certes l'idéalisation peut concerner aussi les objets de la libido sexuelle : c'est le cas d'ailleurs dans toute passion amoureuse, où l'objet est surestimé. C'est que la libido sexuelle ne saurait se séparer entièrement des motions pulsionnelles investies sur le Moi. La surestimation est ici l'indice d'un processus identificatoire qui transpose sur l'objet, en miroir, des qualités du Moi idéal.

---

[706] FREUD, S., « Psychologie des foules et analyse du Moi » (1921), *op.cit.*, p. 174n.
[707] FREUD, S. « La disparition du complexe d'Œdipe »in *La vie sexuelle*, *op.cit.*, p. 120.
[708] FREUD, S., « Psychologie des foules et analyse du Moi » (1921), *op.cit.*, p. 180 ; ce mécanisme sera repris dans *Malaise dans la culture,* voir notamment p.50.
[709] Voir par exemple *Malaise dans la culture, op.cit.*, p. 60.
[710] FREUD, S., « Psychologie des foules et analyse du Moi » (1921), *op.cit.*, p. 168.

Mais c'est avec la sublimation que le narcissisme vient, plus encore, au cœur du processus. En effet, l'idéalisation n'aurait pas assez de force pour produire une déviation du but pulsionnel si elle n'était puissamment soutenue par la libido narcissique (et peut-être même les pulsions du Moi, dira Green).

La sublimation, métonymie et perversion

On a tendance, de fait, à confondre ou à associer les phénomènes culturels qui, d'une façon ou d'une autre, favorisent l'éclosion et l'expression d'une pensée élaborée, que ce soit sous forme artistique et créative, aussi bien que scientifique ou intellectuelle, ou encore morale et juridique, et aussi religieuse. Les institutions sociales, tout autant que les productions de l'esprit et le travail de transmission du patrimoine d'œuvres et de connaissances, sont englobées un peu vite sous le terme ou le principe de sublimation. Ces produits de la culture, dont Freud vient déconstruire l'origine, dévoiler le mensonge principiel, voire critiquer la légitimité (dans le cas au moins de la religion), ne sont-ils qu'un résidu désexualisé d'une pulsion première, détournée de son but au prix d'une cruauté sans pitié, celle du Surmoi social, et au prix de graves lésions des fonctions sexuelles, voire des fonctions du Moi lui-même ? L'idéalisation qu'on voit à l'œuvre dans la culture, avec le culte religieux bien sûr, mais aussi le culte des lois, de la science, de la morale ou de l'art, n'est-elle pas le symptôme de cette inauthenticité qui oublie l'exigence de vérité ? Lacan, qui retrouve dans le Séminaire VII les accents iconoclastes de *Malaise*, s'attaque à la sublimation où il voit une opération de contrebande. En mettant en valeur les « biens » sociaux, c'est-à-dire en donnant du prix aux objets jugés estimables (les lois, les œuvres, les savoirs, les objets sacrés), en sacralisant donc les produits de la culture, que fait-on sinon mentir, « substituer à toute force le bien au principe de ma jouissance »[711] ? Il s'agit bien de confectionner des idoles, ou de faux dieux ; le mouvement est bien celui d'une sublimation puisqu'il s'agit de transformer le désir, de le déplacer quant à son objet et même quant à son but[712]. C'est en même temps d'une idéalisation qu'il s'agit, puisqu'il y a survalorisation, recherche (même atténuée) de toute-puissance, désir d'immortalité[713]. Lacan propose une distinction entre sublimation et Idéal, en rappelant le caractère narcissique de l'idéalisation et plus objectal de la sublimation[714], mais insiste surtout sur leur convergence. Ce qui est en jeu derrière le processus de sublimation, et derrière ses objets-écrans, c'est l'Objet par excellence, la Chose :

[711] LACAN, J., *Sém. VII*, *op.cit.*,, p. 223.
[712] Lacan récuse la notion de libido désexualisée qui lui paraît grosse de malentendus.
[713] Caractéristiques de l'Idéal, nous l'avons vu, dans le texte freudien sur le narcissisme de 1914.
[714] LACAN, J., *Sém. VII*, *op.cit.*,, p. 113.

« la sublimation élève un objet à la dignité de la Chose »[715]. Il y a un tour de passe-passe d'envergure métaphysique dans cette opération de transmutation (là encore on pense à Nietzsche) qui fait glisser le désir du côté de l'essentiel, en le faisant passer à côté de l'essentiel, ou du moins méconnaître celui-ci, la vérité sous le voile. On prend la partie pour le tout : **il s'agit bien d'un processus métonymique[716]. Il opère à défaut (ou en marge ?) de la métaphore paternelle, propre à l'Oedipe et qui suppose la castration symbolique.**

Proche en cela du fétichisme, il y va d'une certaine perversion puisque l'objet sacralisé vient combler le manque, occuper la place dévolue à la mère symbolique/phallique[717], c'est-à-dire ce que Lacan appelle (au Séminaire VII) la Chose. A la « chute » de la Mère répond par un mouvement ascensionnel en retour, l'élévation sublimatoire de l'objet supplétif. Simultanément le sujet, dans l'exaltation idéalisante de sa sublimation, peut se mettre lui-même en position de phallus de la mère : la perversion commence bien sous les auspices de l'identification, dès lors que l'être (le phallus) se substitue à l'avoir (le phallus), ce qui résonne fortement avec le texte de Freud déjà cité, et nous incite à rapprocher narcissisme et perversion[718]. On voit aussi l'analogie qui peut être faite avec la dimension homosexuelle dont nous venons de rappeler le rôle dans la sublimation. Dans la perversion, qui n'est que rarement un phénomène purement d'ordre sexuel, il y a déni de la castration maternelle et identification au phallus sur un mode imaginaire, c'est-à-dire incapable de prendre sa place dans l'échange symbolique authentique. Dans la sublimation, quelque chose de similaire se produit, le désir n'est pas reconnu dans sa nature de manque, l'objet sacralisé, tout comme le fétiche, est un « monument » (Freud), un « trophée » (Lacan), une « idole de l'absence » par quoi « ce qui est au-delà comme manque tend à se réaliser comme image ». Tout se passe comme si le film faisait un arrêt sur image. On retrouve ici un vocabulaire qui nous est familier, celui de l'imaginaire. Perversion de l'Idéal qui, au nom de sa fidélité à la Chose, travestit celle-ci en lui donnant belle apparence ; ainsi espère-t-il leurrer le pouvoir terrifiant de la tête de Méduse. En fait de sublimation, c'est d'un aveuglement qu'il s'agit, car Méduse reste paralysante sous le voile, et l'objet sacré pétrifie le malheureux qui prétendait échapper au sortilège. **En clair, la sublimation prétend faire l'économie de la castration, mais c'est pour tomber dans un piège bien plus mortifère, celui du narcissisme (Moi idéal).** A défaut de castration paternelle, c'est la dévoration ou la destruction maternelle qui menace.

---

[715] LACAN, J., *Sém. VII*, *op.cit.*,, p. 133.
[716] LACAN, J., *Sém. VII*, *op.cit.*,, p. 340.
[717] Pour tout ce qui suit, voir LACAN, J., (1956), *Séminaire IV, La relation d'objet*, (1994), Paris : Seuil.
[718] Freud, on l'a vu, faisait déjà ce rapprochement dans son texte de 1914 sur le narcissisme.

Freud avait présenté la sublimation comme une alternative au refoulement[719], une voie non pas plus simple (elle est même plus coûteuse en termes économiques), mais qui correspond à une stase du Moi, qui s'arrête en quelque sorte devant l'obstacle de la castration, comme un cheval qui refuse de sauter la haie. Faute de censure ou de castration, il faut bien trouver un débouché aux pulsions, qui ne peuvent se frayer le chemin le mieux balisé (par les instances symboliques), celui de l'Œdipe. Dès lors, la libido d'objet reste en panne, le processus identificatoire oedipien (rivalité, investissement des pulsions agressives, dialectique des rôles sexués) patine ou s'enraye, le narcissisme du Moi idéal l'emporte et entraîne dans une régression typique dans laquelle le sujet cherche à « être de nouveau, comme dans l'enfance (…) son propre idéal »[720]. Si le sujet reste fixé sur l'objet initial, s'identifie à lui, qu'on l'appelle phallus de la mère ou Moi idéal, il n'y aura même pas véritablement sublimation ni processus créateur, mais seulement perversion ou mégalomanie. Les productions sont banales, médiocres, stéréotypées et ne reflètent que l'immense narcissisme de leurs « créateurs », qui en font autant d'autels à la gloire d'une Mère toute-puissante et omniprésente[721]. C'est d'ailleurs ce que Janine Chasseguet-Smirgel désigne sous le nom de perversion[722], dans une pseudo-création, souvent cantonnée à la préciosité. Faute de véritable transitionnalité, le pervers choisit une voie plus courte, celle du faux-semblant, pour tenter d'obtenir la satisfaction narcissique sans le détour de l'élaboration oedipienne et du principe de réalité. Au contraire, le vrai créateur tel que Léonard est capable de symboliser, d'inventer même (ô combien) et de convertir sa sexualité en désir de connaissance ; mais c'est au prix d'une inhibition profonde, de sa sexualité mais aussi de sa rapidité d'exécution[723]. La fécondité créatrice se paie d'une infécondité procréatrice, et certainement d'un renoncement au bonheur dont Freud verra plus tard les effets partout dans la culture. L'Idéal du Moi certes ne se contente pas ici d'une illusion à bon marché, il trouve une force comparable à celle du refoulement, tout en faisant l'économie du refoulement, et même, donc, du complexe de castration ; c'est une voie de satisfaction originale, qui peut à la fois être source de progrès pour l'humanité tout entière, et permettre dans certains cas au sujet de retrouver le chemin de la réalité, voire d'un certain bonheur ? Idéaliser le savoir ou l'art peut conduire, par la voie détournée du travail et de l'étude, à des satisfactions plus durables que celles de la libido

[719] « La sublimation représente l'issue qui permet de satisfaire à ces exigences sans amener le refoulement », « Pour introduire le narcissisme », *op.cit.*, p. 99.
[720] FREUD, S., « Pour introduire le narcissisme », *op. cit.*, p. 104.
[721] Innombrables seraient les exemples de ces impostures intellectuelles ou artistiques, mais il semble que l'oeuvre ultra-médiatisée d'un Jeff Koons en soit une illustration particulièrement spectaculaire.
[722] CHASSEGUET-SMIRGEL, J., *(1973) La maladie d'idéalité*, Paris : l'Harmattan, 2000, *passim.*
[723] FREUD, S., (1910) *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Paris : Gallimard, 1987..

sexuelle. Pour le meilleur, ou le pire ? Faut-il voir dans la sublimation l'accomplissement du génie humain, ou un processus pathologique finalement assez proche de certains délires (comme les systèmes philosophiques sont aimablement mis en parallèle par Freud avec les constructions spéculatives des paranoïaques) ?

Le cas Léonard

Le cas de Léonard est traité par Lacan, de façon assez inattendue, à la fin du Séminaire IV sur la relation d'objet. Lacan, qui a consacré une grande partie du séminaire à l'étude du petit Hans, finit par brouiller quelque peu les cartes en montrant, contre toute attente, que la catégorie de névrose phobique ne suffit pas à rende compte du cas de ce dernier. Le petit Hans apparaît *in fine* comme bien plus qu'un névrosé qui chercherait simplement la castration. De fait l'objet phobique joue le rôle du Père, il se substitue à la Loi. Mais précisément, la castration fait défaut, le Père réel (et le signifiant du Père symbolique, le Nom-du-Père) ne joue pas son rôle, Hans reste identifié au phallus maternel, il est dans une situation de fétiche qui le placerait plutôt du côté de la perversion[724]. Il se fantasmera lui-même comme père, mais en s'inscrivant dans la lignée maternelle ; même s'il devient bien hétérosexuel, il reste gouverné par son Idéal du Moi, celui des filles dominatrices[725]. Lacan enchaîne sur Léonard de Vinci, dont le lien identificatoire profond à la mère ne fait aucun doute. L'« inversion » de Léonard est posée, là encore, en termes de soumission à la Mère, c'est-à-dire d'inversion des rapports du Moi et de l'autre : le processus de sublimation ne serait finalement qu'une forme d' « aliénation » ou « moïsation » (c'est-à-dire de narcissisation, mais le jeu de mot avec Moïse n'est pas exclu !), dans lequel je me réduis à être l'objet imaginaire de l'autre, sans le savoir[726]. Les écrits de Léonard mentionnent fréquemment le signifiant de « soumission »,

[724] Lacan ne va pas jusque-là, puisqu'il dit explicitement, dans un premier temps, que Hans est névrosé est pas pervers (p. 330) mais l'hésitation est sensible. Dans le cas de Hans, la « vraie » castration n'intervient pas. Si castration il y a, c'est de la castration maternelle qu'il s'agit. La castration paternelle n'est en tout état de cause qu'un substitut de la menace de castration maternelle. Dans la morsure du cheval, il faudrait reconnaître, non pas tant le père symbolique que la mère phallique. L'objet est bien le tenant lieu d'une menace, qui a pour fonction de s'interposer entre le sujet et la mère : mais cette menace, au fond, ramène le sujet vers l'image de la mère plutôt que vers la Loi. A travers le fantasme de dévoration archaïque, on lit une angoisse primordiale qui n'est pas celle du complexe de castration proprement dit. C'est la carence du Père qui oblige Hans à avoir recours au fantasme. L'objet phobique est ambigu : il remplit une certaine fonction paternelle mais en même temps fait signe vers le phallus maternel. Il matérialise le rôle d'un tiers séparateur, réintroduisant du manque, mais aussi bien sert de fétiche pour colmater le manque. Hans lui-même reste le fétiche. Il ne symbolise pas le phallus (p. 415). Comme le bâton que l'on fourre dans la gueule du crocodile, Il est à la fois un moyen de maintenir la béance ouverte, mais aussi de la remplir et de la combler quelque peu. Le signifiant, comme les cailloux du petit Poucet, est là pour combler un trou (p. 330). Névrose ou perversion ? La castration est-elle affirmée, ou déniée, en tout cas évitée ?

[725] LACAN, J., (1956), *Séminaire IV, La relation d'objet*, *op.cit.*, p. 383-385, 415.

[726] LACAN, J., (1956), *Séminaire IV, La relation d'objet*, *op.cit.*, p. 435.

appliqué à son oeuvre en tant que soumission à la nature. Il s'agit explicitement pour Lacan d'une **soumission à l'Idéal du Moi :** raccourci saisissant en effet du tableau dressé par Freud[727]**.** L'analyse magistrale du tableau « Sainte Anne en tierce » met en évidence une Trinité sans Père, où la mère (la Vierge) se confond avec sa propre mère, Sainte Anne, qui occupe la place de l'Autre, dans un roman familial à tonalité incestuelle où l'altérité est déniée. Cette figuration plastique illustre la nature imagée de l'Idéal du Moi, si du moins l'on admet que l'Idéal soit un représentant psychique qui serait l'équivalent pour le Moi de ce que les fantasmes et le roman familial sont pour la libido sexuelle[728]. En d'autres termes, la scène peinte par Léonard illustre le « fantasme narcissique » fondamental. L'altérité radicale de l'Autre est convertie en une identification imaginaire à un « autre », réputé plus accessible : relation de « mirage »[729]. On a vu cependant que ce mirage était nécessaire pour le sujet, afin d'apprivoiser l'Autre et de reconnaître son désir, même sous l'espèce d'une anamorphose. Mise en image de l'Autre qui ne saurait se réduire à sa figuration, le tableau est lui-même le miroir (A) du schéma optique, dont le point I (Idéal) autorise la manoeuvre. Le véritable Idéal du Moi de Léonard, ce n'est pas sa mère (Moi idéal) dépeinte sous les traits de Sainte Anne, c'est l'identification primaire au signifiant (le milan/vautour) qui deviendra, après des tribulations hors du commun, la signature du génie. Il y aura fallu le seing de l'Autre.

On ne peut nier que le cas de Léonard ne saurait être réduit à une banale perversion, ni à une inhibition ou incapacité d'agir ou de créer, et Freud comme Lacan en auraient volontiers convenu. L'altérité radicale n'est bien entendu pas du tout expulsée, ne serait-ce que parce que l'inventivité de Léonard n'a cessé de se projeter dans les domaines les plus divers : comment ne pas soupçonner, derrière cette frénésie stupéfiante de création, qui a laissé des germes si féconds et mis Léonard en position de Père à plus d'un titre, comment ne pas y voir l'aiguillon de ce « dehors » inhérent au désir ? Léonard, génie certes hésitant et instable, n'est pas en position de passivité radicale comme le pervers qui brandit des fétiches ; il invente, devient maître, et ne se contente pas de concevoir, puisqu'il aide aussi à réaliser. De même que dans l'amour courtois qui fait lui aussi figure d'archétype de l'Idéal du Moi, **il serait**

[727] FREUD., S., *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci,* Paris : Gallimard, 1991, notamment p. 57 (« celui-ci entrevoyait une perfection qu'il désespérait chaque fois de rendre dans l'image qui la reflétait ») et 83 (« au faîte d'une connaissance, le pathos de l'émotion s'empare de lui et il glorifie en paroles exaltées la magnificence de la partie de cette création (…) ou (…) la grandeur de son créateur »).

[728] L'intérêt pour l'économie du Moi conduit Freud à faire l'hypothèse d'un représentant psychique de la libido narcissique qui serait en quelque sorte l'équivalent pour le Moi de ce que les fantasmes et les formations de compromis sont pour la libido sexuelle. Si le roman familial est un fantasme, il ne provient pas uniquement de la libido sexuelle, et cache aussi des investissements de la libido du Moi, puisque l'enfant y maintient obstinément son désir de toute-puissance au lieu d'y fantasmer un simple désir sexuel oedipien.

[729] LACAN, J., (1956), *Séminaire IV, La relation d'objet*, *op.cit.*, p. 430-431

réducteur de ne voir que la tromperie spéculaire. Lacan reproche fort justement à Freud d'avoir méconnu la dimension symbolique dans l'amour de la jeune homosexuelle pour la Dame, amour en fait platonique (au plein sens du terme !) dont le véritable objet n'est pas tant le père que l'objet phallique, et le champ de l'Autre[730]. Le désir naît au lieu de l'Autre, dans cette approche de l'objet qui met l'accent sur le manque, la « suspension » et culmine dans le « salut », la salutation à la Dame de l'amour courtois. Tout désir, en tant que tel, trouve son modèle dans ce désir symbolique auquel Platon a justement donné son nom : Lacan lecteur du *Banquet* y voit un manque qui va au-delà du sexuel et des objets de la pulsion, une quête du grand Autre qui vise à retrouver « ce qui est soustrait à l'être vivant de ce qu'il est soumis au cycle de la reproduction sexuée ». Ce désir n'est autre que celui de retrouver la Chose, ou du moins de la « cerner »[731] (dans le cas de la création artistique en particulier). Ses caractéristiques sont précisément d'être voilée, et d'être représentée par autre chose (en particulier le vide). Il y a de la sublimation dans tout désir, c'est-à-dire de la métonymie[732]. Mais cette opération métonymique laisse échapper une part de réel, la fameuse « livre de chair » :

> "Sublimez tout ce que vous voudrez, il faut le payer avec quelque chose. Ce quelque chose s'appelle la jouissance. Cette opération mystique, je la paie avec une livre de chair » [733]

Elle représente déjà une perte, antérieure à la castration oedipienne : celle du refoulement originaire ou « castration primaire ». Comme nous l'avons vu plus haut, l'Idéal du Moi peut apparaître du côté de la perversion dans la mesure où il met **le sujet en position de soumission et en évitement de la castration, mais en acceptant toutefois une perte, et en maintenant ouvert l'écart avec l'Autre :** c'est bien le cas dans l'amour courtois (qui idéalise l'objet ou érotise le narcissisme, comme on voudra) d'une façon telle que la place de l'Autre demeure nettement marquée. C'est le cas aussi pour Léonard de Vinci qui, à défaut de Nom-du-Père, crée des objets « mis en fonction de signifiants » dont la valeur phallique est attestée, dans une dynamique de désir qui maintient la place vide de la jouissance.

L'Idéal, substrat mythique du désir

[730] LACAN, J., (1956), *Séminaire IV, La relation d'objet*, *op.cit.*.
[731] LACAN, J., (1956), *Séminaire IV, La relation d'objet*, *op.cit.*, p. 169
[732] « Dans la définition de la sublimation comme satisfaction sans refoulement, il y a implicitement ou explicitement (…) reconnaissance de ceci, que le désir n'est rien d'autre que la métonymie du discours de la demande. C'est le changement comme tel ». LACAN, J., (1956), *Séminaire IV, La relation d'objet*, *op.cit.*, p. 340.
[733] LACAN, J., *Sém. VII*, *op.cit.*,, p. 371.

La sublimation, indissociable de l'Idéal, dont elle n'est pourtant pas synonyme, vient donc signifier le désir lui-même, en tant qu'il échappe à sa place, change sans cesse d'objet, ne peut se résoudre ni à trouver son véritable objet, ni à le dissimuler complètement : en ce sens le désir est inséparable du voilement de la vérité. Son objet, la Chose, le désir « le retrouve tout au plus comme regret »[734], et c'est fort heureux puisqu'il est synonyme, en fin de compte, de jouissance, c'est-à-dire de mort. **Désirer n'est rien d'autre qu'idéaliser un objet, c'est-à-dire le détourner de son usage pour en faire un symbole, le mettre au service du grand désir d'immortalité q**ui est la face cachée narcissique de toute libido prétendument objectale. Désirer, c'est « aimer »… comme nous le verrons avec Kristeva. Ce que désire l'enfant dès le départ, son « objet » n'est pas un objet concret, matérialisé, imagé, c'est au fond l'amour, un « au-delà » de l'objet réel, un au-delà de la satisfaction d'organe, voire de la satisfaction tout court. Il y a déjà de l'Autre, de l'absolu (et pas seulement du même, du familier) dans ce don qui ne se réduit nullement à un don réel, de nourriture ou même d'un environnement affectif adéquat. L'objet réel ne saurait être complètement adéquat. Il y a déjà du manque. Lacan par ailleurs n'a jamais été dupe du « pansexualisme » attribué à Freud, il savait trop bien à quel point la pulsion fait signe vers une altérité qui excède le schéma apparent et trop commode source/objet/but.

La libido n'est qu'un nom d'Eros, dans lequel Platon voyait déjà l'ouverture du Même à l'Autre, l'union des contraires, la recherche du « *sumbolon* », cette autre moitié qui fait signe vers un Autre monde, celui de l'Etre éternel. Freud en sa dernière théorie des pulsions a reconnu la valeur sublimatoire du désir, en y lisant, par-delà la libido, le principe de vie et de liaison, et son arrière-fond de mort, lorsque la pulsion en fin de compte atteint son but ultime, la suppression. Si toutefois l'opposition Eros/Thanatos garde un sens, ce ne peut être que de préserver la place du manque qui laisse justement ouverte la possibilité d'un Autre, au lieu de la décharge évanouissante, du retour à l'absence de tensions et à l'indifférencié. Que l'Autre se révèle, en bout de course, barré, déchu, mort, mythologique, que sais-je ? n'ôte rien à la pertinence structurelle de sa fonction. Dès lors l'Idéal est ce qui permet au mythe de fonctionner, et à l'Autre d'opérer. A propos de la phobie, Lacan a pu parler de « perlaboration » et d'« organisation de l'imaginaire en mythe » (267) ; or la portée mythique du roman familial est conférée par la force narcissique de la « surestimation » des figures parentales, qui trouvera toute sa résonance dans l'Œdipe. Mais le mythe, s'il se cristallise au moment de l'Œdipe, prend naissance à travers le défilé identificatoire des images, dans une

[734] LACAN, J., *Sém. VII*, *op.cit.*,, p. 65.

dynamique d'héroïsation où l'on peut lire la trace de l'instance idéale. **Si le mythe est ce « grâce à quoi les éléments imaginaires prennent leur stabilité dans le symbolique, où se fixe leur constellation »[735],** cette phrase, dont le vocabulaire consonne fortement avec d'autres textes de Lacan, déjà cités, **sur l'Idéal du Moi, pourrait valoir comme définition de ce dernier : substrat mythique** qui irrigue et aiguillonne le désir.

III D) Kristeva : du « trait unaire » au trait d'union, une réhabilitation de l'Idéal

Julia Kristeva va, elle, prolonger la piste des effets dynamiques de l'Idéal sur son versant « positif » et créateur. Aux antipodes de Green qui a tendance à réduire l'Idéal à une ascèse mortifère, au service du « principe de Nirvana » et du retour à l'indifférencié, Kristeva développe une approche originale du concept d'identification et de celui de sublimation, qu'elle relie entre eux sous les auspices d'un principe d'« Agapé » distinct d'Eros[736]. Au commencement était l'Amour : non pas tant l'amour sexuel, en qui Freud a vu la genèse d'Eros avant de le diluer dans la métapsychologie mythique *d'Au-delà du principe de plaisir*, que l'amour qui donne, qui est don : c'est « l'inversion de la dynamique d'Eros qui *montait* vers l'objet désiré (…) *Agapê*, au contraire, en tant qu'identifiée à Dieu, *descend* : elle est don, accueil et grâce »[737]. En ce sens c'est un héritage de Lacan qui voyait dans tout désir une sublimation et une recherche de l'Autre, la dimension mythique et métaphysique du désir d'immortalité[738]. **Ce qui est peut-être nouveau dans l'approche de Kristeva c'est cette notion de « don », de « don oblatif, oral et déjà symbolique »[739] comme nom de l'Autre**. Si tout système psychique, comme système « ouvert », ne vit que d'être relié à un autre, si être en vie veut dire être en amour, on ne peut penser le sujet sans l'altérité : le solipsisme parfois reproché au concept de narcissisme tombe de lui-même. Lacan avait bien sûr mis l'Autre au coeur de sa topique, inscrivant dans l'identité même du sujet son lien à l'extériorité, sujet qui ne « tient » que par l'accrochage au lieu de l'Autre. Parler d'amour toutefois, comme le fait Kristeva (plutôt que de sexualité ou de désir), c'est penser non pas en termes de manque mais de don. « Antérieure à l'existence de quelque objet que ce soit (d'un quelconque « monde »),

[735] LACAN, J., (1956), *Séminaire IV, La relation d'objet, op.cit.*, p.212, voir aussi 227, 267 (sur le mythe)

[736] KRISTEVA, J., « Dieu est Agapê » in *Histoires d'amour*, Paris : Denoël, 1983.
[737] *Ibid.*,p. 137.
[738] Voir *supra*, C) La sublimation comme contrebande et mensonge moral ? Ou substrat mythique du désir ? »
[739] KRISTEVA ,J., *Soleil noir*, Paris : 1987, p. 146.

l'*agapê* comme amour du Père pour le Fils est donc autre que l'amour d'objet : une torsade interne au sujet, sa dynamique, sa consumation, sa potentialité même »[740]. Il y a dans cette conception une sorte de réduction (au sens husserlien) au narcissisme qui peut effrayer ; cependant il ne faut pas omettre que, si l'objet semble évincé, en tant qu'objet sexuel en tout cas, c'est parce qu'il est déjà présent depuis le début, en tant qu'Autre. Le narcissisme n'est que de sortir de soi. Conformément à la conception lacanienne du Moi comme assemblage artificiel qui ne se cristallise que par le miroir de l'Autre, et se constitue de ses identifications, c'est dans l'Idéal comme signe de l'Autre qu'il faut chercher la présence principielle de l'objet. Tout part de l'Idéal : tout provient donc du narcissisme, comme dans l'histoire du développement humain, mais en même temps ce narcissisme n'est rien que capacité à s'ouvrir à l'autre, à recevoir les mots de l'autre, à « être-comme ». **L'Autre apparaît moins comme objet de désir que comme celui qui précède tout désir, en ce qu'il donne au sujet sa première signature, l'ébauche d'un visage : son baptême[741].**

L'identification primaire au « Père de la préhistoire personnelle »

Reprenant les concepts lacaniens du Séminaire IX d'« identification de signifiant » et de « trait unaire », Kristeva revient sur l'identification primaire, origine de toute identification ultérieure, trace (après-coup) d'un « narcissisme primaire » bien antérieur à l'Œdipe et même au narcissisme proprement dit, identification à un objet qui n'est pas encore un objet. Conformément à la proposition lacanienne, cette identification est pensée comme identification de signifiant, identification dans/au signifiant, voire à la parole elle-même comme proto-objet. La parole, elle est donnée pour la première fois lorsque la mère répond au cri du nourrisson, le transformant en demande ; dès lors, cette voix qui est un renvoi, vient déchirer la bulle de l'indifférencié, engage déjà le sujet, l'ouvre à l'Autre, à l'amour. Il s'agit bien de l'entrée dans le langage, de la castration maternelle en tant que renoncement à la jouissance impossible, « refente », introjection de la parole qui rendra possible la constitution du sujet face à l'objet. En quoi faut-il parler d'Idéal ici ? C'est que l'identification primaire, on l'a vu, est en même temps la constitution archaïque de l'Idéal du Moi. Dans la capacité à investir les mots, à entrer en relation avec le « trésor des signifiants » qu'est l'Autre, **il y va d'une idéalisation de nature paternelle, en ce que le Père s'autorise du symbolique**. Mais il ne s'agit pas encore du Père oedipien (réel), qui permettra l'entrée dans le symbolique au

[740] KRISTEVA, J., « Dieu est Agapê » in *Histoires d'amour*, Paris : Denoël, 1983, p. 145 .
[741] « Si le sacrifice et une métaphore (…), l'amour-passion est l'expérience d'une *homologatio*n, d'un baptême » *Ibid.,*p. 140.

sens de la métaphore paternelle. Pour l'instant, il ne s'agit pas de cette castration-là mais seulement de la castration de la mère, qui a pour effet l'ouverture à l'Autre. Kristeva se réfère au « père de la préhistoire personnelle » mentionné un peu rapidement par Freud dans *Le Moi et le Ca.* Rappelons ce passage, car il est essentiel, ainsi que la note qui l'accompagne :

> « Quelle que soit la forme que puisse prendre plus tard la capacité de résistance du caractère aux influences des investissements d'objet abandonnés, les effets des premières identifications, qui ont lieu au tout premier âge, garderont un caractère général et durable. Ceci nous ramène à la naissance de l'Idéal du Moi, car derrière lui se cache la première et la plus importante identification de l'individu : l'identification au père de la préhistoire personnelle (note *infra*). Celle-ci tout d'abord semble n'être pas le résultat ou l'issue d'un investissement d'objet ; c'est une identification directe, immédiate, plus précoce que tout investissement d'objet. Mais les choix d'objet, qui appartiennent à la première période sexuelle et concernent le père et la mère, semblent, dans un déroulement normal, trouver leur issue dans une telle identification, venant ainsi renforcer l'identification primaire »[742]

> Et la note : « Peut-être serait-il plus prudent de dire identification aux parents, car avant la connaissance certaine de la différence des sexes, du manque du pénis, père et mère ne se voient pas accorder une valeur différente (...) Pour simplifier l'exposé, je ne traiterai que de l'identification au père »[743]

Ce père a-t-il un visage ? On voit dans l'embarras de Freud qu'il s'y mêle du père et de la mère. Mais à ce stade, l'important n'est pas tant l'identité sexuée que la cohésion, l'unité qui fonde l'identité ; c'est la marque du « Un », la signature de l'être, le don de l'être, le simple fait de se tenir debout, que figure la trace du chiffre 1, le premier signifiant. On peut y lire le prototype du signifiant phallique, mais délesté ici de toute sa portée ultérieure en termes de différenciation sexuée[744]. Ce « père-mère », objet d'identification et pas encore d'amour, cet Autre absolu est le « trait unaire » qui rend possible tout désir et le constitue, en tant que trait d'union, Vide principiel, qui ouvre la porte des métamorphoses de l'amour, des transformations métonymiques du désir. En particulier, c'est cet enracinement dans le Père originel qui sera la source de toutes les sublimations ; mais il n'est pas moins la condition, voire le fondement, de toute économie psychique, c'est-à-dire de l'amour. Il n'est pas encore objet d'amour, mais il donne de l'amour en ce qu'il donne accès au langage et aux objets, au monde. Cette puissance d'envoi n'est pas objectivable, comme le rappelle Jean-Daniel Causse : « l'identification au père n'est pas une imitation du père, une façon de le copier et de

[742] *Ibid.*,p. 243.
[743] *Ibid.*
[744] Comme l'indique Jean-Daniel Causse à propos de l'épisode de la femme adultère, au cours duquel Jésus inscrit des traces sur le sol, il y a un écart entre la première inscription, (« *katagraphein* » en grec), et la seconde, qui se dit *graphein :* le signifiant originaire, simple trait qui fait coupure, n'est pas encore une écriture, mais juste une inscription. CAUSSE, J.-D., « Lacan et l'orient », in *Tabula*, 2010/1, (15), pp. 51-59.

s'identifier à une part de lui, mais une adresse au père, donc une façon finalement de l'inventer »[745]. On pourrait d'ailleurs laisser dans l'indistinction le mixte père-mère de ce signifiant originel : quelle importance après tout, si l'on sait que c'est justement à travers la parole de la mère que se véhicule la fonction paternelle, et que le Père symbolique, dans sa fonction structurale et son fonctionnement dans le signifiant, excède infiniment le Père réel ? Pourtant Kristeva insiste pour rattacher l'Idéal du Moi à la figure paternelle. Non qu'elle méconnaisse ou méprise l'importance de l'identification maternelle dont elle souligne au contraire, nous le verrons, la spécificité. Mais l'Idéal du Moi reste selon elle une figure paternelle (la première) non pas le « père en tant que faisant obstacle, mais en tant que pôle du désir maternel et pôle d'identification primaire : il m'aime et me protège pour que je puisse me séparer du contenant maternel. A partir du conflit oedipien (…) ce père, le tiers, est représentant de la Loi »[746]. Dès la formation primaire de l'Idéal, il s'agit déjà de permettre la séparation d'avec l'objet primaire, qu'elle nomme « abject », source de fascination et de répulsion ; en l'absence de rôles sexués, demeure la différenciation des fonctions. **L'Idéal a ici un rôle non pas interdicteur et castrateur, mais de soutien et de médiation, en ce qu'il constitue une puissance totémique d'étayage, autorisant la cristallisation de l'amour.** On pourrait le comparer à une sorte de « cadre », au sens du cadre de l'analyse[747].

Narcissisme et intériorité : l'amour comme espacement psychique

Le narcissisme en tant qu'identification au « Père de la préhistoire individuelle » propose toute une économie du sens qui favorise l'émergence de la subjectivité. Or le narcissisme, qui est l'héritage occidental du christianisme, est synonyme d'amour. L'amour a le dernier mot pour Kristeva, étant entendu qu'il ne s'agit donc jamais d'une sexualité détachée de tout narcissisme, mais au contraire d'un amour spiritualisé par le travail culturel de la sublimation qui ouvre l'espace intérieur de la représentation. C'est cette oeuvre de la passion qui déploie la formidable richesse de la « culture » au sens freudien : c'est-à-dire une intériorisation de la violence en souffrance, mais aussi une ouverture à l'altérité dans l'amour. Selon Kristeva dans *Histoires d'amour*: "L'objet de Narcisse est l'espace psychique; c'est la représentation elle-même, le fantasme" ; "l'espace spéculatif de l'intériorité psychique, idéale et contemplative"[748] ; "l'espace de l'intériorité occidentale"[749], qu'il faut aussi relier à la création

[745] CAUSSE, J.-D., « L'identité et l'identification : des sœurs ennemies ? », *Psychanalyse, art. cit.*
[746] *Ibid.*
[747] Voir dans la troisième partie de ce travail, le second chapitre sur la cure.
[748] KRISTEVA, J., *Histoires d'amour*, *op.cit.*, p. 113.
[749] *Ibid.,* p. 110.

esthétique (le poète comme "relève" de Narcisse[750]). Il y aurait une "vitalité" du "semblant" que propose le narcissisme. Si l'on suit la genèse historiale de la pensée occidentale, née selon elle du christianisme, on voit comment le fonctionnement jadis plus holiste des sociétés ne permettait pas aux sujets d'accéder à la parole, ne leur autorisait pas en tout cas l'expression créatrice. Ce qu'il est convenu d'appeler « individualisme » des sociétés dites modernes, c'est une place nouvelle accordée au sujet, à sa parole et à son univers intérieur, mis en mots à travers les grandes œuvres du patrimoine. L'apport fondamental du christianisme, préfiguré par Homère et la philosophie grecque, mais aussi par le judaïsme (dans l'aire européo-méditerranéenne), va être l'accent mis sur la « passion », au plein sens du terme, à la fois désir, souffrance et amour. Comme l'avait déjà vu Hegel, contrairement aux religions anciennes polythéistes, le christianisme figure un Dieu-homme dont la souffrance trouve une expression esthétique, celle de l'intériorité ; l'art se spiritualise et dévoile l'infinie richesse de la vie subjective[751]. Narcissisme il y a, puisque l'humain se penche sur son destin et traduit sa souffrance en représentation ; le désir inassouvi est métonymisé, la culpabilité surmoïque est un temps suspendue, déplacée sur les mots/la pensée/les images, c'est-à-dire l'investissement subjectif du symbolique, ouvrant à une certaine jouissance paradoxale, qu'on peut nommer perverse mais qui ne fait qu'un avec la sublimation. C'est le désir d'immortalité qui se traduit en signes : dimension métaphysique et mythique, si ce n'est religieuse, que Lacan avait bien vue à l'œuvre à la racine même du désir[752]. On retrouve chez Kristeva ces accents lacaniens de glorification de l'amour courtois, de sa spiritualité qui est finalement le véritable objet du désir de l'hystérique[753] ; mais ce sont aussi les propos de Freud, lorsqu'il voyait, ne l'oublions pas, dans le poète le véritable héros oedipien, capable de mettre en mots son désir inassouvissable, de sublimer sa souffrance et de bâtir un roman narcissique[754]. Faute de résoudre son Œdipe par la voie royale du refoulement et de l'acceptation de la castration, l'enfant sublime, le roi David (rappelons que Freud fantasme le créateur-héros comme « le plus jeune fils, le préféré de la mère ») va trouver une autre voie, comme Léonard, dans l'identification et l'idéalisation, c'est-à-dire dans le narcissisme. On pourrait parler de

[750] *Ibid.,* p. 127.

[751] Voir HEGEL, G. W. F., *Esthétique*, Section II, Paris : Livre de Poche, 1997, « L'art romantique ». « Jusqu'ici, l'art s'était servi du matériel comme tel, c'est-a-dire de la masse lourde dans la totalité de son étendue spatiale [...] A partir du moment où l'intériorité subjective, particularisée, s'introduit dans cette matière, il faut, pour pouvoir faire apparaître l'intérieur, que sa totalité spatiale soit supprimée et qu'elle cesse d'être ce qu'elle est dans son essence immédiate, pour devenir un reflet provoqué par l'esprit... » (III, 212).

[752] Voir supra, C) « La sublimation comme contrebande et mensonge moral ? Ou substrat mythique du désir ? »

[753] LACAN, J., (1956), *Séminaire IV, La relation d'objet*, *op.cit.*, à propos de Dora, qui compare Mm K. à la Madone.

[754] FREUD, S., « Psychologie des foules et analyse du Moi » (1921), *op.cit.*, p. 207.

« **complexe d'Orphée** »[755] à propos de cette descente aux enfers qui vise à enchanter le deuil, à tromper ou charmer la mort : l'objet (sexuel, Eurydice), a disparu, il reste au sujet à descendre dans les profondeurs de son âme pour y retrouver sa trace enfouie, en cerner les contours par le savant assemblage des signes.

Reste que le narcissisme peut être un piège ; et Orphée a échoué. C'est que l'âme se perd dans son auto-contemplation si elle manque d'Idéal : « l'âme se constitue en s'aimant dans l'Idéal », écrit Kristeva commentant Plotin[756]. Sans cet Idéal du Moi qui provient de l'identification paternelle originaire, Narcisse, resté sous l'emprise du Moi idéal, incapable d'effectuer la séparation[757], devient amoureux du faux, et au lieu de créer, il ne fait que fabriquer des fétiches[758]. En proie à une béance mortelle à laquelle il ne peut échapper, il est condamné à l'aliénation à l'Autre, la passivation et la mort. Comment échapper à cette issue, qui renvoie aussi dans l'œuvre de Kristeva à la cure des états-limites, dont le narcissisme en quelque sorte inabouti, voué à la multiplicité instable des identifications, entre souffrance et jouissance, cherche une résolution[759] ? Il ne s'agit nullement de prétendre éviter le tragique. Bien au contraire, et conformément ici à l'enseignement de Lacan qui affirmait que « l'éthique de l'analyse (…) implique (…) la dimension qui s'exprime dans ce qu'on appelle l'expérience tragique de la vie »[760], le tragique fait partie intégrante de la créativité authentique. La sublimation est tout sauf un chemin de facilité. C'est même dans l'érotisation de la souffrance, voire le masochisme sublimé, que l'artiste puise la richesse de son expérience : c'est de plonger au plus profond de l'abîme, au plus près de « l'abject », de l'objet primaire, dans l'identification même au pouvoir souverain de la mère archaïque, que le génie trouve son pouvoir cathartique[761]. C'est une exploration de la défaillance narcissique et de l'ambivalence ou « hainamoration » propre à toute forme d'amour. Lacan voyait de même dans la psychanalyse une affinité avec la *catharsis* tragique, au sens où elle suppose le franchissement de la crainte (et de la pitié) pour accéder au désir, qui est d'essence tragique[762]. Le meurtre est consubstantiel à l'amour, lié profondément à lui ; pourtant, et sans

---

[755] KRISTEVA, J., « Joyce : the Gracehoper ou le retour d'Orphée » in *Les nouvelles maladies de l'âme*, Paris : Fayard, 1993, p. 226.
[756] KRISTEVA, J., « Narcisse : la nouvelle démence » in *Histoires d'amour*, Paris : Denoël, 1983, p. 108.
[757] Voir par exemple, KRISTEVA, J., »A quoi bon des psychanalystes » in *Les nouvelles maladies de l'âme*, Paris : Fayard, 1993, p. 56
[758] KRISTEVA, J., « Notre religion : le semblant », *Ibid.*, p. 122
[759] KRISTEVA, J., *Les nouvelles maladies de l'âme*, Paris : Fayard, 1993.
[760] LACAN, J., *Sém. VII*, *op.cit.*,, p. 361.
[761] KRISTEVA, J., « Joyce : the Gracehoper ou le retour d'Orphée » in *Les nouvelles maladies de l'âme*, Paris : Fayard, 1993, ainsi que « Lire la Bible », *Ibid.*, p. 146.
[762] LACAN, J., *Sém. VII*, *op.cit.*,, p. 372.

pour autant tomber dans l'idylle la plus naïve, une version plus vivable de l'amour est envisageable, si la mise à mort de l'objet aimé, et du corps propre par la même occasion, peut être suspendue par la mise en récit et la magie du Verbe. L'amour en tant qu'*Agapê* m'empêche de me croire autosuffisant, et par l'identification à l'Autre rendu visible par les signes, permet la séparation du corps maternel, l'accession à la subjectivité. L'intercession de l'Idéal du Moi, l'introjection de son trait unaire-trait d'union, c'est-à-dire de sa force à la fois unificatrice et différenciatrice, est « ce qui garantit le désir et préserve de sa pointe le désir de mort »[763]. L'idéalisation est prise ici dans sa dimension érotique (totémique) et non thanatologique : c'est en effet la confiance, l'amour, le lien à l'autre, qui rendent possible le passage à la signification, la « trajectoire » interprétative des sujets[764]. Le symbolique est certes donné, mais il ne fait pas sens, en soi il ne permet pas l'émergence d'un « je » : « les anciens déchiffreurs de signes devraient se transformer à leur tour en sujets »[765]. Il y manque un imaginaire, une figure médiatrice. Le destin de l'Idéal du Moi est bien de permettre l'élaboration créatrice d'une subjectivité, certes souffrante, mais capable d'aimer à travers les mots, et ainsi, dans un mouvement paradoxal de re-érotisation du symbolique, de trouver un exutoire aux pulsions. A l'origine, l'Idéal du Moi s'inscrit comme première donation du langage, mais il s'enrichit des identifications ultérieures pour devenir donation de sens. Il ne s'agit pas d'un assujettissement à l'Autre, au pouvoir thaumaturgique (le Surmoi, le tabou), mais d'une identification libératrice au Père de la préhistoire individuelle (le totem), d'une confiance subjectivante.

Le rôle médiateur de l'imaginaire symbolisant

Nous retrouvons ici l'hypothèse lacanienne, énoncée plus haut, du mythe comme ce « grâce à quoi les éléments imaginaires prennent leur stabilité dans le symbolique, où se fixe leur constellation »[766]. On ne saurait concevoir l'univers d'un symbolique sans imaginaire ; et si le sujet n'est que ce qui représente un signifiant pour un autre signifiant, il n'en est pas moins tenu de trouver sa place, ou plutôt de la prendre, dans le tissu du symbolique, c'est-à-dire de se situer par rapport à l'Autre. Rappelons la paradoxale formule lacanienne définissant l'Idéal du Moi comme « introjection symbolique »[767]. Nous avions à ce propos proposé de

[763] KRISTEVA, J., « Lire la Bible », *op.cit.*., p. 146.
[764] Voir en particulier KRISTEVA, J., « Des signes au sujet » in *Les nouvelles maladies de l'âme*, Paris : Fayard, 1993 : « Il est important d'ouvrir cet espace qu'il faut bien appeler subjectif et qui, à travers la représentation (…), déploie essentiellement la confiance entre le Moi et le Père dans une nouvelle intériorité », p. 159.
[765] *Ibid,* p. 160.
[766] LACAN, J., (1956), *Séminaire IV, La relation d'objet*, *op.cit.*, p.212, voir aussi 227, 267 (sur le mythe)
[767] LACAN, J., *Séminaire VIII, Le transfert*, Paris : Seuil, 1991, p. 414

définir l'Idéal du Moi comme « image du symbolique », à peine une image, mais en tout cas ce qui permet au symbolique de s'inscrire, voire à l'imaginaire de se métaphoriser. Avant même que la métaphore paternelle ne se mette en place, ou alternativement à elle, ou à son défaut, la voie métonymique de la sublimation semble déjà ouverte par la médiation de l'Idéal : il y va de la fonction étayante (voire « contenante » au sens de Winnicott) de l'identification principielle au langage, qui va ouvrir le chemin vers le récit, le mythe, le Verbe. L'« analogie » ou « homologie » (avec Dieu dans la transsubstantiation de l'eucharistie, avec le Christ), vaut comme alternative (sublimatoire) à la métaphore oedipienne : le baptême au lieu du sacrifice, pour éviter le sacrifice[768]. S'identifier au symbolique : voilà ce qui n'est possible que par une certaine figuration du signifiant, sa mise en images ou au moins sa représentation idéalisante. L'amour se conjugue selon une complémentarité imaginaire/symbolique : identification paternelle fondatrice et fondamentale, idéalisation primaire qui permet l'investissement des mots ; mais celle-ci, trop rigide, doit être complétée par l'identification plus passionnelle, pulsionnelle, « à la vie du corps maternel ». Ce faisant, Kristeva redéfinit de manière très stimulante le concept lacanien d'imaginaire, comme identification aux signes qui prend racine dans l'affect, la sensation archaïque (ce qu'elle appelle le sémiotique, qui fait écho à la « lalangue » lacanienne), ce qui assure à l'imaginaire, et donc au narcissisme, sa fonction de relais entre les pulsions et le symbolique. L'Idéal du Moi relève bien d'une fonction paternelle, mais ne s'épuise pas dans celle-ci ; l'identification se nourrit des pulsions, et des affects ; c'est au « génie féminin »[769] qu'il appartient de donner corps et signe à la sensorialité, en amalgamant langage et chair (au sens phénoménologique de « chair du monde »). La singularité créatrice qui aime à travers les mots ne trouve à s'exprimer que de conjoindre symbolique et sémiotique : « l'expérience de l'artiste conjoint les deux formes d'amour qui sont deux variantes de l'identification : l'une symbolique paternelle, l'autre pulsionnelle maternelle »[770]. C'est la double figure sexuée de l'Idéal du Moi, identification « aux parents », comme l'écrivait Freud, c'est-à-dire au père-mère, double engendreur de sujet. Si le registre symbolique est articulé à une fonction paternelle, il ne s'agit pas de rabattre l'imaginaire sur le maternel ou le féminin, puisqu'il consiste plutôt dans la complémentarité et la convergence du masculin et du féminin. La dimension du « soin », que Kristeva associe, on le verra, au féminin maternel, est indissociable de la dimension limitatrice et intégratrice : comme du reste chez Winnicott où le

[768] KRISTEVA, J., « Dieu est Agapê » in *Histoires d'amour*, Paris : Denoël, 1983, pp. 140-141.
[769] KRISTEVA, J., *Le génie féminin*, Paris : Gallimard, 2004, 3 t.
[770] KRISTEVA, J., « Joyce : the Gracehoper ou le retour d'Orphée » in *Les nouvelles maladies de l'âme*, Paris : Fayard, 1993, p. 224.

« holding » est inséparable du « handling »[771], ce qui pourrait nuancer la vision exclusivement maternelle de la « relation parent-nourrisson » chez cet auteur (remarquons qu'il parle dans l'article cité de « parent » et non de « mère »).

Il faut concevoir un « espace imaginaire » sous les auspices de cette « bidimensionnalité » (qui ne se confond pas avec la bisexualité puisqu'elle la précède) : « corps et signification »[772]. Il n'y a pas dualisme car on ne saurait séparer radicalement les deux éléments. Pas de corps vide de signifiants, de pulsion sans langage ; on pourrait considérer, dans une perspective lacanienne, que c'est le langage qui fait entrer les sensations dans le sujet, en inscrivant le corps dans la structure signifiante par l'épreuve du refoulement originaire : dès lors mes sensations peuvent être nommées, elles ne peuvent l'être que dans l'après-coup. Que valent « mes » sensations à ne pas être nommées ? Sont-elles, justement, miennes, sinon selon une évanescence illusoire ? Mais inversement, on ne peut tout attribuer au langage. L'insistance trop exclusive mise sur le symbolique, qui ferait de la castration symbolique le seul opérateur de subjectivation, risque d'omettre le registre imaginaire, préverbal, qui en est pourtant la « précondition psychique » : « c'est l'économie imaginaire qui fait advenir le sujet de l'énonciation. Lequel est la précondition psychique pour l'acquisition de la langue »[773] Les signifiants ne se réduisent pas à leur dimension purement symbolique : il leur faut bien s'incarner, s'enraciner dans les affects. Certains signifiants ou « représentants » dans le vocabulaire de Freud, sont d'ailleurs des « représentants psychiques des affects »[774]. Lacan semble supposer que les représentations de choses (images, souvenirs…), et pas seulement les représentations de mots, puissent être elles-mêmes considérées comme des signifiants, en faisant fond sur le terme « *Vorstellungsrepräsentanz* » (« représentant de la représentation ») qui serait équivalent au signifiant. On peut donc élargir la notion de signifiant à des signes qui ne sont pas des signes linguistiques proprement dits : images, et même éléments sensoriels ; il s'agit de la sémiotique. L'avantage de cette dimension sensorielle et affective est de laisser ouvert un certain accès à l'expérience prélinguistique sans la couper du registre symbolique. La sublimation permet justement de frayer une voie à certains investissements narcissiques très précoces tout en échappant au

[771] Voir notamment WINNICOTT, D.W., (1960), « La théorie de la relation parent-nourrisson » in *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Paris : Payot, 1969, p. 237 sqq.
[772] KRISTEVA, J., « Joyce : the Gracehoper ou le retour d'Orphée » in *Les nouvelles maladies de l'âme*, Paris : Fayard, 1993, p. 227.
[773] *Ibid.*, « L'enfant au sens indicible », p. 130.
[774] Voir sur ce point la réponse de Lacan à André Green dans le *Séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse*, Paris : Seuil, 1991, notamment p. 176.

danger du rejet du symbolique et de l'enfermement dans la psychose. Ce dont il s'agit c'est de nouer l'imaginaire au symbolique. La cure est conçue par Kristeva comme laissant une grande place à la verbalisation des affects et des perceptions, à la recherche du temps perdu[775] ; il y a « imaginarisation de la cure ». La castration symbolique n'en est pas l'alpha et l'oméga, car « à trop insister sur la seule négation et le rejet qui sous-tendent la castration symbolique, nous courons le risque hautain de l'enraciner dans le deuil seul »[776]. L'imaginaire est à prendre dans sa valeur dynamique qui, du deuil, conduit vers la résurrection, dans le « temps retrouvé », et vers l'Amour : c'est « l'univers même du *possible* »[777]. L'amour, en tout cas, comme le rappellera Marie-Jean Sauret, peut apparaître comme une solution « sinthomatique », agissant parfois, « miracle », en l'absence de cure, qui permet d'aboutir à un résultat somme toute comparable : inscrire dans le lien social la singularité du sujet, son défaut de jouissance, sans se résorber complètement dans la logique des signifiants et de la représentation, si s'émietter ou se déliter en irreprésentable[778].

L'imaginaire comme médiation à la fois esthétique et religieuse rétablit l'espace d'un narcissisme ouvert, mobile, qui est aussi bien identification au Verbe et relève de la sensorialité primaire dans les retrouvailles de la « noce » eucharistique[779]. La dimension chrétienne est indissociable de ce concept kristevien d'imaginaire : « J'appelle religion la nécessité fantasmatique des êtres parlants de se donner une représentation (…) à la place de ce qui les constitue comme tels : la symbolicité »[780] Si la référence à la religion nous met sur la piste d'un hypothétique « Père symbolique » dont Lacan dit par ailleurs qu'il est « à proprement parler impensable » et que son nom est imprononçable (c'est le cas du tétragramme de YHWH dans la Bible), Kristeva fait mention d'un « Père imaginaire » en un sens bien différent de celui de Lacan. Alors que chez Lacan le Père imaginaire semble plutôt un avatar du Surmoi féroce, l'agent de la privation, le Dieu injuste et méchant, chez Kristeva l'accent mis sur l'amour tendrait à présenter ce Père de la préhistoire personnelle comme un protecteur, tisseur de lien, trait d'union, et un intercesseur vers l'impossible Père symbolique. La mise en place de la relation du désir à la loi (~~S~~/A) se ferait, grâce à la médiation chrétienne, en convoquant le sujet dans l'identification subjectivante, et pas seulement spéculaire, de l'amour ; la loi est réaffirmée, ainsi que la transcendance de l'Autre, mais néanmoins abolie

[775] *Ibid.*, p. 124.
[776] *Ibid.*, « La castration symbolique, une question », p. 110. On peut considérer
[777] KRISTEVA ,J., *Soleil noir*, Paris : 1987, p. 113.
[778] SAURET, M.-J., *Malaise dans le capitalisme, op. cit.*, p. 99 sqq.
[779] KRISTEVA, J., *Cet incroyable besoin de croire*, Paris : Bayard, 2007, pp. 116-117.
[780] KRISTEVA, J., « Le temps des femmes », in *Les nouvelles maladies de l'âme*, *op.cit.*, p. 267.

dans ce qu'elle peut avoir d'aliénant et de menaçant, et relevée (*aufgehoben*) ; la place de la jouissance est marquée mais vide, la morale surmoïque transformée par le commandement d'aimer qui se substitue, selon Saint Paul, à la Loi. La dimension de la mort n'est pas occultée mais n'occupe plus tout le champ, le sacrifice du Christ soulage la culpabilité en maintenant certes la Loi et en vivant la souffrance du désir, mais d'un autre côté nous en délivre en permettant l'expression et le déplacement de cette souffrance dans un espace de représentation qui est celui de l'Idéal[781]. La séparation n'est ni déniée ni effectuée, elle est intériorisée[782], on pourrait dire « transitionnalisée » dans un espace potentiel qui en permet l'élaboration, sans cesse à refaire. Parvient-on un jour à se séparer vraiment de la Chose ?

On pourrait se demander si la vision kristevienne ne met pas encore trop l'accent sur le masochisme qu'elle prétend sublimer. En glorifiant la sublimation, dont elle fait la seule voie de salut (« la sublimation seule résiste à la mort »[783]), elle glorifie une version désespérée de l'homme (et, de façon singulière, de la femme), tiraillée entre souffrance et jouissance, état-limite qui ne trouve de solution que dans la mise en mots ou en création de l'indicible désir de la Chose ; pas de salut du côté de la génitalité (elle reste en cela en accord avec Lacan), pas de sortie de la folie/de l'horreur/de l'abjection si ce n'est par l'amour-*Agapê*, la spiritualisation et la création esthétique. Conformément à la figure héroïque d'Antigone (ou du samouraï, qu'elle prend pour emblème dans son récit autobiographique[784]), où elle voit la maniaco-dépressivité de la séparation désirée/redoutée, hantée par la pulsion de mort. L'unique issue demeure la forme esthétique, comme elle l'écrit à propos de Holbein : « Seule la forme –l'art- redonne une sérénité à cette éclipse du pardon, l'amour et le salut se réfugiant dans la performance de l'œuvre. La rédemption serait simplement la rigueur d'une technique stricte »[785]. De ce point de vue la pensée de Kristeva reste marquée par la tendance critique et déconstructive héritée de Lacan : impitoyable mise à nu des illusions.

III E) l'Idéal dans la culture : totem ou tabou ?

Même si l'horizon social n'est pas absent de telles considérations, il convient, pour finir, de restituer à ces analyses toute leur portée en termes de réponse au malaise dans la société, ou l'asociété, postmoderne. Il nous faut ici faire –encore- retour à Freud. Car ce dernier, bien loin d'avoir enfermé la question de l'Idéal et de la sublimation narcissique dans la seule

[781] KRISTEVA, J., *Cet incroyable besoin de croire*, Paris : Bayard, 2007, p. 114 notamment.
[782] KRISTEVA, J., « Le temps des femmes », in *Les nouvelles maladies de l'âme*, *op.cit.*, p. 269.
[783] KRISTEVA ,J., *Soleil noir*, Paris : 1987, p. 111.
[784] KRISTEVA, J., *Les Samouraïs*, Paris : Gallimard, 1992.
[785] KRISTEVA ,J., *Soleil noir*, Paris : 1987, p. 146.

perspective individualiste, celle de Léonard, d'Hamlet ou d'Antigone, n'a pas manqué de les penser du point de vue de la culture : mais ce n'est peut-être pas dans la seule perspective oedipienne que l'on retient généralement. L'Idéal du Moi peut apparaître au premier regard comme une instance psychique purement individuelle, ontogénétique, liée au schéma familial et au destin singulier des pulsions qui conduit à leur organisation topique : expression du narcissisme, des identifications propres au sujet, il semble éloigné, au premier abord, de la question culturelle qui semble engager de tout autres logiques. N'est-ce pas pourtant l'Idéal qui rend possible l'identification sociale et ne réduit pas le vivre-ensemble à une simple obéissance à des règles, qui fait que, selon le mot de Freud, « la psychologie individuelle est aussi (…) une psychologie sociale »[786] ? Certes le Surmoi peut passer pour un bien meilleur candidat à la fonction d'organisateur de la vie collective ; en tant que représentant de la morale sociale, on pourrait croire qu'il est celui qui permet, en se faisant l'écho dans le psychisme des règles et des lois, des interdits et des obligations, de rendre compatible la pensée subjective avec les attendus de la vie en société. Et sans doute le Surmoi joue bien un tel rôle. En rassemblant les différentes fonctions et les différentes instances idéales sous le vocable unique de Surmoi, dans sa dernière topique, Freud a mis au premier plan ce rôle « moral » et civilisateur du Surmoi ; il y a d'ailleurs en même temps apporté de sérieuses critiques en montrant sa sévérité excessive et ses conséquences désastreuses. Ce faisant, n'oublie-t-on pas l'importance de l'Idéal, en tant que rejeton narcissisé d'Eros ? Ce primat donné au Surmoi dans l'analyse de la vie sociale ne retient qu'un aspect, celui, effectivement central, de la castration. Le complexe d'Œdipe ontogénétique, vu sous cet angle, répète au niveau individuel le schème phylogénétique du meurtre du père, qui conduit au remords et à la société des frères fondée sur le double interdit du meurtre et de l'inceste. La pulsion sauvage, la jouissance, est élaguée, castrée par la loi, la culture perpétuant des rites destinés à recouvrir ou à atténuer la violence du trauma et à adoucir la culpabilité. C'est la naissance du symbolisme culturel, des institutions comme névrose collective, rejouée par chaque sujet qui se trouve en situation de rivalité avec le père et doit renoncer à ses fantasmes parricidaires, abandonner ou plutôt limiter le principe de plaisir pour lui substituer le principe de réalité. Chaque individu rejoue dans son enfance la scène originaire. Un tel « négativisme », qui ne met l'accent que sur le côté « tabou » au détriment du « totem », est-il fidèle à la pensée de Freud ?

[786] FREUD., S., « Psychologie des foules et analyse du moi », in *Essais de psychanalyse*, *op.cit.*, p. 123.

Tabou-Surmoi et totem-Idéal du Moi n'appartiennent pas à la même lignée psychique

Que serait le tabou et ses prescriptions/proscriptions, sans la figure tutélaire du totem ? Que serait le Surmoi sans l'Idéal ? L'ambiguïté est grande car Freud ne fait pas la distinction explicitement. Lorsqu'il dit que les fils, après le repas totémique, mettent l'ancêtre mort à la place de leur Idéal du Moi, on ne sait pas s'il parle vraiment d'idéal, ou de Surmoi. Sans doute les deux ; pourtant leur place n'est pas la même. **Alors que le tabou interdit** (et entretient la projection), **dans la lignée de l'objet hostile et de la pulsion agressive, le totem, lui, représente l'ancêtre protecteur, divinisé en réparation du meurtre primitif, objet d'identification/introjection, et origine des religions**[787]. Dans « Psychologie des foules » où Freud poursuit son investigation des origines de la culture, l'Idéal est à nouveau nommé. Loin de se limiter à étudier les foules, Freud y traite en fait de toutes les relations intersubjectives qui engagent une relation d'identification : l'amour, la suggestion hypnotique, les relations dans les groupes (foule, famille, Eglise, armée), et jusqu'à la société tout entière. Il s'agit de rien moins que de la genèse du lien social : l'empathie, la *philia*, qui rend possible le vivre-ensemble[788]. Or la société se donne sous deux aspects : « la société humaine qui est porteuse de l'autorité, dont on a redouté les punitions, et » (c'est nous qui soulignons) « pour l'amour de qui on s'est soumis à tant d'inhibitions »[789]. On reconnaît dans ce double visage la double filiation de l'objet hostile et castrateur, d'une part, de l'objet aimé et protecteur d'autre part. Ambivalence qui mériterait toutefois d'être résolue en énonçant la parenté avec les instances correspondantes au niveau intrapsychique : **au tabou correspondrait le Surmoi (lui-même déclinable selon un mode archaïque et un mode plus élaboré), au totem correspondrait l'Idéal du Moi.** Le problème crucial de « Psychologie des foules » reste en effet l'ambivalence, comme dans *Totem*… ; la haine et l'amour s'entremêlent, dans la société comme au niveau des relations familiales ; Lacan verra dans l' « hainamoration » l'apport peut-être le plus fondamental de la psychanalyse… Mais n'est-ce pas le destin de la différenciation psychique que de parvenir à discerner et à maîtriser la lignée d'Eros et celle de Thanatos, pour éviter les redoutables effets de contre-investissement et de clivage propres à la logique archaïque de l'objet primaire ? Si la foule ou le groupe suspendent momentanément l'ambivalence, comme le dit Freud, n'est-ce pas au profit de l'Eros ?

[787] FREUD., S., *Totem et tabou, op.cit.,* p. 203, p. 210
[788] FREUD, S., « Psychologie des foules et analyse du Moi », *op.cit.*, p. 164-165, 174, 180.
[789] FREUD, S., « Psychologie des foules et analyse du Moi », *op.cit.*, p. 143.

« (…) car l'expérience a montré que, dans un cas de collaboration, s'établissent régulièrement entre les camarades des liens libidinaux qui prolongent et fixent les relations entre eux bien au-delà du profit (…) C'est l'amour seul qui a agi comme facteur de civilisation, dans le sens d'un passage de l'égoïsme à l'altruisme»[790]

Notons que Freud ne rabat pas la question du lien social sur la seule dimension coercitive du tabou. Ce dernier est indispensable à l'édifice social mais il ne pourrait fonctionner sans la fonction médiatrice de l'Idéal ; l'interdit n'est assimilable, c'est-à-dire introjectable, qu'à la condition d'entrer dans le métabolisme narcissique des sujets. **Le tabou sans totem, c'est le despote primitif** : une contradiction dans les termes, puisque, comme les penseurs politiques l'ont souvent pressenti, le consentement est nécessaire à l'exercice prolongé du pouvoir. Mieux : le tabou EST le totem, n'est que par lui ; il ne saurait se limiter à une Loi hétéronome puisqu'il n'a de légitimité et même d'existence, que d'être redoublé psychiquement dans une instance individuelle. Dès lors que le narcissisme est en jeu, il appelle une relation d'identification, comme le montre bien le texte de 1921 qui vient approfondir les concepts de 1914. **Sans le visage de l'Idéal totémique, qui est la face érotisée de l'objet narcissique, le lien social n'aurait aucune chance de se cristalliser ;** la libido sexuelle en tant que telle est évidemment incompatible avec la vie en groupe ; la pulsion en général répugne à la liaison. C'est bien la liaison effectuée par l'Idéal qui évite le double écueil du Surmoi aliénant et du Ca dévorant. La disparition du totem, c'est-à-dire de l'Idéal, soit l'affaiblissement du lien libidinal résultant de l'absence de figure tutélaire, conduirait à la panique[791] : vision fulgurante de Freud, qui imagine une humanité en proie à l'angoisse face au Surmoi et au réel, comme les Assyriens fuyant après avoir vu leur général Holopherne décapité par Judith.

L'identification amoureuse dans les phénomènes de masse, et la foi religieuse

C'est ici que l'on retrouve le problème de la « misère psychologique de la masse », présent de façon discrète mais pourtant insistante dans « Psychologie des foules ». Freud perçoit une question cruciale, qu'il soulève sans pour autant lui apporter de réponse, à la façon caractéristique d'une pensée obsédante. Tout comme, au fil de *Malaise dans la culture*, court *mezzo voce* la question de la pulsion de mort, du « désaide » du nourrisson et de leur corollaire dans la culture, le texte de 1921 sur la psychologie des foules ouvre une distinction troublante entre les foules « avec meneur » et les foules « sans meneur ». A travers cette distinction on voit que Freud, comme souvent, s'essaie à déplacer les catégories qu'il a lui-même mises en place et qu'il va pousser aux limites, déconstruire. Sa théorie des foules,

[790] *Ibid.*, p. 164-165.
[791] *Ibid.*, p. 157 ,159 .

héritée de *Totem et tabou*, consiste à voir d'abord dans le phénomène de foule (c'est-à-dire, en fait, et si l'on prend en compte les exemples qu'il donne, le phénomène social à l'œuvre dans les groupes) une relation au Père de la horde, dans un schéma oedipien. Mais le Freud de 1921, qui a mis en lumière l'importance du narcissisme et son ambivalence, ne peut s'en tenir à ce schéma. Les phénomènes d'identification mettent en jeu le narcissisme et constituent une régression de la libido sexuelle, ils concernent « la préhistoire du complexe d'Œdipe »[792] et les zones de fragilité ou de porosité du Moi, ils englobent aussi bien les « foules à deux » (hypnose, suggestion, relation amoureuse), ce qui n'est pas sans évoquer, implicitement, la relation analytique, dont le Freud de 1921 mesure déjà fort bien les impasses et les réactions négatives. A propos de l'hypnose, Freud indique dans un passage remarquable que son fonctionnement demeure mystérieux, en tant qu'il renvoie non à la relation de transfert oedipien, mais bien à l'état d'un « être sans puissance, sans défense [793]». On touche ici au soubassement identificatoire de la personnalité comme de la culture, et à sa précarité. Qu'est-ce qui fait tenir une société, un groupe, une relation ? Après une hésitation marquée, Freud finit bien par réaffirmer, selon son mode de fonctionnement coutumier, la théorie oedipienne et la centralité du rôle du Père, c'est-à-dire l'intervention d'un chef qui cristallise les idéaux[794], incarne l'Idéal dans un homme[795], et domine en exigeant le renoncement aux pulsions[796]. Le totem se rabat sur le tabou. Mais ce n'est pas sans un vif débat intérieur, qu'il inscrit dans son texte, et qui insiste. Tout se passe comme si Freud avait à la fois pressenti et dénié le point crucial du malaise : la possibilité d'un lien social désarrimé à la seule figure du Père castrateur. Faute d'avoir distingué entre Idéal et Surmoi, totem et tabou, il ne peut concevoir de foule sans meneur autrement que cédant à la panique : d'où la charge violente contre la société américaine égalitariste et désenchantée qu'on trouvera dans *Malaise*[797]. Pour autant, il est bien forcé d'admettre que l'amour, l'hypnose, et certainement aussi la religion chrétienne, reposent moins sur l'identification au despote que sur un processus d'identification « érotique » à autrui dans lequel la Loi n'a guère de part, mais la foi sans doute davantage.

Ainsi, à propos de la religion chrétienne, qui est l'exemple privilégié et, en fait, l'objet principal de l'intérêt de Freud pour les « foules » (le texte de 1921 en ce sens préfigure

[792] *Ibid.*, p. 167.
[793] *Ibid.*, p. 180.
[794] *Ibid.*, p. 154 sqq, 181.
[795] *Ibid.*, p. 155.
[796] *Ibid.*, chapitre X, pp. 189 sqq.
[797] FREUD, S., *Malaise dans la culture, op.cit.*, p. 475.

L'Avenir d'une illusion), il est notable que Freud y voit la marque de l'amour civilisateur, capable de suspendre, précisément, l'ambivalence : Freud en oublie de mentionner la source hostile de la sublimation, à savoir le retournement de l'agressivité en son contraire[798]. Ce qui assure la cohésion des sociétés, et la religion a joué le plus grand rôle dans cette cohésion culturelle au cours de l'histoire, c'est une certaine prépondérance de l'amour sur la haine. Rien de naïf ni d'angélique dans ce constat : Freud est le dernier à oublier le rôle de l'agressivité dans l'histoire des hommes. Mais « de même que chez l'individu, de même dans le développement de l'humanité entière, c'est l'amour seul qui a agi comme facteur de civilisation »[799]. Il faut bien qu'il y ait un primat de l'Eros : comment imaginer une cohésion qui ne reposerait que sur la haine, puisque les pulsions de mort sont facteurs de déliaison ? Il faut se convaincre que même les régimes les plus barbares ont besoin d'un Idéal. Bien entendu, l'amour civilisateur n'échappe pas à l'ambivalence propre à toute forme d'identification[800] et la religion, comme toute forme d'appartenance à un groupe, a pour corollaire l'exclusion d'un autre groupe[801]. Mais la religion, et particulièrement le christianisme, a compris l'Eros (que Freud met en relation avec l'*agapê*) ; et sait admirablement jouer du mécanisme sublimatoire/idéalisant par lequel l'Eros s'enracine et dure[802]. En l'absence de religion, qu'est-ce qui peut alors consolider le lien social ? Freud donne la réponse : les « idées de patrie, de gloire nationale et autres »[803], soit les religions séculières ou ce qu'on pourrait nommer « mythologies laïques », pourraient se substituer à l'identification personnelle, non sans « danger dans la pratique »[804]. Pourtant, bien qu'il y répugne, Freud revient un peu plus loin sur ce cas de figure, en indiquant, insistons-y, sur le fait que les religions monothéistes, « avec leur chef suprême impossible à montrer » constituent une « transition » vers des foules où le meneur pourrait « avoir pour substitut une idée, une abstraction »[805]. La religion « de la sortie de la religion » (Gauchet) qu'est le christianisme est sans nul doute un candidat privilégié pour effectuer une telle transition vers les sociétés désenchantées que décrira si bien Max Weber. Freud rappelle que l'exigence chrétienne de « se mettre à la place du Christ, embrasser comme lui tous les hommes dans

[798] Cette source hostile est pourtant bien mentionnée p. 187, mais oubliée p. 170 dans la description du processus d'introjection qui correspond à ce que Lacan nommera plus tard « trait unaire ».
[799] FREUD, S., « Psychologie des foules et analyse du Moi », *op.cit.*, p. 165.
[800] *Ibid.*, p. 161-162.
[801] *Ibid.*, p. 160.
[802] *Ibid.*, p. 180.
[803] *Ibid.*, p. 155.
[804] *Ibid.*
[805] *Ibid.*, p. 161.

l'amour »[806] était une « prétention » certainement exorbitante, car visant à confondre amour et identification dans un mouvement (fou ?) de « prolongement de la répartition libidinale dans la foule ». **Une sorte de passage à la limite dans un monde où Dieu, qui ne commande que d'aimer, s'efface en tant que tabou explicite, et s'inscrit sous l'espèce d'un totem, d'une identification, d'un Idéal du Moi.** L'Idéal ne sera pas absent des sociétés laïques sans meneur, mais le lien est « beaucoup moins simple »[807] et surtout moins sensible que dans les sociétés avec meneur. D'où peut-être la surprenante nostalgie de Freud envers son meilleur ennemi, le christianisme :

> « Même celui qui ne regrette pas la disparition des illusions religieuses dans le monde d'aujourd'hui, accordera qu'elles offraient à ceux qu'elles liaient (…) la protection la plus forte contre les dangers de la névrose »[808]

Un mythe d'après le mythe, à l'âge du déclin du Père

Est-on réduit, dans le monde désymbolisé et individualisé de la « misère psychologique de la masse », à tenter de retrouver au seul échelon personnel l'efficace d'un Idéal « qu'il projette devant lui » ? C'est à craindre si

> « Abandonné à lui-même, le névrosé est contraint de substituer ses formations de symptôme aux grandes formations de foule dont il est exclu. Il se crée son propre monde de fantasmes, sa religion, son système de délires (…) »[809]

Mais ce n'est pas la seule voie. Dans « Psychologie des foules », Freud propose une suite à son mythe de la horde. Il rappelle le récit du meurtre du Père despotique, suivi du repas totémique, s'inscrivant dans la continuité de *Totem et Tabou*. Mais il ajoute un épisode inattendu : l'invention du mythe. C'est la nostalgie du Père, dit-il, qui pousse un individu à inventer le premier mythe : par son récit épique, il crée la figure du héros, c'est-à-dire du Fils, celui qui a tué le monstre. Ce faisant, il effectue une triple opération. Il traduit d'abord en représentations le meurtre originaire, permettant une élaboration de la culpabilité, une sublimation, différente cependant de l'interdit moral que *Totem et tabou* décrit comme phénomène central en mettant l'accent sur la dimension du tabou de préférence à celle du totem. Avec le récit mythique, il s'agit plutôt de l'aspect totémique qui prend la forme de l'identification à un personnage et non de prescriptions morales ou de fondations institutionnelles : c'est un autre destin pulsionnel qui s'écrit ici. Il s'agit donc du registre de

[806] *Ibid.*, p. 206.
[807] *Ibid.*, p. 155.
[808] *Ibid.*, p. 215.
[809] *Ibid.*, p. 215.

l'Idéal plus que du Surmoi. Mais, deuxièmement, le poète substitue un nouvel Idéal à l'ancien, celui du Père mort : le héros n'est en effet pas le père, alors que dans le repas totémique et les institutions qui en découlent, le père, idéalisé et délesté de son versant négatif, reste le cœur du dispositif. On n'a sans doute pas suffisamment commenté l'étonnante inflexion que Freud amène ici : dans le culte héroïque, il ne s'agirait plus du même Idéal que dans la culture « paternaliste » habituellement mise en avant :

> « De même que le père avait été le premier idéal du garçon, de même le poète créait alors, avec le héros qui veut remplacer le père, le premier idéal du moi »[810]

L'Idéal du Moi est explicitement différencié de la relation à l'objet oedipien : il s'agit non d'une imago paternelle, mais d'une instance narcissique qui substitue le Fils au Père : « le plus jeune fils, le préféré de la mère, celui qu'elle avait protégé de la jalousie paternelle »[811]. L'Idéal du Moi ne recouvre pas l'amour pour le père, mais inclut une configuration que nous connaissons bien pour l'avoir rencontrée dans la clinique des états-limites et des névroses de caractère, celle de l'exclusivité, voire de l'emprise, au pôle maternel. Mais, troisièmement, c'est précisément en faisant ce récit fantasmatique que le poète se hisse lui-même au rang de héros, devenant par son récit, et non par ses actes, une sorte de père à son tour :

> « Ce héros n'est au fond nul autre que lui-même (…) Les auditeurs, eux, comprennent le poète, ils peuvent, en vertu du même rapport nostalgique au père originaire, s'identifier au héros »[812]

Cette performativité du mythe permet donc, par un « mensonge »[813], de produire en quelque sorte artificiellement « du » Père, mais du père comme fausse monnaie, par un autre mode que le meurtre oedipien de la horde.

Freud retrace ici le mythe du mythe : vertigineusement, il semble mettre en perspective les origines de la culture qu'il a lui-même dévoilées, en révélant une scène seconde, celle de l'écriture du récit des origines. C'est bien en s'appuyant sur un mythe, celui d'Œdipe, que Freud a pu constituer la psychanalyse, et spéculer sur les fondements mêmes de la culture. C'est en composant ce que lui-même qualifie de « mythe scientifique », dans *Totem et tabou*, qu'il a cru pouvoir expliquer le phénomène du lien social, en le reliant à l'imago paternelle. Dans quelle mesure est-il conscient des limites de ses propres hypothèses, du caractère fabriqué de son récit de la horde primitive ? Dans quelle mesure se met-il en scène

[810] *Ibid.*, p. 207.
[811] *Ibid.*
[812] *Ibid.*, p. 208.
[813] *Ibid.*, p. 208.

lui-même, dans la figure du fils préféré qui devient père par la seule force de son verbe ? Lorsque Lacan, dans le Séminaire XVII, parlera d'un mythe psychanalytique, de l'invention par Freud du meurtre du père et de l'Oedipe, il ne dira pas autre chose. Ce qui en tout cas est ici manifeste, c'est qu'il existe chez Freud une théorie du lien social fondé sur l'Idéal qui, pour ne pas être alternative de la théorie oedipienne paternaliste, en est pourtant distincte. C'est le mythe qui y joue le rôle central. **La place dévolue au père est occupée par le fils, le poète ; celle dévolue au meurtre est occupée par le récit mythique ; enfin, l'amour/haine pour l'objet oedipien se trouve converti en identification à un Idéal du Moi.** Le roman familial débouche sur une épopée narcissique. Mais, dira-t-on, en quoi ce schéma se distingue-t-il du schéma oedipien auquel Freud n'a d'ailleurs jamais renoncé ? Les premiers récits épiques –soit l'origine même de la littérature- mettent en scène un héros terrassant le père, comme nombre de récits sacrés, depuis la répétition du parricide (ou de la castration du père) originaire dans la mythologie grecque (Chronos, puis Zeus) au meurtre d'Arjun dans le Mahabharata et au parricide de la mythologie nordique de l'anneau. On pourrait penser que le mythe, par son contenu figuratif, ne fait que traduire des motions inconscientes oedipiennes, à la manière du rêve, et selon les processus que Freud a abondamment étudiés dans ses travaux de « psychologie appliquée » aux œuvres artistiques et littéraires. Le mythe ne serait qu'une illustration ou une expression d'une signification oedipienne, mettant en scène un personnage en proie à la rivalité envers le père, témoignant en même temps de son identification à celui-ci puisque, par exemple, Chronos se retrouve dans la même situation de victime qu'il a faite subir à son propre père. En ce sens, le père apparaît comme la racine identificatoire de l'Idéal, ce qui a été bien établi par l'étude du complexe d'Œdipe ; la création littéraire ne ferait que le confirmer. Les mythes seraient le matériau qui vient étayer l'hypothèse oedipienne, ce sont en quelque sorte des rejetons du mythe primitif imaginé par Freud, le mythe totémique. Le meurtre du père ne peut et ne doit évidemment s'accomplir que de façon sublimée, métonymique, par le biais du fantasme et le truchement des symboles. Si le parricide est la condition de la résolution du complexe d'Oedipe, ce ne peut être qu'au prix d'un déplacement sur les signifiants : tel est bien le sens de l'entrée dans la période de latence[814]. L'enfant renonce certes au meurtre réel (comme aux pulsions sexuelles incestueuses), il inhibe ses pulsions agressives et même désexualise sa libido ; mais les pulsions ne disparaissent pas, elles sont transformées en langage, symbolisées et drainées dans les défilés du signifiant. Celui qui réussit à surmonter l'Oedipe, le vrai héros, ce n'est donc pas le parricide réel, mais

[814] Voir notamment « La disparition du complexe d'Oedipe », *op.cit.*, p. 120

celui qui imagine le meurtre du père et le met en signes, en images/en mots, accomplissant ainsi son désir de manière détournée, tout en satisfaisant aux conditions du tabou qu'il engendre simultanément. Reste que la métonymie n'est pas la métaphore, et la sublimation, nous l'avons vu, n'est pas la castration.

Faire du lien, symboliser dans une culture désenchantée et une société des individus

Avec ce mythe second, ce mythe du mythe, Freud envisage bien, enfin, ce que pourrait être une culture désenchantée : « le mythe est donc le pas qui permet à l'individu de sortir de la psychologie des foules »[815]. Il s'agit, suggère-t-il sans aller au bout de sa proposition, d'une société des individus : le récit héroïque du poète n'est pas sans affinités avec le mythe individuel du névrosé. Cependant, comme ce dernier dans les cas favorables, le poète peut, par chance, retrouver le chemin de la culture, se réconcilier avec elle en racontant des histoires[816]. Il donne naissance à une culture. Non pas cependant à la manière du meurtre du père de la horde. La « déification du héros » a beau être une religion, elle n'en est pas moins empreinte de narcissisme. Et d'une certaine fragilité. Le totémisme de l'Idéal du Moi est un premier pas vers les foules sans meneur. Il ne met pas l'accent prioritairement sur la Loi, l'interdit du meurtre et le renoncement aux pulsions. Même dans les cultures sacrificielles fondées sur le tabou, ce renoncement, on l'a vu, n'est jamais total et s'accompagne nécessairement d'une mise en images et en mots qui correspond au totem : l'image du père mort devenue support d'identification. Comme tout enfant doit se faire poète en construisant un roman, familial et/ou narcissique, tout membre d'une communauté doit idéaliser un totem. **Les mythes témoignent de notre capacité à élaborer du lien à partir de l'archaïque du « désaide ».** La création peut, même sans donner lieu à un mythe, représenter une tentative de consigner les identifications, la « constellation d'insignes » dont parlera Lacan afin de briser les sortilèges du miroir. Dans un monde où les pères et même les héros sont morts, il ne reste que l'Idéal du Moi, trace de la toute-puissance primitive dont le signe, voire l'image, subsiste dans l'imagination poétique de chacun ; le poète ou l'artiste étant celui qui, plus que tout autre, « ne cède pas sur son désir ». Selon Julia Kristeva, qui reprend le propos de Freud sur le héros-poète en le mettant en relation avec Orphée et Joyce[817], il n'y a guère, on l'a vu, que l'artiste qui puisse, par la sublimation, espérer donner dans son œuvre un destin, forcément narcissique, à la lignée de l'amour. C'est faire peu de cas des besoins culturels de l'humanité,

[815] FREUD, S., « Psychologie des foules et analyse du Moi » (1921), *op.cit.*, p. 208.
[816] *Ibid.*
[817] KRISTEVA, J., « Joyce : the Gracehoper ou le retour d'Orphée » in *Les nouvelles maladies de l'âme*, *op.cit.*, p. 226.

fût-elle postmoderne : la création est-elle vouée à rester individuelle et centrée sur soi ? Ne peut-on croire encore collectivement à quelque(s) mythe(s), quand bien même le temps des religions serait révolu ? Le mythe n'apparaît pas seulement comme mensonge collectif, illusion délétère, mais comme une matrice féconde, utopie dynamique ou cristallisation, dans une forme commune, de symboles vifs, en rapport étroit avec ce que Lacan nomme « vérité »[818]. Dès lors, ce n'est pas seulement la littérature, mais le mythe, sous ses formes contemporaines, qui peut nous sauver.

Sans doute ces mythes contemporains ne sauraient-ils revêtir le caractère totalisant et la sacralité des mythes anciens, non plus que leur rôle politique. Il s'agirait de penser les conditions actuelles d'un totémisme, sur fond de désenchantement et de crise de la représentation. Les sujets en devenir que nous rencontrons à l'âge de « l'individu incertain » sont sans doute incapables de se couler dans le schème des religions traditionnelles, comme de convenir de la validité indiscutable des autorités institutionnelles et de soutenir la fonction paternelle sur le mode du patriarcat d'antan. La postmodernité a amené une corrosion des cadres, disons, phalliques de la symbolisation politique, familiale, religieuse, éducative, et, de manière générale, une crise de la fonction surmoïque (oedipienne) du tabou. Il est possible que l'Œdipe soit culturellement en panne, et que le Père se révèle castré : Lacan nous rappelle que cela a toujours été le cas[819]. Cela n'interdit nullement, quoi qu'il en soit, le travail de la culture qui consiste à tenter de construire du lien totémique, par les identifications (à des personnes, mais aussi à des valeurs, des institutions, des espaces, à l'humain lui-même) sans bien entendu négliger ce que la culture, comme le psychisme, doivent au « roc » de la castration et au tabou de l'inceste et du meurtre. Mais Freud insiste sur le primat de la liaison et d'Eros. L'interdit n'est pas caduc et la Loi n'a pas à être abolie ; toutefois il se pourrait, si l'on suit la lignée d'Eros-*Agapê*, que la foi soit plus salvatrice que la Loi. Plutôt que de chercher à restaurer l'autorité perdue, ce qui ne dépend guère de nous, par une accentuation de la sévérité des peines ou un rappel de la castration, qui ne peuvent guère qu'être un pacte dangereux avec les pulsions de mort, c'est par un travail de symbolisation en acte, et non d'affirmation du symbolique institué, que « l'institution imaginaire de la société », pour parler comme Castoriadis[820], ou la création continuée des fondements identificatoires de la société, peut espérer s'opérer. Au prix d'une fragmentation, d'une dissémination et surtout d'une fragilité, d'une vulnérabilité qui constituent l'horizon permanent de notre condition-limite.

[818] LACAN, J., *Séminaire XVII, op.cit.*, p. 127.
[819] *Ibid.*, p. 115.
[820] CASTORIADIS, C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris : Le Seuil, 1975

Comme le suggère François Richard : « les expériences limites réintroduiraient, de ce point de vue, des fragments de récit susceptibles de procurer à la subjectivité des représentations et des légendes » et introduiraient des « formes nouvelles de symbolisation, qui mettent en scène la phase liminaire des rituels d'initiation traditionnels, caractérisée par la perte volontaire des identifications antérieures et par l'instabilité d'un « ni ici ni là », sans que l'identité postérieure au rituel soit pour autant conquise »[821]. Tentative forcément ambivalente et incertaine pour établir des rites et des mythes non pas souverains, posés une fois pour toutes, mais précaires, en proie à la vie nue, aux rencontres et à la surprise de l'événement, et qui n'échappent pas toujours au danger d'un débordement pulsionnel, d'une irruption de l'impossible ou d'un basculement dans la mort. Rien n'est prédéterminé. C'est la grâce du don, toujours présente mais qui n'exclut pas la (re)chute.

Venons-en donc à tirer les enseignements des quasi-mythes contemporains pour explorer, dans la culture et dans la cure, la fécondité de l'Idéal. Le détour par une psychanalyse du narcissisme et des limites n'aura pas été inutile, s'il nous permet de conquérir un regard neuf sur notre propre imaginaire collectif, pour y lire, entre les balbutiements décadents d'un monde qui se défait, les signes d'une possible alliance : notre temps n'est peut-être pas celui du seul effondrement, mais d'une anthropogenèse douloureuse et paradoxale, risquée mais imprévisiblement salvatrice. Armés de cette autre perspective sur l'homme postmoderne, la question du *pharmakon* prend alors tout son sens : comment aider, par la médiation de l'Idéal, à restaurer le travail de symbolisation ? Les mythes qui plongent au cœur du poison peuvent jouer le rôle de remèdes ; c'est à ce titre qu'ils s'invitent dans la séance d'analyse, ce creuset de l'hainamoration.

[821] RICHARD, F., *L'actuel malaise dans la culture, op. cit.,* p. 237.

TROISIEME PARTIE

MYTHES ET LIMITES AUJOURD'HUI, DE LA CULTURE A LA CURE

"*Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*"

Paul Celan, cité par Derrida[1]

« L'image viendra au temps de la résurrection »

Jean-Luc Godard

La postmodernité se veut désenchantée et la déconstruction n'a de cesse de saper la centralité du théologique : quelle place pourrait donc être laissée alors au mythe, voire à la foi, dans l'« asociété » contemporaine ? Paradoxalement, la posture déconstructrice que nous avons choisi de suivre comme un fil conducteur entre les différents champs que nous avons tenté de relier, de l'anthropologie à la psychanalyse en passant part la philosophie, tout au long de ce travail, n'exclut pourtant nullement la référence à la foi. C'est même, par un retournement qui en a surpris plus d'un, le point d'aboutissement de son entreprise, du moins si l'on suit le parcours de Derrida lui-même. Quoi ? N'a-t-on pas manqué de s'indigner ; nous rejoue-t-on une énième farce de la conversion tardive, si ce n'est de la récupération par l'Eglise ? Par quel sortilège le champion du scepticisme, le maître du soupçon et de la

[1] « Le monde est parti, il n'y a plus de monde, et je dois te porter, te porter en moi » paraphrase Derrida : « Dans l'amour, il n'y a plus de monde, dans l'amour duel ce qui disparaît, c'est le monde. (…) L'une des interprétations, pas la seule, c'est une sorte de deuil qui voudrait que le monde ayant disparu, c'est-à-dire que les autres, la terre, le sol s'étant abîmés, l'autre n'ayant plus de terre, ni de sol, je dois alors le porter dans mes bras, en moi ou sur moi (…) Dans le deuil on porte aussi l'autre, c'est d'ailleurs la description classique du deuil où l'autre est mort et où l'on intériorise sa mémoire ou son image — l'on porte le mort en soi, on l'intériorise, on le mange littéralement, on le digère » (DERRIDA, J., « La mélancolie d'Abraham », *Les Temps Modernes*, 2012/3 (669-670), p. 30-66. Voir le commentaire plus détaillé du vers de Celan dans DERRIDA, J., *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Paris : Galilée, 2004. S'agit-il, avec cette épigraphe, d'une formule théologique ? Ou d'une version de la traversée de la psychanalyse comme accomplissement du deuil originaire ?

corrosion, le grand désacralisateur, pourrait-il bien réhabiliter *in fine* la foi, et même le messianique ? C'en est trop : on voulait un Nietzsche, on retrouve un Wagner, s'étouffent les libres penseurs. On a trop souvent, c'est vrai, réduit la pensée de la déconstruction à une interprétation relativiste, certes commode, mais bien peu rigoureuse. Dans un schème binaire où il ne s'agirait que de jouer la liberté contre la loi, il est en effet satisfaisant de tirer Derrida du côté de l'écriture infinie, c'est-à-dire d'une absence de texte originel, qui ne laisse aucune place aux idéaux, et serait une dénonciation de l'imposture des croyances. La déconstruction des fondements onto-théologiques irait de pair avec un dessillement existentiel et une libération morale des pouvoirs ou des lois. Il s'agirait de vider le Ciel, en le remettant sur ses pieds terrestres et en dévoilant les illusions : nous ne ferions qu'écrire dans l'effacement de la présence pleine, traduire sur fond de vide. Toute traduction renvoie à un vide ultime, efface la notion d' « original » ou de vérité : le texte sacré ne serait rien sans sa traduction[2]. Et pourtant Derrida va insister sur la nécessité, par la traduction, de continuer à faire signe vers ce qui n'a pas (tout à fait) de nom, de conjurer l'effacement du Nom. Dans le mythe de Babel, Yahvé clame son Nom, imprononçable (le tétragramme *Yhwh*), dans le même temps qu'il introduit la confusion dans les langues, brouillant les généalogies et condamnant les hommes à la traduction interminable, infinie ; et son Nom est aussi Babel[3]. Il y a à traduire, il y a de l'intraduisible : mais derrière cette contradiction logique ou cette injonction paradoxale, se manifeste, en creux, la surprise d'une voix extérieure, imprévisible, non « enregistrée » : celle d'un événement, d'un « oui »[4].

Mysticisme contre religion : Derrida lacanien ?

En cela nous défendrons que la posture derridienne n'est pas sans affinités avec l'enseignement de Lacan lui-même. Lacan non plus n'est pas tendre avec les religions. On pourrait suggérer, avec Jean-Daniel Causse, que pour Lacan la religion est relégation de la vérité, en tant qu'elle cherche trop vite à répondre à la question de Pilate : « Qu'est-ce que la vérité ? »[5] : « La religion est faite pour guérir les hommes, c'est-à-dire pour qu'ils ne

[2] DERRIDA, J., *Psyché, Inventions de l'autre (tome 1)*, Paris : Galilée, 1987, p. 235. Pour l'ensemble des références à Derrida nous devons exprimer notre dette envers le travail remarquable de Pierre Delain, notamment DELAIN, P., *Les mots de Jacques Derrida*, Guilgal, (en ligne), 2004-2017, voir le site www.idixa.net, consultation novembre 2017.
[3] *Ibid*., p. 207.
[4] DERRIDA, J., *Ulysse gramophone, Deux mots pour Joyce*, Paris : Galilée, 1987, pp. 91-93, 101-103.
[5] CAUSSE, J.-D., « Qu'est-ce que la vérité ? Lacan et le christianisme », *Essaim*, 2016/11, (37), pp. 8-17.

s'aperçoivent pas de ce qui ne va pas »[6]. Lacan a d'ailleurs l'audace de proposer une définition générale de la religion : la sublimation, payée avec une livre de chair, c'est-à-dire le renoncement à une part de jouissance, mais « cette livre de chair, c'est justement ce que la religion se fait office et emploi de récupérer. C'est le seul trait commun à toutes les religions »[7]. Notons au passage qu'on trouve dans le discours capitaliste le même genre d'opération, la restitution d'un plus-de-jouir[8]. Dénonciation implacable d'une entreprise, économique au sens freudien, de récupération des pertes et de leur conversion malhonnête en profit, véritable « blanchiment » de monnaie psychique, qui revient à céder sur le désir. Il veut dire que la sublimation trouve dans la religion une sorte de compensation, de jouissance (perverse ?), comme une opération de contrebande (comparable à celle des névroses : n'est-ce pas la définition même du symptôme comme formation de compromis ?) qui tente de rééquilibrer d'un côté ce qu'elle perd de l'autre, dans un jeu à somme nulle ; mais, ce faisant, l'opération néglige complètement la possibilité d'un don inattendu qui échappe au compte, renverse la table, fausse le calcul, truque l'équation. Derrida, de son côté, écrit : « Le sacrifice ne propose son offrande que sous la forme d'une destruction contre laquelle il échange, espère ou escompte un bénéfice, à savoir une plus-value ou du moins un amortissement, protection et sécurité »[9]. Mais la possibilité d'un don sans dette ni échange, Lacan l'a pourtant pensée, n'a cessé de la penser, pas sous le chapitre de la religion, mais à travers l'amour, comme don de ce qu'on n'a pas. Relisons ce texte célèbre :

> « Ce qui est demandé comme signe d'amour, n'est jamais que quelque chose qui ne vaut que comme signe ; ou pour aller encore plus loin, il n'y a pas de plus grand don possible, de plus grand signe d'amour que le don de ce qu'on n'a pas - ce qui établit la relation d'amour, c'est que ce don est donné si l'on peut dire pour rien. Il n'y a en effet dans le don d'amour que quelque chose de donné pour rien, et qui ne peut être que rien. Autrement dit (...) derrière ce que [l'homme] donne il y a tout ce qui lui manque. Ce qui fait le don, c'est que le sujet sacrifie au-delà de ce qu'il a »[10]

Mystère du don qui échappe au calcul du symbolique en tant que tel : l'économie qu'il ouvre excède et annule les règles de l'échange. Elle fait « signe » vers un dehors qui n'entre pas dans la chaîne des signifiants, un « rien » qui pourtant ne peut être simplement passé par pertes et profits. Ce que la religion, dans son fonctionnement institutionnel, s'efforce de

---

[6] LACAN, J., (1974) *Le triomphe de la religion*, Paris : Seuil, 2005, p. 87*, cit. in* CAUSSE, J.-D., « Qu'est-ce que la vérité ? Lacan et le christianisme », *op. cit., p. 16.*

[7] LACAN, J., (1959-1960) *Séminaire VII, l'Ethique de la psychanalyse, op.cit*., p.371.

[8] Puisque, comme le rappelle à juste titre Marie-Jean Sauret, la flèche réunit l'objet *a* en place de production et le sujet $ en place d'agent : SAURET, M.-J., *Malaise dans le capitalisme, op. cit., p. 69.*

[9] DERRIDA, J., *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Paris : Galilée, 1991, pp. 174-175.

[10] LACAN, J., (1956-1957) *Séminaire IV, La relation d'objet*, Paris : Seuil, 1994, p. 140.

masquer ou de recouvrir, l'amour le révèle, sur le mode d'une grandeur négative, d'une absence, d'un silence : « (…) le vide de Dieu à découvrir (…) Or, Dieu, c'est sa puissance même que de s'avancer dans ce vide »[11]. La catégorie qui s'impose ici, trouvant sa source chez Saint Paul, serait celle de « kénose »[12]. Elle renvoie à un « hors sens », un réel qui échappe au savoir, « folie » et « scandale », vérité cependant, au sens du « mi-dire », de l'innommable, « ab-sens »[13]. Nous voudrions tenter de prendre au sérieux ces thèses paradoxales de Lacan, en tant qu'elles résonnent avec bien des formules derridiennes concernant une « foi » sans religion, le « sans-fond », la « *khôra* » : l'être n'est rien, sinon son propre retrait, « re-trait » qui s'efforce de déposer une trace, en-deçà même de la métaphore[14]. La théologie, forcément négative, hante le langage[15] : Dieu, c'est le tout-autre, l'incommensurable, qui ne se donne que dans la différance[16], dans une relation hétérogène, dissymétrique, telle que l'amour[17]. L'amour dont Lacan ne cesse de rappeler qu'il est manque, fils de Penia (« Pauvreté »), comme le dit Platon[18].

Les formules, évidemment très difficiles, qui visent à dire un au-delà du langage en tant que tel, ne peuvent être appréhendées que de deux façons : soit dans l'écriture infinie, la traduction, la biffure et le « re-trait » d'une exégèse interminable de la tradition, pour approcher au plus près ces bords de la parole, à partir des textes des philosophes, des théologiens, des phénoménologues, des psychanalystes les plus audacieux –ce que Lacan comme Derrida n'ont cessé de faire, par un maniement toujours plus subtil de la langue et de ses différances ; ou, par un court-circuit inouï, hétérologique, dans l'amour, le don. Ce que les mystiques, peut-être, ont réussi ?

---

[11] *Ibid.*, p. 231.

[12] Les spéculations sur la kénose s'inspirent de Ph 2,7 : « Lui, de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais **il s'anéantit** (εκένωσεν) lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté comme un homme, il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix ! ». Voir notamment URS VON BALTHASAR, H., *La Dramatique divine*, Namur, Culture et Vérité, 1990-1997 ; MOLTMANN, J., *Le Dieu crucifié*, Paris : Cerf/Mame, 1978 ; MOINGT, J., *Dieu qui vient à l'homme*, Paris : Cerf, 2002.

[13] Voir CAUSSE, J.-D., « Qu'est-ce que la vérité ? Lacan et le christianisme *», op. cit.*

[14] Voir notamment DERRIDA, J., *Psyché, Inventions de l'autre*, Paris : Galilée, 1987, t. 1, p. 80 (« Le retrait de la métaphore »).

[15] DERRIDA, J., *Psyché, Inventions de l'autre*, Paris : Galilée, 2003, t. 2, p. 148.

[16] DERRIDA, J., *L'écriture et la différence*, Paris : Seuil, 1967, p. 111.

[17] DERRIDA, J., *Politiques de l'amitié,* Paris : Galilée, 1994, p. 372.

[18] LACAN, J., (1960-1961) *Séminaire VIII*, *« Le Transfert ».* -Paris : Seuil, 1991. Voir HYTTENHOVE, L., « Quelques prolégomènes à la question du Don à la lumière de « l'amour-Lacan » », *Revue européenne de psychologie et droit*, 2014/5, en ligne, http://www.psyetdroit.eu/quelques-prolegomenes-pour-la-question-du-don-a-la-lumiere-de-lamour-lacan, consultation novembre 2017.

> « L'ascèse », écrit Derrida, « dépouille l'espérance messianique de toutes les formes bibliques, et même de toutes les figures déterminables de l'attente, elle se dénude ainsi en vue de répondre à ce que doit être l'hospitalité absolue, le « oui » à l'arrivant, le « viens » à l'avenir inanticipable »[19]

Bien entendu, l'amour fou surgit « à la place de la Chose »[20] : c'est en ce sens qu'il constitue « comme une sorte de catastrophe psychologique »[21] :

> « L'amour est un phénomène qui se passe au niveau de l'imaginaire, et qui provoque une véritable subduction du symbolique, une sorte d'annulation, de perturbation de la fonction d'idéal du moi »[22]

C'est précisément en ce point impossible d'ambivalence que se précipite l'expérience mystique, celle d'un dépouillement qui condense toute expérience en un unique « oui » inassignable au langage ordinaire ou aux catégories métaphysiques. Point de tension mais non d'origine, d'ouverture apocalyptique au tout-autre, à un lieu énigmatique qui ne s'inscrit pas dans une onto-théo-logie repérable. La critique des religions, férocement nécessaire, chez Lacan comme chez Derrida, doit s'opérer jusqu'à la plus extrême limite pour que puisse émerger, dans le désert, dans le risque, l'espace d'un appel[23]. Dans ce rapport à « la vérité » comme point soustrait au savoir. C'est cet événement incalculable et informulable dont témoigne, parmi tant d'autres, Etty Hillesum : « Il faut s'affranchir intérieurement de tout (…) alors la vie devient infiniment riche, elle déborde de dons, même au fond de la détresse »[24]. Le vocabulaire traditionnel des religions n'est pas plus adéquat à dire ce qui se joue ici que celui de la psychanalyse, et peut-être, paradoxalement, l'est-il moins, tant les implications psychiques, en particulier la relation entre l'idéal, la « vie »/ « amour » (Eros) et la « mort », sont profondément en question, au-delà de toutes les formes convenues du rite religieux et de son économie. La « hantologie » de Derrida, en tant qu'elle a affaire au « spectral », à ce qui revient sans être pour autant vivant dans le présent, à l'invisible et aux cryptes, à l'appel, aux images, pourrait être un outil fécond pour tenter de nommer ces processus, relevant simultanément de la psychanalyse et du domaine dit religieux[25].

---

[19] DERRIDA, J., *Spectres de Marx*, Paris : Galilée, 1987, p. 266-267.
[20] LACAN, J., (1959-1960) *Séminaire VII, l'Ethique de la psychanalyse, op.cit*., p. 184.
[21] LACAN, J., (1953-1954), *Séminaire I, Les écrits techniques de Freud*, Paris : Seuil, 1975, p. 130.
[22] *Ibid*., p. 162.
[23] DERRIDA, J., (1996), *Foi et savoir*, Paris : Seuil, 2000, p. 29.
[24] HILLESUM, E., *Une vie bouleversée, Journal*, Paris : Seuil, 1995, 7 juillet 1942, p. 164.
[25] DERRIDA, J., *Spectres de Marx*, Paris : Galilée, 1993, p. 31 ; voir DELAIN, P., *Après…*, Guilgal (en ligne), 2017, https://www.idixa.net/Pixa/pagixa-1706271903.html, consultation novembre 2017. Il est important de noter la convergence entre l'œuvre de Derrida et les recherches d'un couple de psychanalystes, Nicolas Abraham et Maria Torok, à propos de la notion de « crypte » : nous l'avons évoquée dans la seconde partie de ce travail.

L'ambivalence cruciale que révèle l'extrême dénuement de la « vie nue » est-elle autre chose que cette ambivalence propre au langage originaire, rappelée par Freud à propos du « sacré » et d'autres « mots primitifs », et qui évoque la logique du rêve[26] ? « Au fond de l'abîme, il n'y a jamais que de la langue sacrée », rappelle Derrida[27]. C'est bien en tout cas au bord du néant, dans l'effraction du miroir, « au-delà de la capture de l'image »[28] que l'intrication fondamentale d'Eros et Thanatos se révèle. L'ambivalence pointée par Lacan dans le « mythe individuel du névrosé » fait aussi écho, quoique sur un mode formel encore marqué par le structuralisme, à la place médiatrice de la mort, qui produit le dédoublement étrangement inquiétant des imagos aussi bien objectales que narcissiques : car « c'est en effet de la mort, imaginée, imaginaire, qu'il s'agit dans la relation narcissique »[29]. Dans cette « perturbation de la fonction d'idéal du moi », qui à chaque instant menace de rabattre la promesse de l'Idéal du Moi sur les pièges du Moi Idéal[30], une décision se fait jour, qui relève de la réponse à un appel.

> « Je te propose de choisir entre la vie et la mort, entre la bénédiction et la malédiction : choisis donc la vie ! »[31]

Or cette décision, qui relève évidemment du sujet, et non du Moi, est ce qui fait courir le plus grand danger en même temps que ce qui sauve. Si la religion se définit comme recherche de pureté, d'immunisation contre le péril, ce ne peut être qu'au prix de la trahison suprême qui est le déni de la perte. La logique du « propre » que Derrida assigne aux religions, soucieuses du « *heilig* » (sacré/saint, littéralement « sain et sauf », indemne), c'est une forme d'appropriation ou de réappropriation qui consonne avec tous les dispositifs onto-logocentriques, toutes les « natures » qui prétendent incarner la plénitude des origines : la nation, la famille, le sang…[32] Lacan, lorsqu'il évoque la « récupération » du manque par un tour de passe-passe, désigne précisément la même opération économique, le même mécanisme de défense fondamental qui évacue la perte, l'impropre, le non-calculable. Vouloir être « sauf », pur, sans défaut, c'est se soustraire au manque-à-être : péché originel ? L'amour, au contraire, sera ce qui « seul (…) permet à la jouissance de condescendre au désir »[33]. La

---

[26] FREUD, S., (1910), "Des sens opposés dans les mots primitifs », in *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris : Gallimard, 1971.
[27] DERRIDA, J., *Les Yeux de la langue - L'abîme et le volcan*, Paris : Galilée, 2012, p. 60.
[28] LACAN, J., (1959-1960) *Séminaire VII, l'Ethique de la psychanalyse, op.cit*., p. 231.
[29] LACAN, J., (1953), *Le Mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose*, Paris : Seuil, 2007.
[30] LACAN, J., (1953-1954), *Séminaire I, Les écrits techniques de Freud*, *op.cit*., p. 163.
[31] Dt, 30, 19.
[32] DERRIDA, J., *Foi et savoir*, *op.cit*., p. 38.
[33] LACAN, J., *Séminaire X, l'Angoisse* (1962-1963), Paris : Seuil, 2004, séance du 13. 03. 1963.

leçon de l'amour, qui est celle des mystiques, c'est bien qu'on n'échappe pas au *pharmakon*, au sacrifice, à l'acte de (se) donner la mort. Y compris au sacrifice de la religion (dans la sécularisation, et la déconstruction qui en relève[34]), voire de Dieu lui-même : « sauf le nom » désigne à la fois le salut du nom divin et « tout sauf » celui-ci[35], innommable mais néanmoins garant de toute nomination[36]. Ce nom est appelé dès lors qu'on se met à la place de « l'enfant perdu », ayant lui-même perdu son nom, qui répond à l'appel du « Viens »[37].

De même que tout salut est un « a-dieu », toute relation à l'autre est simultanément une interpellation de (au double sens du génitif objectif et subjectif : adressée à, et provenant de[38]) l'Autre qui se tient dans le retrait[39]. L'appel n'est entendu qu'à travers une réponse, dans un mouvement d'après-coup, qui fait écho à l'enseignement de Lacan sur la conversion du cri en demande : comme le premier cri du nourrisson est interprété par la mère qui en fait ainsi une demande, l'insérant dès lors dans le langage, c'est de la place de l'Autre primordial que s'institue un « oui » dont on ne sait s'il est promesse initiale ou réponse rétrospective à un appel. Le « Viens » (appel répété dans l'*Apocalypse* de Jean, qu'on retrouve chez Blanchot et Lévinas), qu'il procède de Dieu ou de l'homme, provient d'un lieu, un espacement qui « précède et appelle l'événement »[40] : « un appel ne peut s'entendre lui-même, et s'entendre appeler, que depuis la promesse d'une réponse[41]. Le « oui » précède toujours déjà tout langage, non comme son fondement ontologique à la manière de l'Etant suprême des religions, mais comme un événement fragile qui surgit dans un désert, une séparation, un mal radical, l'expérience du « pire »[42]. Seul du sacrifice absolu peut naître l'alliance : c'est le « paradoxe d'Abraham », indéfiniment réitéré par chaque homme indépendamment d'un contexte religieux[43]. Non que le mal engendre le bien selon une causalité linéaire : c'est plutôt à l'occasion du mal, ou dans l'incertitude du *pharmakon* indécidable, que la malédiction peut se révéler bénédiction, que le poison peut, peut-être, se révéler remède. A la condition de ne pas se dérober à cette révélation apocalyptique, de l'entendre. Pour cela, il faut accepter de se tenir sur le seuil, dans l'horizon, nécessairement très inconfortable, du « sans-fond », dont on ne peut sans doute pas sortir « indemne » : comme l'écrit Jean de la Croix, « pour venir à ce

[34] DERRIDA, J., *Les Yeux de la langue - L'abîme et le volcan*, Paris : Galilée, 2012, p. 63-67.
[35] DERRIDA, J., *Sauf le nom*, Paris : Galilée, 1993, p. 61.
[36] DERRIDA, J., *Foi et savoir*, *op.cit.*, p. 44.
[37] DERRIDA, J., *Parages*, Paris : Galilée, 2003, p. 103.
[38] DERRIDA, J., *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris : Galilée, 1997, p.51-52.
[39] DERRIDA, J., *Donner la mort*, Paris : Galilée, 1999, p. 72, p. 83.
[40] DERRIDA, J., *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris : Galilée, 1983, p. 91.
[41] DERRIDA, J., *Adieu à Emmanuel Lévinas*, *op.cit.*, p.54.
[42] DERRIDA, J., *Donner la mort*, *op.cit.*, p. 168-169.
[43] *Ibid.*, p. 100.

que tu ne sais pas, il te faut aller par où tu ne sais pas »[44]. L'amour, et notamment l'amour de Dieu, pour autant qu'il peut apparaître comme désir ultime, constitue l'expérience-limite de l'appel. Le « oui » imprévisible peut alors espérer l'emporter, la promesse se faire entendre : « oui, me voici, je suis prêt »[45]. Le « oui » appelle d'autres « oui » en retour : l'appel témoigne d'une adresse primordiale à l'autre /de l'Autre, qui engendre une sorte de cercle vertueux[46]. Eros triomphe de Thanatos : de même que Freud, alors même qu'il déconstruit son propre système en y installant les pulsions de mort, continue d'affirmer le primat d'Eros, on peut dire que Derrida le sceptique fait le pari fou, de l'ordre d'une « foi », d'une « aimance », d'une « messianité sans messianisme » qui maintient l'horizon d'une alliance, d'un salut-« adieu », d'une amitié, bien qu'impossible. Dès qu'il y a ouverture au « tout-autre », la promesse doit advenir, s'inscrit comme « à venir », comme plus que possible[47] : « Dieu insiste, tandis que nous existons », traduira John D. Caputo[48]. Triomphe de la vie, ou de la « sur-vie », sur la mort ? N'est-ce pas l'éternelle illusion de « l'auto-immunisation » du religieux, l'enthousiasme irresponsable de l'idéalisme ? Il ne faut pas oublier le sacrifice : « un triomphe garde en lui la trace d'une bataille », s'il veut éviter l'écueil de la manie qui, à dénier le manque, ne ferait que retomber dans la mélancolie[49].

Psychanalyse et déconstruction : le vaccin du sacré

C'est à Platon qu'il revient d'avoir, dans la tradition occidentale, posé la question de l'amour et du sacré en des termes étonnamment riches d'harmoniques, qui ont ouvert, dans la polyphonie du *Banquet*, l'espace d'une pensée de l'ambivalence, en même temps que, d'un mouvement inverse, le même Platon semblait la refermer par un dualisme métaphysique très hiérarchisé. Platon, qui par la bouche du médecin Eryximaque, distingue le « bon » Eros, l'Eros sain, de l'Eros malade, parle de « sauvegarder Eros et le guérir » :

> «Les sacrifices dans leur ensemble et ce qui ressortit à la divination — c'est-à-dire qui permet la communication entre les dieux et les hommes — n'ont d'autre but que ceux-là : sauvegarder Éros et le guérir» [50].

---

[44] JEAN DE LA CROIX, *La Montée du Carmel*, Paris :Seuil, 1998, ch. 13.
[45] DERRIDA, J., "Abraham, l'autre", J*udéités*, Paris : Galilée, 2003, p.13. C'est un « oui », celui d'Abraham, préalable à toute parole.
[46] DERRIDA, J., *Ulysse gramophone, Deux mots pour Joyce,* Paris : Galilée, 1987, pp. 126, 130.
[47] DERRIDA, J., *Sauf le nom*, *op.cit.*, p. 32.
[48] CAPUTO, J. D., « Dieu, peut-être. Esquisses d'un Dieu à venir et d'une nouvelle espèce de théologiens », *Les Temps Modernes*, 2012/3 (669-670), p. 288.
[49] DERRIDA, J., *Donner la mort*, *op.cit.*, p. 24 sqq.
[50] PLATON, *Le Banquet*, tr. Luc Brisson, Paris : Flammarion, 2005, pp. 112, 188 b-c.

Il y a néanmoins un primat d'Eros : force de liaison, unité médiatrice, c'est lui en dernière instance qui l'emporte. La psychanalyse, comme Erixymaque, veut guérir Eros, mais en fait c'est Eros qui guérit, comme le dira à son tour Aristophane : l'Amour est médecin, c'est lui qui unit, non les contraires, mais les correspondants, en faisant des « symboles ». L'Amour est symboligène. Mais le travail de symbolisation n'est possible que si l'on accepte l'ambivalence de l'Eros-*pharmakon* et tous les mystères qu'il charrie, dont la prêtresse Diotime témoigne d'une certaine façon. Dans les mystères antérieurs à la philosophie instituée, comme l'orphisme et certains cultes ésotériques de la renaissance des âmes, dont Platon notamment se fait encore l'écho, se faisait entendre un « sacré » « démonique » ou « orgiaque », pour reprendre l'expression de Jan Patocka[51]. La tradition platonicienne incorpore ces éléments « thaumaturgiques » en les reformulant dans un langage métaphysique, celui de l'ascension de l'âme. C'est ce mouvement d'intériorisation, d'individualisation du salut, en même temps que de rationalisation des mystères, qui donne naissance à la pensée dite occidentale, à la métaphysique. La religion chrétienne, à son tour, viendra refouler cet héritage en le traduisant dans l'idiome de la responsabilité individuelle, sur fond de métaphysique donc, mais en maintenant le mystère du sacrifice, du don sacrificiel[52]. Il demeure, comme un fond non reconnu, « refoulé », une part de « démonique » dans le christianisme, ce que Patocka (à la suite de Kierkegaard et de Rudolf Otto) nomme « *mysterium tremendum* » :

> « Ce tremblement saisit l'homme quand celui-ci devient une personne, et la personne ne peut devenir ce qu'elle est qu'au moment où elle se voit transie, dans sa singularité même, par le regard de Dieu »[53]

C'est peut-être à cette part « démonique » que le christianisme doit d'être, selon Patocka (qui tombe ici d'accord avec Freud) « l'élan le plus puissant, jamais encore dépassé mais jamais non plus pensé jusqu'au bout, qui rend l'homme capable de lutter contre la déchéance »[54]. Le christianisme aurait en commun avec la psychanalyse, ou avec la déconstruction, de jouer le rôle d'un « vaccin »[55], ou d'un « exorcisme »[56], pour reprendre les concepts que Pierre Delain, dans un travail remarquable, applique à l'œuvre de Derrida[57] :

---

[51] PATOCKA, J., *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Paris : Verdier, 1981, cité in DERRIDA, J., *Donner la mort*, *op.cit*.
[52] DERRIDA, J., *Donner la mort*, *op.cit*.
[53] *Ibid*., p. 15.
[54] PATOCKA, J., *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire, op.cit., p. 117,* cité in DERRIDA, J., *Donner la mort*, *op.cit*., p. 34.
[55] On sait que Freud utilise cette image pour parler de la psychanalyse : FREUD, S., « Analyse finie et infinie », *Résultats, idées, problèmes II*, Paris : PUF, p. 248.
[56] Voir BELLOT, M., *Le diable, l'exorciste et le psychanalyste*, Paris : Favre, 2016.
[57] DELAIN, P., *Le concept d'œuvre de Jacques Derrida : un vaccin contre la loi du pire ?, op. cit.*

outil de lutte contre le mal radical, qui passe par l'incorporation la plus intime de celui-ci, afin de permettre la singularité. Ce n'est qu'au prix du tremblement, de la peur et peut-être aussi de la haine, que l'acte ou l'événement de la naissance d'un sujet peut advenir dans l'amour. Mais rien d'une « relève » hégelienne, d'une « conservation/dépassement » inéluctable : il y a toujours du « peut-être » ici. Toute l'œuvre de Derrida, on l'a remarqué, repose sur un schème « oxymorique », une tension jamais entièrement résorbée. Le *pharmakon* est ce qui, par son indécidabilité, menace la pureté du religieux, comme les identités factices de l'imaginaire : la psychanalyse ne lui est pas étrangère, elle qui se propose de mettre au premier plan l'objet *a*, dans son ambivalence fondamentale qui règle/dérègle les identifications, et d'en extraire, peut-être, le « premier seing » d'une promesse, celle du trait unaire[58]. Le mystère ou l'énigme de cette inscription originaire, ou archi-originaire, est celui de l'appel, destiné à la fois à être entendu et mal-entendu[59]. N'est-ce pas le « scandale » que Jésus lui-même, dans l'Evangile de Marc, énonce en citant Isaïe ?

> « Il leur dit: C'est à vous qu'a été donné le mystère du royaume de Dieu; mais pour ceux qui sont dehors tout se passe en paraboles, afin qu'en voyant ils voient et n'aperçoivent point, et qu'en entendant ils entendent et ne comprennent point, de peur qu'ils ne se convertissent, et que les péchés ne leur soient pardonnés »[60].

La cruauté du sacrifice fait ici irruption, trouant le message évangélique d'un mal inouï, celui de la condamnation des réprouvés, de leur aveuglement volontaire et du refus du pardon. Donner la mort. Dans son insistance à délivrer un message cryptique, non entendable, il fait signe vers les textes apocalyptiques, et nous met en présence du « démonique » des cultes ésotériques ancestraux. Le sacré est ce qui ne doit pas être approché, ce qui souille autant qu'il sauve. Ce qui s'y révèle d' « abject » est-il de l'ordre de ce que Derrida appelle la « rétractation » de Dieu[61] ? Ou de l'épreuve d'Abraham, ce « secret » du renoncement absolu, cette fidélité inconditionnelle qui semble se confondre avec le mal radical –et finit par se résorber, miraculeusement, en alliance ? Ou est-ce ce que Lacan, de son côté, n'a cessé de penser comme ce qui, de la lettre, échappe à son destinataire : ainsi en va-t-il du psychanalyste qui « se retire lui-même du circuit symbolique de la lettre », « se fait émissaire de lettres qui pour un temps restent en souffrance dans le transfert »[62] ?

Déconstruction et dissémination : le dénouage de la parole, un mal nécessaire

[58] Voir la deuxième partie de ce travail.
[59] DERRIDA, J., *Politiques de l'amitié, op.cit.*, pp. 246-7.
[60] Mc, 4, 11-12, citant Is., 6, 9-10 ; également Mt, 13, 13-15.
[61] DERRIDA, J., *Donner la mort*, *op.cit.*, p. 195.
[62] LACAN, J., "Séminaire sur *La Lettre volée* », in *Ecrits*, t. I, Paris : Seuil, 2014, p. 37.

Plus encore, c'est bien d'une déprise des transferts qu'il s'agit, dans cet instant de « déstabilisation », de « vacillement des identifications » : le nouage borroméen ne peut s'effectuer qu'à la condition précisément d'une certaine suspension, d'une interruption du circuit symbolique, d'un dénouage. Qui fait miroiter un éclat de folie[63], dans ce que Derrida appelle « désistance »[64] ou « dissémination » : « *sauf à admettre ce qui figure la dissémination* (c'est nous qui soulignons), on serait nécessairement conduit à faire du « symbolique » et de la tripartition imaginaire/symbolique/réel l'immodifiable d'une structure transcendantale ou ontologique »[65]. « Sauf »… Ce supplément ne vient pas remettre en question la structure mais ouvre « pour un temps » une brèche dans la chaîne des signifiants. La dissémination « figure ce qui ne revient pas au père » (et, ajoute René Major, « ce dont le père ne revient pas »[66]), « ni dans la germination ni dans la castration », « ce qui résiste indéfiniment à –et aussi bien ce à quoi résiste- (…) ce que Lacan appelle l'ordre du symbolique » [67]. Faut-il en conclure, avec Derrida et René Major, que Lacan est resté prisonnier d'une ontologie logocentrique de la vérité ? Nous ne le croyons nullement, surtout eu égard au Lacan du nouage borroméen[68]. Mais René Major a raison d'insister sur l'affinité entre dissémination, déconstruction, et déliaison, qui supposent toutes le travail de la pulsion de mort : il s'agit dans tous les cas d'un « mouvement de désappropriation (dans lequel la vie la mort ne s'opposent plus) de la maîtrise qui assurait le propre » : à ce prix, les pulsions de mort peuvent être mises, peut-être, au service de la vie[69]. La parabole du semeur, en figurant la dissémination sous l'espèce d'une parabole évangélique, et non des moindres, vient illustrer, et bien plus qu'illustrer, donner corps et visage au mystère de l'écriture, toujours différée, de l'amour. Alors que le semeur « répand sa semence », les grains se dispersent : les uns « au bord du chemin » sont aussitôt mangés par les oiseaux ; les autres tombent sur une terre rocailleuse, poussent trop vite et sont brûlés et séchés par le soleil ; d'autres encore, au milieu des ronces qui les étouffent, ont du mal à se développer. Seul un petit nombre de graines germeront et donneront du fruit en abondance[70]. La téléologie est ici bien malmenée, et on comprend que la parabole ait pu paraître cruelle, à l'image des versets d'Isaïe cités plus

[63] « Toute possibilité de désordre et de désorganisation du symbolique depuis la force d'un certain dehors, tout ce qui *force* le symbolique relèverait-il du spéculaire (de « l'imaginaire »), voire d'un « réel » déterminé comme l'impossible » ? » DERRIDA, J., *Positions*, Paris : Minuit, 1972, p. 118-119.
[64] DERRIDA, J., *Psyché, Inventions de l'autre, op. cit., p. 620.* Ce concept a été repris par René Major qui en fait l'axe de sa relecture psychanalytique de Derrida.
[65] DERRIDA, J., *Positions, loc. cit.* (note de bas de page)
[66] MAJOR, R., *Lacan avec Derrida : analyse désistentielle*, Paris : Mentha, 1991, p. 157.
[67] DERRIDA, J., *Positions, op. cit., p. 112 et 120.*
[68] Voir la partie 2 de ce travail.
[69] MAJOR, R., *Lacan avec Derrida, op. cit., p. 159.*
[70] Mt, 13, 3-23 ; Mc, 4, 1-9 ; Lc, 8, 4-8.

haut, auxquels Jésus renvoie dans le texte. Auto-référentielle (sinon performative), elle désigne justement, selon l'interprétation évangélique de Jésus lui-même, le destin de la parole : son échec possible, la panne symbolique, est inscrit dans l'aléa de la dissémination. La parabole elle-même risque de n'être pas entendue, illustrant, par l'incompréhension qu'elle suscite, le « secret » auquel elle se réfère, et le défaut abject de l'Esprit, manque dans le symbolique. Ne s'agit-il pas, bien plus que d'une simple analogie de surface entre trois formes culturelles différentes (les textes sacrés, la psychanalyse, la déconstruction) d'un même processus à l'œuvre, dont les approches dans des idiomes distincts ne peuvent masquer une convergence profonde, qu'il importe maintenant d'élucider ?

Chapitre 1

Les mythes et le « sacré » à l'heure du désenchantement

« L'aveu de l'inavouable est aveu du recours au mythe »

Jean-Luc NANCY[71]

La question du sacré et celle du mythe occupent chez Freud une place bien plus grande que la critique des névroses religieuses semblerait le laisser croire. Bien entendu, l'ambivalence attachée à la notion de « sacré » comme à celle de « tabou » est au cœur de l'investigation freudienne du sacré ; on sait l'explication qu'il en donne, en rattachant l'origine du sacré à la figure du père primitif : « c'est l'ambivalence qui domine le rapport au père en général »[72]. Mais cette réponse quelque peu abrupte ne clôt pas complètement la question. Nous avons tenté de montrer que la catégorie d'Idéal, comme celle de totémisme, était indiscutablement marquée par une ambivalence, en effet, mais une ambivalence qui tient moins au meurtre originaire du père qu'à l'intrication, difficile à dénouer, entre pulsions d'Eros et pulsions de mort. Pour autant, il s'agit moins d'une explication, d'une résolution du problème sur un mode positiviste, par une réponse univoque, que d'un approfondissement de la question. Et si l'on prend au sérieux cette question de l'ambivalence sans chercher trop tôt à la refermer, tout jugement de valeur hâtif se dissout dans l'élément de l'indécidable. Si le Freud des derniers textes, comme le *Moïse*, est principalement soucieux de déconstruire, si ce n'est de détruire, la catégorie du sacré, cela n'a pas toujours été le cas. Le mépris ironique dont Freud fait preuve quand il évoque les satisfactions apportées par l'idéal religieux[73] se change en constat positif lorsqu'il énumère les effets de cohésion et de progrès intellectuel et culturel, mais aussi de satisfaction narcissique, apportés par la foi mosaïque au peuple juif[74]. Le jugement est incontestablement admiratif dans les nombreux passages de *Psychologie des foules*, notamment, où la foi est créditée de facteur principal de la concorde et de la liaison

[71] NANCY, J.-L., *La communauté désavouée*, Paris : Galilée, 2014, p. 134.
[72] FREUD, S., (1939), *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, (tr. Heim), Paris : Gallimard, 1986, p. 223.
[73] *Ibid*., p. 224-225.
[74] *Ibid*., p. 214, 225.

« érotique » entre les membres d'une société[75]. Quand il s'agit d'évoquer les effets de l'Idéal sur les foules (en fait les groupes), c'est tout naturellement que la figure du Christ s'impose sous la plume de Freud : « l'impression qu'ont laissée derrière elles de grandes personnalités de meneurs », dont Jésus-Christ est « l'exemple le plus saisissant »[76]. Freud parle de la croyance religieuse en des termes remarquablement laudatifs (qui peuvent être élargis à tout récit merveilleux ou « mythique ») : projection et figuration des forces psychiques qui parviennent à la représentation, « (…) alors on respire, on se sent en quiétude dans l'inquiétant, on peut élaborer psychiquement son angoisse dénuée de sens. On est peut-être encore sans défense, mais on n'est plus dans le désaide et paralysé (…), peut-être même n'est-on pas d'ailleurs sans défense »[77]. A l'origine de la formation des religions, l'accent va être mis de moins en moins, et c'est Freud qui le présente lui-même ainsi, sur le complexe paternel, et davantage sur « le désaide et le besoin de protection de l'homme »[78], aux prises avec l'Autre primordial. Dans la situation infantile de « désaide », celle-là même qui paraît plus que jamais d'actualité aujourd'hui, en ces temps incertains de crise de l'Autre, la confrontation au sacré et à son ambivalence est d'autant plus inéluctable que l'Idéal semble en panne.

L'abject sacré

Ce que Kristeva baptise du terme d' « abject » est très précisément de cet ordre. Le sacré, c'est l'abject. Nul blasphème ici, tant les exemples ethnographiques abondent pour témoigner que le pur et l'impur coexistent toujours obscurément dans la même substance : ainsi du sang, substance vitale et pourtant/et donc prohibée, synonyme d' « âme » dans la *Genèse*[79], qui « devient alors un carrefour sémantique fascinant, lieu propice de l'abjection où mort et féminité, meurtre et procréation, arrêt de vie et vitalité, vont se rejoindre »[80]. La confrontation à la violence de l'Autre primordial trouvera à se signifier dans une « traversée des catégories dichotomiques du Pur et de l'Impur, de l'Interdit et du Péché, de la Morale et de l'Immoral »[81]. Mais le domaine de l'abjection est bien antérieur à la culpabilité oedipienne, il relève de la première rencontre du sujet avec la jouissance : « on ne le connaît pas, on ne le

[75] FREUD, S., « Psychologie des foules et analyse du Moi » (1921), *op.cit.*, p. p. 164-165, 174, 180, 215.
[76] *Ibid*.
[77] FREUD, S., (1927), *L'Avenir d'une illusion* (tr.Balseinte, Delarbre, Hartmann et coll.), Paris : PUF, 2004, p.17.
[78] L'alternative entre « complexe paternel » et explication par le « désaide » est explicitement posée et donne lieu à une longue justification dans FREUD, S., (1927), *L'Avenir d'une illusion, op. cit.*, IV, p. 22-25.
[79] « Vous ne mangerez point la chair avec son âme, c'est-à-dire son sang » , Gn, 6, 4, cité in KRISTEVA, J., *Pouvoirs de l'horreur, essai sur l'abjection*, Paris : Seuil, 1980, p. 116.
[80] KRISTEVA, J., *Pouvoirs de l'horreur, essai sur l'abjection, loc. cit.*
[81] *Ibid*, p. 23.

désire pas, on en jouit »[82]. Il est contemporain de la naissance du sujet à lui-même, en-deçà du symbolique, dans un prime effort, toutefois, pour s'y inscrire : « l'abject serait donc « l'objet » du refoulement originaire »[83]. Pas encore un objet, car encore pris dans la violence des pulsions, incapable de se distinguer du proto-sujet qui s'y enfonce tout en le rejetant ; l'abject parle d'angoisse, de séparation impossible et nécessaire. Moins un objet, donc, qu'une limite, « il est simplement une frontière », l'esquisse floue et douloureuse d'un territoire[84]. L'abject est « ce qui ne respecte pas les limites »[85], pour la simple raison que les limites ne sont pas encore établies. Or il est vital, en ce point, que des limites se construisent, d'où l'excès de prescriptions, d'interdits, de dichotomies qui prolifère, sur le mode réactionnel, sur ce terrain si dangereux d'illimité[86]. Notre temps est celui de la limite, non celui de la folie : c'est en cela qu'il est celui de l'abjection. La littérature contemporaine « constate l'impossibilité de la Religion, de la Morale, du Droit »[87] et plonge dans la fascination quelque peu perverse de l'ordure, du déchet, ces figures du sacré. De Dostoïevski à Proust, Joyce, Borges, Artaud et surtout Céline, la souillure s'affiche comme étendard de la « crise narcissique » que traversent les sujets contemporains, elle « ressource le moi aux limites abominables »[88], au prix de l'épreuve d'une passion, au sens sacré du terme.

Quelle relation faut-il établir, alors, entre idéal et sacré ? La réponse est peut-être à chercher du côté du mythe. Freud est bien plus indulgent à l'égard du mythe qu'il ne semble l'être envers les religions. « On ne peut pas différencier la vérité et la fiction investie d'affect »[89]. Son rationalisme, s'il s'est montré intransigeant vis-à-vis des croyances, a trouvé à s'accommoder, on le sait, des oripeaux mythologiques les plus improbables, du récit d'Œdipe et des références à Eros et aux Grecs aux mythes ou « romans » (de son propre aveu) forgés par Freud lui-même. Mais plus profondément, nous voudrions voir dans la confrontation de la raison avec ce qui lui échappe, non une insuffisance de l'œuvre de Freud, mais une marque de son attention à la vérité : non pas la vérité au sens du rationalisme, mais au sens heideggérien d'un *logos* antérieur à la logique, et au sens lacanien d'un savoir (non pas total) du sujet sur le réel, qui passe par le *muthos*. Il n'est pas indifférent que Freud se soit heurté ici à ses propres contradictions, lui qui non seulement a théorisé la dénégation, mais

[82] *Ibid.*, p. 17.
[83] *Ibid*, p. 20.
[84] *Ibid*, p. 17, p. 13.
[85] *Ibid*, p. 12.
[86] *Ibid, p. 15 ;* voir également « Sémiotique de l'abomination biblique », *Ibid,* p. 107 sqq.
[87] *Ibid*, p. 23.
[88] *Ibid*, p. 22.
[89] FREUD, S., *Lettres à Wilhelm Fliess*, Paris : PUF, 2006, lettre 139 du 21 septembre 1897, p. 334-335

qui n'a cessé dans son travail d'écriture d'entrelacer subtilement motifs majeurs –ceux de la science, de l'Œdipe, du primat accordé à la place du père- et motifs plus secrets mais non moins insistants : le mythe en fait partie. C'est précisément dans cette ouverture-retrait à la question du dehors de la raison que gît ce qui nous semble le cœur de la question que nous tentons d'articuler. C'est à Lacan qu'il revient de l'avoir cernée au plus près : loin de chasser le mythe du champ de la psychanalyse, il l'y ancre fermement, non sur le mode d'un irrationnalisme ou d'une concession à l'invisible, mais dans la tradition la plus séculaire de la théologie négative. Il n'est pas question de faire place à des considérations ésotériques ou vaticinantes, mais de tenter d'approcher au plus près, et par le seul moyen de la parole la plus rigoureuse, la plus ancrée dans le Logos, cet indicible que les mystiques n'ont évoqué qu'à demi-mot. Ce que Lacan s'efforce de suggérer à travers des catégories comme la Chose, la place vide de la jouissance, le « champ innommable du désir radical pour autant qu'il est le champ de la destruction absolue »[90], cet au-delà de la chaîne signifiante[91], cette limite, « rapport de l'homme à son manque à être »[92], et tant d'autres formulations qui se veulent des approximations sans cesse à reprendre de ce « dehors » qui se dérobe. Sur un mode assez proche de l'écriture platonicienne qui convoque le mythe en contrepoint de l'affirmation la plus ferme qui soit quant au caractère rationnel de la recherche de la vérité, la psychanalyse peut ainsi apparaître comme un itinéraire d'accès à ce que Derrida lui aussi nomme l'impossible.

Le mythe est un récit apte à faire advenir à la parole cette part de sacré, une voie d'intelligibilité de celui-ci, une construction symbolique, dont le structuralisme a amplement mis au jour les mécanismes langagiers, au risque de le réduire à un pur codage ; mais c'est aussi autre chose, une production qui relève, non seulement du symbolique, mais de l'imaginaire. Cela pourrait vouloir dire que le mythe est une illusion, ce qu'il est très certainement. Mais sa fonction la plus éminente pourrait bien être, plutôt que de laisser les motifs de l'imaginaire en proie au chaos et à la violence qu'ils portent en germe, de les tisser, de les organiser, de les rendre en quelque sorte compatibles avec le registre symbolique : le mythe est ce « grâce à quoi les éléments imaginaires prennent leur stabilité dans le symbolique, où se fixe leur constellation »[93]. Le nouage opéré par le mythe rend possible pour le sujet une articulation de sa relation avec l'Autre, qui laisse la place éminente à l'Idéal,

[90] LACAN, J., (1959-1960) *Séminaire VII, l'Ethique de la psychanalyse, op.cit*., p. 256.
[91] *Ibid*., p. 341.
[92] *Ibid*., p. 345.
[93] LACAN, J., (1956), *Séminaire IV, La relation d'objet, op.cit.*, p.212, voir aussi 227, 267 (sur le mythe)

opérant une stabilisation du regard. C'est dans le mythe que l'Idéal peut se révéler comme structurant, non seulement parce qu'il traduit des interdits et des tabous, mais parce qu'il s'exprime à travers des personnages totémiques, dans le cadre narratif d'un récit organisé permettant l'identification. C'est aussi dans le mythe, fût-il « individuel » ou, en tout cas, narcissique, que le récit se structure autour d'une ambivalence fondamentale, bien mise en évidence dans la conférence de Lacan consacrée au « mythe individuel du névrosé » : à la triade oedipienne se substitue le jeu plus complexe et trouble d'un étrange quatuor, qui fait sa part au dédoublement des imagos et introduit, en place d'honneur, la mort.[94] Le mythe permet de dire le sacré autrement que sur le mode foudroyant et cruel, celui du sacrifice. Il est un intermédiaire entre la terreur du sacré sans visage et hors temps, et le temps profane de la succession homogène, de l'imaginaire, de l'incarnation. Le mythe, c'est la mise en texte du regard de l'Autre, le miroir qui parle. Par ce truchement illusoire et séducteur, l'approche de la limite devient envisageable. Par la métonymie qu'il réalise, les sujets sont conduits à explorer les confins de leur propre narcissisme, du mouvement de leur désir, au voisinage de la mort qui se déploie à l'horizon, dans l'angoisse qui sous-tend le désir, et parfois même les pannes, catastrophiques, du désir. L'histoire que raconte les mythes est celle de chaque sujet : c'est toujours la même, mais la magie de la *mimêsis* permet à chacun d'en faire une appropriation singulière, révélant par là le pouvoir adjuvant de cette parole circulante, toujours déjà là, transmise et retransmise, sans cesse en mouvement, en création, en acte. On pourrait la dire parole divine, si la religion chrétienne ne s'était focalisée sur le terme de Logos de préférence à celui de Muthos. Mais l'un et l'autre ne sont peut-être pas, on voudrait le croire, si antagonistes.

I A) Peut-on parler de mythes postmodernes ?

Le débat sur les mythes semble aujourd'hui tombé en désuétude, tant les évolutions de l'anthropologie, après Lévi-Strauss, ont conduit à un éclatement du champ et à la spécialisation dans tel ou tel domaine géographique ou civilisationnel particulier. Jean-Pierre Vernant, en replaçant l'étude des mythes dans son contexte historico-social, sans pour autant l'y réduire, renvoie l'une à l'autre l'approche uniquement culturaliste-fonctionnaliste, d'un

[94] LACAN, J., (1953), *Le Mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose*, Paris : Seuil, 2007.

côté, et l'approche symboliste-formaliste, qui s'en tient au code sans voir le contexte, de l'autre. Lévi-Strauss, malgré la fécondité de son approche structuraliste, attentive aux « mythèmes », cède trop au formalisme, dans la mesure où il tend à réduire le discours des mythes au code qui articule leur transformation, laissant de côté la valeur sémantique proprement dite. Par ailleurs il s'en tient aux productions orales recueillies en l'absence de toutes données sur leur production diachronique, ce qui le pousse à surestimer les aspects formels, les « variantes », faute de pouvoir étudier leur genèse historique (les « variations »)[95]. La problématique de la mythologie générale semble épistémologiquement intenable, du fait de la complexité des emprunts et des filiations dont seule une mythologie comparée « diffusionniste » est à même de rendre compte, de façon nécessairement partielle et bornée, sans pouvoir prétendre à une méta-anthropologie unificatrice[96]. Les perspectives grandioses ouvertes par une anthropologie spéculative, de Frazer à Eliade en passant par Caillois, ont fait long feu : non seulement il est désormais courant d'admettre que le « désenchantement du monde » a ruiné la croyance dans les « grands récits », ce qui rend difficile l'émergence de mythes contemporains, mais il semble aussi menacer l'idée d'une universalité des mythes historiques[97]. L'idée couramment admise autrefois, selon laquelle les analogies entre mythes de provenances différentes témoigneraient d'un fonds commun phylogénétique, ou d'une parenté dans la façon de percevoir le monde, est aujourd'hui battue en brèche[98]. Marcel Detienne ironise sur l'usage, lui-même, quelque peu mythologique que nous faisons aujourd'hui du mythe : en y cherchant un trop-plein de sens, en l'universalisant philosophiquement, nous y projetons une illusoire source herméneutique, une origine secrète, un « chant du monde ».[99] Du point de vue psychanalytique, l'hypothèse des archétypes jungiens demeure très discutable, et ne permet un dialogue ni avec l'anthropologie actuelle, ni avec la psychanalyse freudienne ou encore moins lacanienne, dont elle ne partage pas la plupart des prémisses. Il faut saluer toutefois l'approche critique proposée par le Cercle international d'Anthropologie psychanalytique, qui s'efforce au contraire d'ancrer l'étude des mythes contemporains dans un contexte historico-anthropologique précis sans tomber dans

[95] VERNANT, J.-P., (1974), « Raisons du mythe », *in Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris : La Découverte, 2004.
[96] LAJOIE, P., D'HUY, J., OUDAER, G. et LE QUELLEC, J.-L.,(dir.), *Nouvelle mythologie comparée*, Lingva, 2014.
[97] Même Mircea Eliade est déjà sceptique sur la possibilité d'une définition univoque à la notion de mythe : ELIADE, M., *Aspects du mythe*, Paris : Gallimard, 1988.
[98] LE QUELLEC, « Existe-t-il des mythes universels ? », entretien avec Nicolas Journet, *Les grands dossiers des sciences humaines*, 14/12, (37).
[99] DETIENNE, M., *L'écriture d'Orphée*, Paris : Gallimard, 1989.

l'amalgame universaliste[100]. Mais la réflexion sur les mythes en tant que production de l'inconscient reste le plus souvent vouée, soit à un repérage des « archétypes », soit à un amalgame entre diverses productions culturelles dont on ne saurait dire précisément en quoi elles méritent d'être rattachées à la catégorie de « mythes ». D'innombrables productions usent et abusent de ce terme, en des sens très variables et pas toujours clairement définis : de l'histoire[101] à la littérature[102] en passant par la sémiologie de la communication[103].

Le « *muthos* » comme médiation

Il ne nous appartient pas de revisiter ici l'analyse des mythes, qui représente un champ d'investigation considérable relevant, entre autres, de la grammaire narrative[104], et la question fort délicate de la distinction entre les genres discursifs que représentent respectivement le mythe, l'épopée, le conte et le roman. L'affirmation peut-être rapide de Lacan selon laquelle le mythe serait « la tentative de donner forme épique à ce qui s'opère de la structure »[105] mériterait sans doute d'être précisée. Tout au moins relèvera-t-on, dans la perspective déconstructiviste qui est la nôtre, que le genre du mythe au sens strict semble incompatible avec la « seconde modernité » dans laquelle se situent nos productions discursives. Peu d'auteurs soutiennent que la catégorie de « mythe » puisse rigoureusement être utilisable dans le contexte de sociétés, non seulement « chaudes » et historicisées, mais *a fortiori* marquées par la montée du positivisme, l'érosion du monopole des systèmes de référence « totalisants » (à la fois métaphysiques, axiologiques et avec une visée de connaissance) et la démultiplication quasi infinie du volume d'informations. A supposer que l'on élargisse la définition stricte du mythe aux formations discursives de la modernité, telles que les « mythes politiques » mis en place, notamment, au moment des Lumières et de l'avènement de la République, Marc Augé indique clairement que l'on assiste par la suite à un « dépérissement du mythe »[106]. On peut faire l'hypothèse, par-delà les querelles sur la question du genre narratif, que certaines œuvres, quand bien même elles ne méritent certainement pas de prétendre au rang de « mythes », relèvent néanmoins d'un élément qu'on peut qualifier de « mythique » : le « muthos » au sens de Vernant, en tant qu'il s'oppose au Logos, sans

[100] Voir notamment ZAFIROPOULOS, M., *Le symptôme et l'esprit du temps*. –Paris : PUF, 2015.
[101] GIRARDET, R., (1986), *Mythes et mythologies politiques*, Paris : Seuil, 1990.
[102] MONNEYRON, F., THOMAS, J., *Mythes et littérature*, Paris : Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », 2002.
[103] BARTHES, R., (1957), *Mythologies*, Paris : Seuil, 2014.
[104] Voir par exemple les travaux de LAFLECHE, G., (1999), *Matériaux pour une grammaire narrative*, Laval, Ed. du Singulier, 2007.
[105] LACAN, J., *Télévision*, Paris : Seuil, 1974.
[106] AUGE, M., *Anthropologie des mondes contemporains, op.cit.*

toutefois l'exclure totalement : ni réel ni rationnel, mais pas pour autant nécessairement dépourvu de toute logique[107]. S'il n'y a pas à proprement parler mythe en tant que mode de discours historiquement repérable[108], **on peut parler d'univers mythique, de « muthos », dès lors que la fiction n'est pas seulement au service d'un imaginaire privé** : rêve ou fantasme, par définition singuliers si l'on s'en tient à la théorie freudienne (ce qui la distingue évidemment des présupposés jungiens). Le rêve est sans doute l'expression de désirs, mais dans le référentiel freudien il s'agit des désirs singuliers du dormeur, pas d'un schème transpersonnel. L'analyse n'en saurait être faite que par référence à la problématique singulière de ce sujet. Toute analogie superficielle du contenu manifeste avec d'autres rêves ou d'autres motifs de fiction ne doit pas tromper : le rêveur est le seul à détenir la clé de ses songes. Lacan ne contredira pas Freud sur ce point : même si notre message nous vient de l'Autre, il n'est pas aliénable en tant que tel. Il en va tout autrement du mythe, et plus généralement du « *muthos* », en tant que discours au fond anonyme, dont l'origine nous échappe et dont l'adresse est, d'emblée, une foule plutôt qu'un sujet.

Si le « *mutho*s » se définit comme « texture narrative », recourant « au dramatique et au merveilleux », visant « l'opération mimétique » et la « participation émotionnelle » (contrairement au « logos »)[109], ayant souvent valeur de modèle et d'exemple[110], il suppose aussi une élaboration collective plutôt qu'une œuvre personnelle[111]. L'imaginaire privé d'un auteur peut atteindre un public et accéder, par ses résonances, à une dimension commune, si ce n'est universelle. Mais la condition pour que l'on puisse parler d'univers mythique serait précisément que la *mimésis* opère effectivement : conformément à la tradition grecque, et notamment platonicienne, le mythe est « le moyen par lequel est communiqué ce savoir de base partagé par tous les membres d'une collectivité qui en assure la transmission de génération en génération »[112]. Rien d'étonnant donc à ce que l'on y trouve à la fois la dimension collective, et la dimension inconsciente, dont l'activation simultanée garantit le processus d'identification. Lacan y verra l'incarnation du « mi-dire »[113]. Chez Platon, le

[107] VERNANT, J.-P., (1974), « Raisons du mythe », *op.cit.*
[108] Marcel Detienne souligne ainsi que le mythe n'est ni un genre littéraire, ni un type de récit défini par des marqueurs linguistiques, ni même le récit d'une histoire : DETIENNE, M., *L'invention de la mythologie*, Paris : Gallimard, 1981, ch. VII, pp. 225-242.
[109] *Ibid*., p. 199.
[110] ELIADE, M., *Aspects du mythe, op.cit.*
[111] Voir par exemple VEYNE, P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?,* Paris : Seuil, 1983, et DETIENNE, M., L'invention de la mythologie, op.cit.
[112] BRISSON, L., (1982), *Platon, les mots et les mythes*, Paris : La Découverte, 1994, p. 144.
[113] « (…) le mi-dire est la loi interne de toute espèce d'énonciation de la vérité, et ce qui l'incarne le mieux, c'est le mythe » : LACAN, J., (1969-70), Sém. XVII, *l'Envers de la psychanalyse*, Paris : Seuil, 1991, p. 127.

muthos est rattaché à « la partie inférieure de l'âme humaine », celle des appétits, des désirs, sur lesquels le mythe est réputé avoir une influence, alors que le *logos*, lui, s'adresse à la raison[114]. L'identification, « forme la plus originaire du lien affectif à un objet » (Freud), est cette opération primordiale qui, dans la métapsychologie freudienne, permet la communication entre sphère intrapsychique et monde de la culture[115]. Le « *muthos* » relèverait donc bien du champ de la psychanalyse, freudienne et non jungienne : indépendamment du contenu supposément oedipien de tel ou tel matériel mythologique, ou même des autres motifs sémantiques (prétendument « archétypaux ») des mythes, c'est la notion même de « muthos » qui joue le rôle d'opérateur entre le sujet et le social. L'analyse célèbre du mythe d'Œdipe par Lévi-Strauss vise précisément à illustrer cette fonction. Articulation entre deux théories antinomiques, « l'objet du mythe est de fournir un modèle logique pour résoudre une contradiction », en l'occurrence entre une croyance empirique et une croyance sociale, portant toutes deux sur la question de l'engendrement[116]. **Le mythe, et au-delà, le « *muthos* », de par son statut de discours identificatoire, représenterait cette fonction de médiation, entre sujet et culture**, **entre intrapsychique et interpsychique.** Le mythe, « fiction symbolique » (Zizek) n'est évidemment pas le seul opérateur du lien social ; les échanges symboliques dans leur ensemble, le travail et l'usage des techniques, l'art et les arts de faire, les sciences et le droit, en forment d'autres. Mais le « *muthos* » occupe une place privilégiée en tant que discours de vérité.

Affinité du mythe avec la vérité

Pour Lacan, le mythe est en rapport étroit avec la vérité, au sens de vérité première, fondamentale, pas de vérité scientifique. C'est justement en opposition avec le discours de la science qu'il se situe. Si la science « sert à refouler ce qui habite le savoir mythique »[117], c'est qu'elle s'inscrit dans le discours universitaire, comme savoir du maître, assujettissement logico-mathématique qui exclut toute autre forme de relation au monde. Le capitalisme a transformé le discours du maître en calcul[118]. La vérité, pour Lacan, n'est évidemment pas à appréhender dans un référentiel objectal de ce type, mais à penser, précisément, dans « une

[114] *Ibid*.
[115] Voir notre chapitre consacré à l'Idéal du Moi.
[116] LEVI-STRAUSS, C., (1958), « La structure des mythes », *Anthropologie structurale*, Paris : Plon, 2012. C'est aussi, et le choix du mythe d'Œdipe n'est bien entendu pas dû au hasard, le point de jonction entre nature et culture, selon la thèse fameuse de l'auteur sur la prohibition de l'inceste comme seule loi universelle.
[117] LACAN, J., (1969-70), Sém. XVII, *op.cit., p.102.*
[118] *Ibid*., p. 207

alternance de choses strictement opposées, qu'il faut faire tourner autour l'une de l'autre »[119], les contradictions étant assumées et non évacuées par une logique du tiers-exclu. C'est dans le rapport à la jouissance, à l'impossible, à la limite, au manque, que la vérité est à rechercher, et donc nécessairement dans un « mi-dire » relevant du mythique. Langage des origines, mais d'une origine soustraite au savoir positif, le mythe renvoie au symbolique, non au symbolisme[120]. C'est en ce sens que le « *muthos* », bien loin d'être saisie d'un sens archétypal, d'un contenu universel et objectivable, serait à définir comme ce qui « véhicule un savoir sur le réel et le sujet de l'inconscient, qui se supporte d'un mi-dire »[121]. Aux prises avec l'Autre et avec le réel, le discours mythique est également ce qui permet de penser la culture, où ce qui permet à la culture de penser. Mais en tant que symbolisation des limites, il offre un espace potentiel qui, loin de se réduire, comme chez Legendre, à une théâtralisation de la Raison et de l'opération juridique de distribution de la filiation, permet une expression beaucoup plus large et riche du rapport au désir et à la place vide de la jouissance. Le mythe ne se réduit aucunement à la manifestation de l'interdit de l'inceste, pas plus qu'à la mise en scène d'un partage architectonique qui garantisse l'institution contre la folie pulsionnelle et la confusion des places. En d'autres termes, le mythe n'est pas simplement un discours de propagande institutionnel, alors que cette définition pourrait convenir davantage à l'épopée, dont le caractère historiquement plus tardif, lié à l'écriture, à la consignation des généalogies, à la justification *a posteriori* des conquêtes territoriales[122], inciterait à la rattacher au fonctionnalisme juridiciste d'un Legendre. L'épopée, en tant que reconstruction d'un passé idéalisé à des fins politiques, relève bien d'une forme de mythologie instrumentale, et comporte sans aucun doute du « *muthos* »[123]. Mais ce dernier excède le simple récit de glorification politique.

Il excède tout autant la dimension prescriptive et moralisatrice, fût-ce dans le domaine de la sexualité. Tous les mythes ne sont évidemment pas des variantes de la matrice oedipienne. Ici, il faudrait se confronter avec un auteur qui n'a rien de lacanien, mais dont l'interprétation des contes de fée demeure incontournable, quand bien même elle invite à la critique.

[119] *Ibid*., p. 127.
[120] CAUSSE, J.-D., « Quelle fonction attribuer au mythe ? », in CAUSSE, J.-D., CUVILLIER, E., (dir.) *Mythes grecs, mythes bibliques,* Paris : Cerf, 2007, pp. 25-26.
[121] MARRET, S., « L'inconscient aux sources du mythe moderne », *Études anglaises*, 3/2002 (Tome 55), p. 298-307.
[122] Cette définition, couramment admise (ETIEMBLE, R., « Epopée », article de *l'Encyclopedia Universalis*, éd. 1972, vol. 6), est susceptible d'être discutée dans le cadre d'une analyse d'histoire des formes du récit qui n'a pas sa place ici : notons la référence à DUMEZIL, G., *Mythe et Épopée,* 3 t., Paris : Gallimard, 1968-73.
[123] C'est précisément le travail de Dumézil d'avoir dégagé la continuité entre les mythes indo-européens et les poèmes épiques ou récits folkloriques de la même aire civilisationnelle.

Bettelheim a axé sa « psychanalyse des contes de fée» sur une lecture oedipienne. Il voit dans le conte une sorte de leçon de morale imagée, mais déplacée sur une scène identificatoire où elle perd son caractère prescriptif, qui la rendrait précisément inopérante. Il s'agit d'apprendre à faire face au conflit, à la menace de castration/privation, incarnée par le dragon-père ou la marâtre, et à renoncer à l'amour oedipien, par un déplacement sur des personnages de fiction, sans pour autant mettre en danger la relation avec les parents réels. Le conte permettrait à l'enfant de se réassurer narcissiquement, par l'identification à un héros positif et en même temps proche de lui, dont les épreuves trouvent une résolution. Bettelheim oppose en cela le conte au mythe proprement dit, dont il souligne le caractère le plus souvent pessimiste[124]. Cette proposition, très difficilement tenable au sens strict, paraît cependant pouvoir se justifier si on la reformule. En effet, l'auteur insiste sur le fait que le conte s'adresse essentiellement au moi conscient, alors que le mythe renverrait aux exigences inaccessibles des dieux implacables, c'est-à-dire au Surmoi[125]. Le mythe proprement dit nous laisse en proie à des puissances plus fortes que nous, qui nous écrasent, rendant difficile l'identification, et la résolution des conflits. **Le mythe ne cède pas sur le désir** : alors que le conte reste humain, trop humain, trop utilitariste peut-être, le véritable mythe nous place d'emblée dans l'orbite de l'Autre, par-delà l'identification spéculaire. Il n'en demeure pas moins que le tragique n'est pas toujours absent des contes de fée, dont la résonance inconsciente, et pas seulement consciente, est bien réelle : Freud n'a pas manqué d'y faire allusion[126]. Il y a certainement du « *muthos* » dans les contes, quand bien même ceux-ci n'appartiennent pas au genre du « mythe » à proprement parler. Quant à la dimension oedipienne, si elle est indiscutablement très présente aussi bien dans le conte que dans le mythe, elle n'est pas pour autant la seule lecture possible. Il est notable que ce soit précisément dans le *Séminaire XVII*, où Lacan thématise la question du mythe, qu'il prend ses distances avec le complexe d'Œdipe. Lacan va jusqu'à écrire que c'est le complexe d'Œdipe, tel que Freud le « rêve », qui relève du mythe psychanalytique.

Roman et narcissisme : l'odyssée intérieure

Le succès du genre romanesque, genre de prime abord composite et « impur », a certainement contribué à éclipser le mythe proprement dit. La phrase de Dumézil « le roman

[124] BETTELHEIM, B., (1976), *Psychanalyse des contes de fée,* Paris : Pocket, 2005.
[125] *Ibid*., p. 61.
[126] FREUD, S., « Éléments de contes de fées dans les rêves », in *Œuvres complètes*, XII, Paris : Puf, 1991

s'interprète comme une structure littéraire dérivée de la structure religieuse du mythe »[127] indique bien ce que viennent confirmer d'innombrables études d'histoire des formes littéraires : le roman, s'il dérive sans aucun doute du mythe, a perdu la valeur sacrée qui faisait la force du mythe et, dans de nombreux cas, de l'épopée. Forme écrite, œuvre d'un auteur, destinée à un lecteur, attentive aux aspects « prosaïques » de l'existence, le roman a pour caractéristique principale de maintenir la distinction entre monde de la fiction et monde réel[128]. Le roman, art du désenchantement selon Kundera, naît de la critique corrosive des croyances[129]. Il naît de la fragilité des sujets en proie au doute sur les récits sacrés, et convient en ce sens à l'âge moderne au sens où il met en scène l'individu, sur un mode souvent distancié, parfois ironique (c'est le cas déjà chez Cervantès ou Rabelais) ; selon Kundera, il est également porteur d'une critique de la croyance moderne dans l'individu dont il est contemporain[130]. Epopée fragile, le roman témoigne d'une montée de la subjectivité et offre un espace d'expression à l'élaboration psychique, à la construction de soi, dans le contexte socio-historique de sociétés « chaudes » où les transformations du rapport au savoir et les mutations des modes de gouvernementalité impactent directement les identités subjectives[131]. Rien d'étonnant à ce que la notion de « roman d'apprentissage » ait connu une fortune considérable au XIXe siècle, quand bien même cette catégorie pourrait aussi s'appliquer sans grande difficulté à des œuvres antérieures[132]. Le roman, forme ouverte et peu codifiée, est un genre à même d'accueillir le récit d'odyssées intimes, de héros souvent égarés, désabusés, ou dont le parcours amène la désillusion. Le « *muthos* » n'en est pourtant nullement absent : mais sur le mode d'une odyssée intérieure, autant dire sur un mode narcissique. Roman d'apprentissage, roman narcissique : cela n'exclut pas la confrontation avec l'Autre, avec la limite, voire avec le réel. Lorsque certains romans, de par leurs résonances universelles, se trouvent accéder au rang de quasi-mythes, c'est souvent en ce qu'ils proposent une

---

[127] DUMEZIL, G., *Du mythe au roman, la Saga de Hadingus et autres essais*, Paris : Presses universitaires de France, 1970.

[128] ZERAFFA, M., *Roman et société*, Paris : PUF, 1971, repris in « Roman », article de *l'Encyclopedia Universalis*, éd. 1972, vol. 14.

[129] KUNDERA, M., *L'Art du roman*, Paris : Gallimard, 1986.

[130] *Ibid*.

[131] Voir notre première partie consacrée aux approches anthropologiques.

[132] Là encore il ne nous est pas possible d'entrer dans une discussion spécialisée sur les innombrables avatars du genre romanesque. Notons que, par certains côtés, le personnage d'Ulysse, dont l'épaisseur psychologique a pu être soulignée, notamment, par Jacqueline de Romilly (*Patience, mon cœur*, Paris : Pocket, 1990), préfigure lointainement ce paradigme romanesque. Il serait probablement stimulant d'appliquer la même lecture à certains livres bibliques, notamment la Genèse ou le Livre de Samuel, dans lesquels les figures héroïques se trouvent présentées sous un jour non pas exclusivement épique, mais avec une épaisseur subjective particulière.

identification à un héros fragile dont les aventures relèvent moins de l'accomplissement de hauts faits que de l'errance intérieure.

Le « complexe d'Orphée » dont parle Kristeva voit dans le poète, qui serait aujourd'hui romancier, le véritable héros, capable de traduire sa douleur en chants ou en récits, faisant de la fiction (nécessairement) narcissique un exutoire symbolique à l'impossible de son désir, et à la difficulté d'être soi-même. La figure du créateur de mots s'est substituée à celle du héros primitif, Ulysse a supplanté Achille, et Hamlet Œdipe. Mais voilà bien longtemps maintenant que quelque chose va de travers au royaume de Danemark ; Hamlet semble de plus en plus réticent à tuer le père, d'ailleurs plus évanescent et spectral que jamais ; Ulysse n'en finit pas de caboter de Charybde en Scylla. La crise particulière, postmoderne, qui affecte aujourd'hui l'individu « incertain », venant encore fragiliser les sujets déjà troublés de la modernité, rend la tâche des Orphées contemporains plus complexe encore. La descente aux Enfers se fait plus longue, plus accablante, et le retour plus périlleux peut-être que jadis. Comme l'écrit Lacan à propos de la situation contemporaine, notre époque, plus que jamais, est celle d'un passage à la limite : « c'est parce que le mouvement du désir est en train de passer la ligne d'une sorte de dévoilement, que l'avènement de la notion freudienne de la pulsion de mort a son sens pour nous »[133]. Les formes littéraires s'en ressentent ; il ne s'agit plus simplement de retracer l'apprentissage de la vie et la perte des illusions. Depuis Flaubert au moins, le soupçon s'est insinué au cœur de l'Idéal, le ver s'est glissé dans le fruit de la fiction. Si le mythe a toujours affaire au Surmoi, ce qui fait sa force et son tragique, le roman du XXe siècle est sans aucun doute aux prises avec ce Surmoi terrifiant et impitoyable que décrit Lacan, un Surmoi maternel si dévorant que, telles les Ménades ou les Bacchantes, il déchiquette à belles dents la trame narrative, faisant apparaître des trous de réel, soulignant les failles temporelles, les abîmes intérieurs, jusqu'au vide formaliste, à l'effacement objectiviste, au silence blanchotien ou, à l'inverse, à la démence narcissique et fétichiste de l'autofiction la plus exhibitionniste.

La corrosion de l'Idéal

Romancier du désenchantement et de la dérision de l'Idéal, Flaubert s'est acharné à déconstruire les mythes et les croyances collectives : minant subtilement les beaux sentiments, les institutions et les valeurs sociales, de l'amour au pouvoir, à la soif de savoir et à l'Eglise. Dans *l'Education sentimentale* et *Madame Bovary*, l'étrangeté du style flaubertien tient à la violence inouïe que, de son propre aveu, il a dû s'imposer pour contrarier sa nature au

[133] LACAN, J., (1959-1960) *Séminaire VII, l'Ethique de la psychanalyse, op.cit*., p. 277.

maximum, corseter les pulsions et leur donner une forme suffisamment neutre et impersonnelle, comme vidée d'affects, exténuée de toute résonance héroïque ou merveilleuse. Pourtant, Flaubert fait preuve au contraire dans ses romans historiques ou « romanesques » d'un sens aigu du *muthos* : imagination frénétique, un débordement pulsionnel qui se manifeste par des scènes baroques, des péripéties théâtrales, une débauche de moyens visuels et, si l'on peut dire à propos d'un roman, un déchaînement de couleurs. La thématique de la descente aux Enfers est explicite dans la *Tentation*, mais aussi dans *Salammbô* où l'on trouve à plusieurs reprises des descentes dans des souterrains qui abritent, tout au fond, des trésors mystérieux « qui n'avaient pas de nom et d'une incalculable valeur »[134]. L'aspiration diffuse au sacré[135] que contiennent ces textes (et que corrobore en partie la correspondance) va de pair avec un désir sacrificiel et une fascination pour les motifs anaux, scatologiques mais aussi d'éviscération, de dépècement, de vidage anatomique qui parsèment son œuvre[136]. L'insistance mise sur le récit de la tentation de Saint Antoine, dont il dira, contre toute attente, que ç'aura été l'œuvre de sa vie[137], révèle bien la vraie nature des tourments qu'a pu connaître Flaubert. Ce qui s'apparente à un récit initiatique, saturé de références mythologiques et sacrées, jouerait alors le même rôle que le chant d'Orphée dont Kristeva fait l'emblème de la sublimation poétique : la création comme ouverture d'un espace de mise en mots où la souffrance est mise à distance permet, par la représentation, un chemin vers le baptême symbolique. Mais c'est bien son acharnement à détruire les idéaux, qui pourrait n'être aussi qu'une difficulté douloureuse à entendre l'appel de l'Idéal du Moi, qui a trouvé dans la littérature moderne et contemporaine une postérité foisonnante. Son écriture désincarnée, ancêtre de l'écriture blanche de Camus ou du Nouveau Roman, et plus encore peut-être, l'atmosphère psychique nihiliste qui la sous-tend, ont fait florès dans un XXe siècle qui a porté très haut la bannière du désespoir et du deuil impossible. Exilé dans le monde et parmi les choses, l'homme contemporain, comme l'homme flaubertien, comme l'homme sartrien, -faute de castration symbolique ?- se trouve cinglé de plein fouet par les vents du réel. « Le monde que peint *Madame Bovary* est un monde qui se défait »[138].

---

[134] FLAUBERT, G., *Salammbô*, Paris : Gallimard, 2005.

[135] VOIR BESANCON, A., « La religion de Flaubert » in Communications de l'Académie des sciences morales et politiques, http://www.asmp.fr/travaux/communications/2011_01_24_besancon.htm, consultation août 2015.

[136] Par l'opération du pied-bot, il parvient à donner une représentation à la fois épouvantablement réaliste et, comme toujours, discrètement (désespérément) humoristique, de la castration, opération de réparation ratée qui ne débouche que sur la souffrance et le ridicule. La figure du Père en est absente, c'est plus de la réparation impossible d'une castration maternelle qu'il est question

[137] Dans une lettre de 1873, citée in BESANCON, A., op.cit.

[138] THIBAUDET, G., *Gustave Flaubert*, Paris : Gallimard, 1935, p. 115

Un romancier actuel important comme Claro, dans sa réécriture sidérante de *Madame Bovary*[139], assume explicitement l'envergure « négative » de la dépression flaubertienne. En proie lui aussi à la « logique du désespoir », il décline des motifs de désagrégation, de déshumanisation, cultivant avec une jouissance masochiste le devenir-animal, devenir-imperceptible, deleuziens[140], retrouvant par là les fantasmes de Flaubert lui-même lorsqu'il écrivait : « Aujourd'hui (…) homme et femme tout à la fois, je me suis promené, sous des feuilles jaunes, et j'étais les chevaux, les feuilles, le vent, les paroles qu'ils disaient et le soleil rouge (…)»[141]. L'ivresse de la pulsion de mort se manifeste chez Claro par la répétition hypnotique, par exemple de la phrase où le père Rouault se voit lui-même comme une taupe crevée. Son exploration extraordinaire des soubassements métapsychologiques du travail flaubertien le conduit à halluciner un voyage non pas aux Enfers, mais dans les souterrains de la machinerie inconsciente du sujet qui étouffe le moi et produit le fameux « silence » du style de l'écrivain. Par une mise en abyme surjouée, Claro met en scène sa propre dépressivité, peut-être son désir secret de trouver enfin figure humaine. A la recherche éperdue d'un visage. La sur-brillance de son propre style, l'intelligence presque excessive de son montage formel, qui prolifère sur une œuvre comme pour trouver sur un mode parasitique à nourrir une vie devenue raréfiée, font d'autant plus explicitement symptôme que l'auteur le souligne explicitement, comme dans un psychisme à ciel ouvert. De la tentation flaubertienne, encore hantée par le désir d'aventure, il ne reste que le formalisme autoréférentiel d'une mise en abyme infinie, d'une disparition de soi.

L'œuvre de Joyce, dont Lacan a fait un témoin majeur du mode de nouage propre au sujet désarrimé au Nom-du-Père, et dont Kristeva a souligné à son tour la place éminente dans la littérature, témoigne, plus que toute autre peut-être, de la corrosivité du désenchantement. Si Ulysse, celui d'Homère, est l'une des figures fondatrices de la subjectivité en quête d'initiation, **que reste-t-il alors du mythe après la « réécriture » joycienne** ? Si l'œuvre de Joyce, en s'offrant comme objet inouï à la postérité des exégètes, réussit finalement son pari de jeter un pont au-dessus des gouffres de la psychose, devenant un véritable mythe pour lettrés, il demeure douteux qu'il continue à réaliser « l'opération mimétique » et la « participation émotionnelle » qui, selon Detienne, caractérisent le *muthos*[142]. S'il garde bien une certaine dimension collective, voire une valeur de modèle, de par son statut de chef-

[139] CLARO, *Madman Bovary*, Arles, Actes sud, 2011
[140] DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Mille plateaux*, Paris : Minuit, 1980.
[141] FLAUBERT, G., (1851-1858), *Correspondance, t. II,* Paris : Gallimard, 1980, p. 483
[142] DETIENNE, M., *L'invention de la mythologie, op.cit*., p. 199.

d'œuvre admiré, ce n'est pourtant pas sur le mode d'une identification à l'Idéal qu'il opère. Chef-d'oeuvre de désacralisation, il met en crise le signe, libérant la musique du « signifiant pur » (Kristeva), mais du même coup aussi faisant éclater la figure du héros en un kaléidoscope d'impressions et de sons (le sémiotique). Pour Kristeva comme pour Lacan, à travers ces identifications multiples se tisse une identification « primaire » à un Idéal du Moi, un trait unaire qui permet à Joyce de tisser son texte et d'écrire son nom[143]. Identification sans identité toutefois : Kristeva a beau voir en Joyce un Orphée triomphant, « Orphée sans complexe », initiateur d'une « fête sacrée défiant l'autel du sens »[144], celui-ci n'est pas un père de mythe. Pour ce faire, ni Flaubert, ni Joyce, ni Proust, pas plus d'ailleurs que Musil ou Woolf qui n'engendrent aucun mythe, ne sont de bons candidats. Il ne suffit pas de déranger le langage, ni de perturber le récit, pour obtenir cette « participation émotionnelle » qu'on voit à l'œuvre dans les initiations, cet amour que Freud voyait à l'œuvre dans l'hypnose mais aussi dans les phénomènes de foule… et dans le christianisme. Or c'est justement ce type de relation identificatoire que l'écriture contemporaine se propose de détruire avec acharnement, au point qu'on pourrait définir non tant celle-ci comme ce qui résiste au mythe, que le mythe comme ce qui résiste au pouvoir de corrosion généralisé de l'écriture.

Le désespoir des mythes

Difficile, par les temps qui courent, d'être, ou de rester, un « homme », entité voué aux gémonies par les maîtres du soupçon qui y voient un « humain, trop humain » : faut-il lire dans « Hom(m)mais », le pharmacien de Flaubert, le symbole d'Adam[145], et au-delà, le représentant grotesque de ceux qui oseraient encore aujourd'hui se proclamer « fils d'homme » ? Sans torture intérieure, il jouit du bonheur des imbéciles, dernier représentant d'une humanité souveraine, seul gagnant en tout cas de la « fin de partie » bovaryenne, inséré dans les réseaux symboliques de l'argent et du pouvoir, en phase avec les idéaux (phalliques) de son temps, ceux de la République. A ce héros dérisoire, faut-il donc préférer un sujet torturé, éclaté, dépecé, un Dionysos sadomasochiste, un Saint Antoine « addict » aux objets *a*, un Ulysse dépressif ou délirant ? Barthes, en qualifiant le mythe d' « écoeurant », résume assez bien le sentiment général[146]. Quant à Umberto Eco, il s'acharne lui aussi, dans ses

[143] KRISTEVA, J., « Joyce : the Gracehoper ou le retour d'Orphée » in *Les nouvelles maladies de l'âme, op.cit. ;* LACAN, J., « Joyce le symptôme », in *Sém.* XXIII*, op. cit.*
[144] KRISTEVA, J., « Joyce : the Gracehoper ou le retour d'Orphée » in *Les nouvelles maladies de l'âme, op.cit.,* p. 226, 209.
[145] CLARO, *Madman Bovary, op.cit.*
[146] BARTHES, R., (1957), « Le mythe aujourd'hui », i*n Mythologies*, Paris : Seuil, p. 232.

premiers textes, contre un mythe qui représente à ses yeux un monde endormi, celui de l' « ordre retrouvé » et de l' « inertie psychologique »[147], sinon même du « fascisme éternel ». La quête identitaire de « l'homme sans qualités » de notre âge de la mort de Dieu/de l'homme se résout, au défaut de l'Idéal du Moi, dans une succession d'identifications multiples et instables, à des êtres animés ou inanimés, des points d'accrochage qui forment un assemblage décomposé d'objets partiels, peut-être un totem hétéroclite, une identification sans identité. Que nous est-il permis d'espérer, au-delà ? Quelle promesse, quelle foi, au sens derridien, peuvent nous envoyer malgré tout, sur l'océan de la déconstruction sans fin, vers un monde habitable ? « Seul un dieu peut encore nous sauver… »[148] Quel mythe ou quasi-mythe pourrait aujourd'hui prétendre renouer avec une espérance, mieux : quel mythe pourrait encore apparaître désirable ?

L'idéologie transhumaniste, candidate de plus en plus crédible au titre de nouvelle pourvoyeuse de mythes, s'efforce, en phase en cela avec son temps, de hâter la disparition de l'homme pour mieux préparer l'avènement du dieu-machine, dans un parcours initiatique pervers, car au prix d'un effacement des sujets : c'est un désapprentissage plutôt qu'un apprentissage, puisqu'il revient à apprendre à dénier, ou désavouer, la mort et la finitude. Mythe d'après le mythe, c'est au nom de la raison calculante que le transhumanisme fait fructifier la promesse d'immortalité, au nom du retrait du divin qu'il dessine une eschatologie, au nom du dépérissement de l'humain qu'il propose une héroïsation. De quel « *muthos* » s'agit-il, dès lors que le désir a disparu ? Alors que les mythes des provenances les plus diverses, des légendes sumériennes et akkadiennes d'Ishtar-Inanna-Astarté aux récits égyptiens de la mort d'Osiris, aux cultes anatoliens d'Attis (qui deviendra Adonis) et aux mythes grecs d'Icare, de Prométhée et du châtiment des Titans, semblent s'accorder sur au moins un point, le danger de vouloir accéder à la toute-puissance et à l'immortalité, la nouvelle fable des posthumains indique précisément l'inverse. Là où le mythe insiste sur le prix à payer pour atteindre l'immortalité (Ishtar-Inanna est ramenée à la vie, mais en échange du sacrifice de son époux le berger Dumuzi-Tammuz ; Osiris renaît mais seulement comme roi des morts, son fils perd un oeil et son frère se voit émasculé ; Attis-Adon-Adonis prend place dans une dynastie marquée par la castration, etc.), la religion séculière de l'avènement de l'intelligence artificielle assure au contraire que plus aucune perte n'est nécessaire, et s'offre comme comblement de tout manque, à commencer par la mortalité. En ce sens ce

[147] ECO, U., (1962), *L'œuvre ouverte*, Paris : Seuil, 1979, p.105
[148] HEIDEGGER, M. , interview à *Der Spiegel*, 23.09.1966.

nouveau mythe s'inscrit en faux contre ce qu'on pourrait appeler la grande leçon des mythes, (n'était la nécessaire prudence épistémologique et culturaliste), en tout cas contre la leçon psychanalytique, celle de la finitude des sujets. A la définition homérique du bonheur, tel que le devin Tirésias le prédit à Ulysse après son séjour aux Enfers : « tu ne succomberas qu'à l'heureuse vieillesse, ayant autour de toi des peuples fortunés »[149], assez conforme à bien des passages bibliques, le mouvement transhumaniste substitue un « Vous ne mourrez point ».

I B) La transmission du désir dans le mythe « évasif »

La recherche d'un « *muthos* » postmoderne, véritable contradiction dans les termes, apparaît comme un programme d'autant plus insensé qu'il se heurte donc en réalité à un double obstacle : d'un côté, la montée en puissance d'un *êthos* littéraire de plus en plus marqué par le désenchantement, qui semble acharné à saper toute forme d'Idéal ; de l'autre, le succès croissant d'un mouvement, le transhumanisme, qui, sous des dehors quasi-mythologiques, ruine en réalité le schème même de la transformation et de la révélation du sujet à lui-même, en court-circuitant l'espace même du psychisme, et en proliférant sur un Moi idéal dont nous avons montré le profond antagonisme avec l'Idéal du Moi comme promesse. C'est ailleurs qu'il nous faut poursuivre notre recherche. Non que les textes manquent, qui déclinent à l'envi le motif de l'errance contemporaine des sujets, sur fond de sacré ou de pseudo-sacré : la vogue, déjà ancienne, des spiritualités de toute sorte, offrant en vrac, dans un magasin d'accessoires, la panoplie complète de l'ésotérisme le plus commercial, et le plus compatible avec le discours capitaliste, en témoigne. Il serait fastidieux d'énumérer tous les best-sellers qui, de Paulo Coelho à Dan Brown et tant d'autres, par des recettes techniques mécaniquement appliquées, et à l'aide de ficelles grossières, ont tenté, et parfois avec quelque succès, de trouver le secret de fabrication des mythes. D'autres, moins tapageurs, ont poursuivi solitairement une œuvre exigeante, qui, au prix d'un authentique travail de création littéraire, rejoint secrètement le territoire du *muthos*. Ainsi d'une œuvre célèbre de Julien Gracq, qui nous semble extrêmement emblématique de la problématique cruciale de l'initiation et de l'apprentissage : *le Rivage des Syrtes*. A rebours des tendances dominantes du roman de son époque, celui-ci, loin de s'inscrire dans une perspective

[149] HOMERE, *Odyssée*, tr. Bérard, Paris : Belles-Lettres, 1924, ch. XI, v. 135 sqq.

formaliste, nihiliste ou « désenchantée »[150], prend le parti risqué de s'affronter à la question du sacré, de la transgression et de la limite[151], sans pour autant renoncer à la forme (même réduite à un schème très épuré, voire abstrait) du roman d'apprentissage. Le *Rivage des Syrtes,* en renouant avec certains aspects du romantisme[152] et, surtout, du surréalisme, offre une approche très orientée par la lecture de Freud[153], et qui (par sa tonalité plus que par des références explicites) montre de réelles affinités avec l'enseignement lacanien, notamment sur la jouissance ; au point qu'elle pourrait apparaître comme une illustration éclatante de la maxime « ne pas céder sur son désir ».

L'inconscient affleure à tout moment dans ce roman à haute densité métaphorique, d'un baroque échevelé, mais aussi d'une grande précision quant aux mouvements souterrains qui désorientent et attirent secrètement les êtres[154]. Surtout, tout gravite autour de la question directrice de la quête initiatique, dans la fascination trouble pour l'étrangeté/étrangèreté confondue avec le mal, mais aussi pour l'hérésie mystique, avec des accents nettement apocalyptiques :

> « Quelque chose m'était promis, quelque chose m'était dévoilé ; (…) j'attendais le matin, offert déjà de tous mes yeux aveugles, comme on s'avance les yeux bandés vers le lieu de la révélation »[155].

Conformément à ce que certains anthropologues comme David Le Breton observent dans les rituels d'apprentissage contemporains, le parcours initiatique qui est décrit, de façon très stylisée, dans ce roman correspond à la première phase des initiations, le passage par la mort et la déliaison, qui ne sera toutefois pas suivi d'une seconde phase de reprise et de réintégration dans une forme culturelle instituée. En ce sens il s'agit bien du roman de l'adolescence en tant que schème social, caractéristique d'une « société adolescente » : on rejoint ici les analyses de François Richard, mentionnées plus haut, sur les sujets contemporains[156]. Le désir est au cœur du roman[157] : cela suffirait à le distinguer d'un grand

---

[150] On sait que Gracq, qui a refusé le prix Goncourt pour ce roman, développe une vision très critique du panorama littéraire de son temps, en marge duquel il entend demeurer : GRACQ, J., *La Littérature à l'estomac,* Paris : José Corti, 1950, repris in *Préférence*s, Paris : José Corti, 1961.
[151] GRACQ, J., *le Rivage des Syrtes,* Paris : José Corti, 1950, pp. 106, 170, 199, 200, 216, 314 en particulier.
[152] A quoi il faudrait ajouter le « symbolisme » conradien de *Cœur des ténèbres.*
[153] Ce point, étonnamment, semble avoir été assez peu souligné par la critique : voir GUIOMAR, M., « Le Roman Moderne et le Surréalisme »in ALQUIE, F., (dir.), *Entretiens Sur le Surréalisme*, Paris- La Haye : Mouton, 1968, pp. 70-88 ; WEBER, J.-P., « Julien Gracq », *Domaines Thématiques*, Paris: Gallimard, 1963, pp. 296-328.
[154] GRACQ, J., *le Rivage des Syrtes, op.cit.*, p. 30.
[155] *Ibid*., p. 18. Voir également pp. 153-154, et le prêche de la cérémonie de Noël à St-Damase, pp. 172 sqq.
[156] RICHARD, F., *L'actuel malaise dans la culture, op.cit.*

nombre de productions contemporaines où c'est plutôt la panne du désir qui est mise en exergue. La fascination pour le risque, qui amène à un « acte » dont le roman décrit minutieusement le vertige, semble faire écho au « point d'abîme » lacanien, et au flux de la pulsion, inextricablement érotique et thanatologique, qui pousse à la rencontre de la limite[158] : « (…) le mouvement du désir est en train de passer la ligne d'une sorte de dévoilement »[159]. Le geste de « lâcher tout »[160] qui conduit Aldo, en partie malgré lui, à enfreindre l'interdit pour goûter à l'ivresse du danger, au risque par-delà le calcul[161], s'il réfère explicitement à la pulsion de mort[162], consonne étrangement pour nous aujourd'hui avec ces descriptions de conduites ordaliques adolescentes rapportées par Le Breton[163], ou à la « démence narcissique » de Kristeva. C'est précisément cette « zone hautement dangereuse » qu'ont tenté d'approcher les surréalistes, ces mystagogues contemporains, et dans laquelle Gracq, l'un de leurs derniers héritiers, se situe[164]. Il s'agit d'un questionnement anthropologique, d'une interrogation sur l'homme, « ce que sont ses espoirs permis, ses pouvoirs réels, ses limites, ses perspectives et ses définitives dimensions »[165]. Il s'en faut pourtant qu'une telle œuvre fasse mythe : bien qu'elle soit pétrie d'une fascination pour le schème de la descente aux Enfers, son caractère d'objet littéraire exigeant, sa recherche stylistique, l'empêchent de connaître l'écho qui en ferait une œuvre « culte » au-delà des milieux de lecteurs avertis.

---

[157] « Plus forte que l'angoisse s'élève dans le ténébreux passage la voix inextinguible du désir », GRACQ, J., *le Rivage des Syrtes, op.cit.,* p. 179.

[158] La plupart des oeuvres de Gracq se déroulent dans « un lieu clos, mais frontalier », comme le relève HADDAD, H., *Julien Gracq. La Forme d'une vie*, Paris : Zulma, 2004.

[159] LACAN, J., *Sém. VII, op.cit*., p. 277.

[160] ANHEIM, E., « Julien Gracq. L'œuvre de l'Histoire », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2010/2, p. 377-416. URL : https://www.cairn.info/revue-annales-2010-2-page-377.htm, consultation octobre 2017. Voir GRACQ, J., *le Rivage des Syrtes, op.cit.* : « heureux qui abandonne sa barque au fort du courant (…) », p. 179.

[161] GRACQ, J., le Rivage des Syrtes, op.cit., p. 314.

[162] « une chute de tension presque effrayante », une « égalisation finale où se fussent déchargés toutes les choses et tous les êtres (…)" GRACQ, J., *le Rivage des Syrtes, op.cit.*, p. 161.

[163] Voir II) B) Une anthropologie des limites, dans la première partie de ce travail.

[164] Comme l'écrit Breton : « Tout porte à croire qu'il existe un certain point de l'esprit d'où la vie et la mort, le réel et l'imaginaire, le passé et le futur, le communicable et l'incommunicable, le haut et le bas, cessent d'être perçus contradictoirement. Or, c'est en vain que l'on chercherait à l'activité surréaliste un autre mobile que l'espoir de détermination de ce point » (BRETON, A., *Second manifeste du surréalisme,* in *Œuvres complètes*, t. I, Paris : Gallimard, 1988, cité par HADDAD, H., *Julien Gracq. La Forme d'une vie, op. cit.,* qui voit justement dans l'œuvre de Gracq un effort dans le même sens*)*

[165] Voir GRACQ, J., *Le surréalisme et la littérature contemporaine*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris : Gallimard, vol. I, p. 1028 ; TOURREL, J.-P., *Attente déçue et comble de l'attente : enjeux esthétiques et culturels de la fiction gracquienne*, thèse de doctorat de Lettres et Arts à l'Université Lumière-Lyon 2, sous la direction de J.-Y. Debreuille, 2007, en ligne : theses.univ-lyon2.fr/documents/getpart.php?id=1120&action=pdf, consultation octobre 2017.

Si la forme romanesque, comme le mythe au sens traditionnel, est peut-être condamnée à se résoudre dans sa propre désagrégation ou son désenchantement sans fin, n'est-ce pas parce qu'elle a fini par se constituer comme système, comme entité vouée à s'auto-détruire, à vouloir en finir ? L'art contemporain, en tant qu'institution, peut être lu, d'un certain point de vue, comme un « sous-système » au sens d'Habermas, articulé selon une logique propre et autocentrée, ne visant plus finalement que sa seule auto-reproduction[166]. Comment ressaisir le « monde de la vie », colonisé, instrumentalisé par les normes systémiques, dans une forme romanesque elle-même difficilement dissociable d'une logique autoréférentielle qui exclut, presque par définition, tout élément mythique autrement que sur le mode de la dérision ? Du roman formaliste au roman de l'informe ou au non-roman, il semble difficile d'échapper aux lois du genre, même si celles-ci ne sont pas explicitement codifiées. Plus que des codes ou des règles, c'est la désidéalisation instituée qui gouverne. Est-ce si paradoxal, dès lors que l'art contemporain se fonde, depuis Duchamp, sur un passage à la limite[167], ce qu'on pourrait nommer un paradigme d'indécidabilité : dans quelle mesure est-il complice de la société qu'il dénonce, dans quelle mesure est-il au contraire critique ? Déconstruction authentique, ou geste, devenu lui-même rituel, de destruction complaisante, finalement convertie en signe de pouvoir ? Comme Warhol, Jeff Koons ou Damien Hirst, et tant d'autres, singulièrement les artistes du « bio-art », dont l'œuvre censément iconoclaste apparaît souvent au service de l'idéologie transhumaniste et de ses pouvoirs[168], la figure de l'artiste ne s'inscrit pas simplement dans une éthique bien définie. Quelle position adopter, dans le contexte de la désacralisation de l'œuvre d'art bien repérée par Benjamin ? Celui-ci décelait dans la reproduction de masse des objets d'art une déperdition de l'« aura » propre aux figures antérieures de l'œuvre d'art[169]. En période de crise de l'Idéal, s'agit-il de redoubler cette crise en la mimant et la répétant de façon systématique et codée, comme le font tant d'artistes contemporains, ou d'esquisser la voie d'un engagement subjectif authentique, d'une parole ? La répétition, désormais rituelle jusque dans la profanation, du geste iconoclaste de

[166] Voir par exemple LASCH, Ch., *Culture de masse ou culture populaire ?,* Paris : Climats, 2001 ; ZARKA, S., *Art contemporain, le concept*, Paris : PUF, 2010 ; DERIVERY, F. *L'Art contemporain produit et acteur du néolibéralisme,* Paris : EC éditions, 2013. Sur les aspects plus socio-économiques, voir MOUREAU, N., SAGOT-DUVAUROUX, D., *Le marché de l'art contemporain,* Paris : La Découverte, 2016,

[167] Voir HEINICH, N., *Le paradigme de l'art contemporain. Structures d'une révolution artistique,* Paris : Gallimard, 2014.

[168] Voir notre III) B) Le transhumanisme et la convergence « NBIC » dans le première partie de ce travail.

[169] BENJAMIN, W., *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique* (1939), tr. Frédéric Joly, Paris : Payot, 2013.

transgression du sacré, vaut comme norme[170]. On retrouve, au niveau artistique, le paradoxe souvent relevé d'un « athéisme » voulu radical, qui finit par se constituer en nouvelle religion séculière : l'inversion de la posture, qui à la sacralité substitue une désacralisation tout aussi systématique, masque mal une symétrie de structure. Dès lors la « mort de l'art » que manifeste la mise à mal des catégories de la représentation fait écho à la « mort de Dieu », laissant cependant intacte la position inentamée d'un Autre qu'on brûle au lieu de l'adorer : l'athéisme n'est-il pas, comme le suggère Lacan, qu'un théisme inversé[171] ? Si c'est le cas, le « subversif » n'entre pas dans un travail de déconstruction, mais se contente d'une posture superficielle qui reste liée au discours du maître. L'artiste ne fait-il que représenter ou caricaturer, sur une scène largement déterminée par les enjeux de promotion et leurs retombées économiques, le geste de profanation, ou a-t-il une chance, comme les individus incertains, approchés par David Le Breton, qui répètent les gestes de l'initiation sur le mode des conduites à risque ou des scarifications, d'atteindre, par-delà la transgression, quelque chose comme un « soi » ?

Le mythe, même « évasif », persiste dans la littérature populaire

Un pas de côté s'avère nécessaire, pour espérer retrouver le désir. Il s'agit de ressaisir **un mythe « évasif »**, c'est-à-dire, selon Nancy commentant Blanchot, **en tant qu'il « se rapporte à un absentement inépuisable (et pour cela tel que son récit n'est qu'un récit à la limite) »[172].** Désenchanté certes, mais néanmoins toujours arrimé à un « langage des origines » : ne prétendant pas détenir ni maîtriser un savoir sur celles-ci, mais à la recherche d'un idéal, d'une nouvelle naissance de soi[173]. Que serait un art où l'invention prime sur la seule imitation, l'engagement subjectif sur la posture médiatique et le discours du maître ? Dubuffet, en mettant à jour les œuvres des fous, des marginaux, des naïfs et des autodidactes, entendait retrouver « l'opération artistique toute pure, brute, réinventée dans l'entier de toutes ses phases par son auteur, à partir seulement de ses propres impulsions »[174]. Utopie, idéalisme absurde, voire tromperie ? Il est vrai que le succès de ce qui se nommera « art brut » puis « art singulier » (sans exclure d'autres appellations) et sa récupération, désormais, par le marché de

[170] Mais l'artiste qui se contente de redoubler cette ambivalence, qu'il faudrait plutôt ici nommer ambiguïté, en ne faisant que redire la mort des idéaux, le désespoir de l'effacement du mythe, fait-il autre chose que légitimer sa position dans le « champ », comme dirait Bourdieu ? Dans quelle mesure se risque-t-il vraiment ?
[171] Voir à ce propos CAUSSE, J.-D., *Lacan et le christianisme*, Paris : Campagne Première, 2018, p. 19-21.
[172] NANCY, J.-L., *La Communauté désavouée, op.cit*., p. 138.
[173] CAUSSE, J.-D., « Le mythe : un langage des origines », in CAUSSE, J.-D., CUVILLIER, E., (dir.) *Mythes grecs, mythes biblique, op. cit*.
[174] DUBUFFET, J., « L'art brut préféré aux arts culturels » (1949), in *Prospectus et tous écrits suivants*, Paris : Gallimard, 1967.

l'art et l'institution muséale, peut faire douter de la démarche[175]. Bien entendu, le caractère non professionnel de la production artistique n'est pas plus le garant de sa qualité que la reconnaissance institutionnelle et l'appartenance à un milieu dit légitime ne condamnent à l'inauthenticité. Il n'en demeure pas moins que dans certaines des œuvres présentées comme « art brut », une singularité est à l'œuvre. Le surgissement, l'événement d'une voix là où elle n'était pas attendue, n'est-ce pas la définition même du geste artistique, tel qu'il se dévoile de façon imprévisible, que ce soit dans le champ de l'art ou ailleurs, dans ce dehors social des hors-norme? Le sujet, anonyme au sens des normes sociales et, souvent, de la reconnaissance, y trouve paradoxalement une nomination inattendue, inouïe, qui renoue avec un trait inaugural :

> « Ni épisode narratif, ni inclination subjective, ni « récit », ni « doctrine », le mythe nomme la nécessité de la littérature en tant qu'exposition de l'immémorial : cela dont il ne peut être parlé mais qui parle de soi et dont le « soi » est initial à chaque instant »[176]

Ce qui importe, n'est-ce pas l'ancrage du geste dans le sol de la vie, « une vie pour laquelle, dans son vécu, il en va de la vie même », c'est-à-dire la question de la limite et du sacré? Dès lors, c'est la confrontation avec la limite, dans l'affrontement au réel de la « vie nue », qui demeure le critère premier, non pour apprécier la valeur esthétique d'une œuvre, ce qui n'est pas notre propos ici, mais pour jauger sa portée « initiatique », et ses enjeux psychiques. Dans la perspective mythopoïétique qui nous occupe, il est clair que c'est certainement l'art brut qui offre le plus d'espace aux expressions du « *muthos* » contemporain. Dans le domaine romanesque, des œuvres de littérature populaire font une large place à ces questionnements sur le processus d'individuation, la confrontation aux épreuves et à la mortalité, plus franchement sans doute que la majorité des œuvres admises comme légitimes, attachées à maintenir leur crédibilité et à ne pas apparaître trop ingénues. En particulier des œuvres destinées à la jeunesse sont susceptibles de réactiver les schèmes de l'initiation narcissique, faisant du roman un « roman narcissique » au sens propre, laissant opérer les ressorts de l'identification qui pourrait faire écho aux préoccupations inconscientes et au destin des pulsions. De tels récits, font leur miel des aventures, parfois oedipiennes, mais pas exclusivement, de personnages adolescents dont l'évolution questionne le lien social, à l'âge du discours capitaliste.

---

[175] Voir DELAVAUX, C., *L'Art brut, un fantasme de peintre*, Paris : Palettes, 2010.
[176] NANCY, J.-L., *La Communauté désavouée, op.cit.*, p. 136.

Sans souscrire aux cadres théoriques de Bettelheim, il est indéniable que la littérature populaire, et nommément celle qui s'adresse à un public d'adolescents, est à prendre immensément au sérieux. L'enfance, bien entendu, présente aux yeux du psychanalyste un intérêt nodal. L'adolescence n'en est pas moins aujourd'hui un angle d'attaque tout aussi essentiel par son importance anthropologique dans nos sociétés contemporaines. Nous avons insisté, dans la précédente partie de ce travail[177] sur le marqueur que représente l'adolescence en tant qu'âge du passage, allongement démesuré de la période initiatique dans un monde qui a abandonné la plupart de ses rituels traditionnels. Devenue quasi coextensive à la période d'apprentissage, qui s'étend parfois sur une vie entière et couvre le parcours expérientiel des individus en quête d'eux-mêmes, l'adolescence, caractérisée par l' « errance », caractéristique de ce que Miller appelle « psychose ordinaire », cherche ses héros. Nous avions mentionné Antigone, figure antique dont on retrouverait certainement bien des avatars, masculins comme féminins, dans un grand nombre de récits contemporains, qu'on pourrait nommer « romans d'aventures » si cette appellation n'était trop attachée aux maîtres du XIXe siècle : mais il importe de rappeler, avec Jean-Yves Tadié, que le roman d'aventures « engendre » et soutient toutes les formes romanesques, dont il constitue une sorte de matrice secrète[178]. Contes de fée d'aujourd'hui, ils se distinguent nettement toutefois de ces derniers, et par l'âge du public visé (adolescents donc, voire « adultescents », et non enfants, même si des enfants de plus en plus jeunes s'y trouvent, de fait, exposés, mettant justement en crise la césure admise entre enfance et adolescence), et par les finalités, qu'on ne saurait ramener à une instrumentalisation « pédagogique » comme dans le cas des contes si l'on suit la thèse de Bettelheim. Les plus fortes de ces œuvres ne sont-elles pas celles qui, justement, échappent à toute tentation moralisante comme aux schémas préétablis (notamment oedipiens), et dont les héros « ne cèdent pas sur leur désir », au prix d'une confrontation avec l'insupportable ? Bien entendu, on pourra émettre bien des réserves sur la qualité d'une telle « littérature ». On pourra aussi à juste titre s'interroger, s'agissant de romans au succès planétaire comme *Harry Potter*, et avant lui de ceux de Mary Shelley ou de Stevenson, se demander jusqu'à quel point ces œuvres échappent à une logique de marketing ou de « champ » : ne sont-elles pas au contraire les plus soumises aux impératifs commerciaux, et les plus éloignées de ce que serait un « art brut » ? Nous soutiendrons, à propos des exemples que nous proposons, qu'une logique de la singularité, avant toute récupération ultérieure par les appareils, s'y dessine, comme dans l'art

[177] Voir notre chapitre sur la clinique de l'adolescence : II D « L'adolescence et le négatif : Antigone et Thanatos », dans la seconde partie.
[178] TADIE, J.-Y., (1982), *Le roman d'aventures*, Paris : Gallimard, 2013, p. 205-206.

brut exhumé par Dubuffet, qui lui aussi a pu donner lieu à la spéculation la plus effrénée. Si le succès commercial en soi ne saurait bien évidemment être un critère de profondeur, il dit peut-être parfois quelque chose de la rencontre entre un schème mythique, même galvaudé, et la psychologie des foules, même aliénées. Si ces œuvres pour adolescents viennent trouver une place dans l'imaginaire dit « populaire », cela interroge au premier chef la psychanalyse sur les ressorts de cet imaginaire, non pas en termes éthérés et atemporels d'archétypes, mais dans le référentiel historial de l'ère postmoderne du désenchantement, comme témoins de ce qui est en train de s'inventer comme « humanité » en devenir.

La dynamique créatrice de la transfictionnalité

De plus il est un autre critère qui nous paraît essentiel. Il est remarquable que ces romans ne se limitent pas à de purs produits de consommation, mais donnent lieu à des réécritures. Contrairement à un préjugé bien établi qui voudrait que les adolescents actuels n'aient plus de goût pour l'écriture et se réduisent à des spectateurs passifs et dépendants, la fabrication de fictions reste une pratique fort répandue chez les adolescents, comme en témoigne le genre des « fanfictions » à partir de ces œuvres dites « culte »[179]. Si l'on ne peut prendre le nombre de ventes comme un baromètre, le fait que ces livres se prêtent, non seulement à la lecture (*Harry Potter* semble le livre le plus lu au monde, après la Bible et le *Petit livre rouge*), mais aussi à des réécritures elles-mêmes partagées, via des sites dédiés, au sein de ce qui se constitue ainsi comme communautés « virtuelles », devrait nous alerter sur les potentialités qu'ils recèlent, et leur valeur au moins psychique, en tant que « processus tertiaires » pour reprendre le concept de Green. **Traits d'union entre les pulsions primaires et le travail de la culture, via une sublimation, ces œuvres auraient donc le pouvoir de cristalliser des éléments psychiques d'une façon suffisamment puissante pour déclencher une identification, une appropriation, et, au-delà, un désir de création, même modeste** : les « fanfictions » ne sont pas forcément des chefs d'œuvre, ni ne font preuve d'originalité ; mais elles ont le mérite d'exister, et de faire exister ceux qui les écrivent[180]. Qui plus est, de les faire exister ensemble : comme le névrosé de *Gradiva* ou l'artiste en proie à ses obsessions

[179] MARTIN, M., « Les fanfictions sur Internet », *MediaMorphoses* hors-série, 3, 2007, pp. 186-190. Il semble que, outre *Harry Potter* qui représente la source privilégiée de la majorité des fanfictions, certains mangas (*Naruto* en est le plus célèbre) et les histoires de vampires (*Twilight, Buffy*..) en constituent les repères essentiels.

[180] Elles prennent place dans le processus, plus large, de « transfictionnalité » : SAINT GELAIS, R., *Fictions transfuges*, Paris : Seuil, 2011. Ce concept renvoie bien entendu à la notion d' « intertextualité » développée notamment par Roland Barthes et les membres du groupe Tel Quel dans *Théorie d'ensemble* (coll.), Paris : Seuil, 1968, et à celle de « transtextualité » proposée par GENETTE, G., *Palimpsestes, La littérature au second degré*, Paris : Seuil, 1982.

trouve, au bout d'un long tunnel, un débouché social et culturel à ses ruminations solitaires, certains adolescents partagent leurs rêveries, se font lire et lisent les autres, écrivent à plusieurs sur un mode collaboratif[181]. Le *muthos* prend ici toute sa valeur de participation émotionnelle, mais aussi de communication et de transmission, et même de médiation (nécessairement inachevable, dans une tension non dialectique[182]) entre l'individuel et le collectif. Sans doute faut-il y voir moins une parole des origines que l'événement d'une « nouvelle origine » qui « ouvre le chemin du désir humain »[183]. Il est sans doute dérangeant de devoir faire descendre de l'Olympe le sublime des mythes antiques, avec tout leur prestige, pour aller chercher l'élément mythique dans la bourbe des médiocres divagations adolescentes, avec tout ce qu'elles peuvent avoir de convenu et de répétitif, voire de consternant. Mais qu'y a-t-il, dans notre culture désenchantée, de plus conforme, en fin de compte, à ce qui fait l'essence du mythe : un discours anonyme et multiple, fait d'infinies variations, qui trouve dans une communauté de « fans » non seulement son public, mais sa propre substance (disséminée) de parole germinative ? Parole sans cesse démultipliée d'échos énamourés, elle vient se lover au cœur du désaide, réalisant cette opération magique de la *mimêsis* et de la liaison, psychique et sociale, offrant aux sujets les linéaments d'un parcours d'apprentissage à travers les figures d'une humanité en voie d'écriture. Il s'agit bien d'une symbolisation, même inchoative. Et tant pis si la trame en est populaire, voire commerciale : les fanfictions, elles, sont gratuites. Hypnose, phénomènes de foule n'ont, eux non plus, rien à offrir de très élaboré esthétiquement ou intellectuellement : quant aux phénomènes de croyance, sont-ils nécessairement et toujours admirables ? Ce sont pourtant bien les forces d'Eros qui sont à l'œuvre dans tous ces phénomènes, et que nous recherchons plus que jamais. Là où la création la plus sophistiquée, celle des vrais artistes, n'a souvent à offrir que le luxe d'une tour d'ivoire, la sublimité d'une construction formelle, l'art « brut » des foules fait circuler du sacré, au risque, sans doute, de l'outrance, du ridicule ou de la naïveté. Mais la psychanalyse n'est pas la critique littéraire.

---

[181] Sur les aspects collaboratifs et la socialisation, voir JENKINS, H., (2007), « Transmedia storytelling 101 », en ligne sur le site d'Henry Jenkins, http://henryjenkins.org/blog/2007/03/transmedia_storytelling_101.html, consultation octobre 2017, traduction française disponible sur http://etude.fanfiction.free.fr/jenkins_storytelling.php.

[182] « Médiation » au sens où Lacan l'entend du symbolique, c'est-à-dire en même temps disjonction : voir LACAN, J., « Le mythe individuel du névrosé », *op. cit.*, p. 49, voir CAUSSE, J.-D., *Lacan et le christianisme, op. cit.*, p. 63 et 233.

[183] CAUSSE, J.-D., « Quelle fonction attribuer aux mythes ? » in *Mythes grecs, mythes bibliques*, Paris : Cerf, 2007, p. 25.

Or l'Eros dont il est question passe singulièrement par le narcissisme : comme dans le « complexe d'Orphée » dont parle Kristeva, c'est l'amour de soi qui est le véritable enjeu, plus encore que dans les contes de fée dont il n'est pourtant pas absent. Les récits supposent une identification : mettant en scène un héros en proie à la quête intérieure, si ce n'est à l'inquiétude spirituelle, ils redoublent cette identification d'une préoccupation essentiellement narcissique. Si le propre d'un roman d'aventures est d'être « organisé en fonction du lecteur »[184], c'est d'abord parce qu'il s'agit de lui, de lui-même, à la recherche de son Idéal. Jankélévitch relie ainsi le récit d'aventures à la structure d'une futurisation, d'une attente incertaine : « Je sais *que*, et je ne sais pas *quoi* »[185]. Or l'ouverture du temps, l'indétermination est intimement liée à l'ambivalence, que Jankélévitch relie au concept freudien de « tabou » : « l'homme brûle de faire ce qu'il redoute le plus », entre attirance et crainte, tentation et horreur, en lien avec la question de la mortalité[186]. Depuis Ulysse et les Sirènes, l'aventure intérieure laisse finalement assez peu de place à la libido proprement dite : ce qui est en jeu dans l'épisode du chant des Sirènes, est-ce la sexualité, ou davantage encore la curiosité du héros ? Pénélope n'est qu'un bien mince enjeu, au regard de ce que le héros a découvert du monde et de l'inhumain en l'homme, et ses conquêtes ne sont pas que sexuelles. Rien d'étonnant à ce que les grands romans d'aventures de Stevenson, Melville ou Conrad ne laissent à la femme qu'une place pour le moins réduite. La passion du capitaine Achab dans *Moby Dick*, comme du jeune héros de *l'Ile au trésor*, ces romans exclusivement masculins, c'est une passion au sens christique, et non au sens amoureux. L'ambivalence est au cœur des ténèbres : « A tribord de toute douleur, la joie vous attend, elle s'élèvera d'autant plus haut que l'abîme de la douleur aura été plus profond »[187]. Achab, nous dit Melville, est « humain » (mais en quel sens ?), ses sautes d'humeur ne font que le rendre plus humain encore. Peut-on dire que le roman d'apprentissage est une quête d'humanité, là où celle-ci se trouve le plus menacée, justement en ce point où elle est soumise à la menace ? Comme dans l'histoire de Frankenstein, ou comme dans *Dr Jekyll et Mr Hyde* de Stevenson, le mythe se révèle à travers l'angoisse d'un être déchiré, démembré, clivé, en proie à l'inhumain et à la monstruosité, dont le lecteur décèle la menace et le risque au fond de lui-même, et qui laisse en pointillés la promesse d'un « peut-être », d'une possible réconciliation idéale avec soi.

---

[184] TADIE, J.-Y., (1982), *Le roman d'aventures, op.cit.*, p. 7.
[185] JANKELEVITCH, V., *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, Paris : Flammarion, 2017, pp. 89-91.
[186] *Ibid*., pp. 105-115. Voir également TADIE, J.-Y., (1982), *Le roman d'aventures, op.cit*., p. 5.
[187] MELVILLE, H., (1851), *Moby Dick*, Paris : Gallimard, 1996, ch. 9.

L'espace mythique ainsi ouvert, conformément à la logique de la « contagion » platonicienne[188], est celui de la circulation de la parole, et donc des « *remakes* » et réécritures. La notion d'auteur perd de son importance au profit de l'écriture, « trace laissée par une origine illisible en elle-même »[189]. Déjà Ann Radcliffe, maîtresse du roman gothique extrêmement populaire de son vivant mais quelque peu oubliée aujourd'hui, est à l'origine d'une longue filiation d'imitateurs, dont certains plus prestigieux qu'elle lui voleront la vedette. Les maîtres du roman d'aventures du XIXe siècle avaient déjà un rapport à la « transfictionnalité »: en témoignent les conditions d'écriture de romans tels que *Frankenstein,* écrit sans doute individuellement par Mary Shelley mais dans le cadre de ce qu'on appellerait aujourd'hui volontiers une résidence d'écrivains (ou… un espace de *coworking)*, en même temps que *Le Vampire* (attribué à Byron, en fait écrit par son médecin et ami à partir d'un projet de Byron). Il n'est pas indifférent que ces deux textes, dont la genèse appartient à un processus d'émulation qui n'est pas sans rappeler les concours de rhapsodes chez les Grecs[190], soient à l'origine de deux des « mythes » contemporains les plus prégnants, sans cesse repris par des épigones. On pourrait cependant songer aussi à l'intertextualité de *l'Ile au trésor*, dont les références aux chroniques de pirates et à Defoe abondent, mais aussi qui revendique sans honte l'héritage d'Alexandre Dumas, dans lequel Stevenson n'hésite pas à voir un maître de l'imaginaire; sans parler des romans de ce même Dumas, dont on sait qu'ils ont fait l'objet de l'intervention active de collaborateurs. Dans ce registre, la littérarité existe, et éminemment chez certains, mais ce qui importe est moins la singularité du travail d'écriture en tant que tel que la circulation de l'imaginaire (au sens de fiction). Dumas se réfère à Goethe et Schiller, mais surtout aux personnages byroniens, dont il emprunte des traits pour conférer à ses propres personnages le statut d' « hommes fatals » : des « séducteurs blasés et méprisants, revenus de tout, au cœur de pierre, capables des plus grands crimes, et qui, pour s'être voulus surhommes, sombrent dans le néant » [191]. Personnage qu'on retrouve dans le Kurtz de Joseph Conrad, lui-même source de bien des avatars, notamment cinématographiques[192]. Il existe bien un héros maudit, héritier du romantisme,

---

[188] PLATON, *Ion*, (tr. Luc Brisson et Monique Canto-Sperber), Paris : Gallimard, 2008.

[189] CAUSSE, J.-D., « Le mythe : un langage des origines », in CAUSSE, J.-D., CUVILLIER, E., (dir.) *Mythes grecs, mythes bibliques, op. cit.,* p. 178.

[190] Homère et Hésiode sont eux-mêmes qualifiés de « rhapsodes » par Platon ; Voir MORETTI, J.-Ch., *Théâtre et société dans la Grèce antique*, Paris : Livre de Poche, 2001.

[191] TADIE, J.-Y., *Le roman d'aventures, op.cit.*, p. 38.

[192] CONRAD, J., (1899), *Au cœur des ténèbres*, (tr. J.-J. Mayoux), Paris : Gallimard, 1989; le personnage de Kurtz sera repris, dans un autre contexte, par COPPOLA, F. F., *Apocalypse now*, 1979 : c'est une « âme maudite hors des limites des aspirations permises », « un être auprès de qui je ne pouvais rien invoquer, haut ou bas. Je devais (…) l'invoquer, lui –sa propre dégradation exaltée et incroyable. Il n'y avait rien au-dessous de lui, et je le

dans le roman d'aventures ; et simultanément, un héros qui, confronté au mal, parvient à s'y soustraire. C'est là précisément ce qui caractérise le schème mythique du passage à la limite : le héros n'est plus le héros épique, mais bien un héros post-métaphysique, dont l'épopée a quelque chose d'intérieur. Pourtant, cette attention à l'intime et aux failles de la psyché n'interdit en rien la passion romanesque, ni la transmission « érotique » que la folie de la fiction autorise, dès lors qu'elle échappe au repli monumental sur le formalisme de l'œuvre. Les tribulations du héros renvoient bien aux avatars du narcissisme, mais, comme la démence créatrice du poète platonicien inspiré par Eros, elles sont à l'origine d'une foule de « rejetons » et « enfantent sans relâche de beaux, de magnifiques discours »[193], rendant possible une participation à l'amour « divin » qui n'a cure des jugements des critiques.

I C) Le roman narcissique : les limites de l'humain dans la littérature populaire pour adolescents

« Mais (…) retenez mon conseil, lorsque vous rencontrez quelque chose qui va être humain, mais ne l'est pas encore, ou bien qui a été humain, et ne l'est plus, ou qui devrait être humain, mais ne l'est pas, faites attention, et prenez votre hache »

C.S. LEWIS[194]

La tonalité sombre des romans gothiques, que l'on retrouve aujourd'hui assez systématiquement dans la littérature populaire pour adolescents, et les fictions dites « dystopiques », tout comme dans de grands pans de la littérature policière, semble désormais un préalable obligé de toute quête de soi. Tout se passe comme si une crise de l'espérance avait affecté les sujets contemporains, arrimés à une philosophie de l'histoire inversée, marquée par la chute[195]. Comme dans le schème orphique de dégradation du cosmos originel, le temps semble « hors de ses gonds ». Temps comme suspendu dans l'attente de la fin, troublé par des phénomènes étranges et angoissants, qui modifient la perception du monde et infectent la réalité même, laissant poindre une menace, « le flou indéterminé et le secret d'une prairie des premiers âges, aux hautes herbes d'embuscade »[196]. Dans un roman tel que

savais (…) Mais son âme était folle. Seule dans la brousse sauvage, elle s'était regardée elle-même, et, pardieu !, je vous dis, elle était devenue folle » (p. 184).

[193] PLATON, *Le banquet, op.cit.*, 210 b - 211 a.

[194] LEWIS, C. S., « L'armoire magique », *Chronique de Narnia*, (tr. Dalmais), Paris : Flammarion, 1989.

[195] Voir SCHLEGEL, J.-L., « Actualité de la gnose », *Esprit*, 1997/6 (6), p. 126.

[196] GRACQ, J., *le Rivage des Syrtes, op.cit.*, p.19.

le *Rivage des Syrtes,* cette atmosphère apocalyptique est particulièrement sensible et forme la toile de fond, si ce n'est le véritable sujet, du roman : « les temps avaient changé » de façon à la fois très perceptible mais difficilement explicable[197]. Les fictions les plus « populaires » chez les adolescents actuels (une mention spéciale est à accorder à *Harry Potter*, qui bat non seulement les records de vente mais aussi ceux de « fanfictions » ; ensuite viennent *le Seigneur des anneaux*, ainsi que les récits de vampires et certains mangas comme *Naruto*, lui-même inspiré d'un récit initiatique bouddhiste) ont également comme point commun une atmosphère de « crise », qui est explicitement thématisée dès le début de l'œuvre, ce qui vient contredire les principes des schémas narratifs actantiels traditionnels, selon lesquels la situation initiale est une situation d'équilibre[198]. Ainsi, le *Seigneur des anneaux* prend comme point de départ la survenue « d'événements », de mouvements de population aux frontières, l'apparition de récits inquiétants perturbant la tranquillité des Hobbits et témoignant de l'emprise croissante des « ténèbres ». De même, Harry Potter entre en scène à un moment de trouble où l'emprise des « Mangemorts » se fait sentir, non seulement dans le monde de la magie, mais jusque dans le monde « réel ». Le retour du « seigneur des ténèbres » est concomitant de l'entrée du héros dans le processus initiatique de l'adolescence et place cette initiation sous le signe de la confrontation avec l'emprise du mal. Bien entendu, le contexte de crise ou de tension initiale est un ressort dramatique assez courant qui permet à la fiction de se déployer : innombrables sont les oeuvres littéraires ou imaginaires qui tirent parti d'une situation de départ inextricable. Le maintien tout au long du récit de la tonalité sombre qui forme la substance même de l'œuvre n'est certes pas une rareté. De ce point de vue, il faut rappeler là encore la place centrale de *Hamlet* comme archétype du « mythe » ou quasi-mythe moderne, en tant qu'il se construit non seulement autour de la névrose (ou la mélancolie) du personnage principal, mais autour d'un diagnostic plus général sur le monde dans son ensemble : « Il y a quelque chose de pourri au royaume de Danemark »[199]. Cette référence à la pourriture et à la décomposition du monde, de la culture, est emblématique d'une problématique de l'abjection, comme caractéristique non seulement intrasubjective, mais généralisable à « l'environnement ». Présente à l'aube de la fiction moderne avec *Hamle*t, on

[197] GRACQ, J., *le Rivage des Syrtes, op.cit.*, p.294 ; voir également p. 153 sqq., 160, 167.

[198] GREIMAS, A. J., Du sens, essais sémiotiques, Paris : Seuil, 1983. Certains lecteurs pressés de la saga *Harry Potter* supposent *a priori* que cette situation existe dans le roman de Rowling, sans voir qu'elle n'est présente que sous forme de nostalgie rétrospective (conformément à l'analyse freudienne et lacanienne du désir) et non de structure narrative (VIROLE, B., « *Harry Potter,* l'émergence d'un mythe contemporain » in SMADJA, I., BRUNO P., (dir.), *Harry Potter ange ou démon,* Paris : PUF, 2007, p. 42)

[199] « *Something is rotten in the state of Denmark* » (SHAKESPEARE, W., *Hamlet*, I, 4, *op. cit*.

la retrouve à l'œuvre chez Dostoïevski, Proust ou Céline[200]. Dans des textes comme *Harry Potter* ou *le Seigneur des anneaux,* c'est précisément cet horizon d'abjection qui s'œuvre, et trouve à s'incarner dans des personnages existant dans les limbes, entre vie et mort.

Abjection et existence dans les limbes : l'entre-deux-morts

Voldemort, très affaibli au début de la saga, survit en parasitant d'autres corps et des objets : « damné », tueur de licornes (ce qui est le crime suprême, les licornes incarnant la pureté), il est comme les spectres qui ne savent pas s'ils sont « ici » ou « là-bas ». Son existence, qui n'en est pas vraiment une, est présentée comme une existence dont personne ne voudrait[201]. Quant à Sauron dans la saga de Tolkien, il est également caché sous forme d'esprit puis reprend forme[202], et cherche l'anneau pour asseoir définitivement sa puissance. Les spectres à son service ont le coeur brisé[203]. Les porteurs de l'anneau sont dans une vie « évanouie », vide et faite de haine, lasse et sans croissance[204]. Ce qui n'est pas sans rappeler le personnage byronien de « l'homme fatal », celui-là même qu'on retrouve également dans les récits de vampires, dont Byron passe pour le père le plus prestigieux, même si c'est davantage par sa propre vie et les fantasmes qu'il fait naître, que par son écriture, qu'il engendre de tels récits[205]. L'interprétation psychanalytique du motif du vampire, lorsqu'elle n'a pas été exclusivement guidée par un repli sur les significations sexuelles, a fait émerger la problématique narcissique de la difficulté d'être soi, de se vivre, de naître à soi[206]. Car les vampires, si comme les zombies ils ont été victimes d'une contamination -processus de contagion qui est celui-là même que Freud met au cœur des phénomènes de violence en chaîne du tabou-, bénéficient d'une véritable initiation narcissique négative, qui représente l'envers des rituels symboliques. Le processus par lequel ils s'intègrent à la société des vampires est un double négatif de la subjectivation/socialisation humaine : au lieu d'être un renoncement à l'enfance et une acceptation de la mort et de la génération, il s'agit pour eux de renoncer à la vie, à accepter de ne pas vieillir, et de tuer pour survivre[207]. Cette entrée dans le monde des ténèbres inverse en son contraire la loi anthropologique. Elle repose sur une

[200] KRISTEVA, J., *Pouvoirs de l'horreur*, Paris : Seuil, 1980.
[201] ROWLING, J. K., *Harry Potter et le Prince de sang-mêlé*, tr. J.-F. Ménard, Paris : Gallimard, 2005.
[202] TOLKIEN, J.R.R., Le *Seigneur des anneaux, t. I,* tr. F. Ledoux, Paris : Le Livre de Poche, 1972, p. 85.
[203] *Ibid*., p. 330
[204] *Ibid*., p. 76.
[205] DEBORDE, L., Préface de POLIDORI, J., *Le Vampire,* Humanis, 2012, éd. Numérique, pp. 5-7.
[206] Par exemple, WILGOWICZ, P., « Vampirisme, séparation, création », *Pardès*, vol. 31, no. 2, 2001, pp. 123-138 ; *Le vampirisme. De la Dame Blanche au Golem, Essai sur la pulsion de mort et sur l'irreprésentable*, Lyon : Cesura, 2000.
[207] Voir en particulier RICE, A., (1974), (tr. C. Ayakatsikas, S. Borello), *Entretien avec un vampire*, Paris : Plon, 2012.

relation à l'autre qui, au rebours des règles humaines, impose l'emprise, la dévoration cannibalique et le parasitisme. Comme Orphée, le vampire a voulu descendre au tombeau : la version de Bram Stoker présente d'évidentes affinités avec le mythe grec, puisque le comte Dracula se voue aux ténèbres par amour pour sa femme et dans l'espoir de la retrouver[208]. Mais il fait le choix de Thanatos : au lieu de sublimer son deuil, il l'encrypte et se voue à la répétition sans fin de la pulsion mortifère. Ce choix demeure une option toujours présente à chacune de nos incursions au voisinage du « sacré » ou de la limite : le vampire, comme le spectre, nous hante. Bram Stoker ne l'ignore pas, quand il écrit à propos du journal du héros : « sans doute fait-il songer aussi à l'apparition, devant Hamlet, du fantôme de son père »[209]. De même, Anne Rice multiplie les références à Shakespeare, comme à la Bible[210].

C'est certainement son roman, *Entretien avec un vampire*, qui, dans les années 1970, rallume l'intérêt du public, d'abord adolescent, pour cette thématique, et la renouvelle en profondeur, marquant un tournant et instillant ce qui va devenir une « vampire mania » planétaire. Non seulement le vampire, vieillard dans le roman de Bram Stoker, monstre repoussant dans le *Nosferatu* de Murnau[211], devient un beau jeune homme séduisant, mais ses tourments intérieurs l'emportent sur son côté diabolique. Le vampire devient ou redevient humain, au moins partiellement : c'est ce type de personnages qui va essaimer dans les décennies suivantes, donnant naissance à une kyrielle d'adaptations, de sagas et de réécritures[212], dans la plupart desquelles il est question des relations, sinon de l'hybridation,

---

[208] STOKER, B., (1897), (tr. J. Sirgent), *Dracula*, Paris : J'ai lu, 2012.
[209] I*bid*.
[210] RICE, A., (1974), (tr. C. Ayakatsikas, S. Borello), *Entretien avec un vampir*e, *op. cit.*
[211] MURNAU, F. W., *Nosferatu,* 1922.
[212] Notons, entre autres, au cinéma : SCOTT, T., *Les Prédateurs*, 1983, JORDAN, N., *Entretien avec un vampir*e, 1994, NORRINGTON, S., *Blade*, 1998, WISEMAN, L., *Underworld,* 2003, HARWICKE, C., *Twilight* I, 2008, WEITZ, Ch., *Twilight* II, 2009, REEVES, M., *Let me in*, 2010, SLADE, D., *Twilight* III, 2010, CONDON, B., *Twilight* IV et V, 2011, 2012, JENKINS, B., *Moonlight*, 2016, WHEDON, J., *Buffy contre les vampires* (série télévisée diffusée de 1997 à 2003 sur The WB, USA), BALL, A., *True blood* (série télévisée diffusée à partir de 2008 sur HBO, USA), PLEC, J. et WILLIAMSON, K., *Vampire diaries* (série televisée diffusée sur The CW aux USA entre 2009 et 2017), TEAGUE, C., HAYNES, T., PILLAL, A., MARTIN, C., GLENAAN, K., JOHN, P., O'HARA, D., *Being Human : La Confrérie de l'étrange* (série televisée diffusée sur BBC 3 entre 2008 et 2013), WHITHOUSE, T., *Being Human* (série télévisée diffusée sur SYFY, USA, entre 2011 et 2014) ; CITTERIO, M., *Chica Vampiro (*série télévisée diffusée en 2013 sur RCN télévision, Colombie) ; sous forme romanesque, SABERHAGEN F., (1975-2002), *Chroniques de Dracula*, Paris : Pocket, 2000-2003, SMITH, L. J., *Journal d'un vampire*, Paris : Hachette jeunesse, 1991-1992 (1e série) et 2009-2014 (2e série), MEYER, S., *Twilight*, Paris : Hachette jeunesse, 2005-2008, HENDEE, B. et J.C., *Les nobles morts*, Paris : Panini, 2010, CHILD, M., *Dans les yeux du vampire*, Paris : Harlequin, 2012, MEYERS, T., *L'amant des ténèbres*, Paris : Harlequin, 2012, (…et autres romans de la même collection Harlequin « Nocturne »), KATE, L., *Damnés*, (5 t.), Paris : Bayard, 2010-2016, HARRIS, Ch., *La Communauté du Sud* (13 t.), Paris : J'ai Lu, 2005-2014, MAIZEL, R., *Humaine*, (2 t.), Paris : Albin Michel, 2011-2012, NEWMAN, K., *Anno Dracula*, Paris : Bragelonne, 2012, LAPHAM, D., HUDDLESTON, M., The Strain (6 t.), Paris : DUQUENNE, C., *Les Nécrophiles anonymes*, (4 t.) Paris : Voy'el, 2017 ; en version manga, notamment KIKUCHI, H., TAKAKI, S.,

entre vampires et humains, et où les vampires peuvent mourir. Certes l'érotisme est mis en avant (il l'était déjà, en germe, chez Stoker), mais, du moins dans la version romanesque, la problématique est bien plus complexe. Le futur vampire, Louis, tombe dans la mélancolie, et c'est dans un tel délabrement narcissique qu'il cherche la mort, provoquant rixes et mauvaises rencontres, jusqu'à se laisser fasciner par l'aura d'un vampire prédateur :

> « Je m'étais oublié ! (…) Totalement oublié. Et au même instant j'ai su ce que signifiait vraiment le mot « possible ». A partir de ce moment, je h'ai fait qu'éprouver un émerveillement grandissant. A mesure qu'il me parlait, me laissait entrevoir qui e pourrais devenir (…), mon passé se réduisait en cendres (…) Je ne voyais pas plus d'humanité en lui que dans les créatures divines qu'on trouve dans la Bible »

Comme dans *Dracula*, c'est à la suite d'un traumatisme (la mort du frère, ici, et non de l'épouse) que le héros, ou anti-héros, choisit la damnation. Il va devoir prouver sa « loyauté » en assistant au meurtre d'un homme et en tuant lui-même. Son initiateur l'oblige à tuer, et à se laisser lui-même vider de son sang, et à en jouir, jusqu'à atteindre une sorte d'extase qui se manifeste au niveau sonore (le martèlement assourdissant du double battement de leurs cœurs) et visuel : la vision que son frère disparu prétendait avoir atteinte dans l'extase mystique (cause de son suicide), Louis y accède du côté du mal et de la mort, ayant la révélation des formes et des couleurs, mais aussi la contemplation du vampire rayonnant, dans une parodie de transfiguration mystique que l'on retrouve à la fin du roman[213]. Il parvient, dans l'entretien, à expliciter l'ambivalence qui est la sienne, entre illumination et abaissement mortifère :

> « Ma transformation en vampire avait revêtu deux aspects : le premier relevait du pur enchantement (…) Mais l'autre aspect était dominé par mes élans d'auto-destruction, par mon désir de damnation (…) Et à présent, ce n'était pas moi que je détruisais, mais quelqu'un d'autre »[214]

De même que le vampire qui lui-même ne parvient pas à naître ou à renaître à la vie, cantonné, comme Osiris, dans le royaume des morts, ses victimes sont sous l'emprise d'un mort, incapables de faire le deuil, collées sur un mode fusionnel, dans une identification adhésive qui interdit toute séparation et toute différenciation, et donc tout désir. En ce sens le vampire, lui-même victime en amont d'un vampire, et ses victimes partagent un même destin, dans une pseudo-transmission thanatologique, celle de la peur de vivre, qui ne fait que mimer

---

Vampire hunter, Paris : Kazé, à partir de 2009-2015, mais la liste est innombrable et ne saurait en aucun cas être exhaustive.

[213] RICE, A., (1974), (tr. C. Ayakatsikas, S. Borello), *Entretien avec un vampire*, *op. cit.,* pp. 25-27 ; 337.

[214] *Ibid*., p. 23.

perversement la transmission générationnelle et sexuée, qui leur est barrée. La référence au schème de la « crypte » et des « fantômes » et le concept d'« identification endocryptique » de Nicolas Abraham et Maria Torok paraissent particulièrement appropriés pour penser la persistance d'un deuil enkysté, non symbolisé, qui finit par paralyser la vie même du psychisme[215]. La crise de symbolisation affecte en profondeur les sujets, dépourvus d'Idéal autre que sur le mode mélancolique d'un Moi idéal écrasant et dévorant, et les conduit à s'identifier au mort dans un processus d'incorporation interdisant tout remaniement psychique : c'est une « antimétaphore », qui tente par tous les moyens de nier la perte[216]. La clinique contemporaine abonde en vignettes de ce type[217] ; la clinique de ceux qu'il est désormais convenu d'appeler « pervers narcissiques », et dont l'analogie avec le motif du vampire est tout à fait frappante, vient s'y ajouter : l'appellation de « vampire émotionnel » s'est d'ailleurs largement diffusée[218]. Il faudrait s'interroger toutefois sur l'engendrement réciproque des catégories cliniques et des motifs littéraires ou imaginaires : le succès, y compris médiatique et populaire, de la catégorie de « pervers narcissique » ne doit-il pas beaucoup, précisément, à l'imaginaire si omniprésent du vampire dans les fictions et mythes contemporains ? A moins que ce ne soit le mythe qui prolifère sur fond des mutations du psychisme que la culture contemporaine, avec ses aspects pervers, mais aussi son rêve transhumaniste d'immortalité, produit. Le mythe, en retour, n'a-t-il pas, sinon à nous guérir, du moins à nous permettre de mieux symboliser cette zone obscure et cryptique de toute psychê, que Perel Wilgowicz appelle « identification vampirique » ou « asubjectivation », et qui renvoie à un désir de toute-puissance par-delà la mort[219] ? En ce sens le vampirisme n'est

---

[215] ABRAHAM, N., TOROK, M., *L'Ecorce et le noyau*, Paris : Flammarion, 1987.
[216] *Ibid*., p. 268.
[217] Par exemple : PASCHE, F., *A partir de Freud*, Paris : Payot, 1969 ; DONNET, J.-L., GREEN, A., *L'enfant de ça*, Paris : Minuit, 1973 ; RACAMIER, P.-Cl., *Antoedipe et ses destins*, Paris : Apsygée, 1989. Voir notre 2e partie consacrée à la clinique.
[218] Innombrables sont aujourd'hui les travaux qui font mention de cette catégorie clinique, due à Paul-Claude Racamier : RACAMIER, P.-C., *Les perversions narcissiques*, Paris : Payot, 2012 et reprise notamment par HIRIGOYEN, M.-F. Le harcèlement moral, Paris : Pocket, 2011, et EIGUER, A., *Les pervers narcissiques*, Paris : PUF, 2017. Sur le point précis du parallèle avec le personnage du vampire, voir GRIM, O. R., « Humanimalité. Du mythe du vampire à la clinique du pervers narcissique », *Revue française de psychanalyse*, 2011, vol. 75, (1), pp. 57-68. Même la profuse littérature destinée au grand public sur le développement personnel fait référence à la figure du vampire comme image des personnalités « toxiques » : voir par exemple, entre mille, le blog (anonyme) https://lalumiereeffraielesvampires.wordpress.com, consultation mars 2018, https://nospensees.fr/5-types-de-vampires-emotionnels, consultation mars 2018, ou l'article de APFELDORFER, G., « Etes-vous un vampire moderne ? » in *Psychologies*, 2000/07, en ligne, http://www.psychologies.com/Therapies/Developpement-personnel/Epanouissement/Articles-et-Dossiers/Etes-vous-un-vampire-moderne, consultation mars 2018.
[219] WILGOWICZ, P., *Le vampirisme, op.cit.*

peut-être pas étranger à ce que nous avons repéré comme « biopouvoir »[220]. L'efficace du bio-pouvoir reposerait précisément sur son emprise en chacun de nous, au niveau de cette couche « morte » du psychisme et de son déni acharné.

Comme le vampire qui a besoin de la vie des autres pour parvenir à exister à demi, Lord Voldemort, dans le roman de J. K. Rowling, va faire usage d'un sortilège inédit, qui consiste à cliver sa psychê pour la loger, sous forme de morceaux (les « Horcruxes »), dans des objets ou des personnes. La variante ici introduite par rapport au thème traditionnel du vampire est multiple : d'une part, la métaphore de la succion et du contact oral est abandonnée, pour ainsi dire épurée, au profit de ce qui apparaît désormais explicitement comme un processus psychique, qui n'est pas sans évoquer la possession, c'est-à-dire l'identification projective[221]. D'autre part, le clivage apparaît lui aussi de façon patente : l'âme d'un criminel, dit Rowling, éclate en plusieurs fragments, ce que Voldemort recherche de façon intentionnelle, dans la seule fin de survivre en dispersant son « âme ». Enfin, la projection de l'âme dans des objets de l'environnement non humain (surinvestis mais de façon très primaire, non libidinale) autant que sur des personnes, n'est pas sans évoquer des traits cliniques de la psychose ou de certains patients-limites, qui s'accrochent à ces objets non humains pour préserver leur toute-puissance contre le risque de mortalité et de perte insupportable[222]. Harry découvre, au cours du parcours initiatique que représente le roman, qu'il est lui-même un Horcruxe, le dernier, et abrite donc en lui une parcelle de l'âme de Voldemort, avec qui il entretient pour cette raison une troublante parenté. Toutefois, contrairement à de nombreux récits de vampires, dans lesquels la fatalité de la morsure conduit inéluctablement à reproduire le stigmate, il va lutter avec succès contre cette affinité avec les ténèbres, grâce à la présence protectrice des imagos parentales, qu'il apprend à cultiver par un entraînement. Le conflit intérieur passe donc, non pas, comme dans le schéma oedipien, entre les pulsions et les interdits, mais entre pulsions de mort, du côté de l'identification mélancolique, et pulsions de vie, du côté d'un Idéal du Moi qui demande un travail d'élaboration psychique, de symbolisation. Le sortilège du « Patronus », apte à soutenir le narcissisme fragile d'Harry, demande, pour être efficace, un travail de recollection des souvenirs heureux, une identification moins aux parents qu'à l'amour lui-même, qui autorise sa transmission et permet, sur le mode imaginaire, de bénéficier du « *holding* » salvateur. Le roman met en scène sa propre puissance mythique de

[220] Voir la première partie de ce travail.
[221] Voir DURIEUX, M.-P., MATOT, J.-P., « Variations psychanalytiques sur les aventures de Harry Potter », *Le Carnet PSY*, 184 (2014) : 19–34. Sur le concept d'identification projective, voir SANDLER, J., (dir.), *Projection, identification, identification projective*, Paris : PUF, 1991.
[222] SEARLES, H., (1986), *Mon expérience des états-limites*, (tr. B. Bost), Paris : Gallimard, 1994.

« participation » émotionnelle et de communication des forces d'Eros : par l'identification au personnage de Harry, les adolescents, comme les lecteurs des contes de fée bettelheimiens, peuvent espérer consolider leur Idéal du Moi face aux éprouvants assauts de Thanatos.

L'aventure narcissique évite l'Oedipe

Il est de fait assez frappant que ce qui se donne comme « mythes » contemporains échappe au schéma traditionnel du complexe d'Œdipe. Tout comme dans *l'Ile au trésor*, récit à la première personne d'un fantasme narcissique où la sexualité est en jachère, ou dans *Moby Dick*, roman sur la passion autodestructrice et la recherche éperdue de la jouissance/mort dans l'illimité, sans parler de *Cœur des Ténèbres* de Conrad, ce qui importe semble bien moins la recherche de l'amour sexué que la recherche de soi, et la quête du salut. A supposer que le schéma oedipien soit apte à rendre compte du matériel mythologique traditionnel dans son ensemble, ce que rien dans la recherche anthropologique ne semble corroborer, force est de constater que les fictions « mythiques » contemporaines s'en éloignent encore davantage. Alors que les histoires d'amour et de jalousie, si elles n'épuisent pas, loin de là, le matériel mythologique traditionnel, en constituent souvent une trame majeure, des mythologies mésopotamiennes, chinoises, égyptiennes, grecques… aux mythologies nordiques, elles sont absentes du *Seigneur des anneaux* et, dans *Harry Potter*, tellement secondaires qu'elles en deviennent dérisoires eu égard aux enjeux principaux de la « saga ». Sans doute, dans les productions de la culture populaire ou de la littérature qui pourraient prétendre au rang de mythes, le complexe d'Œdipe, sous sa double forme amour/rivalité, peut être extraordinairement vivace, comme chez Dumas, ou encore dans les innombrables histoires de vampires « adolescents », et le conflit avec les imagos parentales est parfois bien présent aussi dans des œuvres plus contemporaines : ainsi Harry, orphelin mal-aimé de ses parents d'adoption, retrouve-t-il la voie traditionnelle du « roman familial » en s'inventant une nouvelle famille ; mais ce qui, dans des contes de fée, suffirait à clore l'intrigue, n'est ici qu'une toile de fond du roman. Tout se passe comme si Œdipe s'arrêtait au carrefour de la route de Thèbes, à la croisée des chemins[223], ou bien devant la Sphinge, sans pouvoir poursuivre sa route : prisonnier de l'énigme anthropologique, il doit d'abord faire face à son miroir. Mais n'était-ce pas déjà le cas d'Hamlet, cet Oedipe raté, indifférent à Ophélie, voué à la mélancolie, aux spectres et au ressassement délirant de la question de la mort, incapable

[223] WILGOWICZ, P., *Le vampirisme. De la Dame Blanche au Golem, Essai sur la pulsion de mort et sur l'irreprésentable, op.cit.*

d'un « acte » qui le révélerait à soi ? La proximité avec Hamlet (toutes proportions gardées naturellement), c'est incontestablement l'incertitude narcissique, et l'interrogation sur la mortalité, véritable pierre angulaire des livres de Rowling, romans de l'acceptation de la finitude et le renoncement à l'immortalité.

L'observation de certaines œuvres à succès contemporaines comme *Harry Potter* ou *le Seigneur des anneaux* montre des héros dont les préoccupations oedipiennes semblent comme mises en sourdine : la sexualité en semble quasiment absente[224], ce qui est pour le moins paradoxal dans des œuvres destinées de préférence à un public adolescent. Précisément, ce qui fait l'intérêt de ces œuvres est que, adressées à des adolescents, mettant en scène (comme beaucoup de mythes ou de contes) des héros eux-mêmes adolescents, elles rencontrent un succès phénoménal en faisant quasiment l'impasse sur l'Œdipe. Harry Potter voudrait certes venger la mort de ses parents, mais il semble plutôt préoccupé par la curiosité narcissique : sa grande affaire est de savoir qui il est. Curiosité oedipienne, dira-t-on ? Peut-être d'abord curiosité narcissique, pré- ou « antoedipienne »[225]. Harry ne cherche pas un savoir du rapport sexuel. Sa préoccupation porte sur sa cicatrice, ses hallucinations, son destin. La scène primitive, singulièrement, est celle non du coït, mais du meurtre de ses parents. Envers ceux-ci, c'est moins de l'amour qu'il éprouve qu'un attachement identificatoire ; il a besoin d'eux comme protection, pas comme objets de désir. Il va certes prendre la place de son père lorsque, dans le troisième tome de la série, il se substitue au « Patronus » de son père[226] ; mais ce n'est pas pour le supplanter auprès d'une imago féminine, c'est pour se protéger lui-même, se faire son propre père. L'histoire de Harry, c'est celle d'un douloureux auto-engendrement, sur fond d'une absence de l'objet. Son amour pour Ginny est anecdotique. Quel est l'objet du désir chez Harry Potter ? Ceux qui tiennent le plus de place dans son cœur sont incontestablement ses amis, garçon et fille. Il s'invente bien des parents de substitution (Black, Dumbledore, voire Hagrid), souffre de leur disparition. Mais le roman est placé sous le signe des pulsions de mort, bien davantage que des pulsions d'Eros.

La rivalité avec Voldemort est-elle une rivalité oedipienne ? Outre que les deux personnages apparaissent plutôt comme des doubles, des frères, l'enjeu n'est nullement pour Harry de prendre la place de Voldemort. S'il le combat, c'est contraint et forcé. Son véritable

[224] SMADJA, I., « Harry Potter, ou la nécessité d'une approche plurielle » in SMADJA, I., BRUNO P., (dir.), *Harry Potter ange ou démon,* Paris : PUF, 2007, p. 27.
[225] Le concept d'Antoedipe, à la fois « antérieur » et « anti-oedipien » est développé par RACAMIER, P.-Cl., *Antoedipe et ses destins, op.cit.*
[226] ROWLING, J. K., *Harry Potter et le Prisonnier d'Azkaban*, Gallimard Jeunesse (Poche), 1999

adversaire, celui qu'il souhaite affronter et vaincre, et avec qui il fait preuve d'une réelle agressivité, c'est Drago Malefoy, là encore un *alter ego* négatif, un double. Harry est surtout confronté à la difficulté de vivre, d'être lui-même. Il est en proie aux intermittences de l'Idéal. Ce héros adolescent n'assume guère son statut d'Elu et a tout d'un anti-héros : tourmenté, hanté par les spectres, il se résigne au sacrifice et ne survit que malgré lui, renonçant dès lors au pouvoir. Harry est proche de Hamlet, sans doute, en plus mélancolique encore : sa problématique est de culpabilité, mais une culpabilité moins mentalisée, plus angoissée que chez son illustre prédécesseur. Mais rien de l'ordre d'un inceste, fantasmé ou réalisé ; pas d'imago féminine ; un curieux clivage, qui montre un Harry, adolescent « normal », capable de se passionner pour son sport favori et d'en oublier qu'il est l'Elu, cerné par la mort de ses proches. Mais l'objet fétiche de Harry reste la cape d'invisibilité, qui lui permet de « disparaître de soi », selon l'expression de Le Breton. Ici la référence au mythe de Persée est patente : le héros grec qui échappe aux Gorgones grâce à un casque d'invisibilité, la kunée, appartenant à Hadès. Cette invisibilité est celle des ténèbres de la mort (l'étymologie communément admise de « Hadès » étant justement « l'Invisible »)[227], et le casque répand autour de Persée les « affreuses ténèbres de la nuit »[228], ce qui semble en faire « une métonymie des ténèbres infernales »[229]. C'est explicitement la mort, dont elle forme l'une des « reliques », qui est également à l'origine de la cape du père de Harry, transmise à celui-ci[230]. La cape à elle seule vaut comme métonymie du passage par la mort ; mais elle est par ailleurs ce qui permet à Harry d'accéder au miroir du désir.

C'est, en effet, revêtu de la cape d'invisibilité que Harry va se contempler dans le miroir du « Rised » (« Désir » inversé) où l'on voit, non son image corporelle, mais son désir le plus cher : en l'occurrence c'est l'image de ses parents morts qui apparaît à Harry[231]. Curieux désir donc, qui semble ne faire qu'un avec le retour vers la mort et les origines archaïques, dans la suspension de l'illusion spéculaire et de l'Idéal, ici réduit à un miroir maléfique, le Moi idéal, et non l'Idéal du Moi. On se souvient que, pour Lacan, la place du miroir est celle de l'Autre, nécessairement invisible ; mais ici, l'Autre, en l'occurrence l'Autre primordial, confondu en

[227] COUSIN, C., « Les objets d'Hadès, casque d'invisibilité et sièges de l'oubli », *Gaia : revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaïque*, 2014/1, (17), pp. 129-155.
[228] PSEUDO-HESIODE, *Le bouclier d'Hercule, (*tr. Bignan, *1841),* sur le site de la BnF, http://www.bnf.fr/fr/acc/x.accueil.html, *cit. in* COUSIN, C., « Les objets d'Hadès, casque d'invisibilité et sièges de l'oubli », *art. cit.,* p. 132.
[229] COUSIN, C., « Les objets d'Hadès, casque d'invisibilité et sièges de l'oubli », *art. cit.,* p. 132.
[230] ROWLING, J. K., *Harry Potter et les Reliques de la Mort,* (tr. J.-F. Ménard), Paris : Gallimard, 2007.
[231] ROWLING, J. K., *Harry Potter à l'école des sorciers*, (tr. J.-F. Ménard), Paris : Gallimard, 1998, pp. 207-208.

un couple indifférencié père-mère, devient (dangereusement) visible, sur un mode hallucinatoire, alors que le sujet, lui, s'évanouit dans leur apparition spectrale. Avec l'invisibilité, c'est la suspension du corps propre, de l'unification de l'objet, ce leurre imaginaire si nécessaire pourtant, au profit d'une plongée funeste dans le pré-spéculaire, sans le point de repère de l'Idéal du Moi. Harry, fasciné, ne veut se détacher de cet abîme mélancolique, il ne sera tiré de sa contemplation mortifère que par le sage Dumbledore, son père de substitution, bien vivant celui-ci, qui lui reproche d'être « *short-sighted* », de courte vue, lorsqu'il se rend invisible[232]. Persée, lui, fera un meilleur usage du miroir puisqu'il se servira du bouclier d'Athéna pour se protéger du regard pétrifiant de la Gorgone[233] : manœuvre de l'Idéal pour neutraliser la Chose. Mais Harry utilisera un autre stratagème, le Miroir à double sens, hérité lui aussi de son père : il permet de communiquer **si l'on prononce le nom de l'autre en le regardant** (son parrain en l'occurrence, qui joue un rôle crucial d'idéal identificatoire dans la saga), par une sorte d'interface. C'est un fragment de ce miroir, brisé, qui lui renvoie le reflet de l'œil de Dumbledore et le sauve de ses ennemis[234].

Ce roman d'apprentissage a du mythe le succès populaire, et sans doute la dimension de confrontation avec l'Autre primordial, sous la double espèce du spectre paralysant du passé merveilleux (l'apparition du couple parental), et du Surmoi cruel et impitoyable, sans visage (Voldemort). L'apprentissage de la maîtrise de la destructivité est un élément initiatique traditionnel, que l'on retrouve dans le roman d'aventures, en réalité récit d'un itinéraire intérieur. Contrairement à l'épopée, où rares sont les personnages dont on puisse dire qu'ils se transforment en devenant plus sages. Les héros épiques comme Achille, Hercule, Jason, Perceval, Siegfried, Roland, traversent de rudes obstacles ; mais ceux-ci n'entament pas leur vaillance, ce ne sont que des occasions de les mettre à l'épreuve et de confirmer leur statut de héros. Ils demeurent des statues. Œdipe lui-même n'a fait que subir son destin. Ignorant, il découvre la vérité et le regrette amèrement, mais cela ne lui sert de rien. Le renoncement, la perte –figurée dans le mythe d'Œdipe par l'aveuglement- ne conduisent pas à une augmentation de soi, encore moins à la découverte de son désir. La vérité est comme extérieure au sujet : il n'y a pas d'apprentissage, enfermé que l'on est dans l'univers tragique du destin, dans lequel le temps n'est que le déroulement d'un récit déjà écrit et que les protagonistes ne font que suivre sans aucune assomption subjective. *Harry Potter* se situe

[232] A ce sujet, voir l'analyse psychanalytique de AURIACOMBE, E., « Harry Potter et les sortilèges du miroir », in SMADJA, I., BRUNO P., (dir.), *Harry Potter ange ou démon,* Paris : PUF, 2007.
[233] APOLLODORE, *Bibliothèque*, Genève : l'Aire, 2008, II, 4, 2.
[234] ROWLING, J. K., *Harry Potter et les Reliques de la Mort, op.cit.,* « Le manoir des Malefoy ».

dans un tout autre registre : celui des romans d'apprentissage, de *Wilhelm Meister* à Balzac, Dickens, Thomas Mann et Hermann Hesse. La question de la désidéalisation, des « illusions perdues » est devenue centrale, à mesure que la société laisse plus de place à l'individu et où la construction de soi s'avère un véritable travail, de plus en plus délicat peut-être. Romans de l'élaboration donc, contemporains de la gestation ou de la naissance de la psychanalyse, les « quasi-mythes » contemporains font leur miel des tourments intérieurs, l'adolescence en train de naître en étant le creuset psycho-anthropologique. La sexualité et l'Eros y occupent une place importante, mais peut-être pas la plus importante ; l'Œdipe y est décisif, mais pas systématiquement.

Même *Star Wars*, œuvre cinématographique dont on a ressassé à l'envi les références à Freud, est en réalité dans la même veine. Certes, le héros de la plus ancienne trilogie, Luke, est amené à affronter son père et à le tuer à la demande de celui-ci : mais la mère est absente, de même que toute autre figure féminine susceptible d'être un objet de désir ; si l'on excepte la sœur, avec qui le malentendu quasi-incestueux n'est dissipé que dans le troisième épisode de la trilogie. Contrairement à une lecture trop pressée qui y verrait une simple transposition d'un schéma classique, et une réutilisation des structures narratives actantielles, il faudrait s'étonner au contraire que le héros ne soit mû que par des mobiles narcissiques, et si peu par des considérations libidinales. Cet univers très majoritairement masculin[235] est marqué par l'apprentissage et la découverte de soi, de ses propres pouvoirs et de ses tentations. La curiosité quant aux origines peut se comprendre bien entendu comme un roman familial d'origine oedipienne, mais aussi, et simultanément, comme une curiosité plus archaïque, liée au désaide et à la construction de soi. La problématique centrale, comme dans le *Seigneur des anneaux* ou *Harry Potter,* reste en effet l'apprivoisement des limites, la traversée des dangers, le risque de mort et le fantasme d'immortalité (Anakin), de toute-puissance (l'Empereur) ou de toute-jouissance (Jabba the Hutt). La question de la rivalité et du conflit est transposée sur un plan narcissique, celui de la rivalité mimétique, de l'affrontement avec le mal intérieur. Le fameux « côté obscur » est explicitement thématisé comme une part maudite de soi, un ennemi interne que la figuration romanesque, même avec toutes les ressources spectaculaires du cinéma grand public, ne suffit pas à projeter à l'extérieur ; il s'agit, encore plus nettement dans les Episodes I, II, III, d'un combat intérieur, celui d'Anakin contre sa propre peur, qu'il

[235] Le fait est suffisamment établi pour que la nouvelle équipe de réalisation de la dernière trilogie ait souhaité explicitement introduire des personnages féminins, dont l'héroïne principale de l'Episode VII.

convertit en colère et en haine[236]. Le conflit entre Eros et Thanatos est un conflit narcissique : il s'agit moins de l'hésitation entre l'amour d'Anakin pour Padmé, et sa soif de vengeance, qu'un tiraillement entre « narcissisme de vie » et « narcissisme de mort ». Si Œdipe il y a, c'est, comme le suggère François Richard, dans une version narcissique[237].

La fiction narcissique, entre objet *a* et Idéal du Moi

Avec le *Seigneur des anneaux*, on croit assister à une tentative de restauration du genre épique : du moins est-ce ce que les adaptations cinématographiques, très médiocres et éloignées du modèle, laisseraient croire. Là encore pourtant, par-delà les nombreuses scènes de bataille et le ton parfois ampoulé propre au genre « *heroic fantasy* », le roman présente tous les ingrédients du récit d'apprentissage. L'amour est totalement absent du premier plan de l'intrigue ; les personnages proprement épiques, comme Aragorn, sont à mettre en regard de la focalisation sur le héros, Frodon, le porteur de l'Anneau. Un héros adolescent (même si l'échelle de l'âge des Hobbits n'est pas la même que la nôtre) aux prises avec une problématique presque exclusivement narcissique, appelé à une odyssée intime qui n'est pas celle du conflit oedipien. L'objet, pour Frodon comme pour la plupart des personnages de la saga, c'est l'Anneau : un objet fétichique, narcissique, objet *a* s'il en est, dont l'importance démesurée éclipse tout autre objet de désir. C'est autour de cet astre noir que gravite le récit, dont le titre indique bien à quel point les pulsions de mort sont prépondérantes et font oublier Eros : le « Seigneur des anneaux », c'est Sauron, le magicien noir ; en un autre sens, c'est l'Anneau lui-même, Anneau unique dont la puissance surpasse toutes les autres. Le rapport ambivalent à l'anneau, la fascination mortifère qu'il exerce, dans une montée apocalyptique du pouvoir des ténèbres jusqu'à la délivrance finale, là est le véritable sujet du roman. Comment ne pas être surpris de l'engouement suscité par cette œuvre depuis sa parution il y a plus de soixante ans, alors que tous les éléments mythologiques, scrupuleusement introduits par l'auteur, fin connaisseur des mythologies nordiques, sont présents, sauf un : l'amour ? Alors que les contes classiques, dont la noirceur a souvent été soulignée à juste titre, font le

[236] LUCAS, G., *Star Wars, Episode III, La Revanche des Sith* (2005).

[237] « Sans doute le discours mythique développe-t-il le plus souvent la version conquérante et narcissique de l'œdipe, fusse-t-elle renversée en plainte tragique du sujet abandonné des dieux. La problématique du passage initiatique, par exemple, rationalise la constitution d'un sujet tout entier dressé contre la castration et la mort, et c'est alors toute la théorie du complexe d'Œdipe qui se voit révisée dans le sens de la lutte pour le pouvoir (Adler), de la rivalité mimétique (Girard), du conflit avec la chose originaire (Legendre) ou de cet *Œdipe philosophe* qui triomphe de la Sphinge par sa seule intelligence, d'un seul geste d'auto-désignation : *moi* » (RICHARD, F., « Psychanalyse et anthropologie aujourd'hui : mythe, complexe d'œdipe et processus de subjectivation », *Topique*, 2003, (84), p. 89-102)

plus souvent la part belle à la rencontre amoureuse et au « topos » du mariage heureux[238], comment une histoire qui met en scène presque exclusivement des hommes, dans une atmosphère crépusculaire qui laisse de moins en moins de place à l'espoir, a-t-elle pu rencontrer un tel succès ? Qu'est-ce que cela révèle de l'état psychique de l'individu contemporain ?

Plus encore que *Harry Potter*, la saga de Tolkien, outre ses qualités littéraires indiscutablement supérieures, offre une méditation très riche sur les failles intimes du héros, le conflit intérieur et l'ambivalence (particulièrement illustrée par le personnage de Sméagol-Gollum[239]), mais aussi sur le désir et la relation à la finitude. L'« anneau de longue vie » est censé conférer la puissance et une forme d'immortalité qui, on l'a vu, confine à la non-vie. Il finit toujours par asservir la volonté de son propriétaire, qui en devient dépendant et s'en obsède. C'est l'anneau qui décide, et guide son porteur. Celui-ci est qualifié d'« invisible », disparaissant. Mais ses sentiments à l'égard de l'anneau ne se limitent pas à la convoitise et à l'amour : l'anneau développe la haine, y compris envers lui-même[240]. Seuls les Hobbits, de par leur innocence, et les sages sont à même de résister un tant soit peu au pouvoir mortifère de l'anneau, cependant Gandalf lui-même le refuse, craignant d'y succomber[241]. La seule force apte à contrecarrer ses effets, c'est la Miséricorde[242]. La sidération du désir, son court-circuit au profit d'un objet *a* qui conduit sur la pente de la jouissance, n'est pas sans évoquer le régime du désir au temps du discours capitaliste[243]. La recherche de soi passe par l'apprentissage de la bonne distance à l'égard de l'objet, qui n'en demeure pas moins le seul guide dans l'odyssée intérieure des sujets. Bouchon de la castration, objet-déchet, « abject », fétiche sans doute aussi, l'anneau est aussi une précieuse boussole en tant que marque primaire de la jouissance, « pousse-à-la-limite »[244] qui conduit Frodon au point le plus extrême. N'est-ce pas cet objet *a* dont Lacan répète qu'il doit être la pierre angulaire du dispositif analytique, puisqu'aussi bien la culture capitaliste nous l'impose en place de production, le valorise comme un objet sacré ? Ce ne saurait être que de l'objet, pseudo-

[238] Ici c'est le mariage d'Aragorn et Arwen qui remplit cet office : mais il semble curieusement clivé de l'intrigue principale, comme une concession artificielle faite aux codes de l'épopée (pour le personnage d'Aragorn) et du conte de fées (Arwen).
[239] Celui-ci, apparenté aux Hobbits mais maudit par les siens, « s'intéressait aux racines et aux origines », il cherche « de grands secrets enterrés qui n'ont jamais été découverts depuis l'origine ». Gandalf suggère qu'il pourrait peut-être être guéri. TOLKIEN, J.R.R., Le *Seigneur des anneaux, t. I, op.cit., p. 85-89.*
[240] TOLKIEN, J.R.R., *Le Seigneur des anneaux, t. I, op.cit*., p. 89.
[241] *Ibid*., p. 99.
[242] *Ibid*., p. 96.
[243] Voir II) F) « Lacan, la jouissance, l'objet *a* et le sinthome » dans la seconde partie de ce travail.
[244] PIRARD, R., « La question des états-limites », *La clinique lacanienne, op.cit.*

symbole mais marqueur/révélateur de l'aliénation des sujets contemporains, écho sourd du signifiant maître perversement dissimulé, que l'analyse se repère. Refus de la mortalité, l'anneau représente le déni, mais c'est le point tangentiel de confrontation à la « vie nue » : le point où la vie même est en question. Frodon va faire face au danger et au mal, sans vraiment savoir où il va ni sans le vouloir clairement ; il sait obscurément qu'il doit chercher les crevasses du Destin. Dans son itinéraire, il sera amené à côtoyer toute sorte d'êtres, dotés de qualités différentes, dont il va pouvoir apprécier la valeur : des Hobbits comme lui-même, ces « semi-hommes », qualifiés de « personnages de contes d'enfants »[245], vivant dans des trous ; des hommes, dont le caractère principal est la mortalité ; des Nains, vivant dans l'univers chthonien ; des Orques, créatures maléfiques au service des Ténèbres ; des Magiciens, qui se préoccupent de l'avenir ; des Ents, créatures hybrides, entre arbres et hommes, sommeil et éveil, qui « se tiennent sous la source »[246] ; enfin, des Elfes, liés à l'origine du langage[247], au rêve éveillé, à l'esprit et, explicitement, à l'Idéal. C'est en se confrontant à ces différentes formes de vie que Frodon est amené à s'interroger, dans un questionnement qu'on pourrait qualifier d' « anthropologique », sur sa propre identité et sur son désir. Ce n'est qu'au terme d'une initiation particulièrement épuisante et interminable, véritablement apocalyptique, qu'il pourra enfin faire face à la « provocation nue qui monte de tout désert », ce que Julien Gracq nommait encore « la plainte haute de l'être qui défaille au bord du vide pur »[248]. L'aide de l'Idéal du Moi elfique sera alors son seul secours.

Le miroir de Galadriel, reine des Elfes, permet de voir sans être vu, ou plus exactement de voir, avec une longueur d'avance, ce qui nous menace et ne nous atteint pas encore. Dans ce miroir apparaît l'œil de Sauron, qui cherche l'anneau mais ne le voit pas encore. Cette figuration de l'œil maléfique n'est pas sans rappeler, une fois de plus, le bouclier de Persée, grâce auquel le regard de Méduse peut être détourné et évité, en partie conjuré. Le miroir donne une vue indirecte, praticable avec prudence, de la Chose qui, sans médiation, ne peut être que mortifère. En même temps il permet de se voir comme étant vu, objet du désir de l'Autre et de son regard pétrifiant. C'est un instrument spéculaire de mise à distance qui est indispensable pour survivre dans le monde hostile où est plongé le héros, il lui évite d'être livré à la merci de l'Autre mais le laisse sans illusions sur les intentions hostiles de celui-ci. Est-ce l'avenir ou le présent ? Cette vision se réalisera-t-elle ou pas ? La place est laissée à

[245] TOLKIEN, J.R.R., *Le Seigneur des anneaux, t. II, op.cit.*, p.53.
[246] *Ibid.*, p. 114, 121.
[247] *Ibid.*, p. 105.
[248] GRACQ, J., *le Rivage des Syrtes, op.cit.,* p. 198-99.

l'incertitude, mais aussi à la possibilité d'un acte. Il ne s'agit donc pas d'une prophétie ni d'une vision destinée à se réaliser inéluctablement : trait remarquable qui distingue le roman de Tolkien de nombre de récits similaires. La place est laissée, ici encore, à l'ambivalence du *pharmakon*, et à ce que le héros en fera : aux antipodes de l'*anankê* grecque, rien n'est joué ; tout est fragile. Galadriel a beau être une figure idéale, la plus marquante du roman, elle n'est pas elle-même à l'abri de l'ambivalence puisqu'elle est vulnérable à la tentation de l'anneau et prend un aspect inquiétant, « d'une beauté insoutenable, terrible et digne d'adoration », au moment où elle est prête à y céder. Après avoir surmonté cette tentation, elle se montre « rapetissée » et déclare « je diminuerai (…) et je resterai Galadriel»[249]. Elle offre, après leur avoir fait boire la « coupe de la séparation », et leur avoir ordonné de « nommer leur désir », de nombreux présents aux membres de la communauté de l'anneau. Legolas l'elfe déclare à ses compagnons : « assis là impuissants à la lisière du monde gris et défeuillé »[250], « Votre perte, vous la subissez de votre propre gré et vous auriez pu faire un autre choix »[251]. A Frodon en particulier, la « dame de la Lorien » donne une fiole de cristal qu'il portera autour du cou tout au long de son voyage. Figuration objectale de l'Idéal, elle est décrite ainsi : « Qu'elle vous soit une lumière dans les endroits ténébreux, quand toutes les autres s'éteindront »[252]. C'est précisément cet objet qui sauvera Frodon de la tentation de l'anneau, lorsqu'il y sera soumis à son tour. Lui et Sam ne cesseront d'évoquer avec nostalgie et émerveillement le monde des Elfes, ces éternels enfants qui rêvent debout, tout éveillés.

I D) Hamlet, le rêve éveillé et le désenchantement

« (…) nous sommes voués à ne plus vivre l'Oedipe que sous une forme en quelque sorte faussée, (…) dont il y a assurément un écho dans *Hamlet* (…) ce qui peut nous apparaître dans l'*Hamlet* illustrer une forme décadente de l'Oedipe. »[253]
LACAN

Le père du traducteur de la pièce en français, qui n'est autre que Victor Hugo, relevait, dans sa célèbre Préface, la violence des images dont on n'a pas manqué d'accuser Shakespeare : « il y a là abus d'images, profusion de métaphores, violation des frontières »[254]. Violence de la traduction, violence du texte sacré, violence de l'intraduisible. S'il devait ne rester qu'un mythe « contemporain », ce serait Hamlet. Œuvre d'art totale avant l'invention

[249] TOLKIEN, J.R.R., *Le Seigneur des anneaux, t. I, op.cit.*, p. 542.
[250] *Ibid.*, p. 557-559.
[251] *Ibid.*, p. 561
[252] *Ibid.*, p. 558.
[253] LACAN, J., (1956), *Séminaire VI, Le désir et son interprétation, op. cit.,* p. 579-580.
[254] HUGO, V., (1865), Préface à *Hamlet*, *op.cit.*, 1.

du cinéma, le drame elizabéthain se prolonge dans ses échos fragmentaires et disséminés, sous des formes artistiques et imaginaires multiples. Evénement de la littérature, hors du temps au sens où son irruption ne saurait se réduire à son inscription dans le linéaire de l'histoire des idées, il forme surtout une sorte de matrice mythologique qui précipite les imitations, les identifications, les répétitions, les réécritures, et l'ancre, aujourd'hui, dans le socle de notre crise identitaire postmoderne. Hamlet, hanté, nous hante, et c'est en tant que tel, comme figure du malaise, de notre malaise, qu'il nous saisit à présent, dans ce temps suspendu mais précipité, « hors de ses gonds », qui le fait télescoper, prophétiquement? les époques. Vertige de l'imaginaire qui n'est peut-être pas tout à fait le même, ni tout à fait un autre. Lorsque Tom Stoppard écrit un négatif de la pièce de Shakespeare du point de vue des personnages les plus inconsistants du drame, Rosencrantz et Guildenstern, c'est pour souligner l'absurde, la désertion du sens[255] ; lorsque Koltès, encore lui-même presque adolescent, en fait une adaptation, c'est dans un univers désolé et vide, déserté par les quelques personnages qui pouvaient servir de soutien, sinon d'Idéal, au héros de Shakespeare (ni Horatio, ni Polonius, ni Laërte ne figurent plus dans la pièce) : reste « un jeune complètement seul errant dans un couloir obscur »[256], un « non-lieu », sans affectation précise[257]. Heiner Müller a beau faire appel à l'Idéal politique révolutionnaire : « Mon drame, s'il avait encore lieu, aurait lieu dans le temps du soulèvement», convoquer Marx, Lénine et Mao Zedong, ce n'est que pour rappeler leur échec[258]. Ce que l'on retient c'est la dimension postmoderne : « J'étais Hamlet. Je me tenais sur le rivage et je parlais avec le ressac BLABLA, dans le dos les ruines de l'Europe »[259]. Bien entendu, il s'agit presque toujours de dynamiter la dimension mythique du drame, conformément à ce qu'on pourrait appeler l'éthique artistique du désenchantement. Il n'en reste pas moins que quelque chose d'Hamlet, pas une image juste, juste une image[260], continue à nous hanter, et même à perdurer comme un symbole, par-delà les iconoclasmes les plus décapants : tant l'iconoclastie est au cœur de la pièce elle-même. Hamlet, le « vrai », « l'original », a déjà brisé le miroir. Il ne sait pas qui il est, interroge, dans une sorte de rêve éveillé, les images qui l'assaillent : "Nous sommes de la même étoffe que les songes, et notre vie

[255] STOPPARD, T., (1964), *Rosencrantz et Guildenstern sont morts*, Toulouse : PUM, 2017 (adapté au cinéma en 1990). Notons que l'acteur qui a incarné Harry Potter au cinéma, Daniel Radcliffe, a interprété cette pièce au théâtre à Londres en 2017 (mise en scène David Leveaud).

[256] PISANI, G., « Être ou non », dossier de presse du CDN d'Orléans, 2009, *cit. in* RIVIER, E., (2010), "Le *Hamlet* de Koltès dans un écrin glacé dessiné par Thierry De Peretti.". *Shakespeare en devenir - Les Cahiers de La Licorne - Mises en scène de réécritures de pièces de Shakespeare | L'Oeil du Spectateur,* 2008-2009, (1).

[257] KOLTES, B-M., (1974), *Le jour des meurtres dans l'histoire d'Hamlet*, Paris : Minuit, 2006.

[258] MÜLLER, H., (1977), *Hamlet-machine et autres pièces*, Paris : Minuit, 1985.

[259] *Ibid.* (début de la pièce)

[260] La formule est de Jean-Luc Godard, dans *Vent d'Est* (1970) ; elle ne s'applique pas en particulier à Hamlet.

infime est cernée de sommeil."[261], écrira Shakespeare dans sa dernière pièce. Hamlet se veut lucide, comme tous les fous, presque fous, peut-être fous. Mais il n'est que rêveur, illuminé par brefs instants, halluciné souvent, le plus souvent plongé dans l'ombre la plus noire.

Hamlet l'anti-héros, homme des cryptes

Lorsque Freud évoque Hamlet, dès *l'Interprétation des rêves*, c'est évidemment pour y repérer les affinités évidentes avec le schéma oedipien, mais aussi pour le placer d'emblée sous le signe de sa position historique dans l'évolution du psychisme humain. Hamlet diffère d'Œdipe, d'abord en raison « des différences qu'il y a dans la vie intellectuelle (la vie d'âme : *Seelenleben)* de ces deux époques », et du « progrès » que « le refoulement a fait dans la vie sentimentale »[262]. De là à voir dans Hamlet l'incarnation d'un certain type d'humanité propre au monde ouvert par la Renaissance, le pas n'a pas manqué d'être franchi[263] : Hamlet, disait Jones, est singulièrement « vivant » parmi nous aujourd'hui[264]. Mythe moderne s'il en est, sans doute le plus emblématique de tous, Hamlet nous accompagne, héros négatif du « temps de la fin », patient rêvé ou cauchemardé du psychanalyste, double aussi peut-être de lui-même. A quels titres, et ils sont nombreux, il faudrait lui faire place dans le panthéon des « fictions » contemporaines, c'est une question que nous ne saurions épuiser. Référence obligée de toute investigation psychanalytique, au même titre qu'Antigone, il partage avec celle-ci un goût pour le sublime qui le rend admirable, quand bien même il n'aurait guère de quoi éveiller la sympathie. En quoi est-il si proche de nous ? Tant de livres écrits, dont la prolifération est elle-même un indice[265], et semble accréditer notre hypothèse sur la dimension de récriture propre au mythe, font néanmoins un écran opaque qui rend l'accès direct, sensible, au personnage finalement bien malaisé. Hamlet, métaphysicien non dénué d'humour là où Antigone montre plutôt une obstination têtue, glorieuse mais peu intellectuelle, « pense trop », disait Goethe. Comme nous sans doute, fils du discours universitaire et de la société du savoir, qui ne savons plus retrouver le chemin de la vérité, ni même de l'acte. Mais là où Antigone devient l'incarnation lumineuse de la lutte pour la vraie justice, la figure de proue de

---

[261] SHAKESPEARE, *La tempête*, Paris : Livre de Poche, 2011, IV, 1.

[262] FREUD, S., L' l'Interprétation des rêves, Paris : PUF, 1926, p. 230 («Le rêve de la mort de personnes chères»), cité par Lacan in Sém. VI, Le désir et son interprétation, op.cit., p. 393.

[263] Voir par exemple ZAFIROPOULOS, M., « Hamlet : l'homme moderne », *in Les mythologiques de Lacan, La prison de verre du fantasme : Œdipe roi, Le diable amoureux, Hamlet,* Paris : Eres, 2017, ch. 3 ; FREIRE, J., « Hamlet, Œdipe de la modernité », *Cliniques méditerranéennes*, 2002/1 (65), p. 221-237 ; DELVILLE, M., MICHEL, P., *Hamlet & Co,* Liège : Éditions de l'Université de Liège, 2003.

[264] JONES, E., *Hamlet et Œdipe*, (1949), Paris : Gallimard, 1967.

[265] Ce que rappelle Lacan, qui s'essaye à une recension aujourd'hui bien obsolète, dans LACAN, J., *Sém. VI*, *Le désir et son interprétation*, *op.cit,* p. 414 sqq.

toutes les révolutions, Hamlet ne saurait prétendre à la même portée politique, ni même morale. Ancêtre des mélancoliques romantiques, des poètes maudits, des « hommes fatals » du roman gothique et du roman d'aventures, Hamlet est pourtant bien l'héritier d'Antigone, ou sa réincarnation mâle. Voire, dira-t-on, moins mâle que la vierge intraitable, aussi décidée qu'Hamlet est velléitaire. Il se laisse fléchir de sa résolution, semble plier devant le roi et la reine ; pourtant, lui non plus ne veut rien savoir de la Loi des hommes, du deuil légal ou permis, de la raison d'Etat, de la raison tout court, des us et coutumes et même, surtout, des usages de la bienséance. Comme Antigone, Hamlet est l'homme de la fidélité aux morts, aux ombres, aux fantômes, aux cryptes. Comme Antigone, on en fait un héros quand il est, plus que tout, le contraire d'un héros épique : un homme de la représentation, peut-être ; et encore, est-il seulement bon acteur ? Sa folie feinte est-elle un rôle de composition ? Ou fait-il songer bien davantage à ces acteurs de l'Actor's studio qui, à force d'habiter leurs rôles, come Martin Sheen et Brando dans *Apocalypse now*, basculent, plus qu'à demi, dans la folie de leurs personnages ?

Les hallucinations d'Hamlet, ses tendances mélancoliques bien caractérisées, son masochisme enfin qui le conduit à une sorte de « suicide assisté », ont fait hésiter bien des commentateurs sur la nature des troubles qui l'affectent[266] : là n'est pas notre propos. « Hamlet n'est pas un cas clinique », écrira Lacan, nonobstant l'obstination de presque tous ses lecteurs à y retrouver malgré tout un diagnostic[267]. Névrosé ou pas, Hamlet est plus qu'un patient, fût-il idéal : c'est une figure identificatoire qui nous fait nous reconnaître et nous interroger douloureusement sur cette « modernité » qu'il est supposé incarner. Indissociable de l'écriture incroyablement « disruptive », comme on dirait aujourd'hui, de Shakespeare[268], il continue à troubler autant que, et dans la mesure où, il est troublé lui-même. Le malaise qui habite la pièce excède une simple donnée psychopathologique : « *Time is out of joint* », « Le temps est hors de ses gonds », c'est bien le royaume de Danemark tout entier qui vacille, et qui respire l'abject (« *something's rotten* »[269]). Même la représentation, dont la mise en scène elizabethaine construit le modèle, par la fameuse mise en abyme de la pièce de théâtre et de son pouvoir cathartique, ne suffit pas à rendre compte du pouvoir spectral, et funeste,

[266] Lacan, qui penche pour la névrose, parle bien de « propos schizophréniques », LACAN, J., *Sém. VI*, *Le désir et son interprétation*, *op.cit,* p. 436.
[267] *Ibid*., p. 492.
[268] « Il n'y a pas un vers d'Hamlet, ni une réplique qui ne soit, en anglais, d'une puissance de percussion, de violence de termes qui en fait quelque chose où, à tout instant, on est absolument stupéfait » LACAN, J., *Sém. VI*, *Le désir et son interprétation*, *op.cit,* p. 422.
[269] SHAKESPEARE, *Hamlet*, I, 4, *op.cit*. L'oncle, le beau-père, c'est-à-dire la face haïe du père, est qualifié d' "être le plus abject » (III, 4).

d'Hamlet, père et fils. De partout elle craque, cette représentation, pas seulement parce que la pièce dans la pièce s'arrête, échoue, suspendue par la colère du roi, la honte de tous, l'excès et l'outrance de l'ironie cruelle du prince qui, par ses apartés et ses remarques qui brisent l'illusion[270], fait crever tout espoir de réconciliation[271]. La fureur, de vivre ? de mourir ? du héros féroce démantèle les effets de miroir attendus : le baroque ici, ce n'est pas l'ornement ni même le mouvement, c'est l'irruption des pulsions, et leurs effets contradictoires, une dissonance démesurée. De l'exaltation la plus forcenée au désespoir le moins feint, non, Hamlet n'est pas une pièce d'école, encore moins un texte pour la classe, c'est le mythe même de la vie au rythme insensé des pulsions, entre désir sans limites et effondrement du désir. D'aucuns y ont vu, du coup, un digne représentant des « états-limites »[272]. Mais par quel maléfice sommes-nous incapables de renoncer à nos velléités classificatoires, fussent-elles elles-mêmes troublées ? Ce que Green fait apparaître, dans l'oscillation qui fait vaciller Hamlet, de la souveraineté du descendant royal à la déchéance de la « vermine », c'est bien plus qu'une nosologie, c'est une gigantomachie des pulsions destructrices avec les forces de liaison, incarnée pourtant dans une enveloppe bien humaine, trop humaine, et qui peine à les contenir[273].

Hamlet se laisse déborder, aussi bien par la mélancolie envahissante ou la frénésie vénéneuse, que par le passage à l'acte. Devenu synonyme de l'irrésolution, il est pourtant, l'oublierait-on ?, auteur de cinq meurtres directs[274], la plupart innocents, sans compter le suicide d'Ophélie, de la responsabilité duquel il ne saurait être absous, et sa propre mort, dont on ne peut imaginer qu'elle soit étrangère à son désir le plus profond. Ce tueur en série, archétype de la « violence fondamentale » selon Bergeret[275], n'est donc inhibé que jusqu'à un certain seuil, celui précisément au-delà duquel il se rue. Alors qu'Antigone, qui ne rêve que de meurtre, se contente, si l'on peut dire pour qualifier une jouissance, de se vouer elle-même au supplice, Hamlet entraîne le plus grand nombre possible des siens dans une mort absurde, faute peut-être d'avoir tué symboliquement le père… ou la mère. Green rappelle que, comme dans *l'Orestie*, avec laquelle le rapprochement s'impose, tant les Erinyes sont présentes dans

[270] « Vous êtes un très bon choeur », « Vous remplacez parfaitement le chœur », lui dit Ophélie (III, 2).
[271] *Ibid*., III, 2.
[272] ESTELLON, V., *Les états-limites, op.cit.*
[273] GREEN, A., *Hamlet et Hamlet*, Paris : Bayard, 2003 ; Green relie la tragédie d'Hamlet aux conflits oedipiens de Shakespeare lui-même. Ella Sharpe, citée par Lacan, distinguait également entre une phase « ascendante » et une phase « descendante » dans l'œuvre du dramaturge : voir LACAN, J., *Sém. VI*, *Le désir et son interprétation*, *op.cit.*
[274] Comme Freud le rappelle d'ailleurs dans *L' l'Interprétation des rêves, op.cit*., p. 230-231, cité par LACAN, J., *Sém. VI, Le désir et son interprétation, op.cit*., p. 394.
[275] BERGERET, A., *La violence fondamentale*, Paris : Dunod, 2014.

les deux cas, bien plus qu'Eros, il n'y a pas d'inceste explicite dans l'histoire d'Hamlet. Mais la mère est partout. Car Hamlet, marqué selon Lacan par « l'horreur pour la féminité comme telle »[276], est moins dans le désir pour la mère que dans le désir de la mère.[277] Si Hamlet « ne sait pas ce qu'il veut », c'est au sens où son désir s'absente : « désir qui ne soutient rien, ne retient rien »[278]. Aliéné au désir de l'Autre, incapable de se séparer de l'Autre maternel, nous dit Lacan, il cherche pourtant à saisir, en vain, ce qui pourrait bien lui appartenir en propre. Et, faute de capiton, échoue dans les limbes de l'illimité, écartelé entre un « objet digne » et un « objet indigne »[279], c'est-à-dire entre le sacré et l'abject. Faut-il penser, comme Lacan le suggère, que le passage à l'acte et le meurtre final correspondraient à une saisie enfin possible, bien qu'éphémèrement, de l'objet et à une assomption du désir[280] ? Ou cette violence paroxystique ne fait-elle que parachever l'égarement de cet errant, cet « homme sans qualités », ce terroriste ? Si hystérie il y a, c'est bien au sens de l'« hystérie narcissique » dont parlent Nicolas Abraham et Maria Torok[281] : Hamlet est un homme de « secrets » et de « cryptes »[282]. Vivant lui-même dans « l'entre-deux-morts », il semble familier de l'« horreur » et de « l'abomination » des souffrances endurées par le spectre[283], auquel Hamlet, dans une fidélité au cadavre bien connue en clinique, s'identifie. Comme Antigone révèle la vérité ultime du désir, à savoir, pour Lacan, d'être désir de mort[284], Hamlet est le héros d'une catastrophe, « ce désir toujours retombé, ce quelque chose d'épuisé, d'inachevé, d'inachevable »[285], « quelque chose qui, par rapport à l'Œdipe, est à peu près la liquéfaction de M. Valdemar »[286].

L'échec de la rédemption

Adolescent provocateur, violent, bouffon, ami de l'abjection et de la cruauté, maniant l'ironie la plus corrosive, une virtuosité et un brillant expressif, Hamlet déclenche en nous une

---

[276] LACAN, J., *Sém. VI, Le désir et son interprétation, op.cit.*, p. 404.
[277] *Ibid.*, p. 481.
[278] *Ibid.*, p. 511.
[279] *Ibid.*, p. 488.
[280] *Ibid.*, p. 490-1.
[281] ABRAHAM, N., TOROK, M., *L'écorce et le noyau, op.cit.*, p. 304.
[282] Voir GREEN, A., *Hamlet et Hamlet, op.cit.*
[283] LACAN, J., *Sém. VI, Le désir et son interprétation, op.cit*, p. 426.
[284] *Séminaire VII, op.cit.*, p. 329.
[285] LACAN, J., *Sém. VI, Le désir et son interprétation, op.cit*, p. 437.
[286] LACAN, J., *Sém. VI*, *Le désir et son interprétation*, *op.cit,* p. 438. Lacan fait ici allusion à la nouvelle de Poe, ce personnage en état de mort incomplète incarnant précisément un « entre-deux-morts », jusqu'à sa putréfaction subite.

« participation » qui lui donne bien une « fonction mythique »[287] : en tant que « sujet pour autant qu'il n'est pas encore venu au jour »[288] mais en tant qu'il vise pourtant la « rencontre avec lui-même », c'est-à-dire avec « quelque chose »[289], qui relève d'une absence d'espoir et de rédemption, et que Lacan écrit S (Ⱥ) [290]. Reliant ici clairement le drame d'Hamlet au schème mythique, Lacan affirme que le sacrifice n'est pas suivi de rédemption : « toute sacrifiée qu'elle soit, cette vie ne lui est pas, par l'Autre, rendue »[291]. La foi n'effleure guère Hamlet, en cela incalculablement plus proche de notre temps que du sien, si ce n'est sous l'espèce du blasphème et de l'abject, du « dieu baiseur de charogne »[292]. Pourtant, il y a un « intervalle », une « distance », que Lacan nomme désir, qui se manifeste tout au long de la pièce par la tension du temps dramatique qui sépare Hamlet de son « rendez-vous » avec la mort, et qui est en quelque sorte la respiration du sujet, ou sa suspension[293] : nous serions tentés d'écrire une « différance ». Hamlet « fuit » devant son désir, mais le temps dramatique, celui du récit mythique, nous maintient, en même temps que lui, dans une suspension. Cette suspension, n'est-ce pas l'appel de l'Idéal, qui fait défaut pour Hamlet, mais continue de manifester sa voix silencieuse dans le cadre, le cadre du récit ? L'initiation négative du triste prince demeure inscrite dans un schème persistant, celui de la rencontre avec le sacré, la limite.

C'est la fameuse scène où, en situation d'observateur des funérailles d'Ophélie, dont il apprend alors le suicide, Hamlet voit Laërte, le frère d'Ophélie, se jeter dans la fosse pour embrasser sa sœur, et s'y précipite à son tour. Comme Lacan le fait remarquer, c'est à ce moment précis que, pour la première fois, Hamlet se présente lui-même : « Me voici, moi, Hamlet le Danois ! »[294]. Irruption soudaine d'un sujet, nomination que Lacan interprète comme la mise en relation, l'identification du sujet à l'objet *a*, la belle Ophélie, autant dire la femme (Ophélie/Omphalos, ombilic du fantasme, elle serait pour la modernité l'équivalent mythique d'Hélène pour les Anciens). Mais cet « effet » de sujet n'est que temporaire : il y a là un événement de symbolisation, mais qui ne persistera pas : cet effet est lié au « trou », au séjour des deux jeunes gens dans la fosse[295]. En d'autres termes, la descente aux Enfers, toute

[287] *Ibid*., p. 497.
[288] *Ibid*., p. 498.
[289] *Ibid*., p. 500.
[290] *Ibid*., p. 505-507.
[291] *Ibid*., p. 509.
[292] SHAKESPEARE, *Hamlet*, *op.cit*., II, 2.
[293] LACAN, J., *Sém. VI*, *Le désir et son interprétation*, *op.cit.*, p. 510, 535.
[294] *Ibid*., p. 439.
[295] *Ibid*.

schématique qu'elle soit ici et même réduite à sa plus simple expression, est ce qui coïncide avec l'acte du sujet. C'est pour autant qu'Hamlet révèle sa dangerosité qu'il devient, l'espace d'un instant, lui-même : « j'ai en moi quelque chose de dangereux », déclare-t-il à Laërte dans la tombe[296]. Notons-le, c'est en réponse à un appel, et même un cri, le cri de Laërte, que le prince se précipite dans celle-ci : « Quel est celui dont la douleur s'exprime si haut ? dont le cri de désespoir conjure les astres errants (…) ? Me voici, moi, Hamlet le Danois ! »[297] Est-ce la douleur, le cri tragique, qui déclenche la réponse d'Hamlet ? En effet, ce cri, que Shakespeare a retranscrit en pastichant manifestement le genre de la tragédie, grecque de surcroît, est de nature à réveiller le *muthos* enfoui : « Maintenant entassez votre poussière sur le vivant et sur la morte, jusqu'à ce que vous ayez fait de cette surface une montagne qui dépasse le vieux Pelion ou la tête céleste de l'Olympe azuré »[298]. Dans ce style « prophétique » se prononce une malédiction à l'encontre du meurtrier indirect d'Ophélie, c'est-à-dire Hamlet lui-même, « celui dont le crime maudit t'a privée de ta noble intelligence », appelé ici « le vivant ». A moins qu'il ne s'agisse de Laërte lui-même, qui vient de sauter dans la fosse et appelle la malédiction sur lui, désirant accompagner sa sœur dans la mort. Le « vivant », c'est indiscernablement cet être au bord ultime de la douleur, dont l'identité se réduit à ce qu'Agamben appellerait « la vie nue ». Hamlet et Laërte, tous deux confondus dans une même imprécation, face à un « crime maudit » qui est l'emblème même du sacré. Et c'est bien par une identification brutale, catastrophique, à ce « vivant » dépouillé, à ce cri nu, que, par un coup de théâtre, Hamlet se dépouille de son rôle, de son personnage et s'incarne enfin.

Mais où est l'Idéal, dans cette tragédie qu'on pourrait qualifier sans peine d'apocalyptique, qui ne laissera rien subsister de la famille royale ni de ses alliés, ouvrant la voie à une relève par un autre héros, Fortinbras, prince de Norvège, rentré vainqueur au moment où s'achève la pièce et qui deviendra l'héritier du trône de Danemark ? Hamlet n'est-il que le prince sacrifié, la victime expiatoire (mais néanmoins bourreau lui aussi) pour le triomphe d'un autre, d'un étranger ? Sans doute a-t-il manqué à Hamlet quelque chose d'un Idéal, en tout cas « suffisamment bon » pour pouvoir définitivement « conjurer les astres errants », comme il le dit du cri de désespoir de Laërte. Le cri de désespoir peut-il se convertir, miraculeusement, en quelque principe unificateur, en une identification « de signifiant » ? Peut-être, à peine. Ce n'est pas du Père, en tout cas, que provient la lueur de

[296] SHAKESPEARE, *Hamlet*, *op.cit.*, I, 5.
[297] *Ibid*.
[298] *Ibid*.

l'Idéal : décidément spectre, ce dernier reste un être de crypte, qui ne sort de celle-ci que pour rendre encore plus fou le pauvre prince. Image du Surmoi obscène et cruel, le vieil Hamlet se montre d'abord au début de la pièce pour exhorter Hamlet à la vengeance[299]. Une seconde fois, lors de la scène la plus oedipienne du drame, celle où Hamlet est reçu dans la chambre de sa mère[300], il se manifeste avec les mêmes intentions, mais, semblant soudainement ému par le trouble de la reine Gertrude, il incite Hamlet à l'attitude opposée, si bien que celui-ci rétorque au Spectre : « Ne me regardez pas, de peur que l'attendrissement ne change ma résolution opiniâtre »[301]. Surmoi incertain et changeant, le Spectre se comporte bien davantage comme un Moi idéal que comme un Idéal du Moi, tantôt au service des pulsions de mort, tantôt de celles d'Eros, mais dans une indistinction troublante qui ballotte le pauvre héros entre rêve de meurtre et rêve d'inceste. Ne serait-il rien d'autre qu'un déguisement de l'Autre maternel, une mère phallique grimée en père pour mieux abuser et perdre son fils ? Il faut prêter attention à la phrase par laquelle le fantôme suggère à Hamlet de « s'interposer entre dans cette lutte entre elle (sa mère) et son âme » : est-ce là l'intervention d'un Tiers séparateur ? Il semble au contraire que l'injonction soit celle de soigner la mère, de lui « parler » pour la soulager. Et c'est alors que la reine a la révélation de la folie de son fils, dont l'« égarement » fait que « comme des soldats réveillés par l'alarme, vos cheveux, excroissances animées, se dressent »[302]. Les interprétations les plus naïvement phalliques deviennent ici vraisemblables. Le spectre est en tout cas un mauvais agent de symbolisation : non seulement il n'aide pas Hamlet à se détacher de la Chose qui le hante, mais il l'enfonce dans l'ambivalence la moins maîtrisée, la plus destructrice, voire perverse : au nom du « Père », ici imaginaire, il ne restera plus un seul « vivant », excepté l'étranger. S'il feint d'être la voix de la Loi, c'est une Loi mortifère, celle qui dit « Jouis » : de ton crime, de tes pulsions incestueuses, et de ta propre mort. Rien d'étonnant à ce que Hamlet, finalement, confonde père et mère, comme tant de nos contemporains : « Père et mère (...) c'est même chair. Donc vous êtes ma mère ! » s'écrit-il en prenant congé du roi[303].

Reste le couple Laërte-Ophélie, fratrie dont la simplicité de langage et de sentiments, la noblesse morale, au sens le plus convenu, contrastent singulièrement avec la sophistication, les inventions verbales, mais aussi l'âme tortueuse et retorse d'Hamlet. Figures certes sans

[299] *Ibid*., I, 5.
[300] *Ibid*, *III, 4.* Certaines mises en scène, comme celle de Franco Zeffirelli au cinéma (1990), vont jusqu'à insérer en cette scène un simulacre d'inceste.
[301] *Ibid*.
[302] *Ibid*
[303] *Ibid*, IV, 3.

aspérités, « normales » pourrait-on dire, d'un Idéal ici réduit au « service des biens », apparemment très éloignés de la rencontre avec la vérité dans la jouissance : rien de très stimulant. Ophélie et son frère Laërte résument à eux deux ce que Lacan repère, non sans ironie, comme les « valeurs » ou les « idéaux » analytiques : l'idéal de l'amour humain, celui de l'authenticité, celui de la non-dépendance[304]. Non-dépendance ou non-pactisation qui poussera tout de même Ophélie au suicide, et Laërte à la mort, puisqu'il finit par tuer Hamlet en un combat peu loyal où il laissera lui-même la vie. Ces deux personnages sont donc peut-être moins falots qu'ils n'y paraissent au premier abord : contrairement à « l'homme du commun », trop enclin à céder sur son désir, qui reste en-deçà de la limite[305], ces deux-là vont jusqu'au bout et ne cherchent nullement à éviter la mort. Bien au contraire, c'est le cri de Laërte, dans la tombe de sa sœur, qui fait justement l'effet inattendu d'une « conversion » subite, mais éphémère, d'un appel du trait unaire. La « dimension tragique », celle du désir lorsqu'il est poussé jusqu'au point ultime de dépassement de soi, et se heurte à la limite de la « destruction absolue »[306], est loin d'être absente chez ce couple de « vivants ». N'est-ce pas, comme le rappelle Lacan dans le *Séminaire* sur l'Ethique, ce qui peut seul « orienter » l'homme, sur le mode de la *catharsis* tragique, au sens où celle-ci suppose le franchissement de la crainte et de la pitié pour accéder au désir[307] ?

L'objet *a*, c'est bien, comme Lacan l'a montré, la belle Ophélie, mais au-delà de la seule Ophélie et de sa beauté, c'est tout le sacré de l'*omphalos*[308], cette pierre enrobée dans un linge qui a servi à Zeus à tromper le Père dévorateur, le Cronos-Surmoi, pour la substituer à lui. Substitution originaire, non pas métaphore paternelle, mais plus profondément liée aux profondeurs cryptiques de la Chose, dont on tente de conjurer les maléfices. Le phallus auquel réfère la pierre omphalique est le terme de référence qui permet d'éviter le sacrifice. Objet ambivalent, il cache la tombe du serpent Python et abrite l'oracle de Delphes[309]. Ophélie, pierre sacrée sur le chemin d'Hamlet, dont le vide entraîne ce dernier dans la fosse où tout se mêle indistinctement, et lui fait la grâce de l'irruption soudaine de son désir. On pourrait tout aussi bien évoquer le célèbre crâne, celui du bouffon Yorick[310], lui aussi ambivalent de par sa fonction de bouffon du roi, dont la fantaisie sacrée est rehaussée encore par la mort : c'est en

[304] LACAN, J., *Sém. VII, op.cit.*, pp. 16 sqq.
[305] *Ibid*, p. 353.
[306] *Ibid*, p. 361, 256.
[307] *Ibid*, p. 370-371.
[308] LACAN, J., *Sém. VI, Le désir et son interprétation, op.cit*, p. 515 sqq.
[309] HERODOTE, *L'Enquête, op.cit.,* Livre VII.
[310] SHAKESPEARE, *Hamlet*, *op.cit.*, V, 1.

découvrant celui qu'il dit avoir embrassé sur les lèvres étant enfant, sous l'espèce d'un crâne, que Hamlet parcourt vertigineusement l'abîme qui sépare le sublime du dérisoire : leçon de l'objet *a*. Comme Alexandre le Grand, que le prince se plaît à imaginer « poussière bouchant la bonde d'un tonneau »[311], ce dernier découvre que l'objet *a* n'est qu'un déchet, et jette le crâne[312]. Il est prêt alors pour descendre lui-même dans la fosse, où il se trouvera comme sujet.

Hamlet le destructeur de religion reste « prêt » pour la foi

Rédemption ? Peut-être pas. Mais Hamlet a de quoi alimenter notre imaginaire initiatique et notre passion du mythe. N'est-ce pas cette figure, sous des traits à peine déguisés, qu'on retrouve continûment, à travers les réécritures et les imitations, chez tant de héros négatifs, épuisés avant d'avoir commencé à être, qui illustrent et tapissent notre panthéon laïc ? Le roman contemporain n'en est pas avare, attaché qu'il est à suivre les méandres d'un désir en panne, à la recherche cependant de meilleurs auspices. A l'heure de l'effondrement de l'Idéal, plus que jamais, « l'essentiel, c'est d'être prêt »[313] : prêt à accueillir l'événement d'une espérance qui fera basculer imperceptiblement la balance du *pharmakon* du côté du remède. Le tout est de ne pas calculer trop vite, faute de quoi on risque de passer à côté du surgissement du don, ce qui n'entre pas dans les comptes. Ne pas vouloir récupérer la monnaie, pour laisser le temps à la différance de s'inscrire. Lacan oppose, en ce sens, l'éthique tragique (qu'il rapproche de celle de la psychanalyse) et l'attitude religieuse, qui s'efforce de récupérer la « livre de chair » arrachée au sujet par le refoulement originaire. Etre religieux, et c'est même, écrit Lacan, « le seul trait commun à toutes les religions »[314], c'est refuser de payer le prix, refuser la perte. C'est échanger le sacrifice contre une gratification, un bénéfice secondaire qui devient fondamental : en capitalisant sur l'au-delà, l'homme religieux cède sur son désir, tente perversement de regagner sur un tableau ce qu'il a perdu sur l'autre : il dénie le *pharmakon*. Hamlet, lui, est plus conséquent dans sa folie. Lui au moins, s'il a renoncé à la religion, et maudit le « dieu baiseur de charogne », n'a pas reculé devant l'abject. Il a certes hésité à tuer Claudius, mais n'a pas failli au sacrifice. Héros négatif sans doute, désespéré certainement, s'il ment, ce n'est que pour ne pas tomber dans un mensonge pire encore, celui de l'Idéal trompeur qu'il envoie, avec Ophélie, « au couvent ». Mais qui sait ? Le « vivant » est-il celui que l'on pense ? Du « grand vivant » nietzschéen il ne reste

[311] *Ibid*.
[312] *Ibid*.
[313] *Ibid.*, V, 2.
[314] LACAN, J., *Sém. VII, op.cit.*, p. 371.

que cendres : cet Hamlet-là a été enseveli, et sans espoir. « Il aura fallu tuer, mourir pour rien»[315]. Peut-être y a-t-il un autre Hamlet encore, son double secret « ressuscité », qui aurait pu trouver le salut : c'est le pari de Nicolas Abraham et Maria Torok, qui proposent un « sixième acte » du drame, afin, non de guérir Hamlet, mais du moins de soulager le lecteur[316].

Là où s'efface la « religion », au sens de système, s'ouvrirait la foi, comme écriture en tension, sans cesse biffée, sans cesse menacée, d'une absence. La folie (mystique) de la transe, suggère Lacan, pourrait être une façon d'échapper à l'illusion religieuse d'une annulation fantasmatique du sacrifice[317]. Le Serviteur souffrant d'Isaïe, peut-être le premier des anti-héros, avait lui aussi perdu figure humaine[318] ; mais c'est par sa vulnérabilité qu'il se révèle pourtant, jusque dans sa perte de soi, humain malgré tout, plus que jamais, plus humain que les maîtres qui le sacrifient, et, *à la limite*, divin.

I E) Sortie de la religion et figures contemporaines d'un mysticisme paradoxal

« Chaque chrétien aime le Christ comme son Idéal » (Freud)

Les univers de la fiction populaire semblent a priori fort éloignés de toute perspective religieuse : des vampires ou de *Harry Potter*, suspects de complaisance envers la sorcellerie ou les cultes sataniques, aux références païennes de Tolkien, qu'un certain christianisme n'a pas manquer de vouer aux gémonies, à défaut du bûcher. Les amateurs contemporains de mythes se reconnaîtraient plus volontiers, sans aucun doute, dans le désespoir irréligieux d'un Hamlet que dans des figures édifiantes du christianisme culturel. Pour autant, il convient d'aller au-delà d'une première lecture superficielle qui verrait dans les sorciers ou les magiciens des figures absolument antinomiques des héros de la foi. D'abord, parce que l'inversion quasi systématique des valeurs et des schèmes chrétiens, comme c'est le cas dans les récits de vampires, est bien trop arrimée à ce référentiel chrétien dont elle prend le contrepied exact, pour prétendre lui échapper. Tout au contraire, de l'initiation inversée, du blasphème et de la profanation, de la peur du crucifix, à la vénération du héros *d'Entretien avec un vampire* pour le mysticisme de son frère dont il constitue le double inversé, dénote

[315] ABRAHAM, N., TOROK, M., *L'Ecorce et le noyau, op. cit., p. 451.*
[316] *Ibid.,* « Le fantôme d'Hamlet ou le VIe acte ».
[317] LACAN, J., *Sém. VII, op.cit.*, p. 363.
[318] Is, 52, 14.

une fascination pour l'imaginaire chrétien. Le motif symbolique du sang, et les rituels qui l'accompagnent, en témoignent suffisamment. Ensuite, parce que, par-delà un abandon des signifiants les plus marquants de la culture chrétienne, des correspondances plus secrètes se font jour. En particulier, le motif de la Croix, au sens de sacrifice ouvrant mystérieusement la voie à un salut possible, est omniprésent dans bien des récits de ce registre fictionnel. Les héros dépouillés de leur identité, confrontés aux tentations de toute-puissance et à la démesure d'une tâche surhumaine, mais aussi au doute et à la trahison, ne sont-ils que des archétypes intemporels d'un fonds mythologique indifférencié ? Nous pensons au contraire qu'ils doivent leur succès à leur ancrage dans le sol de l'*anthropos* contemporain : non pas personnages épiques mais au contraire anti-héros marqués par la fragilité, ils sont des humains en proie à la « vie nue », conduits à s'interroger sur leurs propres limites et sur les limites de l'humain qu'ils incarnent jusque dans la chute. Comme Hamlet, ce sont des rêveurs désenchantés dans un monde déserté par l'Idéal, où la Loi est comme en panne, et le temps hors de ses gonds. Mais contrairement à Hamlet, une rédemption est peut-être envisageable : du moins pour Frodon ou pour Harry Potter. Christiques mais pas religieux, athées porteurs d'une foi paradoxale, qui ne se réclame pas des signes d'appartenance à une église, ces saints toujours à la limite de la damnation, à l'orée d'un « sacré » dont on soupçonne toujours la potentialité abjecte, évoquent, par la démesure et aussi par l'ambivalence dont ils sont porteurs, une forme étrange (dérisoire ? édulcorée ? dévoyée ?) de mysticisme, dont Michel de Certeau nous rappelle toutes les affinités avec notre temps. Faut-il, dès lors, s'étonner que, parmi les auteurs les plus marquants de cette littérature, trois au moins, Tolkien, Anne Rice et J. K. Rowling, fassent état de leur foi chrétienne, dont la dernière dit qu'elle espère qu'elle transparaît dans son œuvre[319] ? Christianisme en tout cas sans chrétienté[320], ou foi nomade en recherche d'un nom.

Christianisme et sortie de la religion : la « déclosion »

[319] Voir SMADJA, I., BRUNO P., (dir.), *Harry Potter ange ou démon, op. cit.*

[320] Selon la formule célèbre de Kiekegaard : « La chrétienté a aboli le christianisme » (KIERKEGAARD, S., (1850) *L'Ecole du christianisme, Œuvres complètes*, XVII, Paris : Orante, 1982, p. 36), reprise par Ricoeur : « Moi, j'aurais plutôt envie de dire : la chrétienté est morte, vive l'Evangile !, puisqu'il n'y a jamais eu de société authentiquement chrétienne. » (propos tenus en privé, *cit. in* http://www.lemondedesreligions.fr/chroniques/editorial/la-chretiente-est-morte-vive-l-evangile-01-09-2010-671_161.php, consultation mai 2018). Anne Rice, de son côté, aurait déclaré sur sa page Facebook en 2010, pour se désolidariser de la position selon elle homophobe de l'Eglise, « Au nom du Christ, je quitte la chrétienté » (https://michaellanglois.org/fr/media/radio/the-new-christian-culture-anne-rice-and-the-apocryphal-gospels-on-arc-en-ciel-radio_la-nouvelle-culture-chretienne-anne-rice-et-les-evangiles-apocryphes-sur-radio-arc-en-ciel, consultation mai 2018).

Jean-Luc Nancy, dans son essai sur le christianisme, ne manque pas d'enfoncer le clou du nihilisme contemporain : poussant jusqu'au bout la logique d'un « athéisme » repérable au cœur du monothéisme même, puisque celui-ci pense un Dieu en retrait, au plus loin des dieux bien identifiables du monde païen, il y trouve les ressources paradoxales d'une sortie du nihilisme. Le christianisme, comme le voulait Gauchet, est bien la religion de la sortie de la religion : en vidant Dieu de sa substance métaphysique, il pose un Dieu absent, faible, retiré du monde et de l'être même. Le lien à l'Autre, c'est-à-dire la différance, l'écart irréductible, ouvre un vide au cœur de l'être. Ainsi du rien naît un « quelque chose » (*res*), un presque-rien qui relève de l'événement, de la création, plus que du principe ou de l'essence. L'Un plutôt que l'Etre : mais cet Un est appréhendé seulement négativement, sur le mode de l'apophatisme. Le christianisme, en tant que religion, a produit une clôture métaphysique ; mais en tant que dépouillement, ouverture, franchissement des limites et des dualismes, il opère, en sens inverse, une « déclosion » : « le christianisme est au cœur de la déclosion comme il est au centre de la clôture »[321]. Le Dieu qui s'y dessine dans le tracé d'une « création *ex nihilo* » est un don sans principe ni fondement, un signe sans signification, simple clignement, clin d'œil ou clignotement, temps suspendu. Nancy, dans la filiation de Derrida, n'appelle pas de ses vœux un retour du religieux ; il ne cherche pas à retrouver l'esprit du christianisme, dans une perspective religieuse. Mais il s'agit tout de même d'inventer un monde qui soit soustrait au désir de mort et, pour cela, puiser au fond du christianisme, dans son évanouissement même, « la force et la tendresse qu'il faut pour saluer une autre vie au milieu de celle-ci »[322]. Notre temps, celui du désenchantement et de l'effacement des mythes, est-il voué à être celui du désespoir apocalyptique d'Hamlet, qui pousse jusqu'à l'extrême la logique nihiliste du rejet de tout Idéal ? Athéisme au sens de désacralisation, de lucidité accrue qui ne s'en laisse plus conter par les sirènes de la théologie et l'illusion des « grands récits » : nous serions en train de vivre la « mort de Dieu » appelée de ses vœux par Nietzsche, l'effacement du Nom. Pourtant Dieu « insiste », comme le dit Caputo, non pas sous les formes traditionnelles des religions historiques, mais, du fond de cet effacement même, dont quelque chose « reste », peut-être pas un « sens », mais une trace ou un appel. « Ab-sens » [323] de « Dieu », persistance paradoxale d'un « sacré » qui ne s'épuise pas dans l'institution, dans les cadres symboliques de la domination temporelle ni dans les catégories ontologiques de la métaphysique triomphante, mais s'insinue en creux, dans les

[321] NANCY, J.-L., *La déclosion*, *Déconstruction du christianisme*, Paris : Galilée, 2005.
[322] NANCY, J.-L., *L'adoration*, *Déconstruction du christianisme*, t. 2, Paris : Galilée, 2010.
[323] LACAN, J., « L'étourdit », *Scilicet*, 1973 (4), p. 5-52. Nancy, quant à lui, forge le terme d' « absenthéisme ».

marges d'une « vie à l'essai ». Si notre temps est le temps de la fin, il laisse entrevoir, sur le mode déconstructif du « peut-être », la possibilité inouïe d'une promesse irréductible au logocentrisme, ce qui suppose un « dénouage » radical des anciens schémas phallocentriques et patriarcaux. Le temps d'un salut : dans ce « battement de la fente » dont parlait Lacan, ouverture/fermeture qui est le temps de l'apparition évanouissante du sujet[324].

Le texte de Lacan sur « le triomphe de la religion » fait preuve d'une critique acerbe quant au caractère « religieux » du christianisme : en tant que « vraie religion », le christianisme serait précisément dans un excès du sens sur la vérité, c'est-à-dire un effort pour combler le trou dans le savoir, alors même que « la vérité », telle que l'analyse essaie de l'appréhender comme « pas toute », ne se donnerait qu'à partir du « hors sens »[325]. Mais son œuvre ouvre des perspectives interprétatives inestimables quant à une lecture psychanalytique et philosophique de l'héritage chrétien dans le tournant historial de ce que d'aucuns appellent la « postmodernité ». C'est justement parce que l'oeuvre de Lacan intervient, comme celle de Freud à laquelle elle succède immédiatement, à une époque marquée par l'affaiblissement de la place institutionnelle de la religion chrétienne dans la société, et d'un certain effacement de la figure du père, qu'elle prend une pertinence toute particulière. La psychanalyse n'est-elle pas née précisément à cette place laissée vacante par le déclin de l'imago paternelle[326], et du religieux lui-même ? La névrose, selon Freud, ne serait qu'une formation individuelle substitutive à la « disparition des illusions religieuses », que Freud n'est pas loin de déplorer[327]. Reste ce que Freud n'a fait que pressentir : l'effacement concomitant non seulement de la religion en tant qu'institution sociale, mais aussi, au niveau individuel, de l'ancrage oedipien des formes abâtardies de la « grande névrose contemporaine ». Même la ritualisation névrotique, cette religion privée, tend à se défaire au profit d'autres formations symptomatiques, moins arrimées à l'Œdipe et au culte du Père. Le travail de Lacan n'aurait été que de pousser à son point d'incandescence la question ouverte par Freud sur cet horizon épocal qu'on nomme, à la suite de Nietzsche, « mort de Dieu ». Le motif théologique de la kénose, en tant qu'il tente de désigner cette béance au cœur du symbolique, pourrait servir ici

[324] LACAN, J., *Sém. XI, les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, op. cit.*

[325] LACAN, J., *Le triomphe de la religion*, Paris : Seuil, 2005*, cit. in* CAUSSE, J.-D., « Qu'est-ce que la vérité ? Lacan et le christianisme », *op. cit.* Voir également CAUSSE, J.-D., *Lacan et le christianisme,* Paris : Campagne Première, 2018.

[326] LACAN, J., « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », *op.cit.* (voir la deuxième partie de ce travail)

[327] FREUD, S., « Psychologie des foules et analyse du Moi » (1921), *op.cit.*, p. 215.

de fil conducteur[328]. En donnant au corpus freudien une inflexion décisive, Lacan opère un rapprochement audacieux et souvent mal compris avec une théologie qui, loin d'être doctrinale, serait plutôt à chercher du côté de l'apophatique, du dire du manque et de l'absence. Ainsi, la référence constante à la mystique semble un indice de ce qui pourrait avoir été la quête incessante de Lacan : tenter d'écrire le signifiant impossible du manque au lieu de l'Autre, du trou dans le langage. On assiste à un véritable retournement de la question, telle qu'elle est posée habituellement, y compris par Freud : loin que la croyance puisse offrir un objet d'investigation à la psychanalyse, voire apparaître comme un objet tout court, c'est dans la négativité qu'elle s'appréhende. C'est justement parce que « Dieu est mort » et que notre temps se débat dans cet horizon, plus ou moins dénié, de la perte et du manque, que l'on touche, paradoxalement, à l'essence de la « foi » : une relation à l'Autre posé comme incomplet, barré, sinon absent[329]. Quant à l'amour, catégorie nodale de la foi chrétienne, Lacan le définit précisément comme « le don de ce qu'on n'a pas »[330]. Et c'est précisément parce que Lacan met en place ce qu'il faut appeler une « psychologie négative », vouée à explorer l'envers du moi, sa face cachée, qu'il peut entrer en relation avec la « théologie négative ».

La « mort de Dieu », condition de la symbolisation

En ce sens, il s'agit de penser la « mort de Dieu » comme la condition paradoxale d'une foi, c'est-à-dire d'une symbolisation, d'un nouage : non plus donc au sens de la logique phallique, et métaphysique, des religions, mais au sens d'une foi qui s'inscrit dans le manque-à-être[331]. Comme le suggère Jean-Daniel Causse, les propositions de Lacan énonçant que « les dieux sont du champ du réel »[332] suggèrent un déplacement de la question de la mort de Dieu : non, comme Nietzsche et, d'une certaine façon, le positivisme, l'avaient voulu, clôture de la croyance à l'Idéal, disparition de la question de Dieu, mais ouverture d'un espace de foi qui se trouve être aussi un espace du symbolique, articulé au réel[333]. Ainsi, le Dieu en question ne se

[328] Voir notamment, quant à l'utilisation de ce concept dans le contexte contemporain, JOBIN, G., « Quand la faiblesse est donnée ... Kénose et participation au temps du nihilisme », *Études théologiques et religieuses*, 2010/3 (85), p. 323-346 ; CAUSSE, J.-D., « Psychanalyse, mort de Dieu et kénose », in *Laval théologique et philosophique*, 2011/2, (1), 67, pp. 25-35, repris in CAUSSE, J.-D., *Lacan et le christianisme, op. cit.,* ainsi que NANCY, J.-L., *Déconstruction du christianisme*, *op. cit.*

[329] CAUSSE, J.-D., *Lacan et le christianisme, op. cit.,* p. 63-70.

[330] LACAN, J., (1956), *Sém. IV, La relation d'objet*, *op.cit*., p. 140

[331] CAUSSE, J.-D., *Lacan et le christianisme, op. cit.,* p. 42 et tout le premier chapitre.

[332] LACAN, J., (1960-61), *Sém. VIII, le Transfert*, Paris : Seuil, 2001, p. 58 et *Sém. XI, les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, op. cit*., p. 45, *cit. in* CAUSSE, J.-D., *Lacan et le christianisme, op. cit*., p. 20.

[333] CAUSSE, J.-D., *Lacan et le christianisme, op. cit*., p. 26-27. Voir LACAN, J., *Le mythe individuel du névrosé*, *op. cit.*, p. 49.

manifeste pas de la façon attendue, dans le « triomphe de la religion », encore moins dans les formes extrêmes de violence sacrificielle au nom de la « religion », qui traduisent au contraire le dénuement symbolique, l'irruption d'une jouissance incontrôlée. De même, l'athéisme militant des positivistes ne fait que reproduire, sur un mode inversé, l'attitude « religieuse » qui s'en remet entièrement à un Autre inentamé[334]. La prise en compte de la kénose, au contraire, installe une relation à Dieu qui est d'emblée placée sous le sceau de la négativité : si Dieu est « déjà mort depuis toujours »[335], c'est qu'il nécessite de s'évider, de creuser un vide pour se constituer comme Autre ; et ensuite, parce que, s'incarnant, il connaît la castration, la mort, c'est-à-dire le manque[336]. Double kénose qui redouble la mort du Père par la mort du Fils. On est ici au plus loin d'une religion du sens, de la puissance ; mais cette figure du vide/du manque, que le « mythe » chrétien manifeste comme une « incomplétude constitutive de l'être »[337], n'est pourtant pas sans esquisser simultanément un appel, une attente inconditionnelle, une « porte étroite » (Benjamin[338]), messianique, de l'avenir, une ouverture. L'événement christologique, dont les résonances contemporaines accomplissent une « sortie de la religion », opère comme une déconstruction de l'ontologie d'un Dieu « plein », « supposé savoir »[339] ; et simultanément il invite à un don inconditionnel, une foi sans limites, qui déborde et excède les cadres traditionnels des religions instituées.

L'oxymore mystique, le risque et la promesse : un écho de la « nuit » contemporaine, la question brûlante de la limite

Comme le suggérait Michel de Certeau à propos de la mystique, on entre ici dans une « dynamique de l'*ouvert* capable de surmonter la *clôture* qui ferme chaque société sur elle-même »[340]. Ce que Derrida lui-même résumera, dans son texte en hommage à Certeau, sous le nom de « promesse »[341], soit d'une posture elle-même en recherche du dire, qui relance

[334] CAUSSE, J.-D., *Lacan et le christianisme, op. cit.*, p. 21.
[335] LACAN, J., (1968-69), *Sém. XVI, D'un Autre à l'autre,* Paris : Seuil, 2006, p. 151, *cit. in* CAUSSE, J.-D., *Lacan et le christianisme, op. cit.,* p. 25.
[336] *Ibid*., p. 18.
[337] *Ibid*., p. 30.
[338] BENJAMIN, W., *Oeuvres, III,* Paris : Gallimard, 2000, p. 443 (Appendice de "Sur le concept d'histoire"), commenté par DERRIDA, J., *Mal d'archive,* Paris : Galilée, 1995, pp. 110-122.
[339] CAUSSE, J.-D., *Lacan et le christianisme, op. cit.*, p. 48.
[340] De CERTEAU, M., *La fable mystique*, t. I, Paris : Gallimard, 1982.
[341] DERRIDA, J., « Nombre de oui » in GIARD, L., (dir.), *Michel de Certeau, Cahiers pour un temps*. Paris : Centre Georges Pompidou, 1987, pp. 191-20. Voir CHAOUKI ZANE, M., "Jacques Derrida e Michel de Certeau. La fascinación de lo místico y las promesas de la escritura" *in La torre del Virrey*, Revista de Estudios Culturales, 2015/1 (17). Certeau relie la promesse, le « volo », à la catégorie linguistique du performatif, « promissif » (De CERTEAU, M., *La fable mystique*, t. I, *op. cit*., p. 237)

sans fin l'énigme de l'indicible, « point de fuite et de nuit »[342]. La mystique, loin de se donner comme une révélation propre ou du propre, indépendamment de l'institution religieuse, n'existe que comme marge de celle-ci, en référence à elle, comme, à un tout autre niveau certes, la psychanalyse : celle-ci s'inscrit également dans les coordonnées de la société de son temps, individualisme, progrès, éducation, Lumières, mais elle mine, érode, interroge ce champ de l'intérieur[343]. La psychanalyse serait moins une institution ou un discours qu'une « différence » au sein même du discours dominant. La « vérité » mystique, ou analytique, ne pourrait se (mi-)dire qu'en s'opposant ou en s'adossant à une autre vérité, celle de la religion, et du langage lui-même. Certeau parle de « fable », au sens de parole, et aussi, bien entendu, de mythe[344] : la fiction mystique dit, dans l'amour et l'épreuve, l'impossible Idéal, la promesse de l'illimité. En quoi notre époque serait-elle plus particulièrement réceptive à ces fables ? Dans notre ère de la mort de Dieu, la question de Dieu persiste sous des formes secrètes, disséminées, insues, « mille fragments éclatants ». Quand bien même l'Autre n'existerait pas, il insiste, il hante le langage, dépose sa trace. C'est bien le naufrage de la religion comme institution qui rend nécessaire, et peut-être même possible et concevable, une telle entreprise. Certeau décrit le Grand Siècle en des termes surprenants qui évoquent plutôt le nôtre : le morcellement de l'ordre divin médiéval, la parcellisation du savoir, menacent l'intelligibilité du monde, « un univers qui se défait »[345] : « le monde n'est plus perçu comme parlé par Dieu, il s'est opacifié, objectivé et détaché de son Locuteur supposé »[346] ; le langage est

> « opacifié, fragmenté, babélien (…) Il n'y a plus d'*a priori* commun ni sur l'unicité d'un Parleur universel, ni sur l'articulation des mots avec des choses, ni donc sur le principe de règles universelles assurant la vérification ou la falsification des énoncés. Le langage est diversifié par des *usages* ou des « modes de parler » hétérogènes »[347].

L'appel qui résonne à travers l'expérience mystique, comme le trait unaire irreprésentable, se confond avec une trace, il ne renvoie pas à un objet saisissable, une essence identifiable ; il pose « la question qui apparaît sous la figure de la limite »[348]. L'errance des fous et folles du Christ, des ascètes, des passants comme Labadie, fait signe autant vers la mendiante de

[342] *Ibid*., p. 145.
[343] *Ibid*., p. 17.
[344] *Ibid*., p. 23.
[345] De CERTEAU, M., *La fable mystique*, t. I, *op. cit., p. 25.*
[346] *Ibid*., p. 257.
[347] *Ibid*., p. 225.
[348] *Ibid*., p. 27.

Calcutta de Duras, dont Certeau rappelle la double valence attirante et effrayante[349], vers les foules anonymes, toujours en partance, que vers les « états-limites » ou les adolescents scarificateurs, dont Certeau ne parle pas, mais qui, comme eux, « butent contre (leurs) limites »[350]. La logique à l'œuvre n'est pas binaire, c'est celle du neutre, du « reste », du « ni l'un ni l'autre »[351], le troisième terme, inclassable, problématique et non dialectique, d'une logique déconstructrice.

La créativité rendue peut-être possible n'est pas de l'ordre du romantisme spontanéiste mais plutôt d'un risque, du danger le plus grand, celui de remettre en cause l'ordre des signifiants. Aujourd'hui nous avons gardé « la forme et non le contenu de la mystique traditionnelle » : emportés que nous sommes dans le mouvement de la partance et de l'exil, sans toutefois être assurés de la destination. Comme le soulignait déjà Van Gennep au début du siècle dernier, les rituels de passage maintiennent la première étape (liminarité, marginalité, passage du seuil) sans garantir les étapes suivantes de réintégration dans la communauté[352]. Rien de triomphant donc dans cette image d'un « bateau ivre » sans la consistance, ni de la religion ni même, comme c'est le cas chez Rimbaud, du mythe du Poète maudit, mais plutôt une certaine inquiétude :

> « Désancré de l'origine dont parlait Hadewijch, le voyageur n'a plus de fondement ni de fin. Livré à un désir sans nom, c'est le bateau ivre. Dès lors, ce désir ne peut plus parler à quelqu'un. Il semble devenu *infans*, c'est-à-dire 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. Il continue donc à marcher, à se tracer en silence, à s'écrire »[353]

La dissémination du langage, sa babélisation, a déjà eu lieu. L'Esprit se donne moins comme une entité révélée, une sublime illumination, que comme le nom d'une « ouverture », d'une « écoute », qui est d'abord et aussi celle d'une absence. Bien sûr, les mystiques « espèrent » (au double sens espagnol d'*esperar*) la venue de l'Esprit, mais en même temps ce désir est désir « de rien », parole « qui serait essentiellement une douleur du langage », qui « produit du silence »[354]. Il faut donc moins voir ici la tentation illuministe de l'avènement d'une ère nouvelle que l'apophatisme des limites du langage, à la fois ignorance et don, dans la pauvreté radicale de la connaissance et de l'être. La « nuit », motif constant du mysticisme et singulièrement chez Jean de la Croix, apparaît comme une purification, mais non pas sur le mode d'un apprentissage ou d'un parcours progressif, plutôt sur le mode au contraire du

[349] De CERTEAU, M., *La fable mystique*, t. I, *op. cit.*, p. 48.
[350] De CERTEAU, M., *L'Invention du quotidien. Les arts de faire, op. cit., p. 29-30.*
[351] De CERTEAU, M., *La fable mystique*, t. I, *op. cit.*, p. 68.
[352] Voir dans notre partie 1, II B) « Une anthropologie des limites ».
[353] *Ibid., p. 411.*
[354] De CERTEAU, M., *La fable mystique*, t. I, *op. cit.*, p. 207-208.

dessaisissement qui ouvre à l'irruption de l'événement[355]. Comme dans la rencontre d'Elie avec l'Eternel sur l'Horeb, c'est une série de négations qui permet d'appréhender Dieu, ou son Esprit, sous l'espèce d'un souffle léger[356], la Montée au Carmel n'est « ni ceci ni cela »[357]. Elle est inséparable d'une opération de coupure, de « circoncision mystique et spirituelle », qui exige « une pratique tranchante du langage » :

> « Comme Abraham levait son couteau sur son fils Isaac pour le sacrifier à Yahvé, c'est-à-dire pour produire du sens (« *sacer facere* »), de même Jean de la Croix coupe dans le vif de la chair pour décrire le chemin de l'union. Trancher, c'est le procès de l'alliance quand il s'agit de l'absolu qui se trace par ce qu'il ôte (…) Théologie négative : elle *signifie* par ce qu'elle *enlève*. Le signe lui-même est dès lors un effet d'enlèvement ou de division »

Signifier, symboliser, c'est « faire du sacré » non en amenant au jour une présence pleine, mais par le geste cruel d'un sacrifice, d'une épreuve de la chair, d'un baptême par l'Esprit et le feu[358], le « feu d'amour ». L'Esprit est en ce sens indissociable d'un geste (cruel) de séparation, qui réinstaure l'écart et le manque propres au symbolique lacanien[359]. Disjonction unificatrice qui rejoint, par bien des traits, l' « hainamoration » et l'intrication entre Eros et Thanatos[360]. En ce point où « la clarté nuit, l'obscurité éclaire », « ce point où donne le feu d'amour »[361], l'ambivalence règne[362].

La figure christique comme catastrophe et *skandalon*

Comment comprendre ce geste qui semble sacrificiel ? La figure du Christ représente bien, sans aucun doute, une plongée au cœur de la catastrophe. Il s'agit de s'y immerger aussi complètement que possible, jusqu'à toucher son ambivalence constitutive : pas question d'échapper à l'abject. Au contraire, c'est bien en le prenant à bras le corps, si on ose dire, qu'une espérance est possible. De fait, il est aussi envisageable que le pire puisse advenir : rien ne sert de se voiler la face. Le chemin de la foi, bien loin de supprimer les obstacles, fait

---

[355] JEAN DE LA CROIX, *Le livre de la nuit obscure, Œuvres complètes,* Paris : Cerf, 2001, 911-1059, et De CERTEAU, M., *L'absent de l'Histoire*, Paris : Mame, 1973.
[356] 1R 19, 11-12.
[357] JEAN DE LA CROIX, *La Montée du Carmel*, Paris : Seuil, 1998, cit. in De CERTEAU, M., *La fable mystique*, t. I, *op. cit.*, p. 186.
[358] Mt, 3, 11.
[359] Comme le rappelle CAUSSE, J.-D., *Lacan et le christianisme, op. cit.*, p. 233.
[360] *Ibid.*, p. 234.
[361] « Notes et Remarques » de Diego de Jesus sur les *Œuvres spirituelles du B. P. Jean de la Croix* op. cit., p. 276-282, *cit. in* De CERTEAU, M., *La fable mystique*, t. I, *op. cit.*, p. 192.
[362] C'est donc l'*oxymoron* qui apparaît comme figure centrale de la « phrase mystique » : Jean de la Croix en use volontiers lorsqu'il parle de « brûlure suave » ou de « musique silencieuse ». L'analyse sémiotique proposée par Certeau fait de cette figure de style un « déictique » qui renvoie à un « au-delà du langage », « montre ce qu'il ne dit pas », « crée un trou dans le langage », « ouvre le vide d'un innommable », « vise un dehors » : De CERTEAU, M., *La fable mystique*, t. I, *op. cit.*, p. 199-200. Conformément à la pensée du premier Wittgenstein pour qui l'inexprimable se « montre », ce qui est la définition du « mystique » (WITTGENSTEIN, L., T*ractatus logico-philosophicus*, Paris : Gallimard, 1986, 6.522).

corps avec l'obstacle même, au point de se définir comme « *skandalon* » -occasion de chute, pierre d'achoppement. « Alors Jésus leur dit: Je serai pour vous tous, cette nuit, une occasion de chute (…) »[363]. Pourtant « malheur à l'homme par qui le scandale arrive ! »[364], mais dans le même mouvement (et le même verset) Jésus affirme qu' « il est nécessaire qu'il arrive des scandales ». La prophétie avait annoncé « il sera un sanctuaire, mais aussi une pierre d'achoppement »[365], et, concernant explicitement Jésus, « Voici, cet enfant est destiné à amener la chute et le relèvement de plusieurs en Israël, et à devenir un signe qui provoquera la contradiction »[366]. Comment comprendre la formulation de l'Idéal : « Heureux celui pour qui je ne serai pas une occasion de chute! »[367], si la chute est inscrite dans le signe du *skandalon* ? C'est ce qu'il s'agit de penser, sans abandonner les ressources de la symbolisation, ni même les sources de la pulsion, fût-elle de mort. C'est précisément la pulsion qui donne à penser, la pulsion indécidable qui, loin de s'abolir, cherche ici à renaître en un lieu Autre. Il faut donc suivre sa pente fatale, aller jusqu'au plus extrême dénuement, celui auquel il semble ne pas y avoir d'issue, pour espérer entrevoir une guérison possible. Et en même temps impossible. « La pierre qu'ont rejetée ceux qui bâtissaient Est devenue la principale de l'angle »[368] : comment pourrait opérer une telle transmutation « prodigieuse » du poison en remède ? Pour le comprendre il importe de suspendre toute compréhension téléologique et finaliste, qui inscrirait l'excès inouï dans un sens, une logique, notamment sacrificielle, de l'échange : l'interprétation « économique » du sacrifice expiatoire, comme calcul de pertes et de gains, la mort du Christ venant se substituer à la peine promise aux pécheurs, ne tient pas face à la démesure de l'acte. L'événement de la Croix, ce scandale, « déconstruit le sacrifice »[369] : c'est en cela qu'il inaugure, au-delà du langage, l'espace d'une parole singulière.

La parole évangélique, symbolisation de la perte et *catharsis*

Comme les mythes païens qui, par le récit des exploits héroïques, ouvrent une nouvelle voie vers la culture, les récits évangéliques, organisés autour de la figure christique, rendent possible un accès partagé au symbole. C'est bien la lignée narcissique, plus que la lignée sexuelle, qui est en jeu dans un tel processus. A la différence de la symbolisation oedipienne,

[363] Mt, 26, 31. Voir également Mt, 13, 57 ; Mc, 6, 3.
[364] Mt, 18, 7
[365] Is., 8, 14-15.
[366] Lc, 2, 34.
[367] Lc, 7, 23, voir aussi Jn, 16, 1.
[368] Ps 118, cité in Mt, 21, 42 : « Jésus leur dit: N'avez-vous jamais lu dans les Ecritures: « La pierre qu'ont rejetée ceux qui bâtissaient Est devenue la principale de l'angle; C'est du Seigneur que cela est venu, Et c'est un prodige à nos yeux »? »
[369] CAUSSE, J.-D., *Lacan et le christianisme, op. cit.*, p. 167.

qui elle aussi suppose une certaine inhibition des buts sexuels, mais se fonde davantage sur l'économie libidinale et opère grâce au refoulement, l'idéalisation mythique-religieuse met en signes les pulsions en faisant l'économie du refoulement à proprement parler. Métonymie plutôt que métaphore, elle n'en opère pas moins une transformation profonde du désir, contraint de se couler dans les défilés du signifiant, et surtout de ce signifiant fondamental et originaire, le « trait unaire ». La rencontre avec la « constellation d'insignes » qui constitue la préhistoire symbolique du sujet n'est pas évitée. Au contraire, le chemin initiatique invite à s'y retremper, comme en un baptême. Le parcours hautement symbolique, dans toute l'acception de ce terme, que propose la mystagogie chrétienne, par son insistance sur le moment du baptême, et le passage par la Passion qu'elle invite à accomplir sur les traces du Christ, est aussi symboligène. L'appropriation du récit de la vie du Christ par le croyant est censée se faire non sur le mode distancié d'une simple représentation esthétique, mais sur le mode de la foi et de l'amour : le croyant est incité à une identification qui engage le « cœur », à un processus de conversion, donc une intériorisation : il s'agit de purifier « l'intérieur de la coupe »[370], de prêter attention à « ce qui sort de la bouche »[371], c'est-à-dire aux paroles, et non à ce qui y entre (les aliments). En ce sens, l'acte de manducation dans l'eucharistie n'est peut-être pas à comprendre comme une simple répétition de l'oralité archaïque, ce qu'il est sans doute aussi ; c'est, dans le cadre rituel de la liturgie, non seulement un symbole, mais un appel à la symbolisation. Le participant à l'eucharistie est invité à une reprise, une réappropriation, de ses propres pulsions « abjectes », une confrontation avec ce qui échappe à la parole, pour l'articuler dans le schème du récit, le transformer en représentation : *mimésis* du refoulement originaire. Bien loin de la passivité du « fidèle » telle que la caricaturent les penseurs du soupçon, le message évangélique ne cesse de solliciter un choix de la part des disciples, en les menaçant des pires conséquences s'ils choisissent de se boucher les oreilles ou de n'acquiescer que du bout des lèvres[372]. Cette « opération mimétique », indissociable, nous l'avons vu, d'une participation affective[373], n'a donc de sens que dans la mesure où elle coïncide avec un processus psychique identificatoire et procède d'un travail représentatif en acte, comme un véritable pouvoir instituant de soi, « nature naturante » et non « nature naturée ». Cette implication subjective, bien qu'aux antipodes du cadre de la cure analytique, n'est pourtant pas dépourvue de toute affinité avec le processus de subjectivation-

[370] Mt, 23, 26.
[371] Mt, 15, 18 : « ce qui sort de la bouche vient du coeur, et c'est ce qui souille l'homme », voir aussi Mt, 15, 11 et Mc, 7, 15.
[372] Mt, 13, 14-15. Mt, 23, 25 ; Mc, 7, 4.
[373] Voir supra I 0 « Peut-on parler de mythes contemporains ? »

resubjectivation que la psychanalyse, par-delà toutes les conventions pacifiantes du Moi, les belles apparences et les identités superficielles, a en vue[374]. En tout cas la symbolisation est explicitement appelée par l'exhortation à la « conversion » et l'attente de l'Esprit : « Quand le consolateur sera venu, l'Esprit de vérité, il vous conduira dans toute la vérité »[375] : « vous aussi, vous témoignerez »[376]. Les récits des Actes des Apôtres témoignent en effet des fruits de la conversion et de l'Esprit, qui rendent les disciples, animés d'un désir authentique, capables non seulement de l'intelligence des Ecritures et d'une éloquence extraordinaire, y compris dans des langues multiples, voire inconnues, mais d'opérer les mêmes miracles, « signes et prodiges » que le Christ lui-même avait réalisés[377]. Les apôtres disent « des paroles qui apporteront le salut »[378] : Paul sera l'illustration la plus éclatante de ce miracle de la symbolisation qui le fera renaître subjectivement, selon l'Esprit (ce que manifeste son changement de nom, de Saul en Paul) et devenir porteur de la Parole.

Cette attente de l'Esprit s'étaye du soutien d'une figure protectrice et réparatrice, en permettant l'élaboration du deuil et la symbolisation de l'objet perdu, l'« intériorisation de la séparation »[379]. Loin de produire la confusion avec la Chose, le message biblique et évangélique est bien au contraire d'apprendre à s'en séparer. L'identification avec le Christ a une valeur « cathartique », elle ouvre une « trajectoire du sujet »[380]. Loin du collage psychotique ou pervers, l'identification « efficace » de la foi ouvre une distance avec l'Autre, ici le Père, distance qui est à la fois affirmée et, en partie seulement, comblée par la venue du Fils. C'est dans cette tension entre Père transcendant, innommable et Fils présent, mais fait homme et être de manque, que se déploie l'espace psychique de la croyance qui seul peut donner sens au sacrifice. Kristeva voit dans la Bible « un texte qui plonge sa parole du côté de ma perte, mais pour me permettre, en en parlant, d'y faire face en connaissance de cause » : en ce sens il n'est pas question d'ignorer le Mal mais de le prendre en charge pour le neutraliser dans le symbole. La sublimation est une dimension essentielle puisqu'elle consiste à affaiblir la pulsion en la déplaçant, par une métonymie du désir qui vise à inclure le manque dans le sujet. Le désir d'immortalité propre au Moi idéal n'est pas oublié, la dimension de la perte est cependant clairement articulée. Ne rien céder sur le désir de l'Autre, ni sur le désir de

[374] Ce sera l'objet du second chapitre de cette troisième partie.
[375] Jn, 16, 13.
[376] Jn, 15, 26.
[377] Ac, 5, 12-16 notamment.
[378] Ac, 11, 14.
[379] KRISTEVA, J., « … Qui tollis peccata mundi », *Pouvoirs de l'horreur, essai sur l'abjection, op.cit.,* p. 138.
[380] KRISTEVA, J., »Des signes au sujet » in *Les nouvelles maladies de l'âme*, Paris : Fayard, 1993, p. 159.

mort qui est à l'horizon ; mais tâcher de mettre en mots et en images ce récit de la Passion qui est celui de tout sujet, son roman narcissique, afin de donner une perspective à l'Idéal qui ne soit pas celle de la pulsion de mort. Quand le risque est grand de basculer dans la jouissance la plus archaïque en lâchant les chiens du Surmoi persécuteur et/ou en cédant aux sirènes du Ca, « sans le secours d'aucun discours établi », le mythe chrétien oppose un repère structurant, un point d'ancrage signifiant qui vise à permettre à la parole de se constituer et au sujet de s'inscrire dans l'échange. Le dispositif de la foi « provoque et accompagne simultanément, en les modulant, les accidents qu'encourt la *désintrication pulsionnelle (...)*: la somatisation, la perversion, la sublimation »[381]. C'est la figure christique comme support identificatoire qui permet, en introduisant un écart, une différance, de réaliser la séparation d'avec l'objet primaire.

Le sacrifice d'Abraham et la double valence de l'appel

Déjà dans l'Ancien Testament, où cet espace existe sous la forme de l'attente messianique, le sacrifice est présenté comme intérieur et spirituel chez Isaïe, Jérémie et dans les psaumes ; l'enseignement du Christ se place dans la continuité de ces textes, en mettant un fort accent sur la foi et le « cœur ». L'épisode emblématique (et très souvent commenté, notamment par Lacan, mais aussi par Derrida) du sacrifice d'Isaac, finalement remplacé par un symbole, rappelle que le commandement divin doit être entendu dans toute son ambivalence[382]. Elle laisse ouverte la possibilité d'une économie secrète, invisible, qui suppose une rupture, une coupure, une séparation (d'avec l'autre, le fils, Isaac, et aussi d'avec Dieu lui-même), d'une interruption de la communication[383]. S'il s'agit d'un « rapport absolu avec l'absolu », comme le suggère Kierkegaard, c'est au sens où Abraham passe par la « perte absolue »[384]. Ce que Derrida appelle « secret », terme dans lequel il tente ici de penser cette dimension de ce qui excède la langue et toute représentation, peut être compris comme un nom de Dieu[385]. Or il faut aussi penser cela comme don. Sans qu'on puisse discerner temporellement un moment qui serait celui du sacrifice, puis un moment qui serait celui de la rédemption, les deux coexistent sans succession ni distinction dans la ponctualité de l'instant.

[381] KRISTEVA, J., « La passion selon Thérèse d'Avila », sur son site : http://www.kristeva.fr/passion.html, consultation février 2018.
[382] Ce passage est analysé (entre mille autres) par BALMARY, M., *Le moine et la psychanalyste, Paris :* Livre de Poche, 2007, qui y voit un discours à « double détente » : à un premier commandement mal compris, qui semble enjoindre de tuer, il faut substituer le second, qui passe par le déplacement métonymique du sacrifice vers le symbole.
[383] DERRIDA, J., *Donner la mort*, Paris : Métailié, 1992, p. 91.
[384] *Ibid.*, p. 79, 96.
[385] Cela est suggéré *Ibid.*, p. 101.

La perte absolue se confond avec le don absolu en un « même » acte, hétérogène à toute réappropriation dans le schématisme du temps ou dans la logique de l'échange. Le point le plus mystérieux échappe à toute articulation, il ne reste qu'un appel : « Dieu m'appelle » :

> « dès qu'il y a du secret (…) il y a ce que j'appelle Dieu, (il y a) que j'appelle Dieu en moi, (il y a que) je m'appelle Dieu, phrase difficile à distinguer de « Dieu m'appelle », car c'est à cette condition que je m'appelle ou suis appelé en secret »[386]

Cet appel, on peut l'entendre, ou le lire, de deux façons. Soit sur le versant de la perte absolue, de l'abject du sacrifice ; soit du point de vue du don. Levinas, dans un commentaire qui porte à la fois sur le sacrifice d'Abraham et sa lecture kierkegaardienne, met l'accent sur ce second moment qu'il qualifie d'éthique, sur la « donation de sens à la vie » qui lui semble gouverner le récit[387]. Il fait une lecture rétrospective, pourrait-on dire, à partir de la rédemption ou de l'amour qui surviennent dans le second temps, même si ce deuxième temps n'est pas, en réalité, discernable du premier, et qu'il ne s'ordonne pas selon une succession. Le parti pris qui consiste à voir le don à l'œuvre dès l'instant du sacrifice, avec lequel il se confond, est aussi celui de Derrida, qui choisit d'interpréter l'acte de donner la mort comme don absolu, amour sans réserve, conformément à la lecture chrétienne de l'épisode abrahamique. Don de la vie ? Don de la mort ? A défaut d'une logique ou d'une chrono-logie, se marque alors quelque chose comme une topologie, un espace intérieur qui, dans le secret de l'appel, permet à un sujet d'advenir. Ce que Derrida esquisse ici, sans le mettre en relation avec une topique psychique, rejoint pourtant (via Kierkegaard) l'avènement de la relation d'un sujet avec l'Autre : « Dieu est en moi, il est « moi » absolu, il est cette structure de l'intériorité invisible qu'on appelle, au sens kierkegaardien, la subjectivité »[388]. L'Idéal du Moi n'est pas loin, qui précisément, par le trait unaire, introduit dans l'espace psychique narcissique l'impulsion, l'appel qui met l'Autre à portée, « signe de l'Autre » comme le dit Lacan, qui me permet d'être regardé par lui. Un regard certes dissymétrique[389], mais un regard quand même : « un regard personnel donc, un visage, une figure et non un soleil »[390]. L'amour d'Abraham, dans sa réversibilité en haine, son secret mélancolique « pré-oedipien »[391], est tout de même guidé, tout aussi secrètement, par la promesse, l'alliance avec Yahvé. Le « secret » de l'Idéal du

---

[386] *Ibid.*, p. 102.
[387] LEVINAS, E., *Noms propres*, Paris : Fata Morgana, 1976, p. 113, cité par DERRIDA, J., *Donner la mort*, *op.cit.*, p. 108.
[388] DERRIDA, J., *Donner la mort*, *op.cit.*, p. 102.
[389] *Ibid.*, p. 87.
[390] *Ibid.*, p. 89.
[391] C'est l'interprétation proposée par Michal Ben-Naftali dans un entretien avec Derrida : DERRIDA, J., « La mélancolie d'Abraham », *Les Temps Modernes, op.cit., p. 51.*

Moi, c'est peut-être sa dimension profondément ambivalente, inconsciente par là-même, sa collusion avec le Moi idéal et les risques qu'il comporte ; mais, à la condition de la « foi », Abraham « risque de gagner ».

I F) Le temps de la fin et le scandale paulinien

Ecartelée entre l'idéal d'une « fin » au sens de but, de réalisation de soi, apocalypse-révélation, et la hantise d'une « fin » comme suspension du sens, mort « sans phrases », notre condition contemporaine s'inscrit dans un « temps de la fin ». Cette temporalité, thématisée par l'apôtre Paul (l'expression remonte au prophète Daniel), a été abondamment commentée, particulièrement, pour ce qui nous intéresse, par des penseurs contemporains soucieux d'y voir des résonances avec notre temps. Il ne s'agit pas ici de témoigner d'une quelconque religiosité mais de puiser dans le corpus paulinien, et sa relecture en particulier par Agamben, des outils pour comprendre notre propre rapport « critique » (au sens de crise) à la temporalité. Comme le rappelle Jean-Daniel Causse, « Saint Paul est certainement celui qui a tenu avec le plus de force que la Croix du Christ n'a pas de sens (…) Sa vérité est ici d'être un trou dans le sens »[392]. Le « scandale », revendiqué par le Jésus des Evangiles, est hautement assumé par Paul qui s'identifie à Lui et qui se fait gloire de ses propres souffrances, mais aussi d'apporter « la division »[393] (comme Jésus) là où il passe. La « folie » de Paul est également assez documentée, d'abord parce qu'il ne cesse de la revendiquer lui-même[394], puis parce que ses interlocuteurs la lui attribuent[395].

> « Je connais un homme en Christ, qui fut, il y a quatorze ans, ravi jusqu'au troisième ciel si ce fut dans son corps je ne sais, si ce fut hors de son corps je ne sais, Dieu le sait). Et je sais que cet homme si ce fut dans son corps ou sans son corps je ne sais, Dieu le sait) fut enlevé dans le paradis, et qu'il entendit des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à un homme d'exprimer[396].

Paul relate, sur un mode indirect, sa propre expérience mystique. Celui qui se dit lui-même apôtre, bien que n'ayant pas connu l'homme Jésus, prétend avoir « vu » le Christ[397]. Ses visions, associées à un tempérament souvent qualifié de « passionné », « fougueux » ou

---

[392] CAUSSE, J.-D., « Qu'est-ce que la vérité ? Lacan et le christianisme », *op. cit.,* p.15, repris in CAUSSE, J.-D., *Lacan et le christianisme, op. cit.*
[393] Comme Jésus : Mt, 10, 35 ; Lc, 12, 51.
[394] 2 Cor 5, 13 ; 11, 1 ; 11, 16-21 ; 2, 12, 1…
[395] Ac, 26, 24.
[396] 2 Cor 12, 2-4.
[397] 1 Co 9, 1 ; 15, 8 : « Après eux tous, il m'est aussi apparu à moi, comme à l'avorton; car je suis le moindre des apôtres ».

d' « âme de feu », et à sa mystérieuse « écharde dans la chair »[398], laissent entrevoir une forme particulière de sensibilité qui a pu être associée au motif de la « folie », selon une lecture psychanalytique[399]. Nombreux sont les commentateurs qui relèvent l'alternance chez lui de moments d'exaltation et d'abattement, mais aussi de colère, et son énergie infatigable, presque surhumaine[400]. Il est un oxymore vivant[401]. Paul lui-même ne cesse de dresser son propre portrait, oscillant entre abaissement humiliant (l'« avorton », le « moindre des apôtres » ; « corps chétif », « parole nulle »[402]) et auto-glorification : de ce point de vue un long passage de l'Epitre aux Corinthiens est particulièrement significatif :

> « Oh! si vous pouviez supporter de ma part un peu de folie! (…) Je le répète, que personne ne me regarde comme un insensé; sinon, recevez-moi comme un insensé, afin que moi aussi, je me glorifie un peu. Ce que je dis, avec l'assurance d'avoir sujet de me glorifier, je ne le dis pas selon le Seigneur, mais comme par folie (…) Tout ce que peut oser quelqu'un, -je parle en insensé, -moi aussi, je l'ose! Sont-ils Hébreux? Moi aussi**. (…)** Sont-ils ministres de Christ? -Je parle en homme qui extravague. -Je le suis plus encore: par les travaux, bien plus; par les coups, bien plus; par les emprisonnements, bien plus. Souvent en danger de mort (…) j'ai passé un jour et une nuit dans l'abîme »[403]

Et il continue par cette formule énigmatique : « Qui est faible, que je ne sois faible? Qui vient à tomber, que je ne brûle? »[404] Plus que l'expression d'une folie au sens psychiatrique, c'est bien la phénoménologie d'une expérience mystique et d'un questionnement kénotique des limites qu'il s'agit de réactiver. Car la « phrase mystique » de Paul, qui articule le hiatus tragique de la vie/la mort, dans le déchirement entre chute et élévation, dit le passage baptismal par la Croix: « souvent j'ai été à la mort », traduit la Bible de Jérusalem, plutôt que « en danger de mort »[405]. Ce faisant, la passion de Paul dit quelque chose de singulièrement vivant pour l'homme contemporain en proie au dessillement et à l'errance, affronté à ses propres limites. Paul, qui « porte sur (son) corps les marques de Jésus »[406], n'est pas d'une

---

[398] 2 Co, 12, 7. Cette souffrance a pu être interprétée en un sens somatique : épilepsie, paludisme… VERCELLETTO, P., **«** Extase, crises extatiques, à propos de la maladie de Saint Paul et de Sainte Thérèse d'Avila », *Epilepsies,* 97/03, (9,1), pp. 27-30 ; SOULAYROL, R. , « Saint Paul ou « l'épine dans la chair », *Epilepsies,* 06, (18, 1), pp. 47-51.

[399] Particulièrement chez GAGER, J. G., "Some Notes on Paul's Conversion," in *New Testament Studies*, Cambridge University Press, 80-81, (27) pp. 697-704.

[400] Notamment, en français : BASLEZ, M.-F., *Saint Paul*, Paris : Fayard, 1991 ; DECAUX, A., *l'Avorton de Dieu, une vie de Saint Paul*, Paris : Perrin, 2003.

[401] Comme en témoigne particulièrement la Seconde Epitre aux Corinthiens :« humble d'apparence quand je suis au milieu de vous, et plein de hardiesse à votre égard quand je suis éloigné » 2 Co, 10, 1.

[402] 2 Co, 10, 10.

[403] 2 Co, 11, 1-25.

[404] 2 Co, 11, 29.

[405] 2 Co, 11, 23.

[406] Ga, 6, 17.

autre humanité que la nôtre, aujourd'hui. Ricoeur parlera d' « expériences-limites »[407]. Lorsqu'il écrit : « Le langage religieux dévoile la dimension religieuse de l'expérience humaine commune »[408], il faudrait entendre plutôt une certaine « foi » pas toujours vécue comme religieuse, mais qui, hors des discours institués, se présente comme recherche de symbolisation, jusque dans l'excès de souffrance ou l'égarement.

Abaissement et relèvement : christologie du Dieu faible

L'« écharde dans la chair » est-elle un épiphénomène, qu'il faut reléguer au second plan, mettre au rang des maladies physiologiques ou neurologiques ? Faut-il n'y voir, certains l'ont cru, qu'une expression imagée, une figure de style évoquant la « lettre d'infamie » ; ou encore la marque réelle d'une condamnation pénale[409] ? Ou bien des stigmates semblables à ceux de tant de mystiques ? Ce qui nous semble décisif, c'est que l'appel du Christ se manifeste sur deux plans simultanément, dans l'ambivalence : l'appel personnel n'est révélation/dévoilement, vision de Dieu, qu'à une condition, celle de l'épreuve. La gloire et la Croix sont intriquées dans une même manifestation, qui est à la fois à comprendre comme folie et comme sagesse, comme scandale et comme puissance[410]. Si l'Epitre aux Galates commence par affirmer hautement l'appel de Dieu, qui a « mis à part » l'apôtre « dès le sein de (sa) mère »[411], sans intermédiaire humain[412], c'est pour poursuivre en évoquant son « infirmité de la chair »[413], qui est, pour les autres et pas seulement pour Paul, une « épreuve »[414]. L'épreuve est transmise, comme l'identification (qui précède immédiatement ce passage) : « Soyez comme moi, car moi aussi je suis comme vous » ; Paul est une occasion de chute, mais aussi de relèvement, comme le Christ l'a été pour lui, et il tient lieu du Christ auprès des hommes : « Mes enfants, pour qui j'éprouve de nouveau les douleurs de l'enfantement, jusqu'à ce que Christ soit formé en vous, je voudrais être maintenant auprès de vous »[415]. C'est une « concrucifixion »[416] qui réalise le salut ; la révélation est aussi bien

---

[407] RICOEUR, P., « Biblical Hermeneutics" in *Semeia, 4, Paul Ricoeur on Biblical Hermeneutics,* (1975), pp. 147-255, (non traduit en français) *cit. in* AMHERDT, F.-X., *L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique*, Paris : St Augustin, 2004.
[408] *Ibid*., p. 128. Ricoeur s'inspire ici de Jaspers.
[409] BASLEZ, M.-F., *Saint Paul, op. cit., p. 93-94.*
[410] 1 Co 1, 22-24.
[411] Ga, 1, 15. Paul reprend Is, 49, 1, et Jr, 1, 5.
[412] Ga, 1, 1 ; 1, 11-12.
[413] Ga, 4, 13-14. Certaines traductions parlent de « maladie ».
[414] « Et, mis à l'épreuve par ma chair, vous n'avez témoigné ni mépris ni dégoût; vous m'avez, au contraire, reçu comme un ange de Dieu, comme Jésus-Christ » (Ga, 4, 14).
[415] Ga, 4, 19-20.
[416] Ga, 2, 19.

dévoilement de l'abjection du réel que de la sublimité de l'Idéal : « Je regarde toutes choses comme une perte (…) je considère tout comme déchets »[417]. La marque du trait unaire, sur laquelle se clôt l'Epitre[418], s'impose comme une écharde, pour mieux se donner comme voix, mais aussi illumination, comme sur le chemin de Damas : l'amour naît dans la chute. Les hagiographes ont beau tenter d'édulcorer la biographie de Paul, pour parer à toute désidéalisation de cette haute figure, rien n'y fait : c'est Paul lui-même qui s'abaisse, comme le Christ qu'il prend pour modèle, qu'il « reproduit » à la lettre.

La rencontre du sacré n'évite pas l'abjection, bien au contraire : l'infirmité de Paul suscite « mépris ou dégoût » (mot-à-mot : le crachat)[419], tant elle est entachée de malédiction : « il m'a été mis une écharde dans la chair, un ange de Satan pour me souffleter et m'empêcher de m'enorgueillir. Trois fois j'ai prié le Seigneur de l'éloigner de moi (…) »[420]. La tentation au désert est ici revécue, et elle perdure chez Paul sous la forme de cette « écharde », de cette « marque » qui le tenaille en permanence. « Et cela n'est pas étonnant, puisque Satan lui-même se déguise en ange de lumière »[421]. Il faut la foi/l'amour pour entendre l'appel qui propulse hors du narcissisme de mort, qui évite de rester « seul » dans l'enfer du Moi Idéal. Comme Jésus dit « Je ne fais rien de moi-même »[422], Paul rappelle/réécrit les Prophètes : « Que celui qui se glorifie se glorifie dans le Seigneur »[423]. Mais si son appel résonne en nous peut-être plus proche que tout autre, c'est bien par sa faiblesse, par son narcissisme même, par ses excès, son instabilité, sa passion, sa misère et ses tribulations, qui l'arrachent à la Loi des pères et le propulsent en avant[424], au grand vent, sur les routes des nations païennes, au risque des rencontres. Ce rêveur[425] qui ballotte sur la mer entre frénésie et désespoir a été le persécuteur de son Dieu avant de revêtir le Christ : ayant voulu l'abattre, il s'est trouvé à son tour précipité à terre, où nous le rejoignons. « Qui vient à tomber, que je ne brûle? »

Crise de la temporalité : le salut dès à présent

Autre motif de voir en lui un semblable : Paul vit au temps de la fin. Comme nombre de ses contemporains peut-être, qui espéraient la venue imminente du Christ, tout en ayant le

[417] Ph., 3, 8. Ou « comme de la boue ».
[418] Ga, 6, 17.
[419] Ga, 4, 14.
[420] 2 Co, 12, 7-8.
[421] 2 Co, 11, 14. Voir CAUSSE, J.-D., *Lacan et le christianisme, op. cit.,* notamment p. 102, 118, qui fait le lien avec la théologie luthérienne, d'une part, et avec Lacan, de l'autre.
[422] Jn, 8, 28.
[423] 2 Co, 10, 17; 1 Co, 1, 31. Voir Jr, 9, 24.
[424] Ph, 3, 13 : « Je vais droit de l'avant ,tendu de tout mon être »
[425] Ac, 16, 19 ; 18, 9-10 ; 2 », 11, 27, 24. Voir BASLEZ, M.-F., *Saint Paul, op. cit., p.* 87-89.

sentiment que l'âge des prophètes s'était achevé ; ce qui n'exclut pas des phénomènes de prophétisme par « contagion » ou imitation[426]. Paul n'est plus un prophète, bien que sa vocation se dise dans les termes mêmes d'Isaïe et de Jérémie[427] : c'est un apôtre. Paul balance constamment entre le présent et le futur. Bien plus encore, la continuité du temps, fût-il compris comme « ek-stase », est perturbée, mise à mal, et perturbe l'ontologie. « Le temps est court »[428] : il s'agit d'une crise. Le temps dont il est question est un « *kairos* », non un « *chronos* » : un temps « opératif », dit Agamben, qui nous concerne au coeur : « faire l'expérience de ce temps implique une transformation intégrale de nous-mêmes et de notre façon de vivre »[429]. Ce temps intermédiaire, contracté, est celui d'une indétermination, qui s'excipe du temps ordinaire. Certes Paul parle au présent: « l'espérance qu'on voit n'est plus espérance: ce qu'on voit, peut-on l'espérer encore? »[430]. Il ne proclame plus les Béatitudes au futur, mais glisse de la prophétie à la vision, allant jusqu'à parler du salut et de la Résurrection au passé[431], dans une vision hallucinée, non pas statique mais en mouvement[432]. La mise en marche est partie intégrante de l'appel « kairologique », sous l'effet de l'espérance de la promesse, et réalise en acte, semble-t-il, le salut, dès maintenant. Le problème est que ce salut advenu ne résorbe pas totalement l'horizon de la temporalité. La révélation est venue, mais pourtant pas toute ; les temps sont accomplis, et cependant nous restons dans l'attente.

C'est en cela, dans cette indécidabilité, ce qu'on pourrait considérer comme un échec, ou en tout cas une « différance » de la parousie, que Paul s'avère au plus près de notre condition postmoderne. On est au plus près du « *Time is out of joint* » de Hamlet. Nous ne sommes pas maîtres du temps : « Ce n'est pas à vous de connaître les temps ou les moments que le Père a fixés de sa propre autorité »[433]. Le *kairos* relève bien de l'événement, mais non pas tant au sens de l'événement bruyant, décisif et univoque, que tous attendent, de l'avènement d'une nouvelle Loi fondatrice ou restauratrice, d'un Messie guerrier et/ou seulement glorieux, mais plutôt, à l'instar du Dieu d'Elie, comme une brise légère, presque imperceptible, peut-être

[426] Voir par exemple GOGUEL, M., « Pneumatisme et eschatologie dans le christianisme primitif », in *Revue de l'histoire des religions*, 1946, (132, 1-3), pp. 124-169.
[427] Is, 49, 1 ; Jr, 1, 5.
[428] 1 Cor, 7, 29.
[429] AGAMBEN, G., « L'Église et le Royaume », Conférence à Notre-Dame de Paris : le 8 mars 2009, en ligne : http://www.paris.catholique.fr/Conference-de-M-Giorgio-Agamben-et.html, consultation février 2018.
[430] Rm, 8, 24 ; Voir aussi Rm, 6, 11, Ga, 2, 20.
[431] Co 2, 9-15.
[432] « Ainsi donc, comme vous avez reçu le Seigneur Jésus-Christ, marchez en lui, tant enracinés et fondés en lui, et affermis par la foi » (Co, 2, 6 ; également 1, 10 et Ep, 4, 1.)
[433] Ac, 1, 7. Voir Mt, 24, 36 ; Mc, 13, 32.

même déjà là. « Le Jour du Seigneur arrive (autres traductions : « arrivera ») comme un voleur en pleine nuit »[434]. Mais le voleur est venu, il vient.

> « L'événement messianique s'est déjà produit, le salut est déjà accompli pour les croyants, et cependant ce dernier implique un temps ultérieur afin de s'accomplir réellement »[435]

Il faut veiller, comme les Vierges attendant l'Epoux[436]. En fait il faut souffrir, faire effort, pas par dolorisme mais à l'image de la création elle-même, qui est en travail continué:

> « Or, nous savons que, jusqu'à ce jour, la création tout entière soupire et souffre les douleurs de l'enfantement. Et ce n'est pas elle seulement; mais nous aussi, qui avons les prémices de l'Esprit, nous aussi nous soupirons en nous-mêmes, en attendant l'adoption, la rédemption de notre corps »[437]

Nous sommes dans un cheminement qui n'est pas une simple attente passive, mais un bouleversement cosmique et spirituel qui engage une recherche de soi, de Dieu, un engendrement. Il n'est pas question d'espérer sagement une ère où tout deviendrait lumineux sans que nous ayons à participer au salut, sur le modèle des eschatologies traditionnelles des mythes ; mais il ne s'agit pas non plus de faire advenir ce salut par nos seules forces : on sait bien que Paul prône la foi plus que les oeuvres. Or c'est justement la foi qui renverse l'ordre du temps linéaire, comme celui des institutions et des pouvoirs sociaux. Le salut nous échappe, en tant qu'il procède de l'extérieur, de l'Autre : mais nous sommes entièrement pris dans ce processus de « conversion » généralisée, qui se dit au vocatif[438], et non à l'indicatif ou au conditionnel. Paul exhorte à la vigilance et à la vie nouvelle, qui suppose le dépouillement du « vieil homme »[439] : pour être « dignes de l'appel »[440], il importe de combattre. Mais combattre ne veut pas dire, comme les Zélotes, combattre l'occupant romain ni faire de la politique au sens ordinaire, bien plutôt revêtir « la cuirasse de la foi et de la charité, avec le casque de l'espérance du salut »[441] : il s'agit de vivre l'*Agapê* et d'imiter le Christ dans l'amour[442]. L'appel est une tension, une déprise des statuts ou des conditions antérieures, qui ouvre l'espacement :

---

[434] 1 Th, 5, 2 : référence à Lc, 12, 39-40 ; également 2 P 3, 10 ; Ap, 3, 3 ; 16, 15.
[435] AGAMBEN, G., *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, (tr. J. Revel), Paris : Rivages, 2000, p. 122.
[436] Mt, 25, 1-13 ; 24, 35-51.
[437] Rm, 8, 22-23.
[438] GIGNAC, A., « L'évangile de Paul selon Agamben ou comment assumer la condition messianique », *Études théologiques et religieuses*, 2013/1, (88), p. 15-35.
[439] Ep, 4, 17-24.
[440] Ep, 4, 1.
[441] 1 Th, 5, 8.
[442] Ep, 5, 1.

« Que désormais ceux qui ont des femmes soient comme n'en ayant pas, ceux qui pleurent comme ne pleurant pas, ceux qui se réjouissent comme ne se réjouissant pas, ceux qui achètent comme ne possédant pas, et ceux qui usent du monde comme n'en usant pas, car la figure de ce monde passe »[443]

L'appel messianique déconstruit les dispositifs de pouvoir et les identités du « vieil homme », et établit « l'homme nouveau »

C'est certainement Agamben qui traduit le mieux cette indétermination, cette inadéquation, que Paul exprime par la clause de style « comme ne… pas ». La révélation qui se donne ici dans l'exhortation paulinienne est sans doute décevante pour tous ceux qui espèrent une parousie spectaculaire et définitive : il y va pourtant bien d'une authentique révélation apocalyptique et messianique. Le Royaume de Jésus n'est pas de ce monde[444], il suffit donc d'être « comme n'étant pas » de ce monde. Rien de plus, pour l'instant : mais rien de moins. L'appel ne produit pas une nouvelle identité, en tout cas le terme d'identité ne saurait convenir tant il est entaché d'ontologie : « il n'y a plus ni juif, ni Grec, ni homme, ni femme », etc[445]. L' « homme nouveau » qui se substitue au « vieil homme » lui ressemble, apparemment, selon la chair, comme deux gouttes d'eau[446]… Mais l'écart, en apparence infime, est énorme : « comme ne… pas ». Entre les deux se glisse la « vocation messianique » qui transfigure l'évidence, et désamorce les dispositifs anciens, qu'on les nomme « biopouvoir » ou « Loi ». Une fois opérée cette coupure, rien n'a changé aux yeux du monde, mais en réalité tout a changé : reste un sujet, « mis à part », un peuple, le « reste d'Israël » qui ne se sera pas détourné de Dieu. C'est en tant que reste d'une cruelle opération de coupure, de séparation, d'un sacrifice, que l'homme est sauvé. Dans la mesure où il n'est pas ce qu'il est, ne coïncide pas avec lui-même[447], il « reste » sauf, mais en quelque sorte suspendu dans le temps opératif de l'enfantement, un temps tout autre, qui se précipite vers la fin, le temps du sabbat, entre passion et résurrection. En ce sens la parousie est moins une présence intense et pleine qu'une « présence-à côté » (*para-ousia*), « à côté de l'être » et « à côté de soi »[448].

« Ce qui intéresse l'apôtre, ce n'est pas le dernier jour, l'instant dans lequel le temps finit, mais le temps qui se contracte et qui ***commence à finir*** (…) ou, si vous préférez, le temps qui reste entre le temps et sa fin »[449]

---

[443] 1 Co, 7, 29-31.
[444] Jn, 19, 36-37 ; 3, 3-5.
[445] Ga 3, 28.
[446] « Que chacun demeure dans l'état même où il a été appelé » : 1 Co, 7, 18-21.
[447] AGAMBEN, G., *Le temps qui reste, op. cit.,* p. 97.
[448] GIGNAC, A., « L'évangile de Paul selon Agamben ou comment assumer la condition messianique », *op. cit.*
[449] AGAMBEN, G., *Le temps qui reste, op. cit.,* p. 104. Il se réfère à 1 Co 7, 29.

Plutôt qu'une apocalypse polémologique, de la puissance éclatante, comme celle attribuée à Jean, la pré-apocalypse selon Paul ouvre un temps de la faiblesse, un état d'exception, où la puissance se manifeste, mais par des déplacements métonymiques à peine perceptibles :

> « Messianique et faible est donc cette puissance de dire qui, en demeurant proche de la parole, excède non seulement toute chose dite, mais également l'acte même de dire, le pouvoir performatif du langage. […] Si ce reste de puissance est en ce sens faible, s'il ne peut être accumulé dans un savoir ou un dogme, ni s'imposer comme un droit, il n'est cependant ni passif, ni inerte : bien au contraire, il agit précisément par sa faiblesse même, en rendant la loi inopérante, en dé-créant et en déposant les états de fait ou de droit, c'est-à-dire en devenant capable d'en faire libre usage[450] »

Le temps de la fin : celui de la déconstruction… et de la promesse

La temporalité paradoxale et ambivalente que Paul incarne n'est pas sans évoquer, par bien des aspects, le temps de la crise, la nôtre, celui de l'attente écartelée entre la fin d'un monde (celui, rassurant mais clos, de la métaphysique, ou de l'enfance) et l'ouverture risquée d'autres possibles, voire d'un Idéal. L'espace dans lequel il se situe a quelque chose de cette « liminarité » propre aux passages incertains, dans lesquels les identités se défont pour se renouer, peut-être, autrement… ou pas. Le temps qui nous reste est bien un temps de crise, celui d'une déconstruction, qui défait les rets de la métaphysique et questionne les catégories de l'être, du phallus et du symbolique: comme le souligne Sichère, « Dieu est « hors étant et hors être si être doit être compris comme l'être de l'étant »[451]. Le temps de la fin ouvre à une logique du « reste » qui ne se résorbe dans aucune ontologie, aucune dialectique, et « signifie l'impossibilité pour le tout et la partie de coïncider à la fois avec eux-mêmes et entre eux »[452]. La métonymie est perpétuelle, jamais achevée : serait-ce une condamnation de la métaphore ? Ou plutôt une suspension de celle-ci, « en attendant ». Il importe de se défaire des logiques universalistes ou totalisantes, de toutes les mythologies de la complétude et de la révélation d'un Savoir absolu, qui mettrait fin aux dilemmes et aux « tribulations » dans un accomplissement définitif, la restauration d'une identité pure enfin arrêtée :

> « La venue du messie signifie que toutes les choses – et, avec elles, le sujet qui les contemple – sont prises dans le ***comme non***, appelées et révoquées dans le même mouvement »[453]

[450] *Ibid*., pp.213-214.
[451] SICHERE, B., *Le Jour est proche. La révolution selon Paul*, Paris : Desclée De Brouwer, 2003, p. 89.
[452] AGAMBEN, G., *Le temps qui reste, op. cit.,* p. 97.
[453] *Ibid*., p. 74.

Le temps de la fin nous invite donc à un dénouage sans fin des identités imaginaires, qui nous laisse peut-être comme orphelins du symbolique, dépouillés de la Loi (« Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? »[454]), mais pour autant ne nous livre pas à l'absence de toute loi et à l'anéantissement. Car c'est, indissociablement, un temps messianique, un « appel de l'appel »[455] en recherche d'Idéal. Le « comme non » est également un « comme si », c'est-à-dire une création singulière : c'est « comme si » un événement arrivait[456]. En tant que reste, nous entrons dans la logique de la promesse, la possibilité de l'impossible, l'attente du surgissement qui laisse advenir cette promesse même. Ce temps messianique, qui ouvre à un « à-venir » indéterminable, non saturable, impossible à garantir, interdit le rassemblement de l'être dans la présence[457]. Mais c'est justement ce qui peut sauver : l' « ouverture » à l'avenir ainsi manifestée, « déjà… pas encore »[458], appelle un salut. Ce que nous appelons symbolisation s'effectue sur fond d'une telle indétermination de l'avenir, dans un temps du secret qui est celui de l'ambivalence en passe de se résoudre :

> « Avec l'envoi du Fils, le temps a véritablement viré de bord, et si les forces de refus et de mort n'en finissent pas de mourir, elles sont pourtant définitivement vaincues. L'événement de la foi est offert à chacun, comme émergence de son identité nouvelle de sujet requis par l'appel »[459]

Là où Derrida et Agamben semblent converger dans un motif commun, celui du « désoeuvrement » blanchotien, cette dissolution des mythes et des idéaux imaginaires, une foi paradoxale s'esquisse. Le temps eschatologique, en réalisant une déliaison des repères symboliques, nous livre au risque de la mort, celui-là même dont Orphée fait l'expérience[460] :

> Écrire, c'est ne plus mettre au futur la mort toujours déjà passée, mais accepter de la subir sans la rendre présente et sans se rendre présent à elle, savoir qu'elle a eu lieu, bien qu'elle n'ait pas été éprouvée, et la reconnaître dans l'oubli qu'elle laisse (…), là où le désastre rend le réel impossible et le désir indésirable. »[461]

Le désastre laisse néanmoins subsister, ou insister, un « reste » qui fait œuvre, qui appelle/est appelé par l'« oeuvrance »[462], suscitant une coupure[463] qui sépare vie et mort là où elles

---

[454] Mt, 27, 46 ; Mc, 15, 34 ; citation de Ps, 22, 1.
[455] AGAMBEN, G., *Le temps qui reste, op. cit*, p. 45.
[456] DERRIDA, J., *L'université sans condition*, Paris : Galilée, 2001, p. 32, 74.
[457] DERRIDA, J., *Cn*, Paris : Galilée, 1988, p. 139 ; voir DELAIN, P., *Le concept d'oeuvre de Jacques Derrida, op. cit.*
[458] DERRIDA, J.*, Du droit à la philosophie*, Paris : Galilée, 1990, pp. 183, 188-9, 203. Voir l'analyse de Pierre Delain sur son site Idixa, https://www.idixa.net/Pixa/pagixa-1307141101.html, consultation février 2018.
[459] BERDER, M., BOUSQUET, F., CAPELLE-DUMONT, Ph., DUPONT-ROC, R., « Saint Paul au croisement de la philosophie et de la théologie aujourd'hui. Table ronde », *Transversalités*, 2010/2 (114), p. 67-90.
[460] BLANCHOT, M., (1955), *l'Espace littéraire,* Paris : Gallimard, 1988, p. 226.
[461] BLANCHOT, M., *L'Écriture du désastre,* Paris : Gallimard, 1988, pp. 108-109.
[462] DELAIN, P., *Le concept d'œuvre de Jacques Derrida : un vaccin contre la loi du pire ?, op. cit.*

étaient intriquées. C'est cette « rédemption » que Paul annonce et réalise comme déjà advenue, selon la structure de la promesse : la fragilité de celle-ci, qui fait écho à la faiblesse et la vulnérabilité du Messie-Serviteur souffrant, témoigne du secret de l'appel, du « oui » inaugural. Tout nom est porteur d'une « archi-promesse »[464] qui excède le négatif du désoeuvrement, relève de la bénédiction, bien que/parce que toujours susceptible de s'inverser en malédiction[465]. Comme l'écrit Blanchot : l'oeuvre « est aussi *toujours en même temps* l'un et l'autre, l'entrelacement du Oui et du Non »[466] ; pourtant, dans la lecture qu'en fait Derrida, il y a un primat de l'appel, du « Oui ». C'est ce « Viens », ce « oui », qui engendre d'autres « oui », et auquel répond un « Me voici, je suis prêt »[467]. En nous conduisant au seuil ou à ce qui excède tout langage, à son dehors, il nous confronte à l'énigme du don. L'eschatologie paulinienne nous reconduit à la christologie du Dieu faible[468], c'est-à-dire au kérygme essentiel, celui de la Passion-Résurrection. Mais ce kérygme culmine dans le Royaume[469], c'est-à-dire la victoire de la Vie sur la Mort, vision que Paul exprime rigoureusement, en des termes explicites :

> « Le dernier ennemi qui sera détruit, c'est la mort (…) alors s'accomplira la parole qui a été écrite : La mort a été engloutie dans la victoire. O mort, où est ta victoire? O mort, où est ton aiguillon? »[470]

Le don gratuit, c'est la Vie éternelle[471] qui opère la symbolisation, c'est-à-dire le passage de la chair à l'Esprit : « nous porterons l'image du céleste »[472].

Cette « image du céleste » n'est pas à prendre en mauvaise part, comme une idole, mais, semble-t-il, comme le signe ou l'incarnation de l'Esprit, un « corps spirituel »[473]. La « phrase » paulinienne qui oppose la chair et l'Esprit ne recouvre nullement le dualisme grec du corps et de l'âme (le mot « *pneuma* », que l'on traduit généralement par « esprit » est distinct de « *psukhê* », âme), mais au contraire, conformément à la tradition judaïque et à

---

[463] AGAMBEN, G., *Le temps qui reste, op. cit.,* p. 86-87.
[464] DERRIDA, J., *Mémoires pour Paul de Man, op. cit., p. 119.*
[465] DERRIDA, J., *Avances*, Paris : Minuit, 1995, pp. 36-38.
[466] BLANCHOT, M., (1955), *l'Espace littéraire, op. cit., p. 321.*
[467]DERRIDA, J., "Abraham, l'autre", J*udéités, op. cit.* et *Ulysse gramophone, Deux mots pour Joyce, op. cit.*
[468] Sans doute négligée par Agamben qui méconnaît les similitudes, pourtant évidentes, entre le Christ crucifié et la « vie nue », selon GIGNAC, A., « L'évangile de Paul selon Agamben ou comment assumer la condition messianique », *op. cit.*
[469] 1 Cor, 15, 50 ; 1 Cor 4, 20 ; 1 Cor, 6, 9 ; Ro, 14, 17 ; 1 Th, 2, 12 ; 2 Th, 1, 5 ; de très nombreuses occurrences dans les Evangiles, qui renvoient elles-mêmes à Dn, 2, 44 ; 4, 3 ; 4, 34 ; 6, 26 ; 7, 14, etc.
[470] 1 Cor, 15, 26 ; 15, 55. Voir Os, 13, 14 ; Is, 25, 8. Egalement 2 Cor, 5, 4 ; He, 2, 14.
[471] Ro, 6, 23.
[472] 1 Cor, 15, 49.
[473] 1 Cor, 15, 44.

l'usage des langues sémitiques, oppose, d'un côté un composé physico-psychique soumis à la mort (la « chair »), de l'autre un élément libéré de la mort, le « *pneuma* »[474]. Alors que le premier, le charnel, relève de l'extériorité, et s'avère n'être qu'un « corps de mort », le second, lui, renvoie à « l'homme intérieur »[475], littéralement « dans le caché »[476] : l'espace du secret. La « circoncision dans le cœur », « selon l'esprit »[477], renverrait-elle à ce que la phénoménologie appellerait « authenticité absolue » d'une « subjectivité »[478], ou plutôt avec l'espace plus mystérieux, moins ontologisé, d'un sujet comme celui de la psychanalyse ? Indéniablement en tout cas, partout où Paul utilise ce terme de *pneuma*, il est, comme dans es Evangiles, en lien avec les forces de vie en tant qu'elles l'emportent sur la « chair », le « corps de mort »[479]. Le « cœur », lui, est associé à la « foi »[480] et à l'amour[481] ; l'« Esprit » est ce qui est/sera sauvé[482] : « le fruit de l'Esprit, c'est l'amour, la joie, la paix… »[483],de même que « le fruit de la lumière »[484]. Paul nous propose, on l'a vu, une méthode de discernement qui permet, par le dépouillement, le « baptême » et, donc, l'identification au Christ dans la foi/l'amour, de laisser advenir la Résurrection :

> « Discernez (ou : « examinez ») ce qui est agréable au Seigneur; et ne prenez point part aux oeuvres infructueuses des ténèbres (…) C'est pour cela qu'il est dit: Réveille-toi, toi qui dors, Relève-toi d'entre les morts »[485]

Ce « discernement » entre le bien et le mal[486] est bien le même qui permet de lire les signes des temps[487]. Au temps de la fin, il nous est donné la grâce de séparer enfin le royaume d'Eros/*Agapê* de la lignée de Thanatos, dans la nouveauté toujours recommençante, le surgissement d'une vie inaugurale. C'est la naissance de « l'homme nouveau », qui n'est pas autre chose que l'homme, mais se lit et se voit différemment. Le règne de l'Esprit n'est donc pas un « nouvel âge » au sens millénariste, ni un règne temporel, ni une séquence chronologique à venir, ni même une réalité métaphysique distincte du type des « arrière-

---

474 Voir de très nombreux commentateurs, notamment PRAT, F., *La théologie de Saint Paul*, Paris : Beauchesne, 1908 ; BRETON, S., *Saint Paul*, Paris : PUF, 1988 ; TROCME, E., *Saint Paul*, Paris :PUF, 2003.
475 Ep, 3, 16-17 ; 2 Cor, 4, 16 ; Ro, 7, 21-24, etc.
476 Ro, 7, 21-24.
477 Ro, 2, 27-29.
478 Voir LAVIGNE, J.-F., « Chair, corps, esprit », in *Noesis*, 2007 (12), pp. 27-62.
479 Ro, 8, 2 ; 8, 6 ; 8, 9-11 ; Ga, 5, 17-22 ;6, 8 ; etc. Voir LAVIGNE, J.-F., « Chair, corps, esprit », *op. cit.*, ch. 6.
480 Ro, 10, 9.
481 2 Cor, 9, 7 ; 1 Tm, 1, 5.
482 1 Co, 5, 5.
483 Ga, 5, 22.
484 Ep, 5, 9.
485 Ep, 5, 10-14. La référence n'est pas claire: s'agit-il de la résurrection de Lazare?
486 Voir He, 5, 14, qui réfère à 1 R, 3, 9, et bien entendu aux divers livres sapientiaux.
487 Mt, 16, 3 ; 24, 32-33 ; Lc, 12, 56.

mondes », mais un autre regard, illuminé par le Baptême, qui s'est laissé toucher par le Verbe-Lumière.

Le signe de Jonas

L'enseignement apocalyptique du Christ pourrait se résumer à cela :

> « Une génération méchante et adultère demande un signe (autre traduction : un miracle); il ne lui sera donné d'autre signe que celui de Jonas »[488].

Ce « signe de Jonas », le plus souvent interprété comme une allusion aux trois jours passés par Jonas dans les ténèbres, préfiguration de l'épreuve du Christ[489], pourrait bien avoir toutefois une autre interprétation, si on le rapproche du passage correspondant chez Marc :

> « Pourquoi cette génération demande-t-elle un signe? Je vous le dis en vérité, il ne sera point donné de signe à cette génération »[490]

Ce signe n'en est donc pas un. Le prophète Jonas n'est-il pas, avant tout, l'exemple, peut-être unique, d'un prophète dont la prophétie (de malheur) ne s'est pas réalisée ? Les Ninivites s'étant, contre toute attente, convertis et rachetés, la destruction promise n'a pas eu lieu. La prophétie initiale, entendue comme malédiction, tombe, et ne reste que la promesse, qui rend caduc le rôle de Jonas. N'est-ce pas là l'unique signe –ou miracle- dont Jésus nous gratifie : mettre fin aux prophéties apocalyptiques pour réaliser effectivement le salut, la foi ayant triomphé ? Le règne des « signes » prophétiques est aboli, en même temps que les malédictions liées à l'inobservation des commandements de la Loi. La génération « méchante et adultère », celle du péché, se trouve dès lors convertie en une communauté de foi qui n'a plus besoin de signes ni de prophètes, puisque les prophéties se trouvent accomplies en acte, dans la miséricorde et non la colère. Eschatologie suspendue en attente de l'apocalypse, le temps de la fin, celui de notre génération, est peut-être celui du signe de Jonas. Ainsi pouvons-nous entendre les indications du philosophe Jean-Pierre Dupuy concernant le « catastrophisme éclairé » : s'il faut maintenir le réalisme des désastres futurs, ce n'est pas pour produire des prophéties auto-réalisatrices, mais justement « auto-déréalisatrices »[491]. Se conformant aux principes de l'« heuristique de la peur » de Hans Jonas, selon lequel « la

[488] Mt, 12, 39 ; 16, 4 ; Lc, 11, 29.
[489] Selon Mt, 12, 40.
[490] Mc, 8, 12.
[491] DUPUY, J.-P., *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris : Seuil, 2002 ; *La marque du sacré*, Paris : Carnets Nord, 2008.

prophétie de malheur est faite pour éviter qu'elle ne se réalise »[492], Dupuy retrouve, faut-il s'en étonner ?, cet autre Jonas, le Jonas biblique, lorsqu'il annonce une mort qui n'aura pas lieu. Sans doute faut-il aller au bout de ce « signe » manquant, de ce sacrifice en fait épargné, pour éprouver le discernement nécessaire, et renoncer à la destruction. Non pas en réponse à la seule peur, qui ne peut être le motif cruel que du premier sacrifice d'Abraham, celui au Dieu obscur, mais bien à l'écoute plus attentive de l'appel, qui invite à la miséricorde. Heuristique de l'amour.

[492] JONAS, H., *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris : Cerf, 1990, p. 233.

II)

Chapitre 2

Une clinique de l'Idéal

« Ce qui fait médiation dans l'expérience analytique réelle, c'est quelque chose qui est de l'ordre de la parole et du symbole et qui s'appelle dans un autre langage un acte de foi » (Lacan) [493]

[493] LACAN, J., (1953), *Le Mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose, op. cit.*

Après avoir tenté d'inventorier quelques-uns des motifs saillants qui nous semblent caractériser les « mythes évasifs » de notre époque postmoderne, ces restes de sacré, nous avons dégagé, non pas un contenu commun, mais une forme, ou des formes, enracinées dans la culture contemporaine. Si mythe il y a, ce ne saurait être que sur fond d'un horizon, ou du moins d'une préoccupation propre à notre temps : l'attente d'un avènement de soi, dans la trame diffractée, fragmentée, d'un « roman narcissique » où la sexualité, le phallus et l'Œdipe n'occupent plus toujours la première place. L'individu « incertain », en proie à la « fatigue d'être soi », n'est plus le héros initiatique de jadis, dont les péripéties étaient, sinon courues d'avance, du moins prévisibles. Non que les fictions d'autrefois ne dessinassent déjà les linéaments de cette « condition-limite » : Hamlet, ou du moins la lecture rétrospective que nous en faisons, y appartient de plein droit ; mais d'une certaine façon, bien des motifs bibliques, et notamment chrétiens, relèvent, en tout cas dans l'après-coup, de cette aventure à la fois désenchantée et idéaliste. L'imaginaire d'aujourd'hui s'ordonne à une perception volontiers apocalyptique, celle d'un monde menaçant et précaire, qui se défait. Mais il se défaisait déjà, à la limite, au moment où l'apôtre Paul discernait l'achèvement de la Loi dans une reconfiguration inouïe qui fait vaciller les identités. On échappe ainsi à l'histoire, parce que la succession linéaire des périodes n'est plus de mise : nous pouvons dialoguer avec Paul, ou avec Shakespeare, comme avec de vivants compagnons de route, dans le présent, c'est-à-dire dans l'instant du *kairos*. Mais on échappe aussi à l'universel de catégories immuables, idées platoniciennes ou « inconscient collectif » intemporel *a priori* ; parce qu'il faut être « situé » dans ce présent, dans ce mouvement de déconstruction qui s'opère sous nos yeux, duquel nous participons, dont nous pâtissons. La difficulté est de saisir ce *kairos*, qui est une position structurelle, existentielle, anthropologique, et pas une temporalité chronologique[494]. Ca (se) déconstruit, plus que jamais ; cette histoire s'écrit, « nous » sommes en train de l'écrire, au risque de l'illisible. Ce n'est pas ou plus vraiment l'Histoire de la métaphysique, ni le discours (religieux) du maître. Tant mieux ?

Fin de l'histoire ! Cela signifie, bien entendu, aussi fin des grands récits et de leur ordre impeccable ; mais pas disparition des fictions. Du mythe, il reste, donc, par-delà les innombrables démythifications, démythisations, démythologisations, encore une trace de

[494] Comme le voulait déjà Kierkegaard pour qui, selon Jean-Daniel Causse, « le contemporain historique du Christ a pu ne pas l'être alors que celui qui est à distance historique de lui peut devenir son contemporain car la contemporanéité s'effectue grâce à une temporalité spécifique. L'événement est ce qui rend contemporain du Christ » (CAUSSE, J.-D., « Il vient. Dialogue avec John D. Caputo et sa théorie de l'événement », *Études théologiques et religieuses*, 2015/3 (t. 90), p. 431).

désir, des bribes de récit, un peu d'aventure, et surtout une confrontation avec l'Idéal. La parole, saisie par la rencontre avec l'innommable, se trouve mise en mouvement, conduite vers un au-delà du langage, par une trouée qui jette le sujet hors de soi dans une dynamique créative, selon un processus de transmission, de contagion affective, d'identification idéalisante, de « transfictionnalité ». Ce qui importe n'est pas tant le schème narratif et les codes actantiels que l'affleurement du sacré, qui, à travers des images, des signifiants devenus objets narcissiques, précipite une constellation d'insignes dans l'espace totémique de l'amour, la réinvention partagée et indéfiniment reprise d'un motif premier, perdu, trait unaire. Surgissement nouveau d'un chemin venu on ne sait d'où, par la grâce du don qui « envoie », et qui mène on ne sait où. N'est-ce pas ce dont tout psychanalyste rêve pour ses patients ?

Si la culture, qui est une définition du symbolique, se définit comme ce qui toujours nous précède, l'analyse ne peut pas faire sans elle ; Freud le savait bien, même si, trop confiant dans la science, il ne mesurait peut-être pas tout à fait toute la portée du « malaise dans la culture ». L'homme « sans qualités » qui cherche ses limites est inscrit, aujourd'hui, dans ce texte mouvant et changeant en train de s'écrire, dans lequel il peut trouver à s'insérer singulièrement en le transformant, plutôt que de le regarder de l'extérieur comme un spectacle étranger à lui-même, ou de le subir comme une injonction aliénante. S'intéresser aux formes collectives de la parole n'implique pas un oubli du sujet, ni sa dissolution dans le grand tout ; bien au contraire ? Nous sommes tous des personnages, mais aussi des inventeurs, de mythes ; mais nous cédons sur notre désir. Oser entendre l'appel du « Viens », que nous adressent nos héros, même, et surtout, fragiles, répondre : « Me voici », c'est s'engager dans la voie, singulière et à chaque fois nouvelle, de la symbolisation. La cure n'est pas une suspension des fictions : elle a tout à gagner à puiser en elles, pour en faire des fictions « symboliques ». Espace protégé, hors menace, nécessairement quelque peu en apesanteur socio-historique, le divan –ou ce qui en tient lieu- n'en est pas moins indissociable du présent, et de ses figures partagées. Il faut admettre que le symbolique n'est pas plus désincarné qu'il n'est désintricable de l'imaginaire, un imaginaire personnel mais non pas imperméable à toute transmission ; dès lors, et c'est heureux, les mythes, et non les seuls rêves, s'invitent au cabinet du psychanalyste. Pas le seul mythe oedipien, mais bien d'autres, dont la pertinence et la « vérité », au sens lacanien, se mesurent à l'aune de leurs effets[495]. Si la « dynamique de vie » -et non la guérison- est ce qui est attendu d'une psychanalyse, la parole du mythe, en ce

[495] Voir CUVILLIER, E., « La Résurrection de Jésus : un mythe ? » *in* CAUSSE, J.-D., CUVILLIER, E., (dir.) *Mythes grecs, mythes biblique, op. cit*.

qu’elle désigne ce qui excède tout langage, et questionne les frontières de l’humain, n’y est pas hors de propos.

II A) Retrouver la trace de l'appel

L'attention parfois excessive portée au seul registre symbolique par une partie des commentateurs de Lacan, concentrés sur la période de sa pensée consacrée au « primat du symbolique » au détriment d'autres dimensions du nouage, a peut-être conduit à surestimer la place faite au signifiant et à la logique phallique, et à désavouer trop unilatéralement le registre imaginaire. Hors le (ou à côté du) phallus, n'y aurait-il point de salut ? Signifiant absent, voilé, surgissant « à la place où se produit le manque de signifiant », le phallus n'en est pas moins incarné à sa façon puisqu'il a pour propriété de se rendre visible, ne serait-ce que sous la forme la plus simplifiée, stylisée, déjà symbolisée, du trait. Si nous résumons, le phallus est un signifiant, LE signifiant par excellence, la clé des échanges symboliques, tandis que l'Idéal serait plutôt un proto-signifiant qui précède (ou déborde) l'entrée dans l'économie phallique proprement dite, et se manifeste sous forme d'image. Si le phallus recouvre toute autre visibilité, c'est qu'il détient le monopole de la représentation, en tant que signifiant princeps. Dès lors le proto-signifiant qu'est le trait unaire, la signature originelle de « l'identification de signifiant », le baptême de l'Idéal, est effacé ou plutôt réinterprété après-coup dans une logique symbolique, comme dans un palimpseste, alors que ce sont des nominations distinctes[496]. Le « père de la préhistoire personnelle » n'aura-t-il été que… l'ancêtre du Père de la castration ? L'Idéal n'était-il donc que la première marque de cet Autre voué à s'incarner dans le Père et sa Loi ? Le totem n'est-il que par et pour le tabou ? L'Idéal ne serait, en ce sens, qu'un « brouillon » narcissique du Surmoi, et on sait que l'objectif de la cure, au moins pour le premier Lacan, n'était autre que la traversée du miroir, ou du narcissisme. Ne pas entrer dans la métaphore paternelle, ne pas inscrire le Nom-du-Père, on sait ce que cela veut dire : c'est la forclusion, indice de la psychose. Il faut que le sujet ait pu entrer dans le symbolique, c'est-à-dire dans l'ordre du langage, qui n'est autre que l'économie du phallus. Mais comment y entre-t-il ? N'est-ce pas par l'entremise des instances imaginaires de l'Idéal ? Et s'agit-il seulement de s'inscrire dans le langage, de s'y résorber ? La relation à l'Autre n'insiste-t-elle pas, d'une autre façon, par la jouissance de l'Autre ou l'Autre jouissance, en-deçà ou au-delà de la loi phallique? On sait que Lacan a insisté sur le caractère

[496] « Ainsi, d'une part, il y a le nom reçu qui nous donne une identité inscrite dans les identités séculières (…) Mais, d'autre part, au cœur de l'identité, il y a le Dieu qui *signe son propre nom* sur l'existence humaine », CAUSSE, J-D, « Le baptême chrétien : identité et institution. », *Revue d'éthique et de théologie morale* HS/2012 (271), p. 165-175.

« religieux » du symbolique : l'ordre phallique ne fait qu'un avec l'institutionnalisation sociale des échanges normés par la loi, originellement théocratique. Il y a, pour le moins, une homologie entre la structure de l'inscription dans le symbolique par la métaphore paternelle, et l'inscription sociale du religieux[497]. La voix de l'Autre, c'est celle de (Dieu le) Père, c'est celle du tabou, celle qui délivre les dix commandements… en attendant du moins que la cure ne fasse chuter cet Autre. Quant à la névrose, elle n'est au fond que l'expression individuelle de cette névrose de l'humanité en laquelle Freud a reconnu la religion. Mais la foi ne se laisse pas entièrement subsumer par la religion. Ce monothéisme n'est pas sans reste. Ce que nous appelons, avec Kristeva, « amour », ne se confond nullement avec l'ordre social, fût-il religieux.

Au bord du trou dans le symbolique

Avec la métaphore paternelle, le phallus va venir se substituer au trait unaire qui était la première marque proto-symbolique : le phallus désignera l'objet du désir de la mère, le « x » ; c'est le signifiant (sexuel) de ce désir énigmatique, qui vient apporter une solution (oedipienne, symbolique) à une question bien plus ancienne et, peut-être, bien plus profonde que l'Œdipe. En d'autres termes, il s'agit de recouvrir la question du narcissisme par la question sexuelle, ou plutôt de la sexuation, qui ne fait qu'un avec la réponse toute prête fournie par le « discours établi », celui des religions. Il n'en demeure pas moins que la métaphore paternelle n'est pas sans reste, et que le phallus ne suffira pas à obstruer l'angoisse ouverte par la question principielle, celle de l'être et/ou de l'Un. Il ne parviendra pas non plus à prendre sur lui la totalité de la jouissance, en particulier pour les femmes dont Lacan a posé qu'elles se dérobent en partie à la jouissance phallique pour l'excéder. L'« x » de l'énigme du désir de l'Autre n'est pas complètement résorbé par la métaphore paternelle, il demeure une jouissance sauvage, originaire, d'avant le langage, qui échappe au signifiant, au savoir et au phallus ; on la repère non seulement du côté féminin, à travers la création artistique, mais aussi dans les écrits mystiques[498]. Dans la dernière période de son enseignement, Lacan, après avoir abordé l'imaginaire et insisté sur le primat du symbolique, déplace le projecteur du côté du réel, de l'irréductible. Que reste-t-il de l'opération de castration symbolique ? Il restera le *a* : « Le petit *a*, c'est le A moins ϕ »[499]. Cette dimension du « dehors », de l'impensable, que Lacan n'a cessé de tenter d'approcher par divers moyens, en usant de concepts successifs (le

[497] Voir notamment ASKOFARE, S., « Lacan et la religion : du Nom-du-Père au sinthome », *op.cit.*
[498] LACAN, J., *Séminaire XX, Encore*, *op.cit.*
[499] LACAN, J., « La signification du phallus », in *Ecrits, op.cit*., p. 259.

a, la jouissance, le réel…) et de représentations topologiques ou mathémiques, on peut dire qu'elle était déjà présente, virtuellement, dès le départ, dans les premières versions de l'algèbre lacanienne, à travers le A et le I, la « déhiscence » propre au stade du miroir et l'articulation jamais satisfaisante, toujours artificielle et mal jointée, de l'imaginaire et du symbolique.

La question qui n'a cessé d'aiguillonner Lacan, comme avant lui les mystiques, est celle de l'écriture du signifiant du manque dans le symbolique. Cette question du trou dans le symbolique appelle non pas une, mais une multiplicité de réponses, jamais adéquates. Dans son séminaire sur la pluralité des « noms-du-père », Lacan répond successivement : le totem, le « premier nom », le Dieu réel, « celui qui élit et promet et fait passer par son nom une certaine alliance transmissible », enfin la circoncision et le *a* « seul témoin de ce lieu de l'Autre »[500]… Nous voudrions voir dans l'Idéal un de ces noms, pas forcément voué à disparaître dans un désillusionnement qui risquerait de confiner au nihilisme. Comme le « reste » du peuple d'Israël, soustrait à la mort (mais non à la perte) d'où naîtra le « Germe » (nom donné au Messie par les prophètes), il « sera resté » l'Idéal. En tant qu'il vient combler, provisoirement et imparfaitement, le trou dans le symbolique, l'Idéal produit un effet de nomination du sujet[501]. Mais la dimension du « trou » demeure : Lacan le qualifie d'« inviolable »[502]. Le tout dernier enseignement de Lacan insiste sur cette topologie du trou qu'il illustre du nouage borroméen, chacun des trois registres, réel, symbolique et imaginaire, étant figuré par un rond de ficelle qui enferme un trou. Dans cette topologie les trois registres apparaissent comme équivalents, sans primat du symbolique ; mais surtout, ce nœud est conçu comme un assemblage flexible, en fait toujours défectueux. Le quatrième rond qu'il est nécessaire d'ajouter pour que les trois autres tiennent ensemble, c'est le symptôme, mais non le symptôme au sens de l'enseignement structuraliste de Lacan. Le symptôme est à entendre comme « lettre », soit un signifiant détaché de la chaîne signifiante, une lettre de jouissance, hors-sens, qui vient s'inscrire sur le mode de l'exception[503]. Ce régime de l'inscription de la lettre ne se résorbe pas dans le déchiffrage du message refoulé, selon la grammaire phallique, il relève bien de l'événement, singulier, de nomination. « La *nomination*, c'est la seule chose

---

[500] LACAN, J., Séminaire du 20.11.1963, « Des Noms-du-Père », *op.cit.*

[501] SOLANO, E., « Un exercice de lecture », sur le site de l'Université Populaire Jacques Lacan, https://www.lacan-universite.fr/2010/05/01/lectures, consultation décembre 2017.

[502] LACAN, J., (1974-1975), *Séminaire XXII, RSI*, Séance du 11 mars 1975, site de l'école lacanienne de psychanalyse, http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/stenotypies-version-j-l-et-non-j-l/, consultation décembre 2017.

[503] *Ibid.*, Séance du 21 janvier 1975.

dont nous soyons sûrs que ça fasse trou »[504] ; elle ne se réduit pas à une nomination symbolique par le Nom-du-Père mais peut s'appréhender aussi comme nomination imaginaire ou, même, réelle. Le concept de « sinthome », dans le Séminaire de l'année suivante, viendra reprendre l'ensemble de ce nouage.

La nomination par l'Idéal du Moi

Le caractère très abstrait, voire parfois obscur, des propositions de Lacan concernant la « nomination » ne doit pas nous empêcher de prendre en compte tout ce qui, dans la notion de « nomination », fait signe vers la fonction « consistante » de l'Idéal du Moi. Cette forme de capitonnage en partie imaginaire peut être interprétée comme une fragilité, eu égard à la défaillance (sinon la forclusion) de la métaphore paternelle ; mais elle permet aussi de penser la consistance, terme qui renvoie d'abord au registre imaginaire (en tant qu'il fait « tenir » le corps propre dans une image illusoire mais nécessaire). C'est bien cette consistance que produit la nomination, en tant qu'elle assure le nouage subjectif à partir d'une inscription, le trait unaire, qui va garantir la singularité du nom propre. Le mode d'appareillage propre à cette nomination, à la fois imaginaire et symbolique, sur fond de réel, ne consiste pas en une structure, dans laquelle le sujet se trouverait représenté par un signifiant, pour un autre signifiant. Il s'agit plutôt d'une construction, forcément précaire, qui n'occulte pas le « trou » central mais tente de le border. La nomination « fait trou », et comme telle ne permet au sujet d'échapper ni à l'angoisse, ni à l'inhibition, encore moins au symptôme. Elle est en permanence adossée à la précarité, au risque que le nœud se défasse et que la psychose l'emporte, mais aussi au danger de se rigidifier en un « ordre de fer », ce que Lacan appelle le « nommer à », qui assigne les sujets à une place, à une identité figée et factice[505]. Dans ce cas, il est à craindre que la nomination à, en l'absence de Nom-du-Père, ne soit rien d'autre que le masque d'une injonction maternelle impitoyable, c'est-à-dire le Surmoi obscène de l'Autre primordial. Si consistance il y a, ce ne devrait donc être que sur fond d'une « ex-sistence », d'un dehors, voire d'une « désistence » fondamentale. La nomination ne saurait échapper à l'ambivalence, à la « bifidité » selon les termes propres de Lacan : « *letter* »/ « *litter* »[506]. La lettre, littoral, dessine les bords du trou, elle donne la marque du sujet, en tant que telle reste ininterprétable, intraduisible, et ne cesse pas de s'écrire : signerait-elle, comme le propose

[504] *Ibid*, Séance du 15 Avril 1975.
[505] LACAN, J., (1973-1974), *Séminaire XXI, les Non-dupes errent, Paris :* Association freudienne internationale, 2001.
[506] LACAN, J., « Lituraterre », In *Littérature*, 1971/10, (3), repris in in *Autres Écrits,* Paris : Le Seuil, 2001, p. 13.

Luis Izcovich, la fin de la cure[507] ? En tant que nomination purement imaginaire qui ressortit à l'inhibition, ou à la féroce injonction maternelle, la lettre vire au naufrage subjectif ; mais il ne faut pas sous-estimer la force du trait. En tant qu'identification ouvrant au symptôme/sinthome et à la symbolisation, le nom propre se donne comme principe d'un acte subjectif, d'une parole, comme baptême.

La précarité et l'ambivalence du nouage : garder la place du *pharmakon*

L'analyse, dans le contexte contemporain de la désymbolisation et de « l'homme sans qualités », peut-elle proposer autre chose que de fournir un point d'appui pour cette opération, toujours incertaine, de nouage, et d'identification du nom propre, du trait unaire ? Ce qui serait sans doute une forme de renoncement à une psychanalyse plus flamboyante, qui viserait une intelligibilité (structurale ou herméneutique) ou une réconciliation, sinon une guérison… La rupture est inévitable avec ce que René Major appelle « une conception de la parole et de la vérité qui se fonde sur le retour circulaire de la lettre et son trajet propre, sur une adéquation de la parole au Vrai, de la vérité comme vraie parole »[508]. Surtout, il s'agirait de mettre entre parenthèses la taxinomie nosographique et le verdict clinique. Contrairement à une approche exclusivement centrée sur la métaphore paternelle, qui conduirait, soit à devoir exclure de l'analyse un grand nombre de sujets sous prétexte qu'ils présenteraient une forclusion irrémédiable du Nom-du-Père, soit à appeler de ses voeux, une restauration, évidemment très problématique, de ce « Nom-du-Père », voire du patriarcat censé le favoriser, il nous semble raisonnable de nous attacher à la symbolisation comme processus. C'est bien en ce sens que Lebrun, en rupture avec ses propres diagnostics les plus « réactionnaires », finit par admettre que

> « le passage du sans-nom au nommé est la tâche de l'humain, à chaque jour de son existence. En ce sens, nous pourrions dire que le Nom-du-Père n'est jamais accompli, et que ce n'est pas tant son universalité qui compte que sa procédure à chaque fois singulière»[509]

Le Nom-du-Père est moins à réaffirmer que l'Idéal n'est à retrouver, à relire et surtout à mettre en travail dans une direction qui soit celle du lien, du désir, et peut-être même de l'amour. La question de la castration, l'opérateur phallique, le décodage des messages de l'inconscient ne sont nullement à écarter, mais plutôt à réintégrer dans une perspective plus ouverte, celle du dernier enseignement de Lacan et du souci sinthomatique du nouage

[507] IZCOVICH, L., « Lettre et nomination », *Figures de la psychanalyse*, 2010/1 (19), p. 81-90.
[508] MAJOR, R., *Lacan avec Derrida : analyse désistentielle, op. cit., p. 51.*
[509] LEBRUN, J.-P., *Les désarrois nouveaux du sujet, op. cit.*

borroméen. L'instance de la lettre apparaît dans ce contexte comme une attention portée à la « bifidité », à la double dimension, janusienne, de l'inscription, susceptible de mener à la répétition traumatique et de s'enliser dans la jouissance, comme de faire texte et d'originer l'acte d'un sujet.

En ce sens, il ne saurait être question de prétendre faire l'économie de la perte, voire de la catastrophe. Malgré la nécessité absolue pour l'analyste d'éviter l'écueil de l'empathie, les pièges de l'humanisme, la cure ne peut se réduire à une pure opération de traduction linguistique qui passerait les vicissitudes de l'affect par pertes et profits (du patient). L'impassibilité « apathique », pour reprendre le mot de Laurence Kahn, de l'analyste sera évidemment soumise à très rude épreuve. Car pour le patient, il y va de la vie-la mort. Le nouage borroméen n'est envisageable qu'au prix d'un dénouage, une « désistance », comme l'indique René Major : « le sujet en désistance se démarque du nom propre qui le marque (…) pour le laisser se re-marquer autrement »[510]. En d'autres termes, si on ne se paye pas seulement de mots, il est question de la confrontation avec la déliaison, c'est-à-dire le risque de mort. Bien entendu, le cadre de la cure impose précisément de suspendre l'espace et le temps de l'expérience et des investissements spontanés pour les convertir en représentation, dans des coordonnées balisées et hors-menace : mise en mots qui interdit le passage à l'acte. Or, ce préalable qui constitue le requisit même de la cure, et les conditions de son effectuation, sont aujourd'hui, dans nombre de cas, un point d'arrivée plus qu'un point de départ. Si les patients de la « nouvelle économie psychique » ont besoin de consulter, cela n'implique nullement qu'ils soient capables d'entrer dans les prérequis et les normes analytiques[511]. Bien au contraire, c'est parce qu'ils ne sont pas en mesure d'effectuer le processus de symbolisation exigé par l'analyse qu'ils sont à la recherche d'un appui : la symbolisation serait alors non une condition, mais un objectif de la cure. Dans un tel contexte, cruauté et sacrifice ne peuvent être totalement mis à distance, et même si, fort heureusement, il n'y a pas *acting*, ils affleurent, menaçant en permanence, et l'intégrité narcissique du patient (sinon, par contagion, de l'analyste lui-même), et le déroulement dit normal du processus analytique. Selon le principe même de l'ambivalence « pharmakologique », il est fort à craindre, et pour tout dire presque inévitable, que la personne de l'analyste, dans le transfert, ne soit prise dans un mécanisme d' « hainamoration » tel qu'il dépasse largement les limites

[510] MAJOR, R., *Lacan avec Derrida : analyse désistentielle, op. cit., p. 165.*

[511] RASSIAL, J.-J., *Le sujet en état-limite, op. cit.,* ch. 12. L'auteur propose donc de prolonger les « entretiens préliminaires » dans le but d'éprouver la capacité des sujets à entrer dans l'analyse, et de leur permettre un « réapprentissage de la parole ».

de l'acceptable. Car c'est bien de limites qu'il s'agit : dès lors que les sujets en proie à l'errance sont à la recherche de leurs propres limites, ne bénéficiant pas à l'avance du frayage rituel supposé des sociétés « traditionnelles », il faut s'attendre à se trouver, à tout moment, au bord du « trou ». Les subjectivités inchoatives en attente de nomination étant par définition « métastables », leur parcours ne peut être un chemin déjà emprunté et connu à l'avance : rien d'assuré.

Le repérage structural est problématique dans la mesure où la clinique des sujets contemporains confronte l'analyse à des formes cliniques mal identifiées, non réductibles au schéma oedipien, des symptômes où il est difficile de faire la part des mécanismes du symbolique (de type refoulement) et des atteintes profondes de l'imaginaire, voire des irruptions du réel. Les addictions, phénomènes psychosomatiques, dépressions diverses, passages à l'acte… renvoient à un continuum névrose-psychose où il est difficile d'opérer des découpages, de même qu'il est difficile de trouver un point d'appui pour engager un véritable travail analytique. Pire encore : souvent, la carapace d'un comportement adapté, voir hyperadapté, l'absence de symptôme à proprement parler, masque une sorte de vide difficile à caractériser, « une détresse mystérieuse, une impuissance (…), une sorte de fossé qui constitue mystérieusement une barrière invisible »[512] . Cette clinique, souvent qualifiée de « clinique du vide », n'est pas en mesure d'identifier d'emblée le patient en lui assignant une place : peut-être parce qu'il ne s'est pas encore trouvé lui-même ? C'est une anthropogenèse, au sens de l'avènement singulier d'un sujet, et aussi de son inscription dans une culture où la place de l'homme, en tant qu'espèce, tend à s'effacer, qu'il faut rendre possible. Ce qui ne peut se faire qu'au prix d'un renoncement de la part de l'analyste à toutes les idées préconçues et aux attentes qu'il pourrait avoir, quant au « bon déroulement » d'une cure. L'essentiel, disait Hamlet, c'est d'être prêt : prêt à l'impossible, ce qui était déjà le cas dès les débuts de la psychanalyse, mais semble plus que jamais nécessaire aujourd'hui. Pour permettre au patient de retrouver la trace d'un Idéal du Moi sans rester prisonnier des sidérations du Moi idéal, le plus important est que l'analyste lui-même puisse témoigner d'un tel recul : et d'abord en se dégageant de l'idéal de la cure-type, ou de celui du bon analyste. Il importe de prendre au sérieux l'éthique de la psychanalyse selon Lacan : le devoir de vérité n'est-il pas d'éviter à tout prix le mensonge du « service des biens », de la psychanalyse comme empathie ou comme travail social, en sachant ce que jouissance veut dire ? On pourrait retraduire cet impératif en termes d'Idéal : garder la place du *pharmakon*, c'est laisser

[512] MILLER, J.-A., "Effet retour sur la psychose ordinaire", *Quarto,* 2009/1 (94-95), p. 45.

ouverte la possibilité de l'événement, dans sa double dimension vitale et mortifère, plutôt que de le rabattre sur la croyance triomphale en une maîtrise ou la défaite terrorisante d'un effondrement. Loin de tout binarisme, propre au Moi idéal et au clivage qui le caractérise, la cure aurait à ouvrir l'espacement d'une ambivalence, non sans risques évidents.

La manœuvre de l'illusion : un narcissisme nécessaire

L'opération de déboulonnage des idoles souvent associée à la cure, qui aurait pour effet, sinon pour but, de ruiner les idéaux, de défaire les cohésions imaginaires du Moi pour révéler leur tromperie illusoire, pour atteindre le « niveau de l'expérience du désarroi absolu »[513], n'est sans doute envisageable qu'à la condition de la prudence la plus extrême (Lacan n'utilise d'ailleurs cette expression qu'en référence aux analyses didactiques): les sujets déjà en proie à un désarroi peut-être pas absolu, mais vif, ne peuvent évidemment pas se risquer à corps perdu dans l'aventure d'une désidéalisation brutale. Car ce qui se présente en premier chez les patients contemporains, c'est bien « la défaillance de l'Autre »[514]. Entre une clinique du « holding » maternant qui se contenterait de favoriser une réassurance narcissique, et une clinique sacrificielle, apocalyptique, du crépuscule des idoles, il est urgent de chercher une voie, non pas médiane, mais médiatrice. Car pour pouvoir accéder à une symbolisation du « trou », il faut certainement être déjà engagé dans un tissu narcissique suffisamment consistant pour supporter le regard de l'Autre : seul l'Idéal du Moi est à même de fournir cette médiation. Sans le secours d'un support imaginaire, les sujets ne peuvent guère faire autre chose que se réfugier dans le déni, le clivage, qui mettent une partie du psychisme à l'abri et la rendent du même coup inaccessible à tout travail analytique. La précarité subjective des patients les plus éprouvés sur le plan identitaire est un obstacle à la cure qui ne peut être levé, s'il le peut, qu'au prix d'un appui sur toutes les identifications positives, toutes les formes de foi et d'étayage, qui contiennent le moi. Les mythes et les religions, même les plus pauvres en apparence, peuvent être vus comme des alliés si on s'efforce de mobiliser les pulsions d'Eros cristallisées autour des objets de croyance. Loin de mettre un point d'honneur à s'acharner sur les idoles, la pharmakologie analytique aurait tout à gagner à tâcher d'en faire des icônes (au sens de Marion), c'est-à-dire des fenêtres sur l'innommable. Mais qui dit fenêtre dit abri, et cadre, peut-être pas le cadre de la cure-type mais au moins un minimum de sécurité, sinon d'amour[515]. Ce n'est qu'à ce prix que le sujet peut espérer échapper à la tenaille insoutenable

[513] LACAN, J., *Séminaire VII, l'Ethique de la psychanalyse*, p. 351.
[514] RASSIAL, J.-J., *Le sujet en état-limite, op. cit., p. 180.*
[515] Voir à ce propos CASTEL, P.-H., *Le Cas Paramord, op. cit., p. 153-155.*

de l'euphorie et du désespoir, au débordement du symbolique, tantôt par l'imaginaire, tantôt par le réel. Accepter l'ambivalence suppose de pouvoir compter sur les forces d'Eros, ou d'*Agapê*, pour risquer le renoncement au nom de quelque chose : avoir quelque chose à perdre.

La manœuvre est redoutablement délicate. Lacan en avait parfaitement conscience. Le texte le plus fourni qu'il a consacré à l'Idéal du Moi et au Moi Idéal, la « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache »[516], est à relire avec la plus grande attention. Loin d'être un texte de jeunesse, il date de 1961[517] et est très loin de méconnaître les droits du symbolique : « Ce qui nous retient, c'est qu'une psychanalyse qui joue dans le symbolique (…) soit capable de remanier un Moi ainsi constitué dans son statut imaginaire »[518]. Il n'en insiste pas moins sur la nécessité d'une manœuvre de l'Idéal. Bien entendu l'analyste ne doit en aucun cas servir de « modèle » comme on l'entend dans une certaine tradition issue de Balint ; il doit au contraire servir de support à l'objet *a,* seul révélateur de la « vérité » du sujet ; aucune perspective orthoptique, de « redressement de la courbure du Moi », et encore moins aucune idéologie personnaliste chez Lacan ; mais cependant ce n'est qu'en se plaçant du point de vue de I, l'Idéal du Moi, que le sujet parviendra à la perception de l'illusion du vase renversé, et en même temps se formera une nouvelle illusion, l'image virtuelle du vase dans le miroir A[519]. Image d'images, illusion au carré peut-être ; saisie du caractère double de toute image, suivant la logique ambivalente du reflet. En tout cas la place maintenant occupée, après la conversion, au sens étymologique, que représente une rotation de 180 degrés, par le sujet l'autorise, tout en restant dupe de l'image, à ne pas en être captif. Il n'y va pas d'une traversée du miroir, mais d'un déplacement, que l'on ne saurait qualifier mieux que comme un travail de symbolisation. Ce « parcours » ou ce « franchissement » n'est pas la fin de l'analyse, mais il lui est indispensable ; d'où la formule qui condensera l'enseignement de Lacan sur l'Idéal du Moi dans sa différence avec le Moi idéal, et qui est à peser soigneusement en chacun de ses termes : « l'Idéal du Moi, suivant la loi de plaire, mène le sujet à se déplaire au gré du Commandement »[520]. Pour que le sujet entre dans la Loi, il lui faut se « plaire », ce qui ne veut pas dire se complaire. Il faut croire à la beauté fragile d'un vase, pas sur le mode de la

[516] LACAN, J., (1960) « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », *Ecrits, op. cit.*
[517] Rédigé à Pâques 1960, contemporain donc du Séminaire VII, il précède de peu la reprise que fera Lacan du concept d'Idéal du Moi dans le Séminaire sur l'identification.
[518] LACAN, J., (1960) « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », *Ecrits, op. cit.,* p. 16, sur le site de l'Ecole lacanienne, http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1960-04-00.pdf, consultation décembre 2017.
[519] *Ibid*., p. 18.
[520] *Ibid.*

sensation de plénitude et de complétude de l'exaltation du corps triomphant, mais comme l'écho d'un appel devenu trace : tel pourrait être le sens de l'analyse comme confirmation d'un baptême originel qui éloigne de la Chose et conduit du côté d'une alliance, d'une constellation d'insignes : « le sujet est appelé à renaître pour savoir s'il veut ce qu'il désire »[521] :

> « Mais cette place du sujet originelle, comment la retrouverait-il dans cette élision qui la constitue comme absence ? Comment reconnaîtrait-il ce vide, comme la Chose la plus proche, même à le creuser à nouveau au sein de l'Autre, d'y faire résonner *son* cri ? Plutôt se plaira-t-il à y retrouver les marques de réponse qui furent puissantes à faire de son cri appel. Ainsi restent cernées dans la réalité, du trait du signifiant ces marques où s'inscrivent le tout-pouvoir de la réponse. Ce n'est pas en vain qu'on dit ces réalités insignes. Ce terme y est nominatif. C'est la constellation de ces insignes qui constitue pour le sujet l'Idéal du Moi »[522].

Osera-t-on ici, en contrepoint de ce texte fondamental, une image empruntée à *Harry Potter* ? Dans le troisième tome[523], Harry tente de sauver son « parrain » (détail à relever, d'autant plus que cette fonction de parrain tend à disparaître dans la culture contemporaine et qu'on peut donc s'étonner de la trouver dans un roman destiné à la jeunesse), qui a été aussi le « gardien du secret » de ses parents, sur une plage sinistre au bord d'un lac circulaire. Harry vient de découvrir le secret de la mort de ses parents, et de comprendre que son parrain Sirius avait été leur protecteur : c'est à ce moment qu'il devient pour Harry une figure paternelle, un « insigne » narcissique de premier plan qui le pousse à s'engager subjectivement et à entreprendre un acte. (Rappelons au passage que c'est avec ce parrain que Harry communiquera via le « miroir à double sens » dans lequel on doit à la fois regarder et nommer son interlocuteur). Alors que Sirius est en train de mourir, Harry tente en vain de faire appel à un sortilège pour éloigner les « Détraqueurs » porteurs de mort. Au moment du plus grand danger, il voit apparaître sur l'autre rive le symbole de son père, son « Patronus » (sorte de totem visible qui est en même temps une parole, une formule magique : « *expecto patronum* », « j'attends/j'espère mon patronus »), sous la forme d'un cerf lumineux : celui-ci dissout les ombres et Sirius reprend vie. Commémoration de la scène baptismale, confirmation de l'alliance, nouvelle naissance du sujet, invocation de l'intercession paternelle sous la forme d'un symbole : la lutte contre les puissances de mort s'image ici d'un Idéal, l'apparition éclatante du « patronus » qui rend visible le Nom-du-Père. Mais tout cela serait bien banal si cette scène n'était reproduite une seconde fois. Harry va en effet retourner dans

[521] *Ibid.*, p. 19.
[522] *Ibid.*, p. 17.
[523] ROWLING, J. K., *Harry Potter et le Prisonnier d'Azkaban, op. cit.*

le passé et revivre une seconde fois l'épisode du baiser du détraqueur, du baiser de la mort. Mais cette fois, il a changé de place : comme dans le schéma du bouquet renversé, il a opéré une rotation de presque 180° et se trouve maintenant en position d'observateur, d'où il peut se voir lui-même de l'autre côté du lac, sur la plage, en train de soutenir son parrain agonisant et prêt à mourir lui-même. Il attend la venue du « Patronus », sûr que son père va venir le sauver : mais rien ne vient. C'est alors qu'il prend la place du père et prononce lui-même la formule du « Patronus », avec succès cette fois, de la place même (celle du I) d'où le Patronus du père lui était apparu. Il comprend alors, après-coup, qu'il s'est sauvé lui-même, et que l'apparition totémique n'était autre que celle qu'il a lui-même appelée et fait naître, par une identification de signifiant. Il s'agit bien d'un Idéal du Moi, narcissique mais en même temps symbolique, vu et agissant comme extérieur, et incitant de cette place le sujet à un franchissement et à un acte subjectif. Tel est le véritable « baptême » d'Harry Potter, ou plutôt sa confirmation, rendue possible par une réappropriation singulière d'un passé sur lequel il prend un point de vue nouveau et distancié, après avoir approché le risque de mort et s'être confronté au secret du sacrifice. Un Idéal pour l'analyse ?

II B) Une « chambre claire » analytique : l'espace du *muthos* dans la cure

Le rôle du mythe est crucial en ce qu'il cristallise, sous la forme d'un récit symbolique, qui émane de l'Autre culturel et pas du simple roman individuel, des figures identificatoires. L'analyse n'est sans doute plus aujourd'hui le mythe qu'elle a pu incarner pendant un temps, bien que Freud et Lacan, gardent, eux, des traits totémiques indéniables qui continuent d'exercer leurs effets, aussi bien pour déchaîner l'hostilité la plus meurtrière que le désir narcissique. Mais sans mythe, comment faire opérer la cure ? Certes il y a le transfert, mais celui-ci ne se soutient solidement que de quelque substrat mythique, et pour le moins d'une foi minimale dans une certaine magie de l'analyse. L'analogie de l'analyste avec les thaumaturges n'avait pas échappé à Freud, ni à Lacan, encore moins aux tenants de l'ethnopsychanalyse qui ont encore moins de scrupule à faire usage des accointances secrètes ou explicites, dans l'inconscient au moins, entre le thérapeute et le sorcier guérisseur[524]. On n'a pas manqué de le reprocher constamment aux analystes. De quelle mythologie,

[524] NATHAN, T., *l'Influence qui guérit,* Paris : Odile Jacob, 1994.

aujourd'hui, s'inspirer légitimement, sans tomber dans le piège évident, et omniprésent, de la suggestion sectaire ? Peut-être les mythes contemporains, ou ce qui en tient lieu, peuvent nous aider à l'envisager. L'errance des anti-héros perdus, à la recherche d'eux-mêmes, affrontés aux tentations du pouvoir absolu, d'un côté, de la disparition de soi, de l'autre, la quête d'un objet sacré à la fois salvateur et destructeur, l'effacement des pères, voire de la dimension sexuelle oedipienne, et la difficulté corrélative à affronter les spectres du passé, voilà les motifs qui agitent les sujets contemporains. Si l'analyse n'a pas à être en soi un mythe, ni l'analyste un gourou, rien n'empêche de solliciter à travers la cure, sur le mode du *muthos*, des imagos susceptibles d'éveiller ou plutôt de réveiller le désir. Les psychanalystes jungiens ont essayé, à leur façon, de convoquer des archétypes syncrétiques empruntés aux plus diverses traditions culturelles: mais ce n'est pas le seul usage qu'on peut faire du mythe, qui ne doit pas être l'apanage de la psychologie jungienne. Alors que Jung réinscrit le parcours du sujet dans un schéma développemental, celui d'une dynamique psychique globale, téléologique, qui culmine dans une intégration dialectique des contenus inconscients dans la « personnalité », il importe au contraire de préserver la place centrale de l'incertitude et de l'incomplétude, voire du non-sens, du « trou », dans le devenir de l' « homme sans qualités ». De ce point de vue, les récits contemporains tels que nous les rencontrons dans des œuvres comme *Harry Potter*, le *Seigneur des anneaux*, voire *Inception,* n'entrent pas dans les catégories traditionnelles du schéma archétypal. Etres aux lisières de l'humain, errants dans les limbes, vampirisant les autres ne sont pas des héros conformes. Le personnage d'*Hamlet* lui-même, en tant qu'incarnation quasi parfaite d'un psychisme « spectral » pré- ou « antoedipien », en désintégration subjective, antireligieux et même « maudit », échappe totalement à toute téléologie. C'est en ce sens qu'on pourrait imaginer un recours non religieux au *muthos*, ou au quasi-mythe, dans la cure : « un mythe », rappelle Lacan, « ne se suffit pas de ne supporter aucun rite, et la psychanalyse n'est pas le rite de l'Œdipe »[525].

Le « franchissement du plan de l'identification » est sans doute la formule qui résume le mieux la finalité de la cure selon Lacan. Il s'agirait, en ce sens, de se déprendre des mythes. Cette traversée des identifications se présente comme cheminement, « dialectique du désir », qui suppose non pas une assomption finale dans une identification enfin adéquate, mais une rupture avec le plan imaginaire et une découverte de l'objet *a* enfin réduit à lui-même. L'analyse, si elle vise à déshabiller l'objet *a* de sa chasuble imaginaire, tend à dégager le fantasme fondamental, en laissant émerger la pulsion sous la demande confuse d'amour

[525] LACAN, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », *Ecrits, op.cit.*, p. 180-181.

initialement présentée à l'analyste dans le transfert. Il s'agit de dégager le sujet de son impuissance, de son aliénation à l'Autre, qu'il tente de reproduire dans la cure en identifiant l'analyste à l'Autre, et en confondant idéal narcissique et objet *a*. Ce qui distingue la cure de la suggestion hypnotique, c'est précisément cet écart, cette séparation, qu'elle introduit entre I et *a*, cette part de réel qui vient trouer les idoles, miner les hypostases et les croyances religieuses[526]. Le désir est alors saisi dans sa dimension de manque, sa dimension fantasmatique non spéculaire, son envers. A l'impuissance du névrosé qui échoue sans cesse sur les scénarios théâtraux et répétitifs de la jouissance de l'Autre, la cure est censée substituer « l'impossible » du réel, dont le *a* est l'index, le roc du manque dans le symbolique qui disloque toute la panoplie des « moi » d'emprunt. Après avoir occupé successivement toutes les places dans le fantasme, de l'enfant battu au père sadique ou au voyeur, le sujet aura fait le tour de la pulsion, il aura opéré la « traversée du fantasme » qui le mène là où il ne pensait pas aller : à n'être rien d'autre, finalement, que son symptôme. On pourrait parler, à la limite, comme le fera Lacan en 1976, d'identification au symptôme -ou au sinthome[527]. Du coup le sujet renonce à son symptôme comme objet de jouissance et s'identifie à lui sur un mode plus distancié[528]. L'analysant cesse de croire que l'Autre veut jouir de sa castration, comme Abraham qui comprend que le véritable appel n'est pas celui du sacrifice, qu'il s'est trompé sur le compte de l'Autre. Il peut accepter la castration et même l'inexistence de l'Autre, l'objet *a* apparaissant alors comme le reste de Ⱥ, un simple déchet, un bouche-trou, la trace cependant de ce qui engage le plus le sujet, ce qu'il est ultimement et à partir de quoi il peut être « appelé à renaître »[529]. Or ce n'est précisément que dans un tel contexte, au plus loin des schèmes jungiens, que l'on peut faire usage du mythe sans risquer de réactiver de vieilles lunes idéalistes.

Le mythe, accès à la « vérité »

Ce n'est évidemment pas en cherchant à jouer lui-même le rôle d'archétype, ou de héros, que l'analyste peut espérer s'imposer et impulser une dynamique à l'analysant. Au contraire, comme l'exige Lacan, il lui faut déchoir de sa place idéalisée dans le transfert. En revanche, le recours au *muthos* peut aider à mettre l'accent sur les processus de symbolisation propres au

[526] LACAN, J., *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, op. cit., p. 286, 300.*
[527] Voir ASKOFARE, S., « L'identification au sinthome », *Essaim*, 2007/1 (18), p. 61-76.
[528] Voir BRUNO, P., « L'identification au symptôme », *La passe*, Toulouse : Presses universitaires du Mirail, 2003.
[529] LACAN, J., « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache *», op.cit.*, p. 681.

narcissisme des sujets. Rappelons la valeur, chez Lacan, du mythe comme « mi-dire » de la vérité, substrat du désir, qui délivre/dissimule un savoir sur le réel, et sur le sujet[530] :

> « Le mythe est ce qui donne une formule discursive à quelque chose qui ne peut pas être transmis dans la définition de la vérité, puisque la définition de la vérité ne peut s'appuyer que sur elle-même, et que c'est en tant que la parole progresse qu'elle la constitue. La parole ne peut se saisir elle-même, ni saisir le mouvement d'accès à la vérité, comme une vérité objective. Elle ne peut que l'exprimer — et ce, d'une façon mythique […] Si nous nous fions à la définition du mythe comme d'une certaine représentation objectivée d'un *epos* ou d'une geste exprimant de façon imaginaire les relations fondamentales caractéristiques d'un certain mode d'être humain à une époque déterminée, si nous le comprenons comme la manifestation sociale latente ou patente, virtuelle ou réalisée, pleine ou vidée de son sens, de ce mode de l'être, alors il est certain que nous pouvons en retrouver la fonction dans le vécu même d'un névrosé. »[531]

Il est notable que, dans ce passage assez rarement cité, tant il semble mal accordé à une certaine représentation convenue de l'enseignement de Lacan, la valeur du mythe est précisément articulée avec, d'une part, la dimension inchoative de la parole (« en tant que la parole progresse », « mouvement d'accès à la vérité »), ce que nous nommons processus de symbolisation ; d'autre part, avec le déploiement historial de l'humain dans ses caractéristiques contemporaines, que nous essayons justement de saisir. Or c'est bien dans la cure que tous ces éléments convergent. Quelle place le mythe peut-il trouver dans la cure, autre que celle d'un repoussoir ou d'une illusion à démanteler? On se souviendra que, dans sa clinique même, Lacan, comme Freud, ne cesse de se référer au niveau du *muthos :* non pas pour réaffirmer le statut central de l'Œdipe, qu'il cherche au contraire à déconstruire, ni pour réintroduire du récit, ce qui serait complètement antinomique avec sa démarche, mais pour faire émerger l'objet symbolique, par-delà les apparences spéculaires, dans le champ de l'Autre. En cela, les patients sont passés maîtres : dans la passion de Dora, Mme K. est comparée à la Madone ; elle représente la dimension symbolique de l'objet[532]. L'amour de l'hystérique ne se réduit pas à un simple investissement sexuel. Il engage un narcissisme qui reconstitue spontanément une référence mystique, celle de l'amour courtois, ouvrant, dans la conceptualisation du Lacan de cette période, la place du phallus symbolique invisible, véritable objet du désir[533]. Chez le pervers, la fétichisation vient colmater le manque sur le mode de l'identification à ce même phallus symbolique : ainsi Léonard de Vinci s'inscrit-il dans un mythe familial narcissique, celui de l'engendrement parthénogénétique, l'imago

---

[530] MARRET, S., « L'inconscient aux sources du mythe moderne », *Études anglaises*, 3/2002 (Tome 55), p. 298-307.
[531] LACAN, J., (1953), *Le Mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose, op. cit.*
[532] LACAN, J., *Sém. IV, La relation d'objet*, *op.cit.*
[533] *Ibid*.

maternelle se confondant, dans la *Sainte Anne en tierce*, avec celle de la grand-mère, et l'enfant occupant la place du Messie[534]. Quant à Hans, il bricole son propre mythe individuel, non sans emprunter, bien évidemment, à des motifs, à la fois imaginaires et symboliques, qu'il rencontre dans la culture (le signifiant « cheval », celui de la « pince », dont il va explorer les différents usages). Ainsi l'invention reste bien au cœur du *muthos* : « C'est parce que le fil est perdu, comme dans le conte du Petit Poucet, que les cailloux du signifiant surgissent pour combler ce trou et ce vide »[535]. La « mythogenèse » ne se résume pas à une capture spéculaire, elle désigne aussi un travail de création, sur fond de « trou » central, un mouvement symbolisant en devenir qui borde le défaut du symbolique, et participe, activement, d'une traversée salutaire du fantasme : « la création mythique répond à une question, c'est de parcourir si on peut dire le cercle complet de ce qui à la fois se présente comme ouverture possible et comme ouverture impossible à prendre »[536]. Mais elle a besoin pour cela, ne serait-ce qu'à titre provisoire, des identifications.

Le mythe comme rêverie symbolisante et espacement psychique

Sans doute faut-il accepter ici un pas de côté qui coûte : d'aucuns, pourtant guidés par le référentiel lacanien, ont cependant été puiser à d'autres sources. Nous pourrions évoquer les conceptions de Bion, pour insister sur les processus de médiation, de subjectivation et de symbolisation qui permettent de surmonter le clivage et d'introduire du lien[537]. Bion est en effet une référence clinique fondamentale, dans la perspective qui nous occupe, en ce qu'il thématise expressément le conflit entre des lignées psychiques antagonistes, celle de Thanatos qui aboutit à la déliaison, celle d'Eros qui au contraire privilégie le lien. Dans le cadre d'une clinique contemporaine de la « nouvelle économie psychique », il est indéniable que ces perspectives sont d'une grande utilité, parce qu'elles mettent en évidence le vécu de l'« abjection », dans les cas où l'intrication pulsionnelle entraine une indistinction subjective qui conduit à des défenses primaires comme le clivage, l'identification projective ou le passage à l'acte. Surtout, Bion a le mérite inestimable d'élaborer un point de vue topique : il construit, de façon rigoureuse, le concept d'« espace psychique » (substitué au « monde interne » kleinien), autorisant à mieux comprendre les mécanismes de la cure, sans céder aux facilités des théories de la « relation d'objet » ni à des perspectives développementalistes.

[534] *Ibid*.
[535] *Ibid*., p. 330.
[536] « le circuit étant accompli, quelque chose s'est réalisé, qui signifie que le sujet s'est mis au niveau de la question » (*Ibid.)*
[537] BION, Wilfred R., (1962), *Aux sources de l'expérience*, Paris : P.U.F., 1979.

C'est en se fondant sur cette conception de l'« espace psychique », qui permet de représenter les processus de symbolisation, que nous pouvons espérer trouver un point d'appui pour conjoindre le registre symbolique (l'inscription) et celui de l'imaginaire (la rêverie). En ce sens, le mythe pourrait trouver sa place, en tant que « fil » tissé à partir des signifiants et des images, au départ disjoints : comme les cailloux du petit Poucet, changés en fil d'Ariane et peut-être en texte, le processus de liaison s'engage dans un espace/espacement qui n'est ni l'ordre normé du discours, ni le vide terrifiant du « trou » dans le symbolique. Rien que de très familier à la clinique borroméenne qui cherche, elle aussi, des « Noms-du-Père » pluriels, dans un effort, jamais complètement achevé, de nouage.

Les processus de « rêverie à deux » thématisés par Bion, et repris par Pierre-Henri Castel, pourraient offrir un cadre favorable à une analyse attentive à la symbolisation/subjectivation. La rêverie ne se donne pas d'emblée dans un récit, et ce n'est nullement son but : on ne tombe pas sous le coup des pièges de « l'identité narrative » auxquels de nombreux analystes « postmodernes » seraient soumis, comme le souligne à juste titre Laurence Kahn[538]. L'analyse, particulièrement américaine, a sans doute trop cédé au paradigme herméneutique, au point de renoncer à tout « tranchant » et de s'affadir dans une version, désabusée plus que déconstructrice, du « tout-textuel » qui culmine dans la complaisance du « récit de soi »[539]. Mais il semblerait que l'ancrage dans le référentiel lacanien, ainsi que dans le retour à la lettre (c'est le cas de le dire) de Derrida et Lyotard, nous en préserve. Il n'est pas question non plus, comme le rappelle fermement Castel, d'une complaisance dans la rêverie passive, le « rêve éveillé libre » de certains disciples de Jung où l'association libre est remplacée par un flux d'images et d'émotions qui sera interprété en termes de « symboles » (selon un dictionnaire des symboles ![540]), c'est-à-dire d'archétypes[541]. La méthode proposée par Bion est beaucoup plus rigoureuse et repose sur une véritable « *épokhê* », une suspension de la mémoire et du désir, qui permet d'accueillir les actes de langage et les affects du patient dans une pure contenance, sans les parasiter par des représentations ou des affects excitants qui ne feraient que reproduire la position séductrice de la mère archaïque[542]. C'est à la condition d'une telle attitude que l'analyste peut espérer consolider un cadre, cadre contenant, en un sens qui

[538] KAHN, L., *Le psychanalyste apathique et le patient postmoderne, op. cit.*
[539] *Ibid*.
[540] ROMEY, G., *Dictionnaire de la symbolique*, Paris : Albin Michel, 1995.
[541] Voir le site de l'Association pour le rêve éveillé libre : http://www.reve-eveille-libre.org/la-methode, consultation décembre 2017, et CASTEL, P.-H., *Le Cas Paramord, Obsession et contrainte psychique, aujourd'hui, op. cit.,* p. 150-151.
[542] *Ibid.*

résonne avec le *holding* winnicottien, qui propose à l'analysant une sorte de support-limite, de barrière de contact, la « barrière-alpha ». Cette membrane psychique constitue une sorte de peau, avec les fonctions diverses que nous avons déjà rencontrées, celle de protection qui définit un environnement sécurisant, mais aussi celle de membrane poreuse qui permet la communication avec l'inconscient : lieu de perméabilité et d'échange, mais aussi de différenciation et de tri[543]. Un tel support où s'inscrivent et se recomposent les éléments psychiques projetés par l'analysant constitue une véritable prothèse subjective, qui remplit une fonction de liaison, de suppléance, qui introduit des limites et crée un espacement là où il n'y avait que chaos et béance, ou seulement des tentatives désordonnées de symbolisation inchoative. La rêverie, détachée de l'ordre normé des signifiants institués, des rapports de causalité et de finalité[544], mais néanmoins mise en « forme » minimale par la simple médiation de cet espace qu'on peut dire « potentiel » (au sens de Winnicott) peut alors trouver un support propice à libérer son potentiel créatif. L'espace ainsi constitué entre rêve et réalité, espace de « fiction » instituante, de rêverie active, de construction, de tiercéité, est bien celui du *muthos* au sens où nous l'avons défini plus haut.

La « chambre claire », processus transfictionnel

« L'opération mimétique » et la « participation émotionnelle » qui, selon Detienne, caractérisent le *muthos*[545], à laquelle le terme bionien de « com-passion »[546] fait écho, se doublent ici d'un processus potentiel de futurisation, qui n'est rendu possible que par le truchement de la barrière de contact, non pas miroir puisqu'elle est dotée de perméabilité, au contraire du miroir, mais sorte de bouclier souple, surface d'inscription qui « retient » les représentations de choses ou de mots (on pourrait parler de signifiants) et les « contient » en empêchant que, par leur déliaison, ils ne déclenchent l'angoisse. Des résonances mythiques sont susceptibles d'apparaître, sur un mode similaire aux réécritures des « fanfictions » ou simplement aux discours que suscite l'amour d'une image, d'un film ou d'un livre : il s'agit de leur donner toute leur portée symbolique, pas nécessairement par des parallèles explicites ni, encore moins, par des interprétations, mais en laissant émerger, et en relançant, l'imaginaire symbolisant de la rêverie. Le cinéma du névrosé, ou du patient postmoderne,

[543] BION, W. R., « Une théorie de l'activité de pensée », in *Réflexion faite*, Paris : PUF, 1983, pp 125-135. Voir notre chapitre consacré à la peau dans la partie 2 (II A, « Une première approche : la peau comme zone-frontière »)
[544] CASTEL, P.-H., *Le Cas Paramord, op. cit., p. 149-152.*
[545] DETIENNE, M., *L'invention de la mythologie, op.cit*., p. 199.
[546] CASTEL, P.-H., *Le Cas Paramord, op. cit., p. 149-152.*

n'est pas qu'une caverne trompeuse. C'est aussi une « chambre claire », certes hantée par les spectres, mais susceptible de servir de médium, de médiation pour construire des œuvres, perlaborer un monde transitionnel nouveau, original. Rappelons qu'avant d'être un livre célèbre de Barthes sur la photographie (et son rapport à la mort), ce dispositif optique a longtemps été une aide au dessin, qui capte un reflet des images extérieures sur lequel les artistes vont travailler, selon une superposition inversée. La différence avec le schéma optique de Lacan tiendrait surtout dans la dimension pragmatique : loin de se laisser capturer par l'illusion, le sujet est ici en position active, il n'est pas la victime du miroir mais, ayant opéré un déplacement par rapport à celui-ci, devient auteur d'une illusion au carré, qui a le mérite d'engager un acte subjectif. Comme la chambre claire qui permet à chacun de devenir artiste, le contenu mythique, ce bouquet d'images leurrantes transmis par la culture collective, demande à être réapproprié par le sujet qui s'en nourrit pour se dessiner ses images à lui, quitte à les remettre en jeu en les proposant à d'autres comme support. Cette réinvention imaginaire prend appui sur des motifs préexistants où s'entrelacent des signifiants verbaux, iconiques, sensoriels, toute une sémiotique avec laquelle chacun est amené à « bricoler » ses propres inventions et articuler sa jouissance sous forme d'un désir représentable.

La contenance imaginaire est ce qui permet la symbolisation

L'émergence de la pensée propre du sujet est paradoxalement (mais est-ce si paradoxal ?) contemporaine d'un ancrage dans des jeux de langage éprouvés et communs : comme tel, le sujet fait lien, non seulement sur le mode intrapsychique, mais aussi avec la culture qu'il « retrouve » sur le mode winnicottien du « trouvé-créé ». Comme le dit synthétiquement Laura Dethiville, dans sa lecture de Winnicott orientée par Lacan, « il nous faut venir au monde en même temps que le monde vient à nous »[547]. Car il y va bien d'une recherche éperdue de contenance, similaire à celle de l'enfant, étayée sur l'extérieur (ici les mythes, la culture), une construction subjective adossée à la réalité préexistante, entre illusion (de la création, de l'auto-engendrement) et désillusion (la réalité de la culture), entre intériorité et extériorité, porosité et limite. De très nombreux auteurs ont articulé la « fonction contenante » de Winnicott avec le concept de « contenant » bionien : c'est qu'on retrouve chez l'un et l'autre un même souci de la liaison narcissique, du « continuum d'existence » permettant la symbolisation. C'est la « fonction alpha » de la mère qui, chez Bion, autorise, dans la rêverie, cette liaison minimale, qu'on pourrait appeler nouage, par laquelle les

[547] DETHIVILLE, L., *D. W. WINNICOTT, Une nouvelle approche*, Paris : Campagne Première, 2008.

processus de pensée et de création deviennent possibles. La peau psychique ainsi constituée lors de la petite enfance est précisément ce qui vient en question dans la cure des états dits « limites » : l'analyse a pour tâche, dans un tel contexte, moins de miner les identifications illusoires que de (re)constituer cet espace contenant et symbolisant en tâchant d'endiguer les effractions « économiques », les débordements pulsionnels et les passages à l'acte[548].

L'infra-verbal, le pulsionnel, s'articule ainsi, idéalement, à la parole, dans une « sémiotique »[549], une « polyphonie » qui brasse les affects, les images, les sensations et les représentations de mot[550], dans un acte de parole composite qui n'est pas sans évoquer la « lalangue » lacanienne, plus originaire et plus marquée de primarité que l'ordre des signifiants. C'est ce qui suggère à Green le terme de « cure polyglotte ». Le « *muthos* » comme passion, chair et image, mais aussi bien entendu parole, apparaît, par exemple, lorsque Lacan retrouve chez le père du petit Hans la même blessure au talon que celle faite à Œdipe par le talon d'un cheval[551]. Certes il y va d'un jeu de substitutions purement symboliques (le terme grec qui désigne les « sabots » veut dire aussi « pince »), qui évoque l'analyse lévi-straussienne du mythe ; mais en même temps, à travers l'image du cheval et la sensation de blessure, l' « ouverture » de la « question », comme dit Lacan, renvoie à toutes les dimensions de l'imaginaire, et même de l'être. Le mythe résonne avec le fantasme sur le mode d'un scénario. Ainsi chez l'Homme aux rats, quand celui-ci associe une impulsion masturbatoire à la sonorité d'un cor entendue par un bel après-midi, ou à un récit de Goethe qui reprend le thème de la malédiction lancée par une amoureuse jalouse ayant surpris un baiser sur la bouche[552]. C'est d'ailleurs ce motif, lié au double et à la mort, qui sera choisi par Lacan pour illustrer le mythe individuel du névrosé[553]. Le patient effectue un bricolage sémantique, mais aussi sémiotique, qui comble un trou mais aussi le borde, répond à une question mais en même temps la maintient ouverte : « Le mythe (…) », dit Lacan, « est en somme la façon de faire face à une situation impossible par l'articulation successive de toutes les formes d'impossibilité de la situation »[554]. En tant que la cure offre une surface d'accueil, non seulement aux signifiants, mais aux expériences sensorielles du corps, et aux trajectoires erratiques des pulsions, érotiques comme thanatiques, susceptibles d'entrer dans des

[548] Tout cela est admirablement condensé chez GREEN, A., *La folie privée, op. cit.*, p. 83-89.
[549] KRISTEVA, J., *Semeiotikê. Recherches pour une sémanalyse*, Paris : Seuil, 1969.
[550] GREEN, A., « Le silence du psychanalyste », *La folie privée,* Paris : Gallimard, 1990.
[551] LACAN, J., *Sém. IV, La relation d'objet*, *op.cit.,* séance du 15 mai 1957.
[552] FREUD, « Remarques sur un cas de névrose obsessionnelle », in *Cinq psychanalyses*, Paris : PUF, 1984, p. 232.
[553] LACAN, J., (1953), *Le Mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose, op. cit.*
[554] LACAN, J., *Sém. IV, La relation d'objet*, *op.cit.,* séance du 15 mai 1957.

dynamiques créatives, elle est à même de pouvoir constituer un « cadre » au sens de limitation, sinon d'intégration ; en un sens non pas finaliste mais simplement actuel. Le « *holding* » se conjugue au « *handling* », en un sens évidemment non physique dans la cure (il n'est question ici que d'une peau psychique, métonymique, et non d'une haptonomie quelconque), ainsi qu'à « *l'object presenting* »[555], pour aider le sujet à se reconstituer comme unité narcissique, et à éprouver les limites trop fragiles de son enveloppe psychique. Le caractère maternant, qu'on attribue, non sans motif, à la posture winnicottienne, est cependant à nuancer quelque peu, du fait que la contenance n'est pas à comprendre uniquement comme berçage, soin, ou, encore moins, fusion régressive, mais aussi comme fonction de limitation et, donc, de séparation[556]. L'accent mis trop souvent, pour ne pas dire presque constamment, sur le seul « *holding* » a pour effet regrettable de masquer non seulement l'importance de la limite, mais aussi le rôle de l'objet, qui ne se réduit pas, comme on a tendance à le penser, à celui de la relation d'objet. On a dit plus haut l'étonnante convergence, pour qui du moins fait l'effort de construire des passerelles, entre l'objet transitionnel de Winnicott et l'objet *a* lacanien[557]. Est-il si surprenant que nous retrouvions, à l'orée du discours analytique, la présence d'un objet, y compris dans sa dimension imaginaire, corporelle, voire dans sa matérialité réelle ?

Médiations et affinités au service de l'analyse

Si la visée de la cure reste la subjectivation et le processus de symbolisation, il s'agit bien d'ouvrir un espace autorisant, non pas la régression infantile à une dépendance narcissique au maternage, pas plus que l'abandon sadique de tout repère au nom du dessillement, mais un véritable cheminement intérieur adossé à des médiations, des objets tiers, des œuvres, des images ou des pratiques engagées affectivement. La diversité des cliniques inspirées par « l'art-thérapie », couramment utilisées, outre la psychose, dans le champ, notamment, des psychothérapies de l'enfance[558], de l'adolescence[559], mais aussi du grand âge, voire en direction de publics exclus socialement[560], en liaison avec la psychanalyse[561], peut apparaître

[555] Voir notamment WINNICOTT, D.W., (1960), « La théorie de la relation parent-nourrisson » in *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Paris : Payot, 1969, p. 237 sqq.
[556] *Ibid*.; remarquons qu'il parle dans l'article cité de « parent » et non de « mère ».
[557] Voir II **Erreur ! Source du renvoi introuvable.** « Lacan, la jouissance, l'objet a et le sinthome », dans la partie 2.
[558] Où les médiations sont traditionnellement employées, notamment par Winnicott, depuis longtemps ; Lacan lui-même y fait allusion in LACAN, J., (1958), « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », *Ecrits, op. cit*., p. 601 : « il faut pas mal de menus objets, pour entretenir une relation avec l'enfant ».
[559] SUDRES, J.-L., *Soigner l'adolescent en art-thérapie,* Paris : Dunod, 2005.
[560] SUDRES, J.-L., (dir.), *Exclusions et art-thérapie*, Paris : L'Harmattan, 2010.

comme une ressource importante en tant que médiation. Dès lors que la production non-verbale, plastique ou musicale, voire corporelle, peut donner lieu à une reprise verbalisée dans un cadre transférentiel, rien ne semble interdire qu'une dynamique psychique idéalisante/symbolisante ne vienne au jour, à condition d'une prudence légitime quant à la place donnée à de tels outils dans une pratique s'orientant du discours analytique[562]. Le « medium malléable », concept inventé par Marion Milner et développé par René Roussillon[563], permet de figurer, à travers un objet matériel, sensible et manipulable, les processus transitionnels : « substance d'interposition » similaire au jouet de l'enfant ou au medium de l'artiste, il peut tout autant désigner la parole elle-même, en tant que « substance du son et du souffle »[564]. On pourrait aussi faire référence au courant récent de *l'Affinity therapy*, développé en direction d'enfants autistes, et qui consiste, à rebours des méthodes dites « éducatives » de dressage, à prendre appui sur des « affinités » (terme qui recouvre des intérêts passionnels pour des univers de fiction tels que des dessins animés de Disney, ou des motifs imaginaires comme les plantes carnivores, les dinosaures, etc.), et surtout des inventions subjectives des patients. La psychanalyse semble y trouver son compte, bien que le cadre n'en soit pas conventionnel[565]. Il s'agit bien, à travers ces petits points d'ancrage, de la constellation d'identifications ou d'insignes dont parlait Lacan à propos de l'Idéal. Comment ces accrochages parfois triviaux, ces suppléances microscopiques, peuvent-ils ouvrir la voie à une reconquête du trait unaire ? L'attention aux trouvailles, au bricolage, aux savoirs des sujets, aux petits aménagements du quotidien, inscrits dans l'accueil aimant de la famille, et, sur un autre plan, du thérapeute, n'est pas sans évoquer, par ailleurs, la démarche qu'un Michel de Certeau aimait à promouvoir, comme si la relation à l'Autre trouvait à s'incarner dans la dissémination infime d'un « Très-Bas », au ras de l'expérience, ou plutôt de l'événement, aux prises avec les souffrances et parfois les illuminations imprévues. C'est le propre de l'autisme, sans doute, que de faire une place disproportionnée à ces objets, dits autistiques, dont l'ambivalence est caractéristique, cependant, de tout objet *a*, susceptible de

---

[561] BRUN, A., « Historique de la médiation artistique dans la psychothérapie psychanalytique », *Psychologie clinique et projective*, 2005/1 (11), p. 323-344.

[562] KAËS, R., « Médiation, analyse transitionnelle et formations intermédiaires », *in* CHOUVIER, B., *et al*. *Les processus psychiques de la médiation,* Paris : Dunod, pp. 11-28 ; FLORENCE, J., *Art et thérapie, liaison dangereuse* ?, Bruxelles : Publications des Facultés St Louis, 1997

[563] MILNER, M., (1969), *Les mains du Dieu vivant,* Paris : Gallimard, 1974 ; ROUSSILLON, R., « Le medium malléable », in *Paradoxes et situations limites de la psychanalyse,* Paris : PUF, 1991.

[564] MILNER, M., (1955), « Le rôle de l'illusion dans la formation du symbole », *Revue française de psychanalyse,* 1979, (5-6), repris in CHOUVIER, B., *Matière à symbolisation, Art, création et psychanalyse,* Lausanne : Delachaux et Niestlé, 2002.

[565] PERRIN, M., (dir.), *Affinity therapy, nouvelles recherches sur l'autisme*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2015.

virer de l'addiction à l'ouverture transitionnelle vers du symbolique. La scénarisation de ces « affinités », comme celle des productions artistiques, est tout autant susceptible de transmuter la répétition subie d'un fantasme en dynamique créatrice de soi, dans la singularité de l'approche. Singularité inventive qui semble condamner d'avance toute imposition d'un cadre universel préétabli : à moins que le patient ne cherche, ce faisant, dans la rencontre, le cadre qui lui convient, à lui et à l'autre qu'est l'analyste, à ce moment-là ?

Entre la rêverie et les pratiques créatrices, la place faite à l'imaginaire est d'autant plus essentielle qu'elle constitue un lieu médian où puisse se constituer une sorte de théâtre, ou de quasi-mythe, en tout cas un processus psychique d'ordre érotique-narcissique, c'est-à-dire vital. Notre approche se soutient ici de toutes les élaborations, formulées précédemment, concernant le « roman narcissique » et les mythologies contemporaines de l'errance : les sujets désarrimés, en proie à l'effacement des repères institutionnels et des traditions initiatiques, ont besoin, faute de mieux, de se représenter dans un espace « suffisamment bon » qui puisse satisfaire à la fois à un besoin de complétude psychique et de réassurance narcissique, en même temps que de mise en connexion avec les dynamiques collectives de la culture, via l'identification à des fictions symboliques partageables et déclenchant un enthousiasme contagieux. Certes, l'objet autistique est très loin de présenter ces caractéristiques, comme d'ailleurs les productions artistiques des ateliers d'art-thérapie ; mais tous ces objets ou « affinités » sont pourtant susceptibles de susciter un effet d'entrainement dans le processus transfictionnel. Se nourrissant mimétiquement de motifs empruntés à la littérature ou au cinéma d'animation populaires (Walt Disney, Pixar, les « animés » japonais), recyclant des images et des thématiques, nombre de productions et d'inventions engagent dans une réécriture, même partielle et fragmentaire, de ce qui n'est peut-être qu'un embryon de mythe initiatique… Mais la démarche analytique, même si elle ne prend pas la forme d'une cure-type mais d'un accompagnement dans des circonstances données, doit chercher à faire résonner ces éléments imaginaires avec ce qui en constitue la clé secrète, au sens de l'origine cachée mais aussi du futur en devenir : l'instance de l'appel, du possible, qui dit « Choisis donc la vie ». Autour de l'objet d'élection, et, de façon moins visible mais encore plus effective, à travers la membrane psychique, cette « peau partagée », cette « barrière alpha » que la relation transféro-contre-transférentielle tisse au quotidien, entre le patient et l'analyste, une participation, un échange s'esquisse, dans la fragilité et la précarité, frayant le passage à d'autres partages potentiels. Faute d'universalité, une communauté prend naissance, dès lors

qu'on est… au moins deux[566] : c'est déjà, si l'on ajoute tous les spectres qui ne manquent pas de s'inviter, presque toute la culture qui est là. L'analyste n'est évidemment pas l'auteur du film, ni même son projectionniste, puisque c'est le patient qui fantasme, imagine et projette : mais il a sans doute à préserver la possibilité infiniment précieuse pour le patient de « se faire son cinéma », ou sa « chambre claire », pas seul toutefois. L'analyste, en tant que responsable de l' « *object presenting* », caché peut-être au creux de cet objet lui-même, aide à ce que la machinerie optique fonctionne, elle qui ne se soutient que du miroir de l'Autre –et pas seulement du maternage complice. Le regard de la mère renvoie, par-delà toute orthoptie prétendument bienveillante, à l'absente de tout bouquet.

Le cadre n'est pas narratif mais fictionnel, c'est une inscription trouée, un mythe éclaté, en travail

Une analyse déconstructrice ou « désistentielle », en encourageant des références au mythe, ne saurait en aucun cas se calquer sur un modèle narratif : ce n'est pas le récit mythique qui constitue le cadre. Certes les sujets ont tendance à investir la forme narrative pour y projeter des motifs inconscients, comme c'est le cas dans le rêve par exemple ; les schémas actantiels, avec leur succession d'épreuves et le rythme tension-résolution, sont un support tentant, mais qui ne saurait aucunement correspondre au travail analytique. Derrière la temporalité linéaire du récit mythique, qui ne fournit qu'une formulation très réductrice de la diversité et aussi de la paradoxalité des mouvements psychiques, en proposant une identification unique polarisée vers un objet unique, dans un sens univoque, se cachent bien des repentirs (au sens pictural), bien des palimpsestes et, dans un registre musical, bien des motifs secondaires, si ce n'est des dissonances. Ce qui s'écrit, se dessine ou se compose dans la cure, c'est plutôt une œuvre d'art contemporain, brouillée et diffractée, qui fait éclater la belle forme[567]. Le mythe n'est qu'un texte-prétexte pour accéder à des objets identificatoires ou des images, qui polarisent le désir et l'organisent en profondeur, selon une logique propre au sujet, avec un rythme et un ordonnancement qui lui appartiennent. L'analyste n'a évidemment pas à plaquer un schéma artificiel pour plier ces motifs à un fonctionnement archétypal ; il importe au contraire de dégager progressivement, comme le sculpteur dans le

[566] « Je vous dis encore que, si deux d'entre vous s'accordent sur la terre pour demander une chose quelconque, elle leur sera accordée par mon Père qui est dans les cieux. Car là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux » (Mt, 18, 19-20).

[567] Comme le suggère d'ailleurs Kristeva évoquant Pollock ou une chorégraphie improvisée, et pourtant structurée : BRACONNIER, G., « Entretien avec Julia Kristeva », *Le Carnet PSY*, 2006/6 (110), p. 46.

marbre, la figure singulière de la « constellation » propre au patient. Le cadre en ce sens consiste plutôt en un repérage de la grammaire imaginaire, pas seulement narrative mais fictionnelle, qui régit le sujet. Comme la musique est faite de silences, l'espace d'une toile de points ou de touches discontinues, la statue d'un évidement, le travail analytique devrait permettre de repérer les trous autant que les continuités, les blancs et les zones de tension qui cristallisent le désir et marquent ses limites. Mythe « évasif », selon le mot de Nancy, « éclaté », comme le temps de l'analyse, le parcours du sujet se donne moins comme récit continu que comme le travail de création de l'artiste, *work in progress* qui produit une forme après bien des errements. C'est cet effort même, en tant qu'il est tension vers une forme et non forme standardisée préalable, qui constitue le cadre : le dispositif qui le facilite, la « chambre claire » du processus analytique, n'est au fond rien d'autre que la simple possibilité d'inscrire l'imaginaire sur une surface partagée.

II C) Entretien (clinique) avec un vampire

L'usage du mythe dans la cure n'est certes pas de l'ordre de la simple traduction. Ou bien il faudrait l'entendre comme un processus de traduction dynamique, multiple, inachevable et aux prises avec l'innommable. Contrairement aux mécanismes de *l'Interprétation des rêves* qui renvoient à un texte déchiffrable, non pourtant sans reste[568], ou à l'usage freudien du mythe d'Œdipe, il s'agit de réaffirmer que « si (le mythe) donne à comprendre, c'est moins par ce qu'il dit que par ce qu'il ne dit pas, ses blancs, ses intonations, ses camouflages »[569]. Comme l'écrivent Nicolas Abraham et Maria Torok, si les mythes « correspondent à des « histoires » nombreuses et variées qui « se racontent » aux confins du noyau », c'est à l'aune des « changements dynamiques » que leur formulation amène, qu'il faut les lire[570]. En termes pragmatiques donc plus que strictement sémantiques ; non tant comme un contenu dont on aurait à chercher la clé, ni même comme un assemblage réglé de signifiants dans le « retour circulaire de la lettre », mais comme un mode de nomination en acte. Nul symbolisme allégorique, mais un travail de constitution et d'articulation de soi dans la liaison intra- et inter-psychique. Kristeva nous rappelle à quel point les patients des « nouvelles maladies de

[568] Freud écrit ainsi : « Chaque rêve a au moins un endroit où il est insondable, pareil à l'ombilic, par lequel il est rattaché à l'*Unerkannt,* l'inconnu, le non connu » et, à propos du rêve de l'injection faite à Irma : « « J'ai l'impression que l'analyse de ce fragment n'est pas poussée assez loin pour qu'on en comprenne toute la signification secrète » (FREUD, S., (Tr. J. Altounian, P. Cotet *et a*l.), *l'Interprétation du rêve,* Paris : PUF, 2010, ch. 2)

[569] ABRAHAM, N., TOROK, M., *L'Ecorce et le noyau, op. cit., p. 222.*

[570] *Ibid.*

l'âme » ont du mal à opérer la relève du signifié, c'est-à-dire sa métaphorisation, mais aussi la relève de l'affect dans et par le langage :

> « La métaphore ne fait que rarement partie de son parler, et quand elle y figure, elle est plus que quiconque littérale : à entendre comme métonymie d'un désir innommable. « Je déplace, donc associez et condensez pour moi », dit cet analysant, demandant en somme à l'analyste de lui construire un imaginaire. Demandant à être sauvé comme Moïse, à naître comme le Christ. Aspirant à une re-naissance qui –l'analysant le sait, nous le dit- lui viendra d'une parole retrouvée comme lui appartenant »[571]

L'interprétation traditionnelle devrait faire place à une écoute multiple, de l' « hétérogénéité de la signifiance », et y compris du « vide » en tant que « défi à la symbolisation »[572]. C'est à cette dimension « inouïe », au sens propre, du mythe que nous proposons de faire droit dans la cure.

Deuil et Idéal : créativité de la morbidité

La déclinaison, dans les productions imaginaires de la culture contemporaine, de motifs comme ceux de l'apocalypse, du vampire, de la possession, des identités multiples, ne doit pas nous leurrer : certes ces motifs ne sont pas nouveaux, et pour la plupart même très ancrés dans la culture ; mais leur insistance et leur convergence dans les récits de la postmodernité dessine un paysage psychique singulier[573]. Dans *Buffy contre les vampires*, une « tueuse » se présente ainsi : « Je n'ai pas de langage. Pas de nom. Je ne connais que la mort »[574]. Les vécus de « non-vie », une vie intermédiaire entre vie et mort, renvoient aux situations de désertification psychique évoquées dans toute l'œuvre de Green, qui traduisent la tendance à la « désobjectalisation », la recherche de l'objet zéro, du Neutre[575]. S'agissant de patients dont la difficulté à verbaliser des contenus psychiques n'a d'égale, souvent, que leur réticence à s'inscrire dans un cadre tel que celui de la cure traditionnelle, le matériel imaginaire des récits ou des fictions mythiques représente un point d'appui à ne pas négliger. Ce registre, celui de la « chambre claire », ne se confond pas avec le matériel des rêves, bien que la présence de tels motifs dans le rêve ne soit pas à exclure. Mais c'est le plus souvent sur le mode de la rêverie diurne qu'ils s'avèrent mobilisables. La possibilité d'intégrer le vécu mélancolique ou douloureux à un matériel mythique produit une chance de symbolisation.

---

[571] KRISTEVA, J., *Pouvoirs de l'horreur, essai sur l'abjection, op. cit., p. 62.*
[572] *Ibid*.
[573] Voir supra, 0 « I C) Le roman narcissique : les limites de l'humain dans la littérature populaire pour adolescents ».
[574] WHEDON, J., *Buffy contre les vampires, op. cit.,* saison 4, ép. 22.
[575] GREEN, A., « Le syndrome de désertification psychique », *Le Travail du psychanalyste en psychothérapie*, Paris : Dunod, 2005 et *Le Travail du négatif, op. cit.*

Vignette clinique *: Huguette*[576]*, 58 ans, est hospitalisée depuis de nombreuses années de façon chronique pour des passages à l'acte suicidaires, dans le contexte d'une psychose maniaco-dépressive. Elle aime dessiner et a une solide culture artistique ; elle idéalise fortement la figure de l'artiste en tant que reconnu, respecté voire glorifié, qui « contrôle tout », qui a su « laisser une trace », qui recherche la beauté et la perfection, mais en même temps cherche à « prendre aux tripes, à faire peur » ; l'art peut aussi détruire. La figure de Frida Kahlo qui, comme elle-même, a « souffert toute sa vie » semble jouer un rôle particulier. Elle reconnaît à l'art une puissante vertu cathartique.*

J'ai rencontré Huguette lors de quatre entretiens, à sa demande, mais pas dans une visée thérapeutique ; elle s'est prêtée spontanément à l'entretien de recherche, sachant que j'étais en formation, et m'a même suggéré de prendre des notes. L'intellectualisation de son discours signe un certain accès au symbolique. Elle a une forte capacité à penser sa propre « maladie », comme en témoigne le portrait qu'elle dresse des malades mentaux tels qu'ils sont perçus par exemple dans les sociétés traditionnelles : « Les gens comme moi, ils les appellent « les hommes à l'envers »… Ils sont vénérés par la population, ils ne sont pas mis en prison comme ici… Ils sont considérés comme gourous, du moins comme hommes respectables » La figure de l'artiste en général appelle non seulement le « respect », mais même la « gloire » : « Il faut donner à l'artiste de son vivant la gloire qu'il mérite ». Le fantasme du « musée à ciel ouvert » est particulièrement vivace et accompagné d'affects d'exaltation : le seul moment où elle s'autorise devant moi à une certaine emphase est lorsqu'elle décrit les grandes installations « visible(s) par tous » : « il faut que l'art soit dans la rue… ». On entend dans cette représentation un certain fantasme de visibilité ou d'exhibition glorieuse qui, au-delà de l'art, peut concerner le sujet lui-même.

L'imago féminine demeure très présente à travers la fascination pour les attributs sexuels : le tableau de Courbet L'Origine du Monde*, la vision « pétrifiante » des seins d'une patiente, les hauts talons… Mais s'agit-il vraiment de libido sexuelle ici, ou d'une fixation fétichique nettement plus régressive ? Madame Z. mentionne incidemment, au détour d'un entretien où elle avait abordé le sujet de ses goûts cinématographiques, le film* Kika *de Pedro Almodovar : « C'est la maquilleuse des morts, qui nous enjolive avant qu'on ferme le cercueil. Ca existe ça ! » Cette figure de l'embaumement résonne avec la relation filiale ; Almodovar, dit-elle « enjolive la réalité, poursuit le travail de sa maman. Il dit ne pas avoir autant d'inspiration que quand sa mère était encore là. Il a dû faire son deuil » C'est la mère du réalisateur qui lui aurait appris à raconter des histoires, à mentir donc. La présence de la mère apparaît en lien avec le processus de création. Huguette évoque à plusieurs reprises, et dès le début, son deuil impossible de sa propre mère, que seule la création l'a aidée à élaborer, mais non à dépasser. A la fin d'un entretien, il lui revient de façon totalement inopinée un curieux souvenir : « Un jour, au musée X…, j'ai vu une femme avec une peluche sur les épaules ; mais… c'était son chat, empaillé, mais de manière molle (…) Ca m'a choquée (…) C'était pour le garder en vie… Elle devait y tenir beaucoup ». Le retour ici de ce motif de l'embaumement, de l'empaillement, d'autant qu'il apparaît comme un élément étranger au discours qui vient faire rupture dans celui-ci, prend un relief particulier si on le rapproche du concept freudien de fétichisme. Le fétiche vient suturer artificiellement le manque, afin de soutenir le déni de la castration maternelle, tente d'incarner le phallus. Comme tel, il renvoie à l'objet primaire (hanté par la mort, mais incarné, externalisé de façon factice, non vivante : à la manière d'un être vivant empaillé), et à l'Idéal archaïque : il ne s'agit que de séduire la mère et de masquer sa propre dépression (celle de la mère), ou encore de répéter à l'infini la fascination tragique d'un deuil impossible. La création artistique comme thanatopraxie ? Rien n'interdit en tout cas de penser que dans la dynamique de*

[576] Les prénoms ont été modifiés ainsi que certains détails.

la psychose maniaco-dépressive, se fasse jour un processus de fétichisation à fonction anti-dépressive.

Reste à savoir jusqu'à quel point un tel investissement de l'objet fétichisé pourrait devenir une ressource de symbolisation du manque, voire d'élaboration créatrice de la subjectivité. Si le fétiche n'est qu'un substitut du phallus maternel, il s'inscrit dans un déni de la réalité et ne fait qu'entretenir le clivage, sans sortir de la dimension spéculaire. Pour autant, l'investissement de la création peut se lire aussi comme l'ouverture d'un espace transitionnel où se joue une possible élaboration de la relation à l'objet primaire, soit une certaine façon de s'inscrire dans le symbolique. La capacité de symbolisation d'Huguette ne fait aucun doute à l'entretien ; les mécanismes de défense que nous avons vus à l'œuvre semblent indiquer la présence d'un processus de refoulement, même partiel, qui permet l'accès à une représentation, langagière ou visuelle, et une certaine contenance des pulsions. L'Idéal n'est pas entièrement happé par « la Chose », en témoignent les identifications avec des artistes (Frida Kahlo) qui ont su conjuguer revendications narcissiques et principe de réalité, se débrouiller avec le manque. Dès lors, force est de constater une secondarisation importante des forces pulsionnelles, mises au service de la symbolisation, « canalisées », comme le dit Huguette elle-même à propos de certains grands créateurs. Il est indéniable que Huguette a pu développer, au fil des années, un réel travail psychique de son expérience de la maladie et de la vie. Si elle subit de manière répétitive et particulièrement dramatique des attaques d'angoisse très invalidantes et des accès de manie également redoutables, elle n'en est pas moins devenue capable de donner un sens à cette expérience et de la livrer sous une forme très lucide et juste, qui lui permette d'envisager une transmission. On ne peut qu'être admiratif devant le travail de symbolisation que représente une telle prise de conscience dont on imagine bien le caractère douloureux. N'est-ce pas à la création artistique qu'il faut attribuer la faculté de faire advenir une certaine séparation d'avec la Chose ? L'art, « ça guérit », dit Huguette, et nous n'avons aucune raison de ne pas lui faire confiance sur ce point, lorsqu'elle dit en particulier que ses sculptures en papier mâché l'ont aidée à supporter la mort de sa mère ; « Quand ma mère avait Alzheimer-Parkinson, j'ai fait une statue qui représentait la maladie (silence) Ca nous fait trop mal à nous ». Le sujet a pu constituer sa capacité de « jeu » au sens de Winnicott, faisant le lien, par son activité, entre le dedans et le dehors, la présence et l'absence de la mère, mais aussi apprivoiser la souffrance et jouer avec des affects douloureux, l'identification avec le symbolisme des arts traditionnels favorisant l'expression et le déplacement de cette souffrance dans un espace de représentation qui est celui de l'Idéal. La créativité, en laissant une place au sadisme et aux affects dépressifs, aux attaques et aux angoisses, autant d'éléments qui se trouvent intégrés dans le tissu symbolique des échanges et des héritages culturels, peut aider à restaurer la représentation, paralysée par le regard médusant de la mère phallique. C'est ce qui semble avoir été possible, au moins partiellement, chez Huguette.

Dans le cas d'Huguette, plusieurs éléments imaginaires coexistent et s'assemblent : la référence à la figure de « l'homme à l'envers » des sociétés primitives, qu'elle associe à celle de l'artiste glorifié, dans une même héroïsation narcissique, qui n'est pas sans rappeler le mythe freudien du poète-héros[577], prend un statut d' « objet symbolique »[578]. L'artiste exalté,

[577] Voir FREUD, S., « Psychologie des foules et analyse du Moi » (1921), *op.cit.*, p. 208, et dans la partie 2, III E) « **Erreur ! Source du renvoi introuvable.** »

[578] Voir *supra*, III B), « II B) Une « chambre claire » analytique : l'espace du *muthos* dans la cure ».

c'est Orphée revenu des Enfers, et c'est celui qui triomphe de la mort par le signifiant de l'Idéal. Mais également, l'identification à Frida Kahlo, icône à la fois de l'art et des mouvements féministes, qui se croise avec des personnages féminins, également sublimés, de films d'Almodovar ; et, enfin, le motif, apparemment sans lien, du chat empaillé, qui semble un thème onirique, quasi surréaliste, alors qu'il est présenté comme un souvenir réel. Comme l'indique François Richard, il s'agit de « fragments de récit susceptibles de procurer à la subjectivité des représentations »[579]. On n'identifie pas ici un récit unique et directeur, comme dans le cas du mythe d'Œdipe, mais une concaténation d'éléments, comme dans un rêve. C'est pourtant dans un propos tout à fait conscient et maîtrisé que Huguette fabrique cet entrelacs, réussissant dans son entretien avec moi une transmission riche, qui m'engage à mon tour dans une élaboration. Et c'est aussi dans un processus authentique de créativité qu'elle parvient à effectuer une symbolisation de sa propre souffrance indicible, sans atteindre toutefois le statut d'être admiré auquel elle aspire. Il y va bien, pourtant, d'une dynamique idéalisante, ce « complexe d'Orphée » qui fait re-naître ce qui était mort : le chat empaillé, de ce point de vue, n'est que la version négative, seulement fétichique, de cet « embaumement » qui est bien la tâche de l'artiste. Le mythe d'Orphée, décliné ici dans sa version féminine, n'occulte en rien l'ambivalence de l'objet-*pharmakon*, ni celle du sujet lui-même. S'il « enjolive » la réalité par son art, comme la toiletteuse des morts, il ne dénie pas pour autant la mort.

Le rôle de l'analyste ici est, d'ailleurs, rien moins qu'assuré. C'est par ses propres ressources qu'Huguette est parvenue à une sublimation très riche. Sa relation avec moi est marquée par une inversion des places, un retournement de la relation clinique (même dans le cadre d'un entretien de recherche) : elle me donne des conseils, me suggérant de faire un mémoire sur son cas, de lire des choses « qui vont dans le sens de (ses) idées ». Cette situation est loin d'être isolée : elle serait même selon Searles, assez typique des états-limites.[580] C'est la situation de l'entretien avec le vampire dans le roman d'Anne Rice : le vampire dirige l'entretien à sa guise, face à un journaliste oscillant entre la fascination et la frayeur[581]. Dans bien des cas, on se trouve confronté à des patients qui ne parviennent pas, ou ne souhaitent pas, entrer dans un cheminement qui soit celui de la « cure ». Le cadre n'est pas accepté, et ne donne pas seulement lieu à une contestation qui s'inscrirait dans le processus analytique : si

[579] RICHARD, F., *L'actuel malaise dans la culture, op. cit.,* p. 237.
[580] Pour Searles, le patient-limite est persuadé que c'est l'analyste qui est malade, SEARLES, H. (1986), *Mon expérience des états-limites*, (tr. Brigitte Bost) Paris : Gallimard, 1994.
[581] RICE, A., (1974), (tr. C. Ayakatsikas, S. Borello), *Entretien avec un vampire*, *op. cit.*

l'on tient bon, le patient s'en va tout simplement. Même dans les cas où l'on parvient à poser le cadre, il arrive fréquemment que la relation ne « tienne » pas, ou que les patients mettent à mal des éléments du cadre. Ce n'est que de façon oblique, sinon intermittente ou précaire, qu'une relation va s'établir et, peut-être, donner naissance à quelque chose d'inattendu. Toutefois, il ne faut pas renoncer à la place de l'analyste, qui se définit moins des circonstances matérielles du cadre que du discours de l'analyste : se mettre à la place de l'objet *a*, c'est précisément accueillir l'ambivalence des investissements, et servir de réceptacle (trésor ou poubelle) ou de dépôt de jouissance[582]. Bien que le patient ne se résigne pas à être à sa place de patient, et s'efforce, à l'instar de l'hystérique, mais sans doute bien plus énergiquement, de malmener le « sujet supposé savoir », par l'emprise, l'identification projective, la revendication persécutive, voire le recours à un discours à contre-emploi, qu'il soit celui du maître ou bien le discours universitaire, l'analyste est sommé d'offrir un accueil inconditionnel. Ce qui se dit de façon parfois chaotique ou inchoative ne sera peut-être pas appelé à devenir parole authentique : mais rien ne peut en préjuger par avance.

Vampires et zombies rôdent autour de la « crypte »

Dans la vignette suivante, la relation transférentielle forte a permis de faire émerger des éléments importants concernant la faille narcissique, ainsi que des associations riches :

> **Vignette clinique** *: Jason (17 ans) est un adolescent brillant, intellectuellement très mature. Mais des douleurs au crâne insupportables l'obligent à manquer les cours très fréquemment. Il a de nombreuses difficultés de repérage visuo-spatial, de dyspraxies, et des problèmes de sommeil très aigus. Il n'a pas la sensation de faim et mange très peu. La médecine est impuissante. Il ressent une impression de « chaos », d' « imprévisibilité », de « décalage temporel ». Ses relations avec les autres sont également troublées, notamment il ne supporte pas qu'on le touche. Après m'avoir parlé d'un livre qu'il lit, dans le titre duquel il est question de vampire, je lui demande s'il aime les histoires de vampire : il me confie alors qu'étant plus jeune, on le surnommait « vampire » à cause de son teint très pâle. Il parle beaucoup de sa mère qui entend tout la nuit, et vis-à-vis de laquelle il se sent obligé de garder, pendant ses insomnies, le silence le plus absolu. Jason se met spontanément, dans la séance, à réfléchir sur ce que veut dire « vampirisme » dans les relations avec les autres.*

Le motif des morts-vivants est un thème-clé de l'imaginaire adolescent contemporain ; sous forme de zombies ou de vampires, ils constituent un motif mythique très présent. Le fait de mobiliser ces fictions dans l'échange avec l'analyste peut entraîner des mises en relation là même où le symbolique n'avait pas prise –alors qu'il est parfaitement à l'œuvre partout

[582] Ce que Meltzer, s'inspirant de Bion, appelle le « sein-poubelle » : MELTZER, D., *Études pour une métapsychologie élargie. Applications cliniques des idées de Wilfred R. Bion*, Paris : éd. du Hublot, 2006.

ailleurs- : dans cette zone clivée qui est celle du « désaide ». Ce point qui touche précisément à « la vie-la mort » échappe aux défilés du signifiant et laisse un vide béant au cœur du psychisme. Même les symptômes, d'apparence hystérique, ne résorbent pas cet « ombilic », ce « secret », ce « trou ». Comme Freud lui-même l'écrivait à propos du rêve :

> « C'est alors là l'ombilic du rêve, le lieu où il est assis sur l'inconnu. Les pensées du rêve sur lesquelles on arrive par l'interprétation doivent tout à fait généralement rester sans conclusion et partent de tous les côtés dans l'enchevêtrement réticulé de nos pensées »[583].

Dans le cas de Jason, comme de beaucoup d'autres patients, il ne s'agit que d'une rêverie ou d'une activité diurne. Mais le point de « trou », à savoir l'origine même du symbolique, le non-symbolisable, le « noyau » d'Abraham et Torok, s'y remarque, dans une parenté éclatante avec le « mi-dire » propre à la vérité du mythe. Que l'imagerie du zombie ou du vampire soit devenue si populaire, omniprésente et banale pour les adolescents et les adulescents d'aujourd'hui, ne doit-il pas être pour l'analyste une indication ?

Sans doute faut-il permettre aux fantasmes narcissiques de trouver un débouché vers la parole, là où précisément ils sont en excès par rapport à l'ordre des signifiants : soit parce que la toute-puissance excède toute décence, soit parce que l'écrasement de soi entraîne l'érosion du langage. Les fictions mettant en scène les « zombies » (qu'on appelle parfois « rôdeurs ») mettent ouvertement en scène des personnages dépourvus de langage et de pensée, réduits aux seules pulsions de dévoration et de destruction. On remarque que la sexualité en est le plus souvent absente ; mais ce sont surtout les affects qui sont comme suspendus. Face aux vécus très intenses et contrastés qui caractérisent le tableau clinique des patients de la « nouvelle économie psychique », souvent écartelés entre des affects d'exaltation grandiose et des moments d'abattement, mélancolique ou angoissé, la relative apathie du zombie, « vivant absent de lui-même »[584], pure mécanique « désaffectée », peut apparaître comme une forme de délivrance. Il n'en va pas de même du personnage du vampire, qui, plus proche de l'humain, n'échappe pas aux sentiments. Capable de ressentir le triomphe dans la domination sadique de ses victimes, il n'est pas sans éprouver également l'inquiétude, le remords et même le désir d'en finir, ce qui peut paraître paradoxal chez des êtres supposés quasiment immortels. Car dans les deux cas, vampires et zombies sont bien des « morts-vivants », subsistant toutefois dans une vie inaccomplie et, pour les vampires en tout cas, insatisfaisante. Ainsi Lestat trouve-t-il dans sa frénésie sadique une « revanche sur la vie »,

[583] FREUD, S., *l'Interprétation du rêve, op. cit., cit.* par TRICOT, M., « L'ombilic du rêve », in *Figures de la psychanalyse*, 2010/1 (19), p. 75-80.
[584] COULOMBE, M., *Petite philosophie du zombie. Ou comment penser par l'horreur*, Paris : PUF, 2012.

une vengeance haineuse envers cette vie « au seuil de tous les possibles » qu'il a perdue[585]. Du coup il ne peut qu'errer indéfiniment, dans une immortalité rendue en quelque sorte négative, voire « grotesque »[586]. Ce motif du temps suspendu, indéfiniment étiré, n'est pas sans résonner avec le bouleversement de la temporalité propre à l'adolescence[587], mais aussi avec le caractère lui-même interminable du « processus d'adolescence » dans nos sociétés[588]. Vampires et zombies sont des monstres, images évidemment déformées de nos pulsions et de notre « manque à être » : leur désinhibition à la fois inquiétante et, parfois, étrangement familière (ou risible : ce qui en dit long sur ses implications inconscientes), fait advenir à la représentation notre propre monstruosité qu'il s'agit de mettre en mots. Le simulacre de vie, semblable à celle des porteurs de l'anneau chez Tolkien, ou à celle de Voldemort aux débuts de la saga *Harry Potter*, voués aux limbes d'une existence misérable, de ces créatures, renvoie évidemment à une facette ténébreuse, démoniaque ou maudite. C'est bien cette part maudite qu'il s'agit de circonscrire : autant dire que le vampire, comme le zombie ou le spectre, fait bien partie de nous-mêmes, et est omniprésent dans la cure analytique.

Le vampire, envers du mystique, cherche à dire l'innommable

Mais de quel fantôme, ou rôdeur, s'agit-il ? Est-ce celui que nous sommes ou avons été nous-mêmes, ou que nous sommes menacés d'être ? Ou le spectre est-il d'abord, comme le voudraient Nicolas Abraham et Maria Torok, la trace d'un secret de famille bien réel, dont le déni continue à infecter le psychisme faute d'avoir été « décrypté » ? Sans doute ces deux hypothèses ne s'opposent-elles pas autant qu'il y paraît. Dans les deux cas, le sujet, enfoncé dans une forme de mélancolie[589], est en proie à la Chose, incapable de se séparer et de se différencier pour advenir au désir. L'analyste peut-il l'y aider ? En laissant d'abord se dire, dans les termes et par la médiation de la fiction, quelque chose des pulsions de mort qui habitent le patient, ce dernier peut espérer trouver une « contenance » ou un nouage, même sur le mode de la négativité. Il est remarquable que les récits contemporains comme *Entretien avec un Vampire* se formulent sur le mode de l'entretien clinique : c'est à l'initiative du vampire que cet entretien a lieu, répondant à un besoin de se dire et d'être écouté, par-delà son

[585] RICE, A., (1974), (tr. C. Ayakatsikas, S. Borello), *Entretien avec un vampire*, *op. cit.,* pp. 47-51.
[586] *Ibid.,* p. 57.
[587] BLANCHARD, B., TORE, B., « La temporalité à l'adolescence : les avatars du processus de temporalisation pubertaire », in *La psychiatrie de l'enfant*, 2009/2, 52, p. 373-402.
[588] ANATRELLA, T., *Adolescences interminables, Les 12-30 ans,* Paris : C.E.R.F/Cujas, 1994 ; BARANDE, I., DAYMAS, S., « Adolescence terminée, interminable ? », in *La psychiatrie de l'enfant*, 2001/2, 44, p. 609-630.
[589] C'est le cas de Dracula dans la version de Stoker, et de Louis dans celle de Rice : c'est ce que l'on retrouve également dans la saga *Twilight.*

désespoir, pour faire symbole de l'innommable. La tonalité clinique du récit d'Anne Rice est très nettement indiquée dès le début du roman, la métamorphose du vampire étant d'emblée mise en parallèle avec le traumatisme de la mort du frère, dont Louis (le futur vampire) se juge responsable. C'est après une longue errance (de plusieurs… siècles) que ce dernier se décide à se confier, en l'occurrence à un journaliste, et à mettre en mots ce dont il n'avait jusque-là jamais parlé qu'à une seule personne, un prêtre. L'état mystique du frère de Louis, interprété comme possession par le prêtre et comme démence par Louis lui-même, renvoie à un entrelacement de résonances religieuses et psychopathologiques. C'est en tout cas en réponse à ce mysticisme du frère, auquel il ne croit d'abord pas, que Louis se précipite dans le chemin inverse, celui de la damnation vampirique. Double démoniaque du mystique (lui-même suspect de possession), le vampire dépressif a besoin d'être écouté, et ce qu'il a à dire n'est rien d'autre que la fascination éperdue pour l'Idéal mystique dont il parle avec vénération[590]. Il en a épousé la face sombre, par « égoïsme », et faute d'avoir pu croire à cet Idéal[591]. Dès lors, a-t-on le choix entre Dieu et diable ?

> « (…) C'est à ce moment-là que j'ai pris conscience de mon propre égotisme. Peut-être était-ce le prêtre qui m'avait renvoyé cet aspect de ma personnalité. Son attitude méprisante à l'égard de mon frère faisait écho à la mienne ; sa diatribe irraisonnée et vaine sur le diable, son refus de considérer l'idée que mon frère avait été si proche de la béatitude (…) Les gens qui perdent complètement leur foi en Dieu ou dans le bien croient toujours au diable. Je ne saurais dire pourquoi (…) Mais comprenez-moi bien, avancer qu'une personne est possédée revient en fait à dire qu'elle a perdu la tête »[592]

Louis prend ses distances vis-à-vis de ce manichéisme, il nuance et complique l'alternative entre bien et mal, vie et mort, insistant sur les incertitudes (aujourd'hui encore il ne peut dire si son frère a eu réellement des visions, ou non) et sur sa propre ambivalence, que manifeste sa curieuse personnalité de vampire « repenti », dégoûté par le meurtre, persuadé d'être victime avant tout de son propre narcissisme. La prise de conscience de cette ambivalence et le fait de parler, ou tenter de parler, cette zone d'indécidabilité, autour de l'Idéal et de son spectre abject, apparaît comme un chemin pour « revenir à la vie » et au désir et à l'amour, comme semble le suggérer le final particulièrement réussi, et trouble, du roman, qui se cristallise autour de la morsure comme *pharmakon*[593]. L'ultime scène est un réveil.

---

[590] RICE, A., (1974), (tr. C. Ayakatsikas, S. Borello), *Entretien avec un vampire*, *op. cit.,* p. 14-15.
[591] « (…) refuser de croire que cela pourrait se produire parmi nous, c'est faire preuve d'égoïsme » (I*bid*.,p. 19)
[592] I*bid*.
[593] I*bid*., p. 335-338 : le jeune journaliste revendique les droits du désir et de l'amour, et combat le désespoir de Louis, qui pense que sa vie est finie et se résume à un échec. Puis il demande à Louis qu'il le transforme en

Confusion identitaire, confusion du rêve et de la réalité : zones troubles

Vignette clinique *: Thomas (17 ans) dit avoir réussi à contrôler ses rêves, réalisant ce qu'on appelle des « rêves lucides ». Il s'est souvenu l'avoir déjà fait étant plus jeune, vers 5-6 ans : le rêve était « son échappatoire ». Il se couchait volontairement de bonne heure. « Il y a personne pour juger, c'est ton monde, c'est ouf ». « Pendant six mois, j'étais bloqué dans le même rêve, je bougeais ce que je voulais, c'est moi qui choisissais, à la première personne ». Il dit s'être déjà donné des cours de maths à lui-même en rêve, mais sur un chapitre qu'il ne connaissait pas encore, et avoir vraiment appris. « On rêve à partir des idées des autres ; quand on parle à quelqu'un c'est à nous qu'on parle, à notre subconscient ». Je lui demande si ces rêves ont parfois été angoissants. Il se souvient alors que pendant environ un an, étant enfant, il se voyait poursuivi par un personnage (en fait une ombre, aperçue seulement dans des reflets, mais dont on ne voit jamais la tête) : c'était une question de vie ou de mort. Il reconnait que ce personnage, et d'autres figures inquiétantes, pourrait représenter « des idées noires de (sa) pensée ». Toutefois, il vit également des expériences de déréalisation dans la vie diurne, ne sachant plus bien discerner rêve et réalité, « j'avais l'impression d'avoir choisi la couleur des arbres » ; il revit des épisodes d'un rêve effectué deux jours plus tôt. Il pense aussi avoir vu des esprits. Il me demande si j'y crois. Je lui réponds que cela dépend de la définition qu'on en donne, mais que je suis persuadé qu'il y a en tout cas une réalité cachée, que j'appelle, pour ma part, inconscient.*

Thomas, comme beaucoup d'adolescents, tente d'expérimenter le « rêve lucide[594] » (ou se persuade qu'il le fait), mais aussi la rêverie, soit tous ces états intermédiaires ou l'épreuve de réalité se dilue et se brouille. C'est l'occasion pour lui d'avoir accès, avec une maturité intellectuelle surprenante, aux processus psychiques qu'il arrive à décrire de façon assez précise : des formes de dissociation de son identité, de parasitage psychique, d'identification ou de projection, qu'il rattache à des esprits, mais aussi à l'intrication avec les pensées d'autrui, notamment dans le rêve. On reconnaît ici le motif des « pouvoirs psychiques », très présent dans des mangas comme *Akira*[595]. Le succès de certaines séries ou de sites Internet dédiés à ce que l'on appelle désormais couramment « mentalisme »[596] est à réinterpréter dans

---

vampire, à la fois, semble-t-il, par soif de toute-puissance et d'immortalité, par recherche de l'amour passionnel, et aussi pour sauver Louis en lui donnant une autre « chance ».

[594] A propos de ce qui semble bien une « mode » chez les adolescents connectés aux réseaux sociaux, sans doute influencée par le succès du film de Christopher Nolan Inception (2010), on cite souvent l'ouvrage précurseur d'HERVEY DE ST-DENIS, L., (1867), *Les Rêves et les moyens de les diriger*, Oniros, 1995, mais les traditions spirituelles orientales notamment proposent depuis bien plus longtemps des techniques de contrôle des rêves. Certains, en quête de respectabilité scientifique, se réclament des travaux de LaBERGE, S., *Le Rêve lucide - le pouvoir de l'éveil de la conscience dans vos rêves*, Chitry Mont Sabot : Oniros, 1997. Ce psychophysiologiste américain prétend avoir réalisé un protocole d'observation scientifique des manifestations physiologiques des rêves lucides. Il semble toutefois que, compte tenu de la difficulté des observations, un seul sujet ait été examiné en imagerie fonctionnelle, selon un protocole éminemment criticable.

[595] KATSUHIRO, O., *(1982-1990), Akira*, Paris : Glénat, 2016.

[596] Après le succès de la série *de* HELLER, *B., Mentalist* (2008-2015, 151 ép.), de nombreux sites web ont proliféré, entretenant une confusion remarquable entre des techniques qui relèvent explicitement de l'illusionnisme et une prétendue approche psychologique, donc « scientifique ».

le sens d'une communication des inconscients : de lui-même il opère cette traduction du mythe dans un vocabulaire psychologique. Reste la prégnance des personnages malfaisants qui le hantent. Jusqu'à quel point est-il nécessaire de rationaliser ces motifs imaginaires, ou au contraire de les laisser se raconter sous forme de fiction/rêve ? Thomas, comme d'ailleurs les patients cités précédemment, a déjà engagé une élaboration secondarisée qui le mène sur le terrain de la pensée abstraite. Mais qu'aurait-on à gagner à chercher à désenchanter à tout prix ? Le registre du *muthos* n'est-il pas plus riche, et par là plus opérant, de par son aura idéalisante, son « insu », et l'ambivalence même qui le caractérise ? La principale activité de Thomas, celle qui le soutient, jusque dans ses projets professionnels, demeure le dessin, dans lequel il fait preuve d'une grande virtuosité : il lui arrive souvent de dessiner ses rêves.

Si la fragilité narcissique et les questionnements sur l'identité sont un trait saillant des mythes, qui prend racine dans de grandes figures de la culture comme Œdipe, Persée, Pâris, Moïse, Perceval, Siegfried, sans compter d'innombrables personnages de contes de fée, bâtards ou enfants trouvés[597], la problématique de l'identification projective et de la possession y est souvent liée. Le héros, en incertitude quant à ses origines, est souvent en proie à des influences diverses, divines ou maléfiques. Cette thématique a pris une ampleur toute particulière dans la période contemporaine, via le vampirisme (qui représente une forme d'emprise non exclusivement sexuelle) et bien d'autres motifs de fiction. Omniprésente dans *Harry Potter* où elle constitue la trame même du récit (par les incarnations successives et simultanées de Voldemort, qui s'avère avoir projeté une partie de son âme dans celle de Harry), elle se lit également dans de nombreux mangas comme le fameux *Naruto*, où un démon à neuf queues est « scellé » dans le personnage principal[598]. Le *Seigneur des anneaux* n'est pas en reste, puisque, comme cela a été relevé plus haut, le héros fragile est aux prises, par l'intermédiaire de l'anneau, avec l'attraction du monde des ténèbres, qui interfère dans son esprit[599]. Il est remarquable, en outre, que la nouvelle trilogie de la saga *Star Wars*, sortie à partir de 2015, laisse une place à ce motif de la communication et de l'emprise mentale, qui jouait un rôle bien moindre dans les épisodes précédents[600]. L'ambivalence est du coup à son

[597] Voir, sur la double figure, vue comme antagoniste, du bâtard et de l'enfant trouvé, ROBERT, M., *Roman des origines et origines du roman,* Paris : Grasset, 1988.

[598] KISHIMOTO, N., (tr. S. Chollet, S. Bigini, F. Malet), *Naruto*, Paris : Kana, 2002 (72 vol.). Ce manga reste, semble-t-il, l'un des supports les plus plébiscités par les auteurs de fanfictions.

[599] Voir *supra* I D) « I C) Le roman narcissique : les limites de l'humain dans la littérature populaire pour adolescents ».

[600] ABRAMS, J.-J., *Le Réveil de la Force*, 2015 ; JOHNSON, R., *Les Derniers Jedi*, 2017. Alors que l'Episode VII montre des phénomènes de contrôle de la pensée d'autrui qui rappellent étonnamment Harry Potter, le couple

comble, alors que dans le cas des films d'horreur ou *gore* qui traitent directement de la possession (comme la série de *l'Exorciste* et ses dérivés, ainsi que la plupart des films de zombies), il est évidemment beaucoup plus difficile de laisser place à une hésitation entre le bien et le mal : il n'y a plus de place pour quelque autonomie psychique que ce soit. Si l'on excepte les patients psychotiques se sentant totalement aliénés par des forces étrangères à eux, il est probable que la majorité des patients qui rencontrent l'analyse sont plutôt dans une situation où ils ont pu éprouver, non une dépersonnalisation totale, mais certaines expériences paradoxales de confusion identitaire ou identificatoire, dans une valence qui peut être jubilatoire, comme profondément anxiogène. La littérature et le cinéma populaires ont en réserve de multiples scènes de « métamorphose », motif mythique hérité des Anciens, qui peuvent répondre par l'imaginaire à ces préoccupations : ainsi des loups-garous de *Harry Potter* ou de *Twilight*, des super-héros de l'univers Marvel[601], et des innombrables transformations des héros de mangas. Après tout, la conversion de Saint Paul, métamorphose s'il en est, a bien été elle-même « médiatisée » par les artistes sous une forme fort spectaculaire, celle de la chute de cheval et de la cécité, ce qui n'est qu'une mise en scène d'une mutation intérieure moins visible[602]. Quant à l'image d'Epinal des patients à « personnalités multiples » (« trouble dissociatif de l'identité »), que le sens commun rattache abusivement à la schizophrénie, elle a été popularisée assez récemment par la littérature et surtout le cinéma[603], dans une sorte de surenchère par rapport au « mythe » classique que représente *Dr Jekyll et Mr Hyde* de Stevenson. Cette vision exagérée et peu réaliste a l'avantage de dédramatiser les accès de dissociation qui peuvent survenir chez des patients qui ne sont pas nécessairement psychotiques. Elle autorise en tout cas à les penser et éventuellement à les partager avec un analyste, comme le suggère notamment Searles à propos des états-limites en proie à ce qu'il appelle des « identités duelle ou multiple »[604].

Dans de tels cas, préserver l'espace de l'indécidabilité, du *pharmakon* est évidemment primordial. Si le sujet éprouve le besoin de reconquérir, au profit du « *Ich* » (de l'acte

---

de personnages principaux de l'Episode VIII font preuve d'une étonnante hésitation à choisir leurs alliances, dans un univers jusque-là profondément manichéen.

[601] Un grand nombre *de comics* et de films en ont été tirés, dont le film de WHEDON, J., *Avengers*, 2012.

[602] Voir *supra* II F), « **Erreur ! Source du renvoi introuvable.** ».

[603] Voir SCHREIBER, F. R., *Sybil*, Paris : Albin Michel, 1974 ; KEYES, D., (tr. M. Hubert), *Les Mille et une guerres de Billy Milligan*, Paris : Calmann-Lévy, 2009 ; à l'écran SHYAMALAN, M. N., *Split*, 2017 ; par ailleurs *The Crowded man* est un projet annoncé pour 2018 d'après l'histoire, présentée comme véridique, de Billy Milligan.

[604] SEARLES, H., « Processus d'identités duelle et multiple chez le patient *borderline* », (1976), *Mon expérience des états-limites, op. cit.,* p. 61-77.

subjectif) une partie de lui-même qui relève du « *Es* » et lui échappe[605], ce n'est pas en vue d'un déchiffrage ou d'un diagnostic-couperet, mais pour restituer une « capacitation » et une « futurisation » : encore faut-il lui en laisser la possibilité, et l'initiative. Comme les héros des mythes contemporains, les sujets en attente de nomination, vampirisés par des autres parfois envahissants, eux-mêmes vampires ou parasites à l'occasion, ne sont pas immédiatement en mesure d'entrer dans l'histoire. L'approche nosographique de la psychiatrie et des thérapies dites brèves consiste à court-circuiter toute marge d'incertitude. Or c'est bien plus l'errance d'Hamlet ou de Frodon, l'étirement indéfini de l'existence vampirique, qui donne le ton de la « nouvelle économie psychique ». Les entretiens préliminaires (avec le vampire), aussi longtemps que nécessaire, fournissent un cadre approprié, comme le suggère Jean-Jacques Rassial[606], avant que le sujet ne soit prêt à entrer dans le « temps de la fin », un temps contracté qui serait celui de l'événement. Dans *Harry Potter*, l'influence de la lignée pulsionnelle se manifeste par la trouvaille du « Choixpeau », chapeau ensorcelé qui détecte les penchants de chaque sujet et décide de leur affiliation à tel ou tel groupe, plutôt du côté des bons ou des méchants. N'est-ce pas ce que le patient attend bien souvent du psychanalyste… ou, et c'est plus simple, du médecin psychiatre ? Se posant sur Harry, le Choixpeau hésite, montrant par là qu'il est la proie d'influences contraires. C'est cet espacement qui permet à Harry de se tisser péniblement un fil, nouveau Petit Poucet, à partir des signifiants médiateurs. La « constellation d'insignes » de l'Idéal du Moi demande à être explorée d'abord à l'aveuglette, et avant de former un bouquet dans un vase, l'exploration s'apparente à une aventure dans l'espace, dont on ne peut prévoir l'issue. Là encore, les productions cinématographiques ne manquent pas, qui oscillent entre « *Space Odyssey* » et « *Space oddity* »[607]. L'étrangeté des univers fictionnels, et transfictionnels, qui forment la culture populaire, au pluriel, des adolescents d'aujourd'hui[608], peut heurter le rationalisme : mais elle ne peut qu'être étrangement familière au psychanalyste, qui y voit une mise en images des processus psychiques les plus couramment rencontrés dans la clinique, nommément celle des états dits « limites ». Il est probable que les patients, en particulier adolescents, ont été en contact avec l'un ou l'autre de ces récits ou de ces objets figurés. Si la référence n'apparaît

[605] FREUD, S., *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris : Gallimard, 1984, 31e conférence, commentée par Lacan in « La chose freudienne », *Écrits*, *op. cit*.
[606] RASSIAL, J.-J., *Le sujet en état-limite, op. cit.,* ch. 12.
[607] « Etrangeté de l'espace », chanson-culte de David Bowie sur la prise de drogues, écrite en 1969.
[608] Même si les gros succès commerciaux sont familiers à la majorité, on ne peut en aucun cas parler d'une culture au singulier : la différence est un critère majeur d'individuation, comme le montre LAHIRE, B., *La culture des individus, Dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris : La Découverte, 2004.

pas spontanément, il y a gros à parier que la simple allusion à l'un de ces « univers » suffise à déclencher des associations.

Le cadre en devenir de l'analyse, un rythme structurant

Le sujet en quête de limites est certes susceptible de se laisser déborder par des poussées pulsionnelles qui excèdent la mise en mots et se montrent rétives à la sublimation : c'est précisément ce que s'efforcent de représenter les mangas les plus lus (du genre « Shonen »), qui, très souvent, mettent en scène des explosions, des déflagrations, et usent de conventions graphiques pour traduire, sur un mode très expressif, les émotions des personnages[609]. Le passage à des supports élaborés où l'identification prend de l'importance, et l'emporte sur la valeur proprement économique (au sens freudien d'énergétique) de l'image, permet un travail sur le schème initiatique. La confrontation à la mort, fût-ce sous couvert du désir d'immortalité, ouvre l'espace de l'Idéal du Moi, tout en gardant présents le double écueil du fantasme de toute-puissance et de l'abîme dépressif. La problématique de la violence « fondamentale », exercée contre autrui ou contre soi-même, mais hors de portée des sujets, reste au cœur de l'économie psychique, tout comme celle de la descente aux Enfers. Contrairement aux schémas bien établis, relativement policés, du conte de fée traditionnel, le *happy end* non seulement n'est plus garanti, mais le séjour dans la nuit traîne en longueur. D'où la possible impatience de l'analyste, s'il est orienté par le « service des biens » et compte sur une confirmation rapide et éclatante de ses propres compétences. Mais si on juge à l'aune de l'éthique lacanienne, « ne pas céder sur son désir », alors l'objectif n'est pas une téléonomie réconciliatrice, mais une articulation de l'appel propre au sujet : Abraham a erré longtemps avant de recevoir son nom, et de transmettre pacifiquement l'alliance à son fils. Le psychanalyste capable d'offrir au patient l'écran dont il a besoin pour se faire son cinéma, la « barrière alpha », doit favoriser la séparation d'avec la Chose, mais sans pour autant tomber dans une extériorité inhumaine. Il s'agit moins de calculer la distance et de distiller artificiellement du manque, que de répondre à l'appel : mais pour cela un tiers, la fiction, est fortement utile. Car l'entretien avec un vampire, comme en témoignent plusieurs auteurs, est un exercice fort inconfortable.

La résistance, comme l'agressivité de la relation thérapeutique négative, peut durer très longtemps avant qu'un déplacement imperceptible autorise une dynamique d'élaboration qui fasse rupture. Mais la mise en place d'une « structure encadrante »[610], d'une peau psychique

[609] Voir BOUYSSOU, J.-M., *Manga : Histoire et univers de la BD japonaise*, Philippe Picquier, 2010.
[610] Au sens de GREEN, A., « La double limite », in *La Folie privée, op. cit.*

même embryonnaire, constitue une amorce de symbolisation au sens où elle crée les conditions d'un transfert, même négatif, qui borde le passage à l'acte dans une forme de ritualisation du sacrifice. Ce compromis entre la répétition à l'identique du trauma et l'entrée dans le temps de la construction de soi constitue un cadre primaire, en devenir, qu'il s'agit de confirmer et de consolider à chaque séance, où il se voit remis en question plus ou moins profondément. L'entretien avec le vampire donne accès au temps de la mort, en ce qu'il se complaît dans l'évocation mélancolique de l' « anti-temps » vampirique ; mais par les interactions, même limitées, avec l'auditeur-analyste, le jeu des réactions transféro-contre-transférentielles, le sujet de l'énonciation naît imperceptiblement à lui-même, tisse une trame fragile, en pointillés, qui débouche sur le passage à l'acte final. Le cadre, que le vampire croit imposer, désigne en fait les processus secrets par lesquels ce dernier accepte plus ou moins tacitement un pacte narcissique minimal qui rend effectif le dialogue et ouvre implicitement l'espace d'un possible, d'un désir non encore avoué, alors même que le contenu de l'énoncé est profondément mélancolique et dépourvu d'espoir. Mais le temps interminable de l'entretien, le temps de la nuit, est le prix à payer pour que le vampire accepte peut-être de renoncer à son statut d'immortel, au simulacre de durée semblable à une « horloge d'argent dont le tic-tac des aiguilles se perdrait dans le néant »[611]. Le rythme authentique de l'analyse, dont la ligne mélodique n'apparaîtra clairement qu'à la fin, doit se dégager du *tempo* répétitif, pathologique, de la scansion pulsionnelle, tel qu'il apparaît chez les dépressifs où il s'étiole et se dilate, ou chez les cyclothymiques où le temps se clive en deux extrêmes irréconciliables qui ne sont qu'une alternance erratique et chaotique.

Où l'analyste, attaché, comme le veut Bion, à convertir sans relâche les éléments « bêta », c'est-à-dire les attaques mortifères qu'il reçoit du patient, trouvera-t-il la force d'affronter une telle épreuve, sans prendre appui sur les ressources de la culture ? Il ne cherchera pas à conduire le patient vers un « récit de soi », car ce récit, nécessairement fragmentaire, ne dit pas grand-chose de la symbolisation : mais derrière la trame trouée du récit luisent de singulières constellations. Des « objets symboliques » y apparaissent, traces liées d'un trait unaire cristallisé en motifs imaginaires devenu signifiants, et formant l'esquisse d'un texte. Mais l'appel qu'il s'agit de retracer est ambivalent, comme en témoignent ceux qui sont sous l'emprise du vampire, qui entendent eux aussi un « appel »[612], celui qui dit « Jouis » et conduit au choix de mort : comment le distinguer de l'appel de

[611] RICE, A., *Entretien avec un vampir*e, *op. cit, p. 146.*
[612] C'est le cas de Renfield, mais aussi de Lucy, dans le *Dracula* de Bram Stoker.

l'Idéal[613] ? Comment tisser celui-ci en une trame ou un nouage, pour sortir du chaos ? C'est plutôt une topique qu'il s'agit d'aider à advenir, une topique de l'alpha et du bêta : topique certes rudimentaire, discernant vie et mort ; points de repère pourtant incontournables pour qui essaie de s'orienter dans les ténèbres. L' « homme sans qualités », ce mort-vivant bariolé de tatouages multiples, encombré d'identités étrangères et disséminées, halluciné par des spectres, comme Hamlet, enfant trouvé comme Moïse, orphelin comme Harry Potter, Anakin Skywalker et Rey, en attente de l'alliance comme Noé, Saint Paul… ou Frodon, erre dans les limbes, dans l'espace ou à la surface des eaux. Mais il parle, et de cette parole (*muthos*) qui reste naît, peut-être, un germe : « Alors », écrit Freud à propos de l'ombilic du rêve, « le désir (…) s'élève d'un endroit plus dense de cet entrelacs comme un champignon de son mycélium »[614].

II D) Psychanalyse du théopathe : s'approcher du « sacré »

Le vampire n'est souvent qu'un mystique qui s'ignore. Louis, dans le roman d'Anne Rice, reste hanté par la foi qui lui aura manqué, par la figure de ce frère illuminé dont il se veut le double négatif. L'attrait pour le mal, la dimension quelque peu luciférienne des personnages de l'imaginaire postmoderne, masque à grand peine un tropisme plus profond, par-delà bien et mal, à savoir la prévalence de la négativité, du vide, de l'impossible. Il s'agit moins, comme le redoutent certains penseurs ou censeurs trop moraux, d'un satanisme ou d'une perversité, que d'une béance. La mort de Dieu ne serait-elle pas elle-même un mythe, contemporain si l'on veut, mais « de toujours » ?[615] En tant que les questionnements des sujets contemporains désignent, via leur malaise personnel, le retrait de l'être, l'absentement, l'écart, c'est-à-dire la carence de symbole, le manque d'un signifiant au lieu de l'Autre, c'est bien à la tradition mystique, et notamment chrétienne, de la kénose qu'ils s'adressent, fût-ce par des voies détournées. La figure du mort-vivant pourrait aussi bien être celle de Joseph le patriarche, de Job, des prophètes martyrisés, ou du Christ lui-même. Si la fiction et le *muthos* forment des supports utiles pour aider à tisser les fils d'un sujet, l'approche chrétienne, qui

[613] Dans le texte de Stoker, Renfield s'exprime dans un vocabulaire religieux, parodiant les textes bibliques, par exemple : « Les demoiselles d'honneur réjouissent les yeux de ceux qui attendent l'arrivée de la mariée ; mais quand vient celle-ci, les demoiselles d'honneur n'ont plus aucune importance aux yeux des invités », ou « Je suis à vos ordres, Maître. Je suis votre esclave et je sais que vous me récompenserez, car je serai fidèle. Il y a longtemps que je vous adore, de loin ! ». Le Docteur Seward conclut : « Il pense aux pains et aux poissons même lorsqu'il se croit devant la Présence Réelle » (STOKER, B., *Dracula, op. cit.)*.

[614] FREUD, S., *l'Interprétation du rêve, op. cit., cit.* par TRICOT, M., « L'ombilic du rêve », *op. cit.*

[615] Voir CAUSSE, J.-D., « Psychanalyse, mort de Dieu et kénose », *art. cit.*

ressortit aussi d'une certaine façon au *muthos*, n'est évidemment pas sans offrir des perspectives, qu'il importe aussitôt de préciser et de limiter avec la plus grande rigueur. Les éléments mythiques, en tant qu'opérants et futurisants, mais aussi en tant que « déconstruits » et hors-sens ne doivent pas être confondus avec un substrat spiritualiste et universaliste : nous y avons insisté à plusieurs reprises. Si nous souhaitons proposer ici une convergence entre foi et analyse, ce n'est pas dans un style jungien. Permettre au patient de déposer des traces de l'abject pour qu'il en fasse un texte, c'est sans aucun doute tourner autour du sacré ; ce n'est pas induire un sens, encore moins forcer l'interprétation pour suggérer Dieu sait quelle leçon de métaphysique. Reste que la « spiritualité » est bien une préoccupation de premier plan pour bien des sujets, et pas seulement ceux à propos desquels la psychiatrie emploie le terme de « théopathie » ou de « délires mystiques ». Faut-il dénier cette approche certes irrationnelle, la recouvrir prudemment, et la traduire systématiquement en termes nosologiques ? Il est vrai que dans le DSM et autres catalogues de signes psychopathologiques, les idées religieuses sont volontiers associées aux troubles délirants[616]. Le vampire Louis, au sujet du mysticisme de son frère défunt, résiste violemment, lui, à toute interprétation en termes de démence[617]. Où est le texte originel, où l'interprétation ? Et si la lecture du symptôme en termes de sacré disait quelque chose de juste… ou juste quelque chose ? Moins une vérité, au sens ontologique, qu'un supplément, peut-être, aux textes sacrés de la psychanalyse.

Les analysants parlent une langue religieuse

Le principal écueil qui pourrait faire obstacle à un enrichissement réciproque de l'approche analytique et de l'approche par la foi semble être la croyance à la guérison, au sens où « la religion est faite pour guérir les hommes, c'est-à-dire pour qu'ils ne s'aperçoivent pas de ce qui ne va pas »[618]. Ce que Lacan honnit dans la religion, n'est autre que ce qu'il reproche à la psychologie et à une certaine psychanalyse développementaliste : l'illusion thérapeutique. Le succès grandissant d'approches plus ou moins ésotériques, jugées à la seule aune de leur efficacité supposée (elle-même difficilement évaluable) dites d' « accompagnement spirituel » ou de « *spiritual care* » dans le monde anglo-saxon, est évidemment aux antipodes de la psychanalyse : le fait que certains psychanalystes, par

[616] *DSM-IV-TR, Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux, texte révisé,* Paris : Elsevier Masson, 2003, « Troubles délirants ».
[617] RICE, A., (1974), (tr. C. Ayakatsikas, S. Borello), *Entretien avec un vampire*, *op. cit.,* p. 19.
[618] LACAN, J., *Le triomphe de la religion, op. cit., p. 87.*

ailleurs prêtres, s'en réclament, n'est pas un critère de discernement suffisant[619]. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit dans la cure. Le terme grec « *thérapeuein* », qui s'applique aussi bien au prêtre servant des cultes qu'à la démarche médicale[620], vise à guider vers un état de bien-être, dans une finalité réconciliatrice profondément idéaliste. Or l'idéal ne se livre que sous les espèces profondément ambivalentes du *pharmakon* : en ce sens, déconstruire l'analyse comme guérison apparaît une démarche singulièrement proche d'une déconstruction du christianisme, au sens de Derrida et Nancy. Mais l'évidement de l'Idéal et sa mise en évidence comme abjection n'en ouvrent pas moins à un nouvel espacement possible du psychisme, dans son effort pour symboliser, ne serait-ce qu'en pointillés, ce qui jusque-là n'avait pu se dire ni même se lier. Sans occulter le point de vide et de réel, en soi innommable, au cœur de la crypte, ou en extériorité absolue du sujet, à quel « salut » peut-on prétendre ? Et surtout, comment éviter de confondre, dans un syncrétisme caractéristique de l'ère postmoderne, faisant flèche de tout bois, salut terrestre et salut spirituel ? Nous voudrions poser ce préalable : la confusion des langues entre registre sacré et registre psychique doit être prise comme point de départ, et non comme point d'arrivée. L'écrasement des différences n'est pas le but, mais il est bien souvent la situation d'où les patients ont à émerger, en tant que pris au piège de la « vie nue » où aucune élaboration ne semble possible : « Au fond de l'abîme, il n'y a jamais que de la langue sacrée »[621]. Ce sont les analysants qui parlent une langue sacrée, et même religieuse, puisqu'ils ont tendance à mythifier ce sacré en le réifiant et en le clivant de façon rigide. Peut-on amener cet élément, par des médiations spécifiques, jusqu'à une mise en forme symbolique, une création, une nomination ? Si rien n'est assuré, on n'en sort en tout cas certainement pas « indemne » (*heilig*).

Pas une guérison, mais une « guérite »

Quel patient ne ferait siens ces mots de Job :

> « Si je m'endors, je dis : Quand me lèverai-je ? et j'attends de nouveau le soir, et je suis rempli de douleurs jusqu'aux ténèbres (…) Souvenez-vous que ma vie n'est qu'un souffle, et que mes yeux ne verront plus le bonheur. Le regard de l'homme ne m'apercevra plus. Vos yeux sont sur moi, et je ne pourrai subsister. Comme une nuée se dissipe et passe, ainsi celui qui descend au

[619] Voir par exemple FRICK, E., *Se laisser guérir, Réflexion spirituelle et psychanalytique*, Paris : Editions Jésuites, 1970.

[620] Voir FOUCAULT, M., (1981-1982), *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France*, Paris : Seuil/Gallimard, 2001, p. 10, cit. in CAUSSE, J.-D., « Qu'est-ce que la vérité ? Lacan et le christianisme », *art. cit.*, p. 16.

[621] DERRIDA, J., *Les Yeux de la langue - L'abîme et le volcan*, *op. cit.,* p. 60.

séjour des morts (ou : dans les enfers) ne remontera plus. Il ne reviendra plus dans sa maison, et le lieu où il était ne le reconnaîtra plus»[622]

Bien entendu, il est cohérent de lire dans ce type d'énoncé les signes d'un état dépressif, lui-même compatible avec différentes configurations psychopathologiques ou structures psychiques, de la psychose à certaines formes de névrose, voire à des états dits limites. Mais c'est faire bon marché de la rencontre avec la passion de la jouissance, qui demande à venir au langage, sans pour autant être réduite à un diagnostic nosographique. En fait de limites, c'est bien l'instabilité ou l'absence de limites qui pointe ici, le hors-lieu qui tente désespérément de se constituer en territoire[623] : son seul habitat est le verbe, la parole douloureuse en attente de nouage. Il s'agit de sortir du pays incertain et « illisible » des morts-vivants :

> « J'étais dans des limbes où les cris sont muets, la parole désertée, le geste figé dans la cendre des volcans. J'étais au pays des morts-vivants (…) »[624]

La médiation par l'imaginaire du sacré opère comme contenance dès lors qu'elle permet, comme le mythe d'Orphée, d'établir un pont au-dessus de l'abîme du « désaide ». C'est ce dont témoigne Véronique Dufief, dans le récit autobiographique de son « salut » qui n'est pas une guérison achevée[625] : « Je pense à la phrase de la Bible, 'je suis le Seigneur, celui qui te guérit'. Cette phrase est au présent. Je n'aurai jamais fini de guérir »[626]. Plutôt qu'une guérison, elle trouve une « guérite » au sens étymologique de protection : « je pourrais y entrer, en sortir. Elle n'aurait pas l'allure effrayante d'un donjon, d'une tombe où s'enterrent délibérément les vivants qui ne supportent pas de vivre »[627]. En contrepoint de son travail en analyse, qu'elle ne renie nullement, celle-ci trouve dans les textes chrétiens une identification :

> « J'ai plongé personnellement dans l'angoisse des psaumes (…) Pendant longtemps la seule prière possible pour moi a été les premiers mots du *De profundis* : « Des profondeurs j'ai crié vers toi » (…) La souffrance m'a évidée, comme dans le livre de Job je peux dire « la souffrance m'a raclée jusqu'à l'os »»[628]

---

[622] Jb, 7, 4-10. Voir la lecture proposée par BASSET, L., *Guérir du malheur*, Paris : Albin Michel, 1999, en termes de « mal subi, devenu constitutif de l'identité » et d' « expérience éminemment subjective de l'abîme ».
[623] KRISTEVA, J., *Pouvoirs de l'horreur, essai sur l'abjection, op. cit*.
[624] DUFIEF, V., *La souffrance désarmée*, Paris : Salvator, 2013, p. 83.
[625] *Ibid.*
[626] « Questions à Véronique Dufief » in *Le Lien de Relais Lumière Espérance, Lettre d'information de l'association aux membres et aux amis*, 2016/1, (33), p. 4.
[627] DUFIEF, V., *La souffrance désarmée, op. cit., p. 19.*
[628] *Ibid*.

Aucune euphémisation dans la radicalité avec laquelle Véronique Dufief parle de sa « maladie » (identifiée comme bipolarité) ; elle n'hésite pas à dire que sa souffrance a, non seulement « facilité », mais « permis » la « promesse d'ouverture du cœur » : « la souffrance s'est faite promesse d'amour »[629]. Son identification au Christ et à son Cœur permet une prothèse d'Idéal, suppléance inachevable, mais ne garantit pas une guérison. Toutefois le passage par les « ravins de la mort » peut engager à une construction subjective, si fragile ou précaire fût-elle. Seule la désidéalisation la plus radicale laisse ouverte, en oxymore, la possibilité d'un Idéal.

Images « sacrées » dans la cure

Mais faut-il être croyant pour être sensible aux motifs hérités de la tradition chrétienne ? Ceux-ci imprègnent le langage et l'imaginaire au point qu'ils ne sauraient en être extirpés. Dès lors, il s'agit moins d'introduire artificiellement des signifiants d'ordre religieux[630] que d'accueillir les figures « sacrées » qui émergent spontanément, au même titre que d'autres représentations d'ordre mythique ou quasi-mythique. Marie Balmary attribue ainsi son intérêt pour les mythes des origines à ses propres patients[631]. C'est l'analysant qui amène le matériel « religieux » : celui-ci est si fréquent qu'il arrive que l'on parle de « théopathie », terme utilisé aussi bien à propos des mystiques reconnus que dans des troubles psychiatriques. Véronique Dufief l'emploie pour qualifier son propre « délire », par rapport auquel elle a pris beaucoup de recul :

> « Je devais révéler la Vérité à la terre entière. Je jouais de tout mon être –et c'était une tragédie- à Jésus-sauveur-du-monde comme si de moi dépendaient des empires »[632]

Il est difficile d'ignorer, dans les récits de vie des patients, une certaine tendance à mythifier/sacraliser leur propre expérience : ainsi, et sans aller jusqu'aux cas de paranoïa et aux délires religieux comme ceux de Schreber, en va-t-il de l'Homme aux loups, né le soir de Noël et se voyant comme investi d'un destin éminent[633], ou de tant de « Vierges-Mères », comme cette patiente, Isabelle, analysée par Kristeva[634]. Le travail de l'analyse consiste alors peut-être moins à abandonner tout signifiant « sacré » qu'à tenter d'élaborer, comme le fait Dufief, son propre rapport à l'Idéal religieux. Non pour coller à une narration mythologique

[629] *Ibid*.
[630] Ce que semble proposer, par exemple, de façon assez systématique l'ouvrage collectif : ABITBOL-BERGHEIMER, M., SILLAM, P., *Psychanalystes et religieux, regards croisés*, Paris : Desclée de Brouwer, 2015.
[631] BALMARY, M., *Le sacrifice interdit*, Paris : Grasset/Fasquelle, Livre de Poche, 1986.
[632] DUFIEF, V., *La souffrance désarmée, op. cit., p. 35.*
[633] FREUD, S., *L'homme aux Loups, op. cit.*, p. 98.
[634] KRISTEVA, J., « Une Vierge Mère », *Soleil noir, op. cit.,* pp. 99-105.

mais justement pour la mettre à distance : la mise en récit, qui n'est pas l'aboutissement de la cure, est elle-même parcourue de zones blanches qu'il s'agit de mieux baliser. Non pour homogénéiser la psyché en produisant du sens, mais pour laisser au désir un espace pour se frayer un chemin. Ni mythologisation, ni démythologisation radicale, une analyse de l'Idéal se doit d'être attentive aux fictions et aux images identificatoires quasi-mythiques pour les laisser produire tout leur potentiel symbolisant. Nombre de patients, en recourant à la langue du sacré, font une tentative pour approcher l'abject et le cerner, en lui donnant des limites. C'est ce mouvement qu'il faudrait favoriser dans la cure, sans en faire un parcours obligé et linéaire, comme chez Jung et ses successeurs. Autour d'images, ou de « traits », à chaque fois singuliers, et non archétypiques (c'est pourquoi nous ne saurions en proposer une recension exhaustive) renvoyant à des signifiants comme l'ange, le paradis, l'enfer ou les démons, ou encore au « Lève-toi et marche », aux miracles et à l'imagerie pieuse, peuvent se cristalliser des mouvements ambivalents du désir.

Le peintre Gérard Garouste, aux prises avec l'héritage catholique de sa famille, va entreprendre, au cours de ses longues années d'itinéraire subjectif et spirituel, une déconstruction patiente et décidée de la tradition chrétienne, en revenant à ses sources judaïques. Sans renier la foi, il tourne autour des signifiants du « sacré », qu'il relie à l'éducation, surtout paternelle, dont il s'efforce de défaire les nœuds, pour se la réapproprier autrement :

> « J'ai démonté les textes et les catéchismes, j'ai voulu briser le moule qui a modelé et rendu passif notre regard, j'ai pris à bras le corps la religion, elle a envahi mes toiles, mes coups de folie qui bien souvent se sont terminés sur des parvis d'église ou de cathédrale. J'aurais pu l'ignorer, rejoindre les athées éclairés de ma génération, mais j'ai voulu prouver qu'elle se trompait, qu'elle avait fait des ravages dans la tête des hommes, à commencer par celle de mon père à qui j'aurais tant voulu parler »[635].

L'acte de briser, dans un accès maniaque, des cierges à la cathédrale de Chartres fait écho à la transgression, délibérée cette fois et bien consciente, qui le pousse à peindre une figure biblique comme Dina, fille de Jacob, nue, avec deux sexes et deux anus. Garouste, perdu dans une « forêt obscure » comme le Dante de la *Divine Comédie* qui l'a tant marqué, prend la religion « à bras le corps », c'est-à-dire embrasse toute son ambivalence pour se frayer un « chemin », entre Enfer et Paradis, profanation et foi, tradition et trahison, passé et avenir. Ce travail est indissociable du combat qu'il mène, sa vie durant, contre les accès maniaco-dépressifs qu'il parvient, non à éradiquer, mais à aménager. Sans recouvrir la dimension

[635] GAROUSTE, G., *L'Intranquille*, Paris : Livre de Poche, 2011.

spirituelle et la dimension psychique, qu'il distingue clairement, il puise toutefois dans sa lecture des textes juifs une source de construction de soi et de créativité artistique. Adossé aux personnages bibliques comme à ceux des mythes grecs, ou bien au personnage emblématique de Don Quichotte, ce chevalier de l'Idéal, croyant dérisoire d'une religion introuvable, il renoue avec la figuration en peinture, tout en réaffirmant que « la peinture n'a rien à voir avec la représentation, elle est là pour autre chose »[636]. Derrière l'image figurative, les visages et les figures mythiques, une déformation monstrueuse vient tordre le visible, menacer d' « intranquillité » et de fragilité permanente la représentation et le récit, comme ces repentirs que l'artiste aime à masquer sous d'épaisses couches de peinture[637]. Garouste raconte avec précision comment sa vision, menacée d'ambivalence, s'altère d'un instant à l'autre, notamment comment sa femme Elisabeth lui apparaît tantôt, dans les crises, comme un diable, tantôt sous l'espèce de ces femmes juives secourables, d'une force à toute épreuve, assises au bord du puits[638], ou encore comme la déesse Diane qu'il représente sous ses traits dans ses toiles les plus récentes, alors que lui se figure en Actéon[639]. Dans la parole des patients « théopathiques », l'oscillation s'opère souvent autour de signifiants bruts, non élaborés, dieu ou diable, qui peuvent toutefois servir de support, comme chez Garouste, à un nouage subjectif.

La lutte de Jacob avec le sacré, source de la nomination

Ouvrir l'espace de l'ambivalence aux images bibliques, c'est frayer un chemin, certes tortueux et bordé de reliefs effrayants, vers la mise en mots des épreuves, des gouffres et des sommets jusque-là indicibles. Aux promesses de grandeur et de gloire qui peuvent se donner à entendre dans le langage de l'Annonciation, de la Nativité, des prophéties, voire de la Transfiguration, répondront en écho des motifs d'abaissement comme ceux du sacrifice d'Abraham, du puits de Joseph, des tentations de Satan dans le désert, des persécutions de Job, et évidemment de la Croix. Ces motifs imaginaires n'ont pas à s'articuler selon une narration rédemptrice orientée unilatéralement, selon le scénario simple d'un développement ou d'une maturation, mais libèrent un potentiel symbolisant d'autant plus grand qu'ils préservent la place du « *skandalon* », c'est-à-dire de la chute indissolublement attachée à la révélation. Aussi un épisode comme celui de la lutte de Jacob apparaît-il particulièrement riche, en ce qu'il se soustrait à la trame principale du récit, introduisant une sorte de

[636] *Ibid*., p. 122.
[637] *Ibid, p. 135.*
[638] *Ibid, p. 137.*
[639] Exposition « Diane et Actéon » au Musée de la Chasse et de la Nature, Paris : du 13 mars au 1er juillet 2018.

contrepoint nocturne et ténébreux à l'histoire du patriarche. Trou dans la narration, il ouvre un autre espace au creux de la linéarité de la vie de Jacob, qui ménage de façon étonnante l'ambivalence. Mêlant énigmatiquement épreuve et élection, abjection et sanctification, il est bien le récit d'une initiation, mais paradoxale. Comme Abraham aux prises avec les pulsions meurtrières qui culminent dans l'épisode du sacrifice au mont Moriah, son petit-fils Jacob s'affronte avec un être sans nom[640], habituellement compris comme Dieu lui-même, ou son représentant. Combattre Dieu devrait être le plus grand des crimes : pourtant Jacob, qui en sort inexplicablement vainqueur, en sortira « béni ». C'est la définition même du « sacré » : le criminel, le « *sacer* », le « tabou », est en même temps le « sanctifié ». Cette scène, rappelons-le, s'insère dans la *Genèse* au milieu d'une séquence, au moment où Jacob, qui a quitté le pays de son beau-père Laban pour rentrer au pays de Canaan, prépare sa rencontre avec son frère ennemi Esaü, qu'il n'a pas revu depuis qu'il lui a subtilisé, par une double ruse, le droit d'aînesse et la bénédiction paternelle. Pendant la nuit qui précède la rencontre tant redoutée avec Esaü, se produit donc (ou se répète, car un premier épisode est déjà relaté, sur un mode elliptique, dès son départ de chez Laban[641]), un combat mystérieux. Tout dans le récit suggère le rêve : la nuit, l'identité incertaine du protagoniste, l'étrangeté de la scène, le fait aussi qu'elle réutilise des événements passés, comme la bénédiction donnée à Jacob par son père, ou attendus, comme le combat à mort qu'il pense devoir peut-être mener le lendemain contre son frère. L'épisode, qui est pourtant présenté comme réel, a une valeur éminente puisque c'est à l'issue de ce combat –avec l'Ange ? avec un homme ? avec Dieu ?- que Jacob prendra son véritable nom, celui qu'il donnera au peuple issu de lui : Israël.

Déjà Abraham, dans l'épisode du sacrifice qui pouvait évoquer également un songe ténébreux (le meurtre d'Isaac) suivi d'un réveil, avait transgressé l'interdit suprême, en un scandaleux geste sacrificiel. A la différence d'Abraham toutefois, le combat intérieur, l'agonie, qui est bien une lutte avec Dieu, ici longue et douloureuse, se personnifie, et laisse des traces puisque Jacob boîtera de la hanche. Combat avec l'Ange, comme le veut la tradition, notamment iconographique ? Ou avec Dieu lui-même, comme semble le confirmer le verset 31[642] ? Si l'adversaire de Jacob n'est désigné que comme « quelqu'un », et refuse

[640] Gn, 32, 23-33.
[641] Gn, 32, 2.
[642] « J'ai vu Dieu face à face et j'ai eu la vie sauve ». On sait que la Bible ne fait pas de distinction claire entre les manifestations de Dieu et de ses Anges, comme dans la scène de l'hospitalité d'Abraham (Gn, 18) et dans le sacrifice d'Abraham en 22, 11. La figure du Messager de Dieu fait signe vers l'idée d'intercession, de médiation, et en ce sens peut être vue comme une figure de l'Idéal.

lui-même de se nommer, c'est bien parce qu'il représente un innommable[643]. La personnification de cet innommable, qui préfigure le Dieu sans nom de Moïse, et suggère aussi une zone archaïque de la psyché, qui fait écho au réel lacanien, est néanmoins un pas vers la symbolisation. Le simple fait que Jacob s'adresse à lui pour lui demander son nom, et sa bénédiction, attire la bénédiction attendue, comme si la réponse à l'appel valait comme processus d'entrée dans le symbolique. Si Dieu lui-même ne livre pas son nom, il nomme ou renomme Jacob en retour, lui conférant le nom d'Israël, conformément à la logique déjà à l'œuvre dans la nomination d'Abram en Abraham, et de Saraï en Sara[644]. Le nom même d'Israël serait ici rattaché au verbe « *sarah* » qui signifie « combattre », et peut être compris de plusieurs façons, « vainqueur de Dieu » ou « il lutta avec Dieu » selon Osée[645] et la tradition, mais aussi « Dieu vaincra pour toi » ou « lutteur de Dieu », ou « pour Dieu »[646], alors que l'étymologie correcte serait probablement Yisra-El, « Que Dieu se montre fort »[647]. Il est difficile de dire si l'on combat avec ou contre Dieu, ou si c'est Lui qui combat à travers nous. Quoi qu'il en soit, Jacob a le rare privilège[648] d'avoir « vu Dieu face à face » (tel serait le sens du nom de Penuel ou Peniel où se déroule la scène[649]). L'essentiel est dans la lutte, cette violence qu'on pourrait dire à juste titre « fondamentale », et qui tend moins vers une résolution que vers une nomination, un Nom-du-Père. Quant au nouage, il passe par un « déboîtement » et entraîne une « boîterie » probablement irréversible.

La rencontre avec le réel, ou avec l' « abrupt », pour reprendre l'expression de Maurice Bellet, au risque de mort, engage dans une épreuve critique qui est souvent vécue par les sujets comme épreuve initiatique, aux résonances sacrées. La destructivité qui se manifeste, chez tel ou tel patient, par de l'agressivité envers les autres ou bien envers soi-même, peut être comprise par l'analyste comme débordement pulsionnel qui ne parvient pas à s'articuler en conflit interne, ou encore comme corollaire de la capture narcissique spéculaire, mais aussi, dans le langage et la phénoménologie religieuse propre du patient, comme affrontement avec

---

[643] Gn, 32, 30 : « Jacob fit cette demande : Révèle-moi ton nom, je te prie, mais il répondit : Et pourquoi me demandes-tu mon nom ? et, là même, il le bénit ».

[644] Gn, 17, 5 et 15. Peut-être aussi dans la transformation du nom d'Emmanuel en Yeshoua, Jésus.

[645] Os, 12, 3-4.

[646] Ces étymologies sont rappelées par GRUNBERGER, B., « Au-delà de l'Œdipe ou le combat avec l'ange », *Narcisse et Anubis*, Paris : Des femmes, 1989, p. 337.

[647] PAUL, A., « COMBAT AVEC L'ANGE », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], http://www.universalis.fr/encyclopedie/combat-avec-l-ange, consultation mars 2018 .

[648] De Moïse il est dit tantôt « que l'Eternel connaissait face à face » (Dt 34, 10) et « Tu ne pourras pas voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre » (Ex, 33, 20). Par ailleurs, Gédéon, en Jg, 6, 23, et aussi Isaïe (6, 5) disent avoir vu Dieu face à face.

[649] Gn, 32, 30-31, repris in Jg, 8, 8, et 1R, 12, 25.

les puissances célestes et/ou infernales. Il y a fréquemment du surnaturel dans les combats qui peuplent l'imaginaire des patients : s'ils ne sont pas toujours combats avec Dieu ou son Ange, ils sont bien souvent combats contre l'informe, le monstrueux et l'abject. C'est en ce sens sans doute qu'il faut comprendre la référence fréquente de Searles au « non-humain » dans la cure[650]. La cure analytique peut-elle courir le risque de réactiver cet affrontement, cette tentation sacrificielle ? En prêtant attention aux thèmes guerriers ou agonistiques, souvent associés (comme dans de nombreuses productions commerciales destinées à la jeunesse, mangas ou films de « super-héros ») à des connotations « gigantomachiques », « titanomachiques » ou « théomachiques », qui entremêlent volontiers motifs païens et religieux, il n'est pas question d'entretenir le tropisme paranoïaque des sujets mais de les inciter à un travail de symbolisation. Le sujet, à la fois scandaleux et scandalisé, sent qu'il ne peut se soustraire au combat, sans parvenir à nommer l'adversaire. Ses tentatives de déni et de clivage, son encryptement de l'abject et des fantômes qui l'incarnent, n'a abouti qu'à une aggravation des symptômes et à un dessaisissement qui l'ont peut-être amené vers le psychanalyste. Dès lors, c'est la confrontation avec les spectres ou les démons, mais aussi son propre angélisme, qui seule peut conduire à la nomination, et permettre d'assurer le nouage subjectif. Au rebours de toute religiosité de pacotille, ou de toute psychologie adaptative, qui s'efforceraient de gommer l'épreuve, pour orienter le regard vers le souverain bien, l'histoire de Jacob, image qui hante le récit et fracture le sens, nous rappelle que Thanatos rend fragile et épuisant tout effort de liaison. Loin de toute euphémisation idéaliste, le sacrifice, même en partie sublimé, demeure au cœur du sacré, et la rédemption jamais totalement achevée. Une clinique du *skandalon* s'organise autour d'une image primaire en tant que lieu de l'épreuve, de la crise narcissique, de la détresse la plus grande.

II E) Une analyse du *skandalon,* entre « amour » et destructivité

Or c'est précisément en étant attentif à ce trou, cette zone de « désaide », cette « agonie » que le sacré tente de figurer, et qu'il s'agit de ne pas recouvrir ou combler par un déni symétrique à celui du patient, ni évidemment d'entretenir par une indifférence vécue comme sadique, que l'analyste peut espérer aider le patient à accéder à l'ombilic psychique, à entrouvrir les cryptes. Il s'agit de l'amener, moins à une métamorphose miraculeuse, sur le

[650] SEARLES, H., *L'environnement non humain*, Paris : Gallimard, 1986.

mode d'une éclosion initiatique, qu'à habiter différemment ses symptômes, comme le suggère le « comme ne… pas » paulinien analysé par Agamben[651] : « que désormais ceux qui ont des femmes soient comme n'en ayant pas… », etc. Revêtir « l'homme nouveau », en ce sens, ne signifie pas muter pour une nouvelle identité, mais, par un déplacement imperceptible, commuer les rapports de force mortifères en nouage, les symptômes en sinthomes. Si le psychanalyste peut donc faire sienne, jusqu'à un certain point, la grammaire paulinienne, sans s'y perdre, c'est parce que le patient vit lui-même, souvent, sa souffrance sur le mode spirituel, celui d'une chute et d'une attente de « conversion » grandiose. Or le travail de la cure doit autoriser une prise de distance par rapport à cet idéal encore pris dans la logique totalisante de la Chose. La reformulation des attentes messianiques, aussi démesurées que l'accablement/damnation auquel elles succèdent, en réécriture, plus humble et moins spectaculaire, du symptôme. L'espoir de guérison, nécessairement d'ordre religieux (même s'il n'est pas rattaché à une croyance en Dieu), laisse place à la réarticulation des registres imaginaire, symbolique et réel. Du coup, ce qui se produit, peut-être, dans l'événement, à défaut d'être le miracle attendu, n'en opère pas moins une transmutation radicale, et d'une certaine façon un « salut » au sens où la promesse inaugurale peut être réaffirmée. Ce qui n'ouvre n'est pas la « totalité » du « Soi », l'intégration de tous les processus psychiques, mais la fragilité d'une réponse à l'appel, dans un processus qui ne soit plus gouverné par Thanatos. Moins une métaphore qu'une métonymie, qui cependant ouvre un futur, une espérance. Comme l'illustre la parabole d'Ezéchiel sur les ossements desséchés, l'objectif n'est pas de devenir immortels ou tout-puissants, mais simplement vivants, et de « sortir des sépulcres » : « Il me dit: Fils de l'homme, ces os pourront-ils revivre? » [652] La parole fait entrer « l'esprit » dans les ossements, qui se couvrent de peau et s'assemblent les uns avec les autres dans un mouvement organique qui redonne vie à l'espérance détruite, réanime ce qui était, ou paraissait, mort.

L'amour-Agapê primaire, condition de toute symbolisation, n'est pas fait de « bons sentiments »

Au rebours de toute illusion fondamentaliste, qu'elle soit religieuse, thérapeutique ou transhumaniste, la vision d'Ezéchiel parle, seulement, de symbolisation, d'espérance et d'amour. Parler d'amour dans la cure est bien entendu banal, s'agissant du transfert. Mais l'amour est avant tout à comprendre comme principe de vie et de liaison, par lequel les ossements desséchés s'assemblent, formant une « peau » dont on a vu toutes les implications

[651] 1 Co, 7, 29-31 ; voir *supra*, II G) **Erreur ! Source du renvoi introuvable.**.
[652] Ez, 37, 1-14.

qu'elle est susceptible de revêtir dans la cure, en tant qu'enveloppe mais aussi limite, barrière protectrice et passage, écran enfin pour les projections d'affects et pour l'imaginaire constituant. Pour celui qui se vit comme mort-vivant ou damné, prendre chair est capital. Le mouvement des os qui se rassemblent est aussi celui de la « liaison » psychique, par laquelle des éléments disjoints se composent et forment texte. Pour l'écorché vif, celui qui a la peau frappée d'ulcère comme Job, en tout cas pour qui la peau pose problème, c'est bien cette limite toute symbolique qui peut permettre d'entrer en communication avec les autres et avec soi-même. Mais la peau est aussi le lieu du contact tendre, et de ce point de vue, si la psychanalyse doit se garder soigneusement de toute transgression, rien ne lui interdit d'envisager, dans la sublimation, une forme d'amour au sens de la « com-passion » bionienne ou de la contenance winnicottienne. Ce n'est pas un contre-transfert qui est en jeu, mais, plus en amont, une sorte d'accueil inconditionnel qui relève du cadre, plus que des affects personnels de l'analyste. Les éléments transférentiels qu'il s'agit d'accueillir relèvent d'ailleurs bien plus, on l'a vu, de projections narcissiques que d'une objectalité réellement oedipienne, dans un premier temps tout au moins. En cela le déroulement de la cure rejoint, d'une certaine façon, l'*Agapê* de Paul. Laisser s'exprimer les pulsions ambivalentes, les affects et expériences non symbolisés, sans les secondariser à outrance, pour que les éléments *bêta* soient métabolisés en fonction *alpha*, est une tâche cruciale de l'analyste. Or cette transformation des attaques mortifères contre les liens et des angoisses indicibles en éléments représentables et articulables n'est pas sans évoquer la conversion opérée par la foi, selon les Béatitudes[653] ou selon Paul[654]. Loin de tout amalgame psycho-spirituel ou seulement humaniste dans l'indistinction des bons sentiments, ou d'une charité bienveillante, cette opération n'est autre que ce que Kristeva repère dans l'identification primaire au « Père de la préhistoire personnelle », soit l'Idéal du Moi, et le transfert du « corps sémiotique »[655]. L'analyse se structurerait moins autour de la figure plus ou moins mythifiée et surmoïque du Père oedipien et de la Loi, que de la contenance de l'Idéal, qui forme le véritable cadre de la cure. Un cadre qui n'est pas d'abord une unité de temps et de lieu, mais avant tout la recherche, interminable, d'une unité psychique.

L'important est évidemment de ne pas verser ici dans un « fourre-tout » du même genre que ce que propose une certaine analyse « postmoderne » ayant abandonné toute exigence

[653] Voir *supra*, II A) **Erreur ! Source du renvoi introuvable.**
[654] Voir *supra*, II F) **Erreur ! Source du renvoi introuvable.**
[655] KRISTEVA, J., « Freud et l'amour : le malaise dans la cure », *Histoires d'amour, op. cit*.

méthodique[656], renouant, dans un autre contexte, avec le « déviationnnisme » ferenczien qui préconisait l'apport affectif et la gratification, voire la « couvade », comme compensation à la frustration primitive jadis vécue et réactivée chez l'analysant[657]. Surtout, il importe de ne pas oublier la distinction fondamentale proposée par Lacan entre « diriger la cure » et « diriger le patient » : l'accent mis sur l'amour, qui plus est de la part de l'analyste, ne conduira-t-il pas immanquablement à une forme de suggestion[658] ? Si la demande du patient est, comme il se doit, demande d'amour, ne conviendrait-il pas plutôt d'éviter de répondre à cette demande, bien qu'il soit celui qui la « supporte » ? Ce serait oublier que la cure des patients de la nouvelle économie psychique s'oriente davantage à partir du transfert négatif ou, même, du rejet de la cure, que d'une névrose de transfert traditionnelle[659]. La clinique du vide, de la psychosomatique, de la pensée opératoire, sans parler de l'agressivité et des passages à l'acte, soit Thanatos, déborde de toute part le transfert érotique. Il s'agit bien de viser l' « inconscient réel » ; mais pour cela il faut commencer par « supporter la demande », qui n'est pas seulement amoureuse mais bien souvent de l'ordre du narcissisme, sinon de la jouissance. Bien entendu, il ne faut pas donner au patient l'amour qu'il réclame : du moins pas sous la forme qu'il attend. Revenons au texte de Lacan sur la direction de la cure : nous aurons la surprise (mais en est-ce réellement une ?) d'y constater qu'il y retrouve le rôle crucial de l'identification primaire, interprétée comme « identification à des signifiants » ; « c'est dans la plus ancienne demande que se produit l'identification primaire », qui consiste dans une première forme de symbolisation des besoins[660]. L'objet véritable de la demande, celui qui se tient à son horizon même et surtout lorsque cette demande échoue à se dire, c'est l'Idéal du Moi. Il est donc bien nécessaire de surseoir à la réponse à la demande manifeste pour mieux faire éclore la demande latente, et le rien autour duquel elle s'articule, ou tente de s'articuler. Ainsi, dans une identification symboligène, et le manque qu'elle ouvre au désir, les signifiants originaires peuvent faire retour[661]. « La bonté (…) ne saurait guérir le mal qu'elle engendre », écrit Lacan[662] : mais l'*Agapê* qui supporte la demande en ce qu'elle a de plus insupportable, et

---

[656] KAHN, L., *Le psychanalyste apathique et le patient postmoderne, op. cit.*
[657] FERENCZI, S., (1930), « Principe de relaxation et néocatharsis », *Psychanalyse, Œuvres complètes Tome IV : 1927-1933* (traduction J. Dupont, S. Hommel, P. Sabourin, F. Samson, B. This), Paris : Payot, 1982. Voir à ce propos l'analyse de Bela Grunberger dans GRUNBERGER, B., « De la « technique active » à la « confusion de langue », essai sur la déviation ferenczienne », *Narcisse et Anubis, op. cit.*
[658] LACAN, J., (1958), « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », *Ecrits, op. cit.*, pp. 585-642
[659] Voir la partie 2 de ce travail.
[660] LACAN, J., (1958), « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », *Ecrits, op. cit.*, p. 602.
[661] *Ibid*.
[662] *Ibid.*

lui offre une surface où s'écrire, ne fait pas l'impasse sur le mal : elle offre un support à l'abjection[663], c'est-à-dire au sacré.

L'identification à l'Idéal comme écoute de l'impossible : ni « apathie », ni « empathie »

Ainsi, la fameuse « empathie », dont Laurence Kahn rappelle, non sans raison, qu'elle « semble s'offrir au relativisme subjectif comme le nouveau *common ground* d'une psychanalyse qui fait fond sur la consensualité »[664], serait entièrement à redéfinir, non pas comme « négociation « conversationnelle » avec l'autre et avec l'inconscient », encore moins comme tendresse maternante venant combler un manque douloureux, mais comme écoute de l'impossible. Plutôt qu'une identification au sens psychologique, évidemment inadéquate à ce qui tente de se dire, identification qui ne saurait être effectivement qu'une « réduction du sauvage, de l'insensé, de l'intraitable »[665], l'alliance analytique (et non « thérapeutique ») devrait se fonder sur l'identification de signifiant, soit le minimum de confiance en l'autre/l'Autre susceptible d'autoriser une entrée dans la parole. Il s'agit moins de « bonté » ou d' « empathie » que d'une « foi » de la part de l'analyste : foi « à toute épreuve », capable de supporter une demande *a priori* inentendable, tout autant qu'indicible. Aux prises avec celui ou celle qui s'est aventuré, et peut-être égaré, dans une zone d'effacement des limites, il serait en effet absurde d'offrir une simple réponse « communicationnelle », tant l'enjeu de l'échange est évidemment hors des mesures du discours « homogène et partagé ». Faut-il pour autant se réfugier dans l' « apathie » ou l' « impassibilité » inverse, sinon le « refus de tout adoucissement », au nom du retour aux fondamentaux freudiens[666] ? L' « *Einfühlung* » au sens de Freud se définit précisément, aux dires mêmes de Kahn, comme « le ressort des inférences permettant d'attribuer à l'autre une vie psychique analogue à la nôtre » : il y va bien, non d'une complaisance aux affects, mais de la condition même de la « vie » psychique. Le débat sur la nécessaire distance, voire la nécessaire « froideur » cognitive, peut paraître un débat assez vain eu égard aux enjeux. Dénis, clivages, failles identitaires, cryptes, sans parler des fonctionnements partiellement pervers ou d'identification projective, risquent de venir mettre à l'épreuve la « froideur » et l'impassibilité de l'analyste le plus solide.

---

[663] KRISTEVA, J., *Histoires d'amour, op. cit.*, p. 53.
[664] KAHN, L., *Le psychanalyste apathique et le patient postmoderne, op. cit.*, p. 10.
[665] *Ibid.*
[666] *Ibid., p. 137.*

L'amour analytique n'est pas la tendresse, l'espérance n'est pas l'espoir

A l'inverse, la « symbiose thérapeutique » qu'évoque Searles[667], non sans se souvenir de Winnicott, est sans doute une formule imprudente. Mais en suggérant que l'analyste doit se mettre à l'écoute de ses propres zones de fragilité narcissique, voire de ses propres zones *borderline* ou même psychotiques, de ce que Green appelle sa « folie privée », il ne veut pas dire que l'analyste doit régresser avec le patient dans une « folie à deux », seulement que la cure va impacter un niveau psychique très archaïque, celui précisément de l'identification primaire. Cette identification est bien moins psychologique qu'anthropologique, et certainement pas morale. L'attention portée à la « vie nue » va bien au-delà des affects de bonté. Searles explique, à juste titre, que si certains analystes ont tendance à lire les symptômes de leurs patients en termes de pathologie déficitaire, de carence appelant un surcroît de « chaleur » et de « générosité », c'est d'abord parce qu'ils ont besoin eux-mêmes de survaloriser leur image narcissique de « bonne mère » et de refouler leur composante « mauvaise mère »[668]. C'est justement parce que l'analyste est « averti », comme dit Lacan[669], au clair avec sa propre gamme d'identités, sa « constellation d'insignes », qu'il peut supporter d'avoir accès aux zones les plus secrètes de la *psyché*, clivées chez le patient, mais auxquelles celui-ci le renvoie chez lui-même. Soutenir les projections primaires, qui font surgir des affects archaïques chez l'analyste, est la condition la plus drastique pour que le patient puisse lui-même espérer lever le clivage et suspendre les défenses qui l'exilent de lui-même. Cela suppose que l'analyste accepte de régresser « méthodiquement » (comme on parle de doute méthodique chez Descartes), c'est-à-dire de façon bien évidemment contrôlée, à des états de grande fragilité. Le patient, selon Searles, est doté d'une sorte de génie qui lui permet de toucher ces limbes de l'inconscient chez l'analyste[670], désignant dans le transfert la part de mère fragmentée, de désaide, de folie ou de mélancolie, voire d'inhumanité, réellement latentes chez l'analyste. Dès lors, quand Searles dit que ce dernier doit parfois être la mère, bonne ou mauvaise, ou encore, dans certains cas précis, le « jumeau » du patient, dans une forme de « symbiose », il faut le comprendre non pas au sens de l' « analyse mutuelle » de Ferenczi, mais comme un effort pour constituer un espace d'échange avec celui-ci, une

[667] SEARLES, H. (1970), *Le Contre-transfert,* Paris : Gallimard, 2005

[668] SEARLES, H. (1970), *Le Contre-transfert,* Paris : Gallimard, 2005, p. 321.

[669] LACAN, J., *Séminaire VII, L'Ethique de la psychanalyse , op. cit*., leçon du 22 juin 1960.

[670] En cela Searles rejoint Ferenczi, FERENCZI, S., « Confusion de langue entre les adultes et l'enfant », *Psychanalyse, Œuvres complètes Tome IV : 1927-1933* (traduction par J. Dupont, S. Hommel, P. Sabourin, F. Samson, B. This) Paris : Payot, 1982, qui écrit « J'ai gagné lentement la conviction que les patients ont un flair extrêmement aigu pour déceler les désirs, tendances, caprice, sympathies et antipathies de l'analyste, même si ce sentiment reste complètement inconscient pour l'analyste lui-même ».

barrière de contact, une surface de projection, une peau sur ses os, afin que la parole puisse s'inscrire. L'analyste incarne transférentiellement le visage familier pour mieux le mettre à distance : en ce sens il n'est pas sans rappeler la parole de Jésus :

> « Quelqu'un lui dit: Voici, ta mère et tes frères sont dehors, et ils cherchent à te parler. Mais Jésus répondit à celui qui le lui disait: Qui est ma mère, et qui sont mes frères? »[671]

Le renoncement évangélique à l'amour filial/ maternel (du père il n'est pas ici question) au profit d'une autre forme d'amour, l'*Agapê*, peut être entendu comme un déplacement structurel, de l'espace fusionnel saturé par l'objet primaire et clivé, à un espacement plus habitable qui laisse place au manque, et non comme un simple appel à la tendresse universelle. Il en va de même de l' « espérance », vertu théologale qui ne se réduit nullement à l'espoir, sentiment mondain : alors que l'espoir est un affect fondamentalement instable et soumis aux caprices de l'humeur, l'espérance s'ordonne à la perspective « surnaturelle » d'une promesse qui ouvre l'avenir[672], on pourrait dire avec Derrida une archi-promesse, au principe de toute futurisation. C'est pourquoi Searles rappelle opportunément que l'espoir est ambivalent et que l'une des tâches essentielles de l'analyse, sinon de l'humain en général, est d'accepter l'impureté de notre espoir, voué à ne pas être satisfait ou même à être mis au service de Thanatos[673]. En revanche on pourrait définir l'analyse comme le lieu d'une « espérance » fondamentale, au sens paulinien. Mais il faut pour cela que le « scandale » arrive, et trouve à se symboliser.

Scandale et sacrifice : la « sainteté » de l'analyste. Que veut dire « jouer le mort ? »

Quel cadre peut-on espérer donner à une psychanalyse du « scandale » ? Si les failles narcissiques du patient ne lui permettent pas d'emblée d'entrer dans le rôle que la cure-type souhaiterait lui assigner, et que les pulsions, notamment destructrices, débordent de toute part, comment introduire une « direction de la cure », au double sens, bien entendu, de « diriger » et « se diriger » ? L'épreuve sacrificielle que bien des patients redoutent autant qu'ils y aspirent est, en creux, la pierre de touche, comme dans le sacrifice d'Abraham. Comme y insiste Balmary, c'est au déplacement de ce sacrifice qu'il s'agit d'inviter le sujet. Par une

---

[671] Mt, 12, 47-49 ; et Mc, 3, 32-34. Voir également Mt, 10, 37.

[672] L'espérance est la vertu par laquelle nous mettons « notre confiance dans les promesses du Christ » « en prenant appui, non sur nos forces, mais sur le secours de la grâce du Saint-Esprit » (*Catéchisme de l'Église catholique*, Paris : Cerf/Centurion/Fleurius, 1998, n°1817-1821). Voir Paul : « Espérant contre toute espérance, il crut et devint ainsi père d'une multitude de peuples" (Rm 4, 18).

[673] SEARLES, H., « Le développement de l'espoir dans la relation patient-thérapeute », (1974), *Le Contre-transfert, op. cit.*

métonymisation, ce dernier est appelé à réarticuler l'appel du Moi idéal/Surmoi, celui qui exige la violence et le meurtre, y compris de soi, et à le symboliser du côté de l'Idéal du Moi. Mais cette opération ne s'effectue qu'au risque du pire : Isaac est dressé sur le bûcher, le couteau est levé quand Abraham entend enfin la parole de Yahvé. Quelle place accorder à l'agressivité dans la cure, comment la border et l'exclure sans la neutraliser ? Cette question semble bien être la question fondamentale, si tant est que la destructivité, dirigée contre l'analyste, menace aussi bien le cadre lui-même. On sait les conséquences, chez Ferenczi, de cette remise en cause du cadre : laissant place à une intervention de l'analyste dans la réalité, hors du cadre symbolique de la cure, celle-ci conduit à un passage à l'acte réciproque et permanent, la « technique active » impliquant sadisme ou suggestion de la part de l'analyste, en alternance avec une tendresse trop démonstrative, et, de la part du patient, une « identification à l'agresseur »[674]. Reste que l'attaque, voire l'identification à l'agresseur, si on veut appeler ainsi la violence surmoïque primaire, existe bel et bien, et de façon massive. Comme l'écrit Green dans un article aux accents particulièrement directs, qui tranche avec son style habituel, l'enjeu est :

> « (…) d'abord survivre, ensuite être utilisé pour ses carences, être là, s'engager, s'impliquer, imaginer le plus improbable, le plus irrationnel, se tromper plus ou moins lourdement et accepter de le reconnaître, être vampirisé, anéanti, éprouver dans toutes ses dimensions l'effort de l'autre pour vous rendre fou (Searles), accepter d'être délogé du cadre, piétiné dans son narcissisme, stagner dans les marais impraticables, se sentir impuissant et parfois aussi, il faut le dire, savoir capituler. Pour tenir devant ces défis, il est nécessaire de se familiariser avec sa propre folie privée »[675].

Rien qui soit incompatible avec bien des remarques de Lacan, notamment sur la « sainteté » supposée de l'analyste : sainteté non au sens de pureté ni de bonté, naturellement, mais de capacité à endosser le rôle de l'objet-déchet[676]. D'où la formule : « le bouc émissaire est l'analyste, qui prend sur soi cet objet *a* »[677]. La formation de l'analyste, à travers l'analyse didactique, lui rend possible de ne pas endosser pour son propre compte les rôles que le patient projette sur lui, ni d'être assigné à la place que ce dernier lui réserve. Il lui reste, peut-être pas à « cadavériser sa position », comme Lacan l'avait suggéré, non peut-être sans excès,

---

[674] FERENCZI, S., « Prolongements de la « technique active » en psychanalyse, *Psychanalyse, Œuvres complètes* Tome III : *1919-1926,* (traduction J. Dupont et M. Viliker), Paris : Payot, 1974, p. 117-133.

[675] GREEN, A., « Etre psychanalyste aujourd'hui, pour quoi faire ? », *Revue française de psychanalyse*, 1994/4 (58), pp. 1119-1126

[676] LACAN, J., *Télévision*, Paris : Seuil, 1973, p. 28-29. Voir BINASCO, M., « Petites variations sur le thème du saint », *L'en-je lacanien*, 2005/2, (5), p. 77-97.

[677] LACAN, J., (1968-69), *Sém. XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris : Seuil, 2006, p. 351.

dans un premier temps[678], mais à savoir jouer le mort, ou jouer avec le mort[679]. C'est-à-dire tolérer d'être le support de l'abjection[680], se trouver visé par la destructivité sans y répondre dans un processus symétrique, ni pour autant consentir masochiquement à être mis au rang de victime. Position bien délicate, et qui relève bien d'une sorte de sainteté, puisqu'elle exige un deuil, travail de deuil réciproque, précise Searles, de celui du patient[681]. C'est bien là « ce qui requiert la plus grande force », à savoir de « retenir ce qui est mort »[682]. L'analyste n'a pas à tomber dans une catalepsie qui ne serait encore qu'une défense, qui plus est similaire à celle des patients « vampires » en proie à la désertification mélancolique. Il est sans nul doute bien plus difficile de devoir retenir tout ce qui, chez l'analyste, pourrait le porter du côté de Thanatos, par un contre-transfert lui-même agressif, ou par un mouvement inverse, mais procédant de la même source, visant à inhiber entièrement celui-ci.

Balmary, elle, va jusqu'à mettre l'analyste dans une position christique : les « offenses » subies par le patient, sans qu'il en ait conscience, ont à être retrouvées et revécues, en mode inversé, dans une forme d'identification à l'agresseur qui permet à la violence reçue de sortir de l'oubli et d'accéder à la parole et au pardon:

> « Une des fonctions majeures de l'analyste, c'est à mon sens de recevoir, d'accepter, de porter symboliquement les fautes dont personne n'a voulu assumer le poids, commises envers le patient »[683]

Sans doute Balmary franchit-elle bien trop hardiment la frontière indispensable entre analyse et herméneutique biblique. Rien n'autorise à dresser un parallèle aussi direct entre l'opération effectuée dans la cure et la rédemption christique. C'est bien sûr au prix d'une objectivation de la violence pulsionnelle en événement réellement vécu, lui-même retraduit comme « faute » ou « offense », et de son attribution réductrice à un auteur-agresseur, que ce passage à la limite devient possible : en réactivant, une fois de plus, la théorie de la séduction[684]. Le glissement du registre analytique au mythique ou au religieux a beau être justifié par une épistémologie de l'exégèse « ouverte et multiple » et d'une mise en résonance des deux « langues », on reste embarrassé par des formules qui conjoignent trop étroitement la fonction

[678] LACAN, J., (1955), « La chose freudienne », *Ecrits, op. cit.*
[679] LACAN, J., « La direction de la cure », *art. cit.* Voir également l'intéressante analyse faite par De NEUTER, P., « Que doit être un désir du psychanalyste pour qu'il opère de façon correcte ? », in *Le Bulletin Freudien*, 2006/9, (48), en ligne, http://www.association-freudienne.be/pdf/bulletins/44-07_De_Neuter.pdf, consultation mars 2018.
[680] KRISTEVA, J., *Histoires d'amour, op. cit.*, p. 53.
[681] SEARLES, H., *Mon expérience des états-limites, op. cIt., p. 218.*
[682] HEGEL, G. W. F., *Phénoménologie de l'Esprit* (trad. Jean-Pierre Lefebvre), Paris : Aubier, 1991, p. 48.
[683] BALMARY, M., *Le Sacrifice interdit, op. cit.*, p. 74-76.
[684] Comme Laplanche, ou d'autres auteurs moins brillants, à contre-courant de Freud qui y renonce dès 1897.

de l'analyste et celle de l'homme de Dieu. « Il faut bien pouvoir adresser l'accusation et seul un Dieu peut remplir cet office »[685] : mais l'analyste n'est pas Dieu ni le Christ, et ne détient pas son pouvoir de rémission des péchés. Plus loin, Balmary précise : « (…) Encore faut-il qu'en religion comme en analyse, la figure imaginaire de l'Autre pervers puisse être à la fois *projetée et démasquée* »[686]. Ce serait ramener tout le travail de l'analyse à un seul motif, celui du dévoilement d'une scène traumatique qu'il suffirait de revivre pour produire une abréaction cathartique ; cette mythification de la cure, devenue quasiment indiscernable de l'expérience religieuse du pardon[687], puisqu'elle appelle l'analyste à sortir du non-jugement et à nommer des actes répréhensibles[688], fait trop peu de cas de la complexité des identifications, et de la dualité des figures de l'Idéal[689]. La place du manque et du désaide, de l'innommable, du hors-sens et du non-symbolisable, apparaît minorée. Certes Balmary considère que Dieu nous appelle au désir, à la séparation et donc au manque, mais reste trop attachée à l'idée de « guérison », qui ferait justice de la culpabilité et de la honte. Son herméneutique laisse intacte, ou entame trop peu, l'illusion du sens, qui laisse croire que la révélation de la faute ouvrirait un horizon de réconciliation : c'est oublier l'ambivalence fondamentale du *pharmakon*. Si l'agressivité est bien en effet une dimension essentielle de la cure, qui nécessite de la part de l'analyste une capacité à se mettre en place d'objet *a*, ce n'est pourtant pas la seule : comme le trait unaire ne se ramène pas à une « scène primitive », le secret du sujet ne s'épuise pas non plus dans sa victimisation.

Le patient ne veut pas seulement attaquer, mais aussi soigner l'analyste

Le patient, surtout *borderline*, est certes enclin à exercer des représailles envers l'analyste, en critiquant son action, en empêchant la cure, voire en projetant sur lui des affects meurtriers plus ou moins refoulés ou déniés. Mais il est aussi prompt à vouloir prendre soin de l'analyste, non tant au sens d'un transfert érotique que d'une inversion de la relation thérapeutique. Searles suggère avec beaucoup de justesse que le patient est fréquemment persuadé que c'est l'analyste qui est malade ; il voit ce dernier comme fou, fragmenté en

[685] BALMARY, M., *Le Sacrifice interdit, op. cit.*, p. 104.
[686] *Ibid.,* p. 105.
[687] L'auteur relie cette position de l'analyste au passage du « Notre Père » cité par les évangélistes : « Pardonne-nous nos offenses, comme nous aussi nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés » (Mt, 6, 12, Lc, 11, 4).
[688] Voir *Ibid.,* p. 73 : « Une certaine forme d'écoute analytique qui, dans le louable désir d'être sans jugement, laisse défiler sans rien nommer des récits d'actes que le patient lui-même réprouverait chez un autre (…) ne permet pas au patient (..) de retrouver la mémoire de ce qui l'a blessé ».
[689] Balmary tend à le rapprocher du Surmoi, elle en fait la « puissance d'obéir au gendarme », BALMARY, M., MARGUERAT, D., *Nous irons tous au paradis*, Paris : Albin Michel, 2016. Ce n'est pour elle qu'une image qui n'a rien à voir avec la vérité du sujet.

identités multiples, dissocié, voire mort ou mort-vivant ; il prend ses tentatives d'interprétation pour des projections paranoïdes[690]. Mais cela peut l'inciter à deux types d'attitude, soit la destructivité vengeresse, soit un fantasme, qui n'est pas sans évoquer un « nourrisson savant »[691], d'usurper la place de l'analyste, vue comme celle du maître, dans une toute-puissance magique. Le patient se persuade facilement, et assez systématiquement, qu'il est capable de « guérir » seul ou de se « sauver » seul, puisque salut et guérison coïncident souvent dans son imaginaire, et met en place un scénario d'auto-rédemption dans lequel l'analyste peut prendre place, mais pas dans le rôle qui est censé être le sien. Cette inversion évidemment aussi incongrue qu'inconfortable doit pourtant être tolérée par l'analyste : « il faut d'abord que l'analyste accepte que le *patient* joue le rôle d'écran maternel protecteur pour lui, *l'analyste* », et celui-ci devra acquérir la

> « capacité de se plonger librement, confortablement, dans l'univers autistique du patient qui devient son univers à lui, l'analyste.
>
> Mais entre-temps, il aura fallu que le thérapeute accepte dans une large mesure que le patient ait le pouvoir, *tel un dieu créateur* (c'est nous qui soulignons), de décider de la réalité du thérapeute, de la façonner dans le microcosme que constitue la séance thérapeutique»[692]

C'est à cette condition, si le patient sent que l'analyste a renoncé au discours du maître, que le patient accepte de renoncer à son tour à ses défenses et peut envisager, en tout cas, de mettre à distance ses symptômes, s'il sait que le thérapeute lui-même a fini par les aimer et par s'y identifier, et que le deuil sera donc partagé[693]. Ainsi du Dieu qui lutte avec Jacob, et donc qui s'identifie suffisamment à lui pour prendre l'apparence d'un mortel, et même pour lui laisser l'avantage, ou le lui faire croire : c'est au moment où Jacob a l'impression d'avoir gagné le combat qu'il obtient la nomination, qu'il ne demandait pas, et la bénédiction, qu'il réclamait. Mais il ne saura pas le nom de son adversaire, bien qu'il ait livré le sien. L'opération échappe donc au calcul, mais semble obéir à des règles : pour l'analyste, payer de sa personne et faire mine de perdre, sans pour autant rien donner, pour que le patient puisse gagner ce que l'analyste ne lui aura pas donné, l'amour qu'il demande ; pour le patient, croire gagner pour accepter de perdre et de se séparer, et s'en trouver transformé par un don imprévu. L'analyste, qui n'est pas Dieu et ne confère pas la nomination, doit cependant jouer le jeu de la lutte, tout

[690] SEARLES, H., Mon *expérience des états-limites, op. cIt.*
[691] FERENCZI, S., (1923), "Le rêve du nourrisson savant », *Psychanalyse, Œuvres complètes, Tome III : 1919-1926, op. cit*.
[692] I*bid*., p. 246.
[693] *Ibid,* p.217-219.

en « faisant le mort », c'est-à-dire en ne dévoilant pas sa propre identité. Comme celui qui a lutté avec Jacob et l'a laissé gagner. Jouer le jeu sans se prendre au jeu. Du grand art ?

La figure de Dumbledore, l'homme de l'Idéal du Moi et non de la Loi

Ceci trouve à s'illustrer, à un tout autre niveau, moins théologique, mais plus accessible à beaucoup de jeunes (ou même moins jeunes) patients, dans la saga de Rowling. Dans la scène de *Harry Potter*, précédemment citée, où ce dernier remonte le temps pour vivre une seconde fois, mais à une autre place, la lutte à mort contre les Détraqueurs à l'aide du « *patronus* », on devine assez facilement ce qui peut évoquer une psychanalyse : remémoration du passé avec un regard distancié, découverte après coup du sens d'une scène traumatique, rôle du père, identification du sujet à celui-ci et avènement du sujet qui parvient à prendre la place idéale dévolue au père, pour accomplir l'exploit à sa place. L'analogie avec la cure, intention de l'auteur ou pas, est saisissante et on s'étonne qu'elle n'ait pas davantage frappé les commentateurs instruits de psychanalyse. On trouve là les ingrédients d'un roman narcissique, ainsi que les conditions d'une perlaboration analytique fondée sur une anamnèse, et, si on se place dans le référentiel lacanien, traversée du plan des identifications. Mais il demeure une inconnue de taille. Où est l'analyste ? Harry, qui est en position de sauver son « parrain » en train de mourir, n'est pas dans un rôle d'analysant : il vient de comprendre qui était responsable de la mort de ses parents, mais la personne qui lui a manifesté la vérité, le professeur Lupin, disparaît, se transformant en… loup-garou. Harry se retrouve seul pour protéger son père adoptif. L'inversion des rôles est manifeste : comme tant de héros contemporains, Harry Potter semble se construire tout seul, dans un Œdipe asexué et cruel. En tant que patient, on pourrait croire qu'il fait une auto-analyse, puisque seule Hermione l'accompagne dans cette aventure, quand le moment est venu de « retourner le temps » et de revivre une seconde fois la scène. C'est par le truchement de quelques autres (Lupin, Sirius Black) que Harry apprend la vérité, et il admet son erreur ; mais ces autres ne tiennent pas, ils sont d'emblée encore plus vulnérables que Harry, et n'ont avec lui que des relations d'amitié assez égalitaires, qui ne correspondent en rien au transfert que semble appeler la cure-type, et n'évoquent en aucune façon le grand Autre. Harry n'a de transfert que latéral et disséminé ; aucune figure ne vient recouvrir les imagos parentales, encore moins opérer à la place du père. Sirius peut certes figurer une des incarnations de l'analyste, tel que Searles nous le dépeint : impuissant, agonisant, il est en position d'être sauvé par Harry, dans un renversement fantasmatique typique qui met le patient en position d'être l'analyste de son analyste. Sadisme ? Pour une part certainement, le désir de mort envers l'analyste trouvant ici une

illustration ; de même que le fantasme, qui n'en est pas exclusif, bien au contraire, de lien familial avec l'analyste, puisque Sirius est le « parrain » de Harry. Et c'est donc Harry qui s'occupe de son parrain (qui n'est pas un père), tandis que celui qui pourrait prétendre incarner la révélation de la vérité, Lupin, se révèle être lui-même un monstre, qui démissionnera d'ailleurs de ses fonctions de professeur à la fin du tome[694]. Le sujet préserve en quelque sorte sa position imprenable et absolue d'élu : non pas paranoïaque, puisqu'il est en butte à bien des vicissitudes et des faiblesses, mais néanmoins inaccessible à endosser le costume d'analysant face à un sujet supposé savoir. En réalité, la place de l'analyste est pourtant bien préservée. En effet, celui qui sait, et qui a même planifié la scène, c'est le directeur de l'école de Hogwarts, Albus Dumbledore. Ce dernier a préparé l'anamnèse, qui ne survient pas de façon sauvage mais au contraire très réglée, et même minutée. Mais Harry est en situation de se croire seul responsable.

Dumbledore fait également l'objet d'un investissement très ambivalent. Au fil de la saga, il apparaît comme un personnage bien plus trouble, voire « scandaleux », que la figure simplement paternelle et protectrice qu'il a pu constituer pour le jeune Harry à son arrivée à Hogwarts. Tenu pour responsable de la mort de sa propre sœur, tenté lui-même par la toute-puissance, pétri de projets grandioses et démesurés, il orchestre l'ensemble des événements, qu'il « observe de loin », étant le seul à connaître le secret de Voldemort. Il guide Harry, en lui distillant au compte-gouttes certaines informations précieuses, mais en prenant soin de le laisser chercher par lui-même, et surtout affronter son destin. Il sait que Harry abrite une parcelle de l'âme de Voldemort (le dernier Horcruxe) et qu'il devra donc mourir, ou en tout cas affronter la mort, pour délivrer le monde de l'emprise des ténèbres. Il envoie donc, d'une certaine façon, Harry à la mort, ne lui refuse pas l'épreuve : analogie troublante avec le sacrifice d'Abraham. Dumbledore, loin de l'image bienveillante et sage du premier tome, est celui par qui le scandale arrive. Non sans s'être auparavant sacrifié lui-même, puisqu'il planifie avec machiavélisme son propre assassinat, inéluctable pour l'accomplissement de la prophétie. Ce personnage en qui on a souvent voulu voir un « père » est bien davantage un analyste qu'un père, d'abord par son affinité avec le savoir (S2 en place de vérité), ensuite parce qu'il s'adresse à Harry en tant que sujet barré, dont il mesure le clivage, et qu'il met en mesure d'affronter sa propre division. Il aide ainsi au déclenchement d'un processus d'identification des signifiants maîtres qui aliènent le sujet, à savoir le sortilège qui voue Harry au sacrifice, mais permet également la confirmation de la prophétie : Harry est bien

[694] ROWLING, J. K., *Harry Potter et le prisonnier d'Azkaban, op. cit.*

l'Elu, il en témoignera après s'être mesuré à ses limites et avoir cru mourir. L'Idéal du Moi naît de ce passage du Moi idéal par les Fourches Caudines du dénuement le plus extrême. La baguette de sureau ou « baguette ancienne » (*Elder Wand*) tant convoitée, que Harry finit par recouvrer et qui pourrait lui permettre d'atteindre l'immortalité, Harry décide de l'abandonner. Elle ne lui aura servi que d'appât, enjeu ultime d'un combat au cours duquel elle passe de main en main, se pliant à la volonté de son véritable maître ; ce « trait » devenu phallus, interprété comme porteur de mort, finit par rejoindre la mort qu'il désigne métonymiquement[695], et Dumbledore dans son tombeau. Harry s'en sert pour réparer sa propre baguette, qui s'y substitue, comme trait unaire inscrit dans un texte autre, au service d'Eros[696].

Un analyste est battu

Si Dumbledore a su « diriger la cure » si délicate d'un état-limite comme Harry Potter, c'est qu'il a lui-même traversé des tentations similaires : « le plus grand sorcier de tous les temps » a caressé, avant d'y renoncer définitivement, des fantasmes de domination et voulu vaincre la mort et revoir ses proches disparus[697], mais aussi souhaité sa propre disparition. Orienté par l'espérance et la foi dans la victoire sur le mal, il est décrit par Rogue comme accordant aux autres une confiance aveugle[698]. L'auteure avoue lui prêter des propos qu'elle-même « avait besoin » d'entendre[699]. Mais Harry ne fait-il pas preuve à son endroit de cet homme de l'Idéal de sentiments de haine ? Non content de lui désobéir à de multiples reprises, il se trouve confronté à lui dans un passage singulier, qui évoque un rêve. Dumbledore doit se rendre, accompagné de Harry, dans une caverne lointaine et isolée, pour récupérer un Horcruxe. Pour en prendre possession, Dumbledore doit boire une potion amère, qui le pousse au désespoir, lui faisant revivre sa tragédie la plus intime, la mort de sa sœur : il réclame alors ardemment la mort à Harry, qui a ordre de ne pas lui obéir et le regarde donc sans rien faire, en proie à une torture intérieure insoutenable. Cette scène sado-masochiste, et non oedipienne (l'enjeu : le Horcruxe, est narcissique, non sexuel), et qui met Harry en position de tourmenteur innocent, dans un dispositif assez pervers (il a promis à Dumbledore

[695] La baguette est aussi nommée « bâton de la mort » et elle aurait été forgée par la Mort elle-même : ROWLING, J. K., *Harry Potter et les Reliques de la mort,* Paris : Gallimard Jeunesse, 2007.
[696] *Ibid*.
[697] Lorsqu'il passe à son doigt la bague de Gaunt pour revoir sa sœur Ariana et ses parents : ROWLING, J. K., *Harry Potter et le Prince de Sang-Mêlé, op. cit.*
[698] *Ibid*., ch. 2, « L'impasse du tisseur ».
[699] « A Conversation between JK Rowling and Daniel Radcliffe », archive vidéo, mise en ligne par HarryPotterAdmirer, sur Youtube (27:45), https://www.youtube.com/watch?v=7BdVHWz1DPU, consultation mars 2018.

de forcer celui-ci à boire la potion jusqu'au bout) en dit long sur les désirs inconscients que nourrit le jeune homme. Elle illustre aussi certainement bien des fantasmes d'analysants : non tuer le Père pour disposer des femmes et accéder à la sexuation, mais plutôt, à la manière du célèbre fantasme punitif archaïque étudié par Freud : « un analyste-enfant est battu »[700].

II F) La stratégie de Persée et le bouclier de l'Idéal

A quelles conditions l'opération peut-elle espérer réussir ? Car assurément il ne suffit pas d'être confronté à l'épreuve, et l'analyste le plus sagace a de quoi douter. N'est pas Dumbledore qui veut ; encore moins l'adversaire de Jacob, cet Envoyé de Dieu.

Persée et Méduse : l'enfant jeté en pâture à la Mère-Chose, aidé cependant par des figures tutélaires

Rappelons rapidement le mythe, dont l'influence se fait sentir fortement dans nombre de récits concernant des saints chrétiens[701], au prix cependant d'une occultation de tout un pan du récit. En effet, on ne retient souvent de l'histoire de Persée que l'épisode, souvent illustré par les peintres, de son combat contre un monstre marin pour délivrer la princesse Andromède. Ce qui ravale le mythe à sa dimension de conte, traditionnellement axé sur un socle oedipien. Mais l'épisode de la Gorgone, qu'on trouve dès la *Théogonie* d'Hésiode, ouvre des perspectives plus riches, surtout si on l'intègre dans la version complexe qu'en donne Phérécyde[702], ou encore Ovide[703]. Persée, fils de Dieu-Zeus et d'une Vierge-Mère, Danaë, est marqué par une naissance surnaturelle : sans père désigné, il s'inscrit dans un engendrement spirituel, sous la forme d'une pluie d'or. Contrairement à Œdipe, qui a ses deux parents de chair et relève du registre de la libido sexuée, les antécédents de Persée le situent d'emblée du côté du féminin, du mystique et de l'exaltation narcissique. L'abandon de la mère et de son enfant par le père de celle-ci, qui craint pour son propre narcissisme, redoutant d'être évincé un jour, semble faire basculer l'enjeu dans un registre plus oedipien, qui

[700] FREUD, S., (1919), *Oeuvres complètes Psychanalyse, 1916-1920 : Vol. 15*, Paris : PUF, 2002.

[701] En particulier le récit de Saint Georges terrassant le dragon : voir OGDEN, D., *Perseus*, Londres et New York : Routledge, 2008.

[702] PHERECYDE, *Histoire mythologique,* in MÜLLER, K. et T., *Fragmenta historicorum Graecorum,* Paris : Firmin-Didot, 1841-1872, en ligne : http://www.dfhg-project.org, consultation mars 2018.

[703] OVIDE, *Métamorphoses, op. cit., IV.* Il faut noter que les auteurs classiques ont accordé une grande place au mythe de Persée, puisque Eschyle, Sophocle et Euripide lui ont consacré des pièces tragiques, et même des trilogies semble-t-il, qui ne subsistent malheureusement qu'à l'état de fragments. Voir GANTZ, T., *Early Greek Myth. A Guide to Literature and Artistic Sources*, vol. I, Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1993.

redouble d'ailleurs l'exposition du petit Œdipe. Il fait entrer Persée dans la lignée considérable des enfants non seulement bâtards, mais exilés, formant un couple incestuel avec sa mère Danaë, suscitant des jalousies de la part des hommes, comme Polydectés, qui, attirés par la mère, voient dans le fils un rival. Persée va être sommé d'accomplir des épreuves initiatiques pour avoir le droit de revenir auprès de sa mère. La différence avec Œdipe est ici encore notable, puisque le combat avec le père n'a pas eu lieu : celui qui joue le rôle du père-adversaire, à savoir le roi Polydectès, au lieu de défier directement Persée et de l'affronter, le jette dans les bras de la Gorgone. Il l'envoie en quelque sorte vers le vrai visage de la Mère, formulant un interdit paradoxal qui, certes, détourne Persée de la satisfaction immédiate de son désir incestueux, mais le livre à la présence obscène et cruelle de la Chose. Cette dimension du mythe résonne de façon singulièrement actuelle si on se réfère à ce qui semble la structure même de la « famille » contemporaine telle qu'elle est si souvent décrite : le déclin de l'imago paternelle, et l' « abâtardissement narcissique » du rôle du père, voué, disent certains « déclinistes », à laisser l'enfant en pâture au désir de la mère.

C'est bien du côté de la mère ou des mères que Persée va aller, voire même des grands-mères, puisque ce mythe présente la particularité d'insister sur la place des grands-parents : n'oublions pas que c'est la jalousie et la peur du grand-père, Acrisios, qui sont à l'origine de l'exil de Persée et de sa mère ; c'est d'ailleurs ce même grand-père, et non évidemment le père divin, que Persée tuera, par mégarde, à son retour. Les grands-mères sont présentes sous la forme des Grées, trois sœurs pourvues d'une unique dent et d'un unique œil, dont il faut s'assurer le secours pour pouvoir poursuivre le périple. Ces vieilles femmes malveillantes semblent symboliser les restes des périls des premiers âges de la vie, déjà dépassés mais qui font retour. L'oeil et la dent, objets partiels d'une oralité menaçante, sont dérobés et cachés par Persée qui s'en sert comme monnaie d'échange, dans une sorte de « jeu » périlleux[704], pour obtenir leur aide : il recycle ainsi ces fétiches dangereux dans un autre registre, une autre économie qui exorcise le danger de mort et les fait chuter en tant que désir/menace de la mère, les vouant au statut de déchet suivant une des versions du mythe, dans laquelle Persée les jette dans un lac[705]. Cette première opération de conversion produit une substitution : aux trois vieilles succèdent alors trois Nymphes, alliées cette fois, qui vont fournir à Persée les armes dont il a besoin : nouvelle incarnation du féminin, devenu secourable sinon angélique, représentant une éternelle jeunesse. Ces trois objets, objets *a* moins archaïques que les

[704] Au double sens du « *playing* » winnicottien, qui ouvre un espace entre l'intra- et l'interpsychique, et peut-être de « jeu de langage » puisque l'œil change de sens en étant inséré dans un autre contexte pragmatique.
[705] Chez Eschyle : voir GRIMAL, P., *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris : Puf, 1999.

précédents, sont les sandales d'Hermès qui permettent de voler, le casque d'Hadès qui assure l'invisibilité, enfin la besace d'Athéna pour enfouir la tête de Méduse. Ils sont des présents divins, signe d'une alliance qui seule peut permettre à Persée de réussir dans son entreprise. Ce triple patronage n'est évidemment pas dû au hasard. Concernant Hermès, le dieu adolescent de la communication qui incarne si bien, selon Michel Serres, notre âge de la vitesse et de l'emprise diffuse des technologies[706], il est certain qu'il n'est pas sans ambivalence, puisque c'est aussi un dieu fourbe et voleur. Mais c'est aussi un dieu psychopompe, qui conduit les âmes aux Enfers : c'est à ce titre qu'il intervient ici. C'est surtout Hadès qui va figurer l'empreinte de Thanatos et l'ambivalence poussée à son maximum, l'invisibilité qu'il confère étant évidemment susceptible d'être un atout mais aussi une arme inquiétante, qui fait disparaître celui qui l'utilise. De fait, Persée va devoir descendre aux Enfers, ou presque : les Gorgones, comme les Grées, sont des créatures de la nuit, ce qui est un argument de poids en faveur d'interprétations cosmologiques du mythe, Persée apparaissant comme héros solaire[707]. Nonobstant, le combat qu'il livre se donne bien, dans sa dimension « sacrée », comme un combat contre l'abject, qui ne recule pas devant le danger le plus grand.

Athéna est la déesse la plus importante, non seulement parce qu'elle est une divinité féminine, mais parce qu'elle est très impliquée dans le destin de Persée et aussi dans celui de la Gorgone, sa rivale : Méduse en effet prétendait que sa beauté surpassait celle de la déesse, notamment par sa longue chevelure. C'est la raison pour laquelle Athéna aurait transformé ses cheveux en serpents[708]. Athéna, la mère combattante protectrice de Persée, confie à ce dernier la besace qui permettra de neutraliser la puissance mortifère de la tête de Méduse : mais elle en est responsable, puisque c'est elle qui l'a métamorphosée. En offrant à Athéna, après sa victoire, la tête de l'ennemie, Persée ne se trompera pas d'adresse puisqu'il restituera le trophée à celle qui est à l'origine de tout. Sous l'égide de la déesse, Persée va néanmoins remporter son combat. Il lui faudra encore une dernière arme, qu'Athéna là encore lui fournit : il s'agit de son bouclier, poli comme un miroir[709]. Ainsi, armé de pied en cap, le héros va aller là où le soleil se couche, dans une caverne (comme pour les Grées) rencontrer les Gorgones,

[706] SERRES, M., *Les cinq sens, op. cit.* Voir partie 2, II A) **Erreur ! Source du renvoi introuvable.**.

[707] LEROY-TURCAN, I., « Persée, vainqueur de la « nuit hivernale » ou le meurtre de Méduse et la naissance des jumeaux solaires Chrysaor et Pégase », *Études Indo-européennes*, *Georges Dumézil In Memoriam, III,* 1989.

[708] PSEUDO-APOLLODORE, *Bibliothèque*, *op. cit.,* II, 4,3. Chez Ovide, c'est pour avoir profané son temple (en réalité elle y est violée par Poséidon) qu'elle subit ce châtiment : double peine pour son infortune, mais surtout, du point de vue de la déesse, colère contre sa probable maternité, qui la ferait mère d'un héros.

[709] Ce thème se trouve chez Ovide et chez Apollodore

du grec « *gorgôpis* », « au regard vif »[710]. Les Gorgones, jeunes semble-t-il selon la tradition, mais aussi quelque peu ambiguës sur le plan de la sexuation[711], sont l'ultime avatar de ce féminin archaïque avec lequel Persée a fort à faire : triple incarnation, à nouveau, selon un mécanisme de répétition/réduplication familier aux mythes, d'une mère phallique redoutable, cette fois concentrée dans une figure qui se distingue des autres, Méduse, « celle qui gouverne ». Cette puissante et « terrible » (autre traduction du nom de Gorgone) femme, qui n'est pas encore mère des œuvres de Poséidon, n'est pas en même temps dépourvue de fragilité, puisqu'elle serait la seule des trois sœurs à être mortelle. La caractéristique principale qui la définit, son trait décisif, reste le regard pétrifiant, menace de mort plus explicite et plus redoutable que l'œil des Grées, puisqu'aucun de ses adversaires ne semble lui avoir survécu et que ce pouvoir de paralyser la vie est total et sans appel. Méduse elle-même en est partiellement victime, puisqu'une partie de son corps est faite de métal[712]. La Chose est ici personnifiée dans toute son horreur et sa toute-puissance, entamée toutefois par sa mortalité qui la rend plus proche de l'humain, mais non moins effrayante.

Castration ou séparation de la mère phallique ? Le combat narcissique

La lecture freudienne du mythe est, disons-le d'emblée, décevante. En mettant l'accent, comme on était en droit de l'attendre, sur l'interprétation sexuelle du récit, Freud souligne bien entendu les résonances maternelles de cette figure de la génitalité, qui serait une métonymie de l'organe sexuel féminin, dont les cheveux hérissés comme des serpents représenteraient la pilosité[713]. L'angoisse de castration éprouvée par le jeune garçon saisi par cette troublante image le dispute alors au désir sexuel, la pétrification/rigidification devenant synonyme d'érection. Les serpents ne seraient eux-mêmes qu'un fantasme hallucinatoire (ou pervers) visant à restaurer un pénis, sous forme de grouillement multiple, là où celui-ci fait défaut. Quoi qu'il en soit, l'acte de décapitation signerait sans ambiguïté la castration. La brièveté de l'article de Freud, sa systématicité un peu convenue, ne nous semble pas faire totalement droit à la richesse polysémique du mythe. Car si castration il y a, force est de constater que la victime en est la mère phallique, et non Persée. Contrairement à Œdipe qui, faute d'avoir subi la castration au moment voulu, se l'inflige à lui-même en se crevant les

[710] Cette étymologie est rappelée par LEROY-TURCAN, I., « Persée, vainqueur de la « nuit hivernale » ou le meurtre de Méduse et la naissance des jumeaux solaires Chrysaor et Pégase », *art. cit*.
[711] « Elles ont de la barbe, des canines en guise de denture, deux longues défenses de sanglier » : selon GAMOVA, A., « Le bouclier de Persée et la psychose », *Figures de la psychanalyse*, 2011/2 (22), p. 155-166.
[712] Ses mains sont de bronze, ses ailes d'or ou de cuivre.
[713] FREUD, S., « La tête de Méduse » (1922), in *Résultats, idées, problèmes II*, Paris : PUF, 1985.

yeux, Persée, qui n'a pas rencontré la castration même métonymiquement (il n'a pas de « pied enflé » ou autre cicatrice, il reste inentamé), et a su manipuler l'œil des Grées pour en jouer, va être celui qui inflige la castration. Ce qui tient lieu de castration pour lui, c'est le risque mortel, la série de risques, qu'il court en affrontant les monstres des ténèbres et en descendant dans la grotte. Mais si le mythe rapporte bien une castration symbolique, et réfère au phallus, c'est incontestablement de la mère en tant que phallus qu'il est question. Cette mère absolue, qui n'a pas encore chuté même si elle laisse déjà quelque place au manque, « symbolique » au sens où elle contient et enferme tout symbole[714], relève d'un innommable. En tant qu'elle polarise une demande pas encore articulée comme désir, elle étouffe le sujet, le pétrifie dans la mesure où elle lui ferme l'espace de sa propre symbolisation, le retenant au piège d'une jouissance insoutenable. C'est bien en coupant la tête de cette Chose insaisissable, qui peut voir sans être vue, et jamais regardée en face, en la faisant chuter du côté du réel, que Persée peut espérer advenir à son désir et à la parole : castration de lui-même simultanément si l'on veut, au sens où il se sépare. Mais « Persée » ne veut-il pas dire originairement « celui qui coupe »[715] ?

Le miroir-bouclier, un *pharmakon*

Le miroir d'Athéna, auquel Freud ne fait pas allusion, médusé qu'il est lui-même par l'image de la Gorgone, est pourtant le motif central dans cette scène : le moins qu'on puisse dire est qu'il crève les yeux. Ce miroir n'est pourtant pas exactement celui du « stade du miroir » : Athéna (grand A) confie le miroir à Persée qui va s'en servir comme bouclier, puisque c'en est un. Ce n'est pas lui qu'il va d'abord regarder dans le miroir, mais l'Autre primordial, qu'il s'agit cependant de neutraliser et non de contempler paisiblement. C'est un miroir mobile, qu'il faut manœuvrer et orienter pour savoir quand détourner le regard : tout sauf l'assomption jubilatoire de sa propre image dans une unité illusoire. Au regard pétrificateur, qui immobilise et fige dans une identité glacée, non sans affinités avec le monde des morts-vivants que nous avons rencontré précédemment, Persée oppose un regard oblique, qui se soutient d'un dispositif ingénieux autant que périlleux[716]. Car ce miroir pourrait évidemment être un piège : si l'on vient à manquer d'habileté ou de vélocité, il pourrait vite se

[714] LACAN, J., *Sém. IV, La relation d'objet, op. cit.*

[715] Selon FELDMAN, Th., « Gorgo and the origins of Fear », *Arion*, 1965/09, (4, 3), p. 492. Les auteurs antiques rapprochent son nom de "*perthein*", détruire.

[716] Guy Massat propose une lecture quelque peu « existentialiste » qui oppose la rigidité statique, identitaire, de l'œil à la mobilité du regard : MASSAT, G., « Persée et la Méduse », Intervention à la première séance du séminaire « Psychanalyse et Mythologie » au Cercle psychanalytique de Paris : le jeudi 26 octobre 2006, en ligne : http://psychanalyse-paris.com/846-Persee-et-la-Meduse.html, consultation mars 2018.

transformer en reflet aveuglant. Après tout, Athéna elle-même n'est pas étrangère à cette Méduse qu'elle poursuit de sa vindicte. Et l'image de la Gorgone ornera désormais, quand Persée lui aura restitué son arme et le trophée de sa victime, le bouclier dont il formera l'ornement attitré, appartenant à la déesse. Puissance maléfique convertie en arme de la sagesse ? Ou témoignage d'une ambivalence secrète bien plus inquiétante, le monstre n'étant au fond qu'un des avatars de la déesse, et le bouclier qu'un *pharmakon* quelque peu pervers ? Comme ces tatouages ou marques corporelles que les adolescents, dans une forme postmoderne de rite de passage, aiment à exhiber, autant pour effrayer ou choquer que pour se rattacher à une communauté et chercher une identité[717]. Miroir de l'Idéal, le bouclier de Persée fait signe autant vers la menace d'une inhibition narcissique majeure, au sens du Moi idéal voué à osciller entre Nymphes et Grées, au risque de rester prisonnier d'un jeu perpétuel, que vers la mise en perspective sagace qui permettra d'opérer un refoulement efficace et de faire disparaître la Chose dans la besace d'Athéna. L'Idéal du Moi comme écran, surface d'inscription, barrière de contact, peau psychique, c'est cet usage du miroir qui, par un mouvement de rotation, permet de se voir en héros : mais il faut traverser l'épreuve pour passer de l'autre côté de la caverne. Athéna n'est-elle pas aussi déesse de la stratégie guerrière ? Francis Pasche oppose, dans un article fameux, la tridimensionnalité magique de la Gorgone, dans laquelle ses adversaires ne peuvent que perdre, à la bidimensionnalité imposée par le miroir, qui restreint la puissance de Méduse en l'obligeant à se plier à un espace balisé, symbolisé[718]. En localisant le monstre insaisissable, Persée réussit à le terrasser, c'est-à-dire à le symboliser, transformant la Méduse en simple image tatouée sur le bouclier : en même temps que l'Autre est assigné à une place, celle, soutenable, et adjuvante, d'Athéna, et le miroir trouve son aspect définitif, celui d'un véritable bouclier narcissique. Dans le même mouvement le sujet se constitue lui aussi comme « moi », illusion trompeuse mais ô combien nécessaire.

Le bouclier-limite, instrument totémique de symbolisation

Francis Pasche rappelle une autre étymologie du mot « Méduse », « mesurer », « maintenir dans des limites »[719] : c'est paradoxalement ce que fait le bouclier, et non la

[717] Voir notre paragraphe sur David Le Breton dans la première partie; Philippe Gutton, dans un grand livre sur l'adolescence, rattache explicitement cette pratique au bouclier de Persée : GUTTON, Ph., *Le pubertaire*, Paris : Puf, 1991, p. 156.
[718] PASCHE, F., « Le bouclier de Persée ou psychose et réalité», *Revue française de psychanalyse*, 1971/9, repris dans *Le sens de la psychanalyse,* Paris : PUF, 1988.
[719] PASCHE, F., « Le bouclier de Persée ou psychose et réalité», *art. cit.*, p. 862.

Gorgone. Si le présent d'Athéna sert de protection, aussi bien contre les dangers internes qu'externes, c'est parce qu'il permet de former une barrière qui délimite un espace pour le moi entre intérieur et extérieur, un « pare-excitations ». Ce dispositif qui fait défaut chez le psychotique, et le laisse démuni, en proie à l'agression permanente du monde extérieur, mais aussi de ses propres pulsions, n'est pourtant pas totalement absent chez l'ordinaire des patients, notamment ceux qui sont censés représenter la « nouvelle économie psychique » : les fonctions décrites par Pasche, à savoir celles de « peau » psychique, permettant non seulement une certaine intégrité narcissique mais aussi un certain échange, du coup plus « mesuré », avec les autres, y sont en péril, fragilisées. En ce sens il ne nous semble pas, et c'est en cela que nous nous écartons de Pasche, que la carence du bouclier de Persée concerne les seuls psychotiques : les vécus ponctuels d'envahissement, de « possession », d'identification plus ou moins projective, mais aussi de « lutte deux à deux, où l'un est toujours ou alternativement la victime de l'autre »[720], manifestent non une carence mais plutôt des failles, des trous dans la peau narcissique. C'est la peau qui est en question, non parce qu'elle fait défaut (vision déficitaire) mais parce qu'elle est trop rigide, telle la carapace, ou trop poreuse, trouée par endroits, parfois visqueuse, collante et urticante comme celle d'un poulpe (Tustin[721]) ou d'une méduse, tatouée et incrustée d'ocelles, rapiécée… Or la première peau est toujours celle de la mère. Le sujet englué dans un univers liquide et flottant, sans bords, ou au contraire pétrifié dans une immobilité de roche ou de métal, est appelé à se construire une enveloppe à la fois ferme et souple, par le truchement du miroir de l'Idéal : Méduse, si on se décide à l'affronter, se change en Athéna.

Comme l'écrit l'apôtre Paul, dans un tout autre contexte : "Revêtons la cuirasse de la foi et de la charité, avec le casque de l'espérance du salut"[722]. N'aurait-il pu voir plutôt l'*Agapê* se refléter, ou transparaître, dans ce « bouclier » que constitue l'Idéal ? **Le terme d' « égide », qui en français n'a été conservé que dans l'expression « sous l'égide de », est le terme qui désigne proprement ce bouclier totémique, parfois aussi représenté comme cuirasse, qui assure une protection surnaturelle à l'ensemble des dieux**, et pas seulement à Athéna[723]. Dans la bataille que chaque sujet, et plus particulièrement les sujets fragiles d'une « nouvelle économie psychique » pas si nouvelle pourtant, a à mener, non contre les imagos oedipiennes, mais contre soi-même et les spectres paralysants de la mort, il est bon de disposer d'un tel

[720] *Ibid*., pp. 863-864.
[721] Voir partie 2, II A) **Erreur ! Source du renvoi introuvable.**.
[722] 1 Th 5,8.
[723] HESIODE, *Théogonie, op. cit*., Fragment 343 MW, HOMERE, *Iliade, op. cit.,* chant II (v. 446-449), chant V (v. 738-742).

miroir, instrument de symbolisation qui permet la coupure, la séparation d'avec la Chose. C'est grâce à ce stratagème divin que la mère terrible peut se convertir en imago tutélaire, et le sujet entreprendre une vie autonome et singulière. La suite des aventures de Persée est connue : elle se confond avec bien des légendes ou des contes plus ou moins interchangeables. On retrouve le registre oedipien familier, qui n'exclut certes pas les mauvais destins ni l'inquiétante étrangeté. Persée va devoir combattre d'autres monstres ou hydres, à connotation plus masculine, notamment celui qui retient prisonnière la princesse Andromède : le héros réussit, grâce, encore une fois, à un jeu optique : le monstre se jette sur son ombre, maniée par Persée, et offre ses flancs, libérant ainsi la belle. Enfin, il devra affronter des hommes jaloux : le roi Polydectès, qu'il pétrifie sans y penser, et même son grand-père, qu'il tue aussi par mégarde, comme si ces rivalités manifestement oedipiennes n'étaient plus qu'une formalité au regard, si l'on ose dire, de ce qu'il a eu à endurer auparavant. Avant de pouvoir espérer tuer le père, fût-il le Père archaïque semblable à un monstre marin, il faut d'abord s'être séparé de Méduse. Le sang qui sort de la tête coupée, recueilli par Asklépios, aura un double usage : soit un poison, soit un remède en mesure, dit-on, de ressusciter les morts[724].

Samson ou la séparation impossible : faute de bouclier, il fait corps avec la Mère et le Moi idéal

Tuer la mère : une épreuve presque surhumaine, plus grande que celle d'Oedipe. C'est aussi ce que tente de faire, avec moins de chance, Samson, le héros, ou anti-héros, biblique à la force légendaire: là encore, la castration est bien celle du phallus maternel, le renoncement à la toute-puissance. Trahi par les femmes qui réussissent à percer, par la douceur, ses deux énigmes, d'abord son épouse qui révèle la solution à son peuple, puis par Dalila qui découvre le secret de sa force, Samson se révèle comme le « faible », lui qui se croyait invulnérable. Des deux énigmes, qui se répondent comme en écho, la plus décisive est celle de la chevelure. Désarmé face à la tendresse d'une femme, Samson livre la formule de son destin : c'est sa chevelure qui fait sa force, de par une promesse faite à Dieu par sa propre mère. L'histoire se résout alors comme chez Œdipe en un aveuglement (il a les yeux crevés par les Philistins), et ne peut finir qu'en destruction totale. Samson aura tué beaucoup de pairs, sans doute des substituts de père (mais son véritable père n'est-il pas l'Ange de Dieu, comme tel inaccessible ?), mais n'aura pas su se délivrer de l'emprise d'une mère qui a scellé son destin.

[724] GRIMAL, P., *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris : Puf, 1999, p. 168.

En faisant de lui une image vivante de cette mère, sinon même du sexe féminin, auquel renvoient les cheveux comme dans la tête de la Gorgone[725], en l'assignant à être le phallus maternel, dont la toute-puissance est toutefois conditionnée par un commandement sacré, ne jamais désobéir à la femme. La mère, sans nom, de Samson[726] est bien la Méduse qui pétrifie celui-ci, condamné par ses ennemis à se tenir « debout entre les colonnes »[727], telle une statue. Toute l'histoire est placée sous le signe de la mort, la puissance trompeuse de la chevelure évoquant une séparation impossible, que seul le rasoir des Philistins parvient tragiquement à réaliser, pour sa perte. Malgré toutes ses armes et sa fureur guerrière, Samson a manqué du bouclier de la symbolisation, et est resté prisonnier d'une jouissance fusionnelle, et mortifère, sans limites.

C'est ce que l'on voit également dans un film remarquable, *Mommy* de Xavier Dolan[728]. Ce film, emblématique à bien des égards, esthétiquement et par la situation qu'il représente, de la crise contemporaine du narcissisme, témoigne de la même emprise de la figure maternelle sur un adolescent décrit comme affecté de TDAH. Le réalisateur ne cache pas la portée autobiographique de son film, qu'il a voulu ode à la mère puissante, flamboyante et aimante, mais aussi catastrophique dans son désir de garder pour soi son grand garçon avec lequel elle cultive une proximité incestuelle, dans l'absence de limites claires. Après un premier film intitulé *J'ai tué ma mère*, dans lequel s'exprimait tout le versant agressif envers celle-ci, et dont l'affiche montre une chevelure sans visage, dont on ne sait *a priori* si elle appartient au fils ou à la mère, Dolan tourne *Mommy* avec les mêmes actrices, pour fournir un contrepoint réparateur, censément plus lumineux, à son premier opus. En réalité, l'ambivalence est omniprésente dans *Mommy,* rendant palpable la notion lacanienne d' « hainamoration ». Vu par certains critiques comme un hymne libertaire aux « forces de la créativité et du rêve », contre le « calibrage des vies »[729], le film présente en réalité l'errance désespérée d'un garçon écartelé entre sa soumission érotisée à « Mommy » et ses flambées de colère et de violence incontrôlables. Entre déni de réalité et transgression, tragique et dérision clownesque, l'amour qui se manifeste, absolu mais inquiet, constamment menaçant, « scandaleux », traduit une vulnérabilité immense, sans cesse au voisinage d'une folie possible ou d'une violence fatale. En lutte contre l'innommable qui le parasite, Steve,

[725] FREUD, S., « La tête de Méduse »
[726] Le texte biblique nomme son père putatif, Manoah, mais ne désigne sa mère que comme « sa femme » en parlant de ce dernier, ou « sa mère », en parlant de Samson.
[727] Jg, 16, 25.
[728] DOLAN, X., *Mommy, 2015.*
[729] De ROCHEGONDE, Th., « La folie en famille. *Mommy* de Xavier Dolan », *Esprit,* 2015/03, (413).

l'adolescent, va chercher un peu de tiercéité du côté de la voisine, une enseignante timide et triste, qui va se mêler un temps à la vie du « couple » mère-fils. Ce couple à trois, qui reconstitue une pseudo-famille sur un mode narcissique et désinhibé, reste profondément précaire et ne fonctionne que de façon superficielle. La relation, qui mime une lutte, de Steve avec Kyla reste incertaine, pénétrée d'une ambiguïté encore incestuelle, érotisée mais sans objectalité ni représentation. Ce « tiers », secourable et compatissant, attentive à ne pas juger ni brusquer Steve en rappelant trop vite une Loi qu'il n'est manifestement pas en mesure d'intégrer, mais complaisante avec un registre fusionnel où elle puise une réparation de ses propres failles, n'offre aucun espace pour aider Steve à élaborer son narcissisme ou à se projeter dans une position de sujet. Ce personnage trouble illustre bien les ravages de l'empathie non armée, et les apories de ce que pourrait être une analyse seulement bienveillante, qui se laisserait conduire sur le terrain du patient, se livrant au déchaînement tempétueux de ses caprices, sans se donner les moyens d'établir les conditions de la nomination et de l'acte. Faute de croire à un salut possible, et d'inscription dans les signifiants partagés d'une culture (Kyla essaie de faire faire ses devoirs à Steve mais renonce vite), faute de « chambre claire », le jeu tourne vite court, et que reste-t-il d'autre que l'attente de l'effondrement ? Rien, notamment, de l'ordre d'une identification à un Idéal, ou d'une médiation créatrice, ouvrant des perspectives à la recherche d'une fiction symbolisante : un amour sans espérance ni foi est-il encore un amour ?

Le sujet, sans aide, n'est certainement pas capable de soutenir un combat qu'il livre fatalement contre lui-même et pas seulement contre quelqu'un d'extérieur, tant Méduse est consubstantielle à lui. D'où l'importance de la fonction d'un tiers, singulièrement l'analyste : le mythe de Persée nous incite à le voir sous les traits d'Athéna, symbole de sagesse (S2) mais aussi symbole de combat. Si la lutte est inévitable, autant l'organiser du mieux possible, selon une « stratégie » : c'est ce que fait la déesse, qui n'épargne pas à Persée l'épreuve, mais lui suggère un positionnement adéquat et lui permet de mieux identifier le monstre à combattre. Sans verser ni dans la complaisance maternante, ni dans le retrait sadique, elle « dirige » la cure du narcissique, non sans encourir le risque d'être vue, le cas échéant, comme persécutrice, ou identifiée à la Gorgone dont elle accepte l'attribut. Rien n'est gagné d'avance dans cette délicate opération qui consiste à faire passer la jouissance du côté du symbole : le risque est réel que les forces destructrices l'emportent, comme pour Samson, ou l'égarement impuissant, comme dans *Mommy*. Ce n'est qu'en convoquant toutes les figures tutélaires, Hermès, Athéna ou Christ, et la constellation d'insignes propres à l'analysant, que l'on peut

espérer constituer une égide, une peau protectrice, un espace tiers qui fonctionne comme cadre et articule le désir au manque, comme le « *sumbolon* », en assemblant deux fragments disjoints, recrée ou crée l'objet, dans une transitionnalité qui produit de fait, pragmatiquement, le troisième terme entre l'analysant et l'analyste. L'ambivalence est ici d'autant plus inévitable, et nécessaire, qu'on touche au saint des saints, le monstre tapi dans la caverne, dont l'image neutralisée et mise à distance deviendra notre plus sûr bouclier. Persée, plus fort qu'Oedipe, n'est-il pas celui qui, selon une légende rapportée par les auteurs chrétiens, finira par tuer Dionysos lui-même[730], le dieu mystique qui franchit toute limite, et qui revient, « deux fois né », du royaume des morts ? Meurtre rituel, qui, en exorcisant définitivement les périls chthoniens, consacre la victoire de l'Idéal.

[730] DUGAS, Ch, « Observations sur la légende de Persée », *Revue des Etudes grecques*, 1956/01, 69, 324-325, pp. 1-15.

ENVOI

Errant aux confins, le poète quitte le gouffre de l'Enfer pour s'approcher de la montagne initiatique du Purgatoire[731]. Les premiers pécheurs qu'il rencontre, les plus lourdement courbés vers le gouffre, sont les orgueilleux, ceux qui ont placé leur foi en eux-mêmes, et doivent parcourir la plus longue ascension pour parvenir au seuil du Paradis. Ensuite viennent les envieux, autrefois hypnotisés par l'objet dont ils ont fait une idole, les yeux à présent cousus, puis les colériques, ces instables gouvernés par les caprices de l'agressivité, marchant dans le brouillard, condamnés au démembrement. A ce cortège de pénitents, troupe bruyante et aveugle d'êtres en transition, soumis à des émotions qui les débordent comme des vagues, et les agitent sans trêve tels des pantins désarticulés, succède cependant une foule prostrée, inerte, en chemin néanmoins. A l'exaltation effrénée des premiers répond à présent l'abattement désespéré des seconds. Ceux-là sont victimes d'un autre mal, qui a nom « acédie »[732]. Chez ceux-là le ressort vital semble rompu. Maudits de tous, seuls à ne pas prononcer de prières, ils n'ont plus goût à rien ; pleins de mépris pour eux-mêmes, d'indifférence au désir, ils se tiennent les yeux dans le vide, dénués de toute espérance ; et cependant condamnés à marcher sans jamais s'arrêter. On croirait que les orgueilleux et colériques d'hier, bien qu'ayant progressé dans la montée vers Dieu, se sont effondrés, comme épuisés par la débauche d'énergie dont ils témoignaient naguère. Les autres péchés, avarice, gourmandise ou luxure, plus légers en comparaison, ne seront que peu de chose, une fois franchi ce redoutable piège, point stratégique où les péchés contre les autres s'inversent et se retournent en destruction de soi-même, et s'engouffrent dans le non-désir[733]. Le danger est grand de demeurer indéfiniment dans cet état de mort-vivant, incapable de rejoindre la vie dont, il y a peu, ils croyaient disposer d'une réserve inépuisable. C'est l'ange du « zèle » qui,

[731] DANTE, *La Divine Comédie, Le Purgatoire* (vol. II), (tr. J. Risset), Paris : Flammarion, 2004.
[732] Le terme semble remonter à Evagre le Pontique au Ive siècle ; il sera mis au nombre des péchés capitaux par Thomas D'Aquin. Voir FORTHOMME, B., *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Paris : Institut d'édition Sanofi-Synthélabo, 2000.
[733] DANTE, *La Divine Comédie, Le Purgatoire, op. cit.*, ch. XVII, v. 91-139.

en faisant apparaître la vertu correspondante au péché qu'est l'acédie, permettra de s'extirper de la torpeur spirituelle et de retrouver un moteur : « Heureux ceux qui pleurent », chante-t-il. Le « zèle » répond d'autant mieux à la glaciation paralysante de l'acédie qu'il est associé, dans les textes bibliques, au « feu » dévorant : c'est ainsi qu'Isaïe désigne l'amour de Dieu pour son peuple[734], et Paul le feu qui ravagera les rebelles au jour du jugement[735]. Car le « zèle » pourrait aussi être pris en mauvaise part : « *zélos* », chez Paul, signifie « jalousie », « querelle », « courroux » autant que ferveur dans la quête de Dieu. N'est-ce pas le Christ lui-même qui, lorsqu'il déchaîne sa colère contre les marchands du temple, évoque à ses disciples la parole répétée des Psaumes : « Le zèle de ta maison me dévore »[736] ? Le feu du scandale est bien le même que celui du baptême, fruit d'une ardeur dévorante dont les effets bénéfiques ne se découvrent bien souvent qu'au prix d'un déchaînement redoutable. D'une certaine façon, le péché des colériques se retourne en vertu, au moment où l'ange s'en empare, au son des Béatitudes, tout comme l'abaissement de l'acédie se fait humilité salvatrice pour l'orgueilleux trop enflé de lui-même. Pour les malheureux en proie au ballottement sans fin entre excès de glorification et excès d'indignité, il ne s'agit pas de combattre un vice par un autre, mais de se situer en surplomb, là où l'ange appelle et convertit le mal dévorant en image salvifique qui nous hisse au sommet de la montagne.

Il n'est pas indifférent que l'acédie, terme tombé en désuétude lorsque la doctrine chrétienne, en accord avec son temps et faisant du travail une vertu, a choisi de lui substituer la notion moralisatrice de « paresse », retrouve aujourd'hui quelque fortune[737]. Comment ne nous reconnaîtrions pas dans cette mélancolie non pas irrémédiable, puisque le destin de ses victimes reste de cheminer sans fin, mais fatale comme l'accablement du vampire, comme la « fatigue d'être soi » ? Comment ignorer, en même temps, qu'elle a été, aux siècles des Pères de l'Eglise, la maladie des élus de Dieu, la tentation la plus dure de ceux qui, s'étant une fois tournés vers l'Idéal, perdaient presque tout désir et n'aspiraient plus qu'à l'indifférence du vide, de la « disparition de soi » ? Curieux destin des saints épris d'absolu, qui se découvrent abandonnés dans la « nuit de la foi » ! En tout homme éperdu, mystique dérisoire, sommeille cette part maudite. La proximité de la mort s'éprouve comme une révélation : celui qui entend la parole de l'ange se voit transfiguré. D'autres, Sisyphes sourds et aveugles, persistent dans l'illusion d'un règne à la mesure de leur terrible angoisse, et retombent dans le cycle des

[734]Is, 26, 11.
[735] He, 10, 27.
[736] Jn, 2, 17 , qui reprend une phrase figurant dans plusieurs psaumes : Ps, 69, 9 ; 119, 139 ; 122, 9.
[737] NAULT, J.-Ch., *Le Démon de midi. L'acédie, mal obscur de notre temps*, Paris : L'échelle de Jacob, 2013.

passions : de l'accablement on revient à la colère puis à l'orgueil, et la quête de soi se ferme en un piège. Le démon rôde encore et rend le salut encore incertain[738]. Nous ne sommes pourtant pas en Enfer, forteresse dont Méduse est la gardienne, et où brûlent les « sépulcres ardents »[739], victimes en retour du zèle qu'ils n'auront pas su s'approprier, accommoder, faire leur, et qui leur sera resté radicalement Autre, ennemi fulgurant. Le Purgatoire est un pèlerinage, un espace de métamorphose, et non une demeure[740]. Les âmes avides de se purifier sont encore retenues par le péché, contraintes à des stases, et elles ne trouvent pas leur route,

> « Comme les grues s'envolent en partie vers les monts Riphée, en partie vers les sables, les unes fuyant le gel, les autres le soleil, une bande s'en va, l'autre s'en vient ; elles reviennent, pleurant, au premier chant, et au cri qui leur convient le mieux »[741]

Mais les péchés dont il est question sont certainement moins des fautes morales que des égarements trop humains, qui procèdent d'un amour mal orienté et dévoyé, trop ou trop peu « ardent »[742]. C'est l'excès de zèle, ou son défaut, qui nous trompent ; mais n'est-il pas dans la nature de l'amour, cette puissance sans limites, de nous porter à l'excès[743] ? Egarements sur les chemins abrupts et tortueux, semblable à un labyrinthe empli de fumée, « dans des sentiers d'erreur »[744] qui se confondent avec la condition de l'homme postmoderne, désorienté et sans gravité dans un cosmos trop vaste. Dès lors, à quoi bon juger ce marcheur de feu et de glace, qui trouve bien assez de châtiment dans sa propre errance et son impossibilité d'oublier ? Car ce n'est que parvenu au sommet de la montagne qu'il pourra enfin traverser le fleuve Léthé, non sans « faire couler les larmes »[745].

Dante et la vie aux limites : que veut dire : « *transhumaner* » ?

Le poème de Dante crée un espace fictionnel halluciné, qui traduit notre expérience de la « vie nue » en images allégoriques, paraissant aujourd'hui largement étrangères à notre univers culturel désenchanté. Les échos mythiques, réverbérés par les innombrables lectures et réécritures de l'œuvre, des tableaux du Purgatoire et de son décor mouvant, résonnant de chants, n'ont pourtant pas fini de peupler notre « chambre claire ». Mais, paradoxalement,

---

[738] DANTE, *La Divine Comédie, Le Purgatoire, op. cit.*, ch. VIII, v. 97-120.
[739] DANTE, *La Divine Comédie, L'Enfer (vol. I), op. cit.,* chant IX.
[740] DARRIULAT, J., « Dante, poète et philosophe », texte en ligne : http://www.jdarriulat.net/Auteurs/Dante/DanteIndex.html, consultation avril 2018.
[741] DANTE, *La Divine Comédie, Le Purgatoire, op. cit.*, ch. XXVI, v. 43-48.
[742] *Ibid.*
[743] On retrouve la leçon du Platon du Banquet : Eros est fils de Poros et de Penia.
[744] DANTE, *La Divine Comédie, Le Purgatoire (vol. II), op. cit.,* chant XXX.
[745] *Ibid.*, v. 142-145.

c'est peut-être en abandonnant les interprétations seulement religieuses que l'on peut espérer rendre ces images vivantes symboliquement. Comme si les intuitions du poète-philosophe outrepassaient la doctrine thomiste, rejoignaient même les mythes les plus païens (Virgile n'est-il pas le guide du poète-pèlerin ?), confondant parfois les âmes du Purgatoire, coupables d'acédie, avec des foules disciples de Dionysos : « Vite, vite, ne perdons pas de temps par manque d'amour !, criaient les autres, le zèle à bien agir fait reverdir la grâce »[746]. C'est bien le Purgatoire, le seul à connaître l'alternance du jour et de la nuit, et à connaître le temps[747], qui, à n'en pas douter, ressemble le plus à notre monde humain, monde de finitude, de devenir et d'inachèvement. Monde troublé, en proie aux douleurs de l'enfantement, où rien ne semble à sa place, mais qui tressaille parfois d'allégresse lorsqu'un des pèlerins s'élève, comme une fusée, vers l'amour mystique. C'est le « paradis des artistes », musique et poésie mais aussi peinture et sculpture : au vrai Paradis point n'est besoin d'images puisqu'on peut contempler l'original[748]. Ce sont d'ailleurs des images, ce « langage visible »[749], qui délivrent l'enseignement salvateur, en mettant en regard scènes d'orgueil punies et témoignages d'humilité sculptés sur les parois de la montagne[750]. Les splendides bas-reliefs qui ornent la corniche des Orgueilleux, ou les tableaux de crimes ou de miséricorde que contemple Dante au giron de la colère, forment la pharmacie des condamnés, déjà promis au salut. Profusion d'images et de chants, qui, dans leur tournoiement, mènent le pèlerin jusqu'à la vision ultime et « pure », celle de Béatrice ; illusion sacrée, anticipation peut-être d'une « œuvre d'art totale » que les siècles ultérieurs tenteront de matérialiser. Balisage aussi d'une initiation, d'un chemin symbolique entre pur et impur, entre « forêt obscure » et « divine forêt ».

C'est à Dante que l'on doit le néologisme « *trasumanar* », dépassement, ou plutôt accomplissement, de l'humain : «*trasumanar* ne peut se décrire par des mots »[751]. Le voisinage de l'innommable est attesté, non pour court-circuiter le symbolique, mais parce que la parole touche à ce point où le signifiant défaille et échoue. Dans sa vocation de nouage fragile, aux lisières, entre ombre et lumière, le poète-pèlerin est reconduit au dénuement le plus extrême : « Plus pauvre désormais sera ma parole (...) que celle d'un enfant qui baigne encore sa langue à la mamelle »[752]. De cette pauvreté, le coup de force transhumaniste tire le

[746] *Ibid*., ch. XVIII, v. 91-105.
[747] DARRIULAT, J., « Dante, poète et philosophe », *art. cit*.
[748] *Ibid*.
[749] DANTE, *La Divine Comédie, Le Purgatoire, op. cit.,* chant X, v. 95.
[750] *Ibid*., ch. X, XII.
[751] DANTE, *La Divine Comédie, Le Paradis (vol. III), op. cit*., ch. 1.
[752] *Ibid ;* « ma vue fut au-dessus de mes paroles ».

négatif, abandonnant l'acheminement vers la parole au profit de la gloire assourdissante des machines expurgées de tout désir. Par la fécondation improbable d'un vampirisme technologique, il prétend donner naissance à un homme nouveau, délesté de la gravité de la chair, purifié de la lettre de la culpabilité inscrite au front du pécheur : la montagne du Purgatoire accouche du monstre de Frankenstein, nouveau-né sans nom qui, lassé de faire l'ange, fait la bête. Et si « transhumaner », au sens de Dante, suggérait tout autre chose que ce tableau de l'orgueil, démultiplié par le multimedia ? Non pas la toute-puissance fondamentaliste qui guérirait une fois pour toutes, mais le chemin lui-même, voué à explorer, à

> « accomplir jusqu'aux plus lointaines limites tout le parcours dans l'humain, jusqu'à un seuil où le poème, après avoir « traité les ombres comme choses solides », ce qui revient à circonscrire jusqu'à l'incorporel dans le corporel, à porter le langage au-delà du sensible avec le sensible, révèle un point d'incandescence qui est aussi un état de silence et de nudité »[753] ?

A rebours, le chant surhumain, entendu en rêve, de la « douce sirène qui charme les marins au milieu de la mer »[754], énième réincarnation de la mythique Gorgone, dévoile sous ses atours un ventre putride et infertile[755], une de ces « fausses images qui ne tiennent aucune promesse »[756]. Ce simulacre de béatitude, trop facilement obtenue, n'était que l'envers d'une initiation qui requiert une perte radicale, l'évanouissement et la plongée dans le Léthé, puis l'Eunoé, avant de se conclure en nouveau baptême[757]. Le Purgatoire n'est pas l'apocalypse, la fin des temps, mais son temps contracté, temps de crise, temps du *kairos,* ouvre un espace au temps, dans la différance.

C'est donc seulement en ne cessant jamais de marcher, guidé par la promesse d'Eros, que l'on peut espérer construire un espace habitable, qui ne sera jamais beaucoup plus solide que les tentes des Hébreux dans le désert. Si les limites peuvent en paraître fragiles, toiles claquant au vent, les nomades apprécient leur confort relatif et, surtout, l'espacement symbolique qu'elles dessinent. C'est seulement au terme, et au prix, de notre propre parcours dans la forêt dense des analyses du sujet contemporain que ce paradoxe prend toute sa force : la promesse ne se soutient que de sa finitude. Les parieurs pascaliens, ratiocineurs aberrants du « scandale » de la foi, se condamnent au calcul sans fin des gains et pertes, vrais ânes de Buridan voués à mourir de faim et de soif par positivisme. C'est l'expérience de l'impossible,

[753] PARA, J.-B., VELTER, A., « L'ardeur du poème », in *Europe*, 2002/03, (875), p. 4.
[754] DANTE, *La Divine Comédie, Le Purgatoire, op. cit.,* chant XIX, v. 20-22.
[755] *Ibid*., v. 31-33.
[756] *Ibid*., ch. XXX, v. 130-132.
[757] *Ibid*., ch. XXXIII.

à la limite du discours, et non la raison utilitariste, qui fondent, à la limite, la promesse. C'est en ce sens que Derrida a pu écrire ce « scandaleux » aphorisme : « La déconstruction est la justice »[758]. L'Idéal ne s'atteint pas au creux d'une présence pleine, comme les chantres de l'homme augmenté ou les intégristes religieux s'acharnent à l'affirmer. *Summum jus, summa injuria* : « tuer la mort » revient à instituer durablement son règne. Tous les nostalgiques de la Mère phallique se rejoignent dans l'enfer de la jouissance. Quant aux déclinistes qui font le jeu dangereux de la restauration du Père, ils semblent ignorer que celui-ci est toujours déjà mort : il ne nous laisse, précisément, que l'Idéal en partage. « Ca se déconstruit »[759] : la religion, l'éducation, le politique, l'art, la morale sont en miettes, le discours du maître et, déjà, le discours universitaire lui aussi sont abolis, sursumés ou singés dans le discours capitaliste partout disséminé. Le mythe désenchanté cède la place, en surimpression, aux bandes-annonces d'un avenir radieux, sans maladies ni manque, mais aussi sans humains. Le sujet se résorbe dans l'expertise implacable des neurosciences, voué au « redressement » de son bois courbé qu'il s'agit de mettre aux normes une fois pour toutes : soit la mort. Ceci n'est pas une promesse : seulement une solution. Psyché gît comme morte, expropriée par les prothèses techniques, faute du baiser d'Eros[760]. Pourtant il y a, il y aura eu un reste.

La manne de la symbolisation

Au soir de l'exil, alors que les Hébreux se prennent à douter et s'inquiètent de leur condition, murmurent contre l'autorité de leurs chefs, ils perdent confiance. Ce moment le plus terrible, celui où l'alliance vacille, où l'eau manque ou semble amère, est, secrètement, le plus propice à la symbolisation. Il aura fallu la sortie d'Egypte, l'épreuve de la faim et de la soif, mais surtout du manque à la promesse, pour que celle-ci se réalise[761] : la manne, cette nourriture « inconnue »[762], survient et nourrit chacun à satiété, selon ce qui lui convient à lui

[758] DERRIDA, J., *Force de loi ; le Fondement mystique de l'autorité*, Paris : Galilée, 1994, p. 35.
[759] DERRIDA, J., *Psyché, Inventions de l'autre (t. 2),* Paris : Galilée, 2003, p. 12.
[760] DERRIDA, J., *Le Toucher, Jean-Luc Nancy,* Paris : Galilée, 2000, p. 31 ; voir NANCY, J.-L , *Corpus*, Paris : Métaillé, 2000.
[761] « L'Eternel dit à Moïse: Voici, je ferai pleuvoir pour vous du pain, du haut des cieux. Le peuple sortira, et en ramassera, jour par jour, la quantité nécessaire, afin que je le mette à l'épreuve, et que je voie s'il marchera, ou non, selon ma loi » (Ex, 16, 4), ce qui fait écho à l'épisode qui précède immédiatement celui-ci, les eaux de Mara : « Ce fut là que l'Eternel donna au peuple des lois et des ordonnances, et ce fut là qu'il le mit à l'épreuve » (Ex, 15, 25).
[762] Dt, 8, 3 ; 8, 16.

singulièrement[763]. C'est dans la fragilité du mythe, par son désenchantement même que surgit cette nourriture des errants, ce pain du désert, matin après matin.

> « Au matin, il y eut une couche de rosée autour du camp. Quand cette rosée fut dissipée, il y avait à la surface du désert quelque chose de menu comme des grains, quelque chose de menu comme la gelée blanche sur la terre. Les enfants d'Israël regardèrent et ils se dirent l'un à l'autre: Qu'est-ce que cela? car ils ne savaient pas ce que c'était »[764]

La manne, pain descendu du ciel, semble pourtant émaner du sol : elle couvre la surface de celui-ci, le cache et le redouble, et sa structure fine et granuleuse rappelle la terre, tout en faisant signe vers tout autre chose. Ce surgissement du symbole comme « don », indissociable de l'institution de la loi, non au sens du tabou, mais au sens du totem, où une alliance fidèle est « donnée » gratuitement par amour, s'inscrit, comme un texte mystérieux sur une surface nue, dans l'espace vide du désert, celui de la question la plus lancinante : « Qu'est-ce que cela? », il répond par avance à une demande encore informulée, qui ne trouve pas ses mots. Le nom même de cette « manne » ne puise-t-il pas aux sources de la question : en hébreu, « *man hû ?* » « Qu'est-ce que cela? » ? Comme les lignes tracées par le Christ sur le sol, pendant que les scribes et les pharisiens cherchent dans la Loi de quoi condamner la femme adultère[765], un tel symbole ne vise pas à faire sens, ni à « performer » une sentence judiciaire. Encore moins à instaurer un pouvoir. Le symbolique apparaît comme nourriture spirituelle, en même temps que la « gloire » de Yahvé se manifeste[766] et que l'Esprit fait prophétiser les anciens d'Israël[767]. Mais la condition qui accompagne l'épreuve de cette appropriation du symbole, c'est de ne pas chercher à le thésauriser : celui qui en « met en réserve » pour le lendemain ne pourra pas consommer la manne[768]. La manne symbolique se dérobe à toute logique d'appropriation, toute économie de l'accumulation ou du calcul, et plus encore à l'hyper-accumulation d'un pouvoir machinique arc-bouté sur son rêve de souveraineté, nostalgie de l'Egypte et restauration de son esclavage. Elle est un don « sans réserve », qui ne porte ses fruits que dans l'instant de son surgissement, dans l'acte qui la fait coïncider avec les besoins de chacun. Justice du symbole : il vient au lieu du manque, mais son appel laisse renaître le désir, jour après jour.

---

[763] « Celui qui avait ramassé plus n'avait rien de trop, et celui qui avait ramassé moins n'en manquait pas. Chacun ramassait ce qu'il fallait pour sa nourriture » (Ex, 16, 18).
[764] Ex, 16, 13-15.
[765] Jn, 8, 3-11.
[766] Ex, 16, 7 ; 16, 10.
[767] Nb, 11, 25-30.
[768] Ex, 16, 19.

Eléments de bibliographie

ANTHROPOLOGIE ET SCIENCES SOCIALES

AFFERGAN, F., *La pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie*, Paris : Albin Michel, 1997
ARIES, Ph., *L'Homme devant la mort*, Paris : Seuil, 1977
AUGE, M., *Non-Lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris : Le Seuil, 1992
AUGE, M., *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris : Flammarion, 1994
BARTHES, R., (1954-1956), *Mythologies*, Paris : Seuil, 2014
BERRY, G., *Pourquoi et comment le monde devient numérique*, Paris : Collège de France, Fayard, 2008.
BOLTANSKI, L., *Énigmes et complots : Une enquête à propos d'enquêtes*, Paris, Gallimard, 2012.
BOLTANSKI, L., CHIAPPELLO, E., *Le nouvel esprit du capitalisme, op.cit.* BRETON, Ph., *l'Utopie de la communication*, Paris : La Découverte, 1992
BOLTANSKI, L., ESQUERRE, A., *Enrichissement. Une critique de la marchandise*, Paris : Gallimard, 2017
CADORET, M., Le *paradigme adolescent,* Paris : Dunod, 2003
CAMILLERI, C., *Stratégies identitaires*, Paris : Puf, 1990.
CASSIRER, E., *Individu et Cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Paris : Minuit, 1983
CASTEL, *Le psychanalysme*, Paris : Maspéro, 1973
CASTEL, R., *La gestion des risques*, Paris : Minuit, 1981.
Ce qu'il appelle la « petite misère de position » : BOURDIEU, P. (dir.), *La misère du monde*, Paris : Seuil, 1993.
CASTEL, R., « De l'indigence à l'exclusion, la désaffiliation. Précarité du travail et vulnérabilité relationnelle », in DONZELOT, J., (dir.), *Face à l'exclusion, le modèle français*. Paris : Esprit, 1991
CHATEAURAYNAUD, F. (coord), avec DOURY, M. et TRABAL, *Chimères nanobiotechnologiques et posthumanité*, Volume I, « Promesses et prophéties dans les controverses autour des nanosciences et des nanotechnologies » , GSPR –EHESS, Version du 29 novembre 2012, ANR PNANO 2009, http://gspr-ehess.com/documents/rapports/RAP-2012-GSPR-CHIMERES-novembre.pdf, consultation avril 2017.
CHAUVIER, E., *Anthropologie de l'ordinaire*, Paris : Anarcharsis, 2011.
CIFALI, M., thèse de doctorat en Sciences de l'Education, sous la direction de Michel de Certeau, *Eléments pour une démarche psychanalytique dans le champ éducatif*, 1979, citée sur son site, en ligne : http://www.mireillecifali.ch/Articles_%281997-2002%29_files/micheldecerteau.pdf, consultation mai 2016
CLANET, C., *Introduction aux approches interculturelles et en sciences humaines*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 1993.
CLASTRES, P., *Chronique des indiens Guayaki,* Paris : Plon (coll. Terre Humaine), 1972.
De CERTEAU, M., *L'absent de l'Histoire*, Paris : Mame, 1973.
De CERTEAU, M., (1974), *La culture au pluriel*, Paris : Bourgois, 1993
De CERTEAU, M,, *L'écriture de l'histoire*, Paris : Gallimard, 1975
De CERTEAU, M., *La Fable mystique*, I, Paris, Gallimard, 1982.
De CERTEAU, M., « Mystique et psychanalyse », *in Cahiers pour un temps, Michel de Certeau*, Paris : Centre Georges Pompidou, 1987
De CERTEAU, M, *La faiblesse de croire*, Paris : Seuil, 1987
De CERTEAU, M., *L'Invention du quotidien, quotidien* 1. : *Arts de faire* et 2 : *Habiter, cuisiner*, éd. établie et présentée par Luce Giard, Paris : Gallimard, 1990, p. 17
De CERTEAU, M., *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris : Gallimard, 2002
DE GAULEJAC, V., « Du système disciplinaire au système managinaire », *in* DORAY, B., (dir.),*Carrefours sciences sociales-psychanalyse : le moment moscovite*, Paris : l'Harmattan, 1995
DE GAULEJAC, V., *La société malade de la gestion. Idéologie gestionnaire, pouvoir managérial et harcèlement social,* Paris : Seuil, 2005.
DERIVERY, F. *L'Art contemporain produit et acteur du néolibéralisme,* Paris : EC éditions, 2013.
DETIENNE, M., *L'invention de la mythologie*, Paris : Gallimard, 1981, ch. VII, pp. 225-242.
DETIENNE, M., *L'écriture d'Orphée*, Paris : Gallimard, 1989
DORAY, B., « La valeur et le sens du travail : l'apport de la psychanalyse à la compréhension de la subjectivation des sociétés productives », in *Carrefours sciences sociales et psychanalyse : le moment moscovit*e (coll.), Paris : l'Harmattan, 1995
DUMEZIL, G., *Mythe et Épopée,* 3 t., Paris : Gallimard, 1968-73

DUMEZIL, G., *Du mythe au roman, la Saga de Hadingus et autres essais*, Paris : Presses universitaires de France, 1970.
DUMONT, L., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983
DURAND, G., *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris : P.U.F., 1960
EHRENBERG, A., *Le culte de la performance,* Paris, Calmann-Lévy, 1991.
EHRENBERG, A., *L'individu incertain*, Paris : Odile Jacob, 1995
EHRENBERG, A., *La fatigue d'être soi*, Paris : Odile Jacob, 1998
EHRENBERG, A., *La société du malaise*, Paris : Odile Jacob, 2010.
ELIADE, M., *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris : Gallimard, 1959
ELIADE, M., (1963), *Aspects du mythe*, Paris : Gallimard, 1988.
ELIADE, M., *Initiation, rites, sociétés secrètes, naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris : Gallimard, « Idées », 1976
ELIADE, M., *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1989.
ELIAS, N., *La société des individus*, Paris : Fayard, 1983
ELIAS, N., *Norbert Elias par lui-même (entretiens avec Arend-Jan Heerma van Voss et Abram van Stolk)*, Paris : Fayard, 1991, p. 50-51.
ELIAS, N., *Qu'est-ce que la sociologie ?*, (trad. Yasmin Hoffman), La Tour-d'Aigues, L'Aube, 1991
ELIAS, N., *Engagement et distanciation : contributions à la sociologie de la connaissance*, trad. Michèle Hulin, Paris : Fayard, 1993
ELIAS, N., *La civilisation des mœurs*, Paris : Pocket, coll. Agora, 2002.
FELLOUS, M., *À la recherche de nouveaux rites : rites de passage et modernité avancée*, Paris : L'Harmattan, 2001
FISTETTI, F., *Théories du multiculturalisme, Un parcours entre philosophie et sciences sociales*, Paris : La Découverte, 2009
GARFINKEL, A., *Recherches en ethnométhodologie*, Paris : PUF, 2007
GARNOUSSI, N., *De nouvelles propositions de sens pratiques dans le domaine de l'existentiel : étude sociologique de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle*, thèse de doctorat de sciences des religions et des systèmes de pensée sous la direction de Jean Baubérot, EPHE, 2008, en ligne : https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00310980/document, consultation décembre 2017, p. 441.
GIRARD, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde,* Paris, Poche, 1983.
GIRARDET, R., (1986), *Mythes et mythologies politiques*, Paris : Seuil, 1990.
GLISSANT, E., *Introduction à une Poétique du Divers,* Paris : Gallimard, 1996
GOGUEL d'ALLONDANS, Th., *Rites de passage, rites d'initiation. Lecture d'Arnold van Gennep,* Laval, Les presses de l'Université Laval, 2002.
GORI, R., DEL VOLGO, M-J., *La santé totalitaire*, Paris : Flammarion, 2009
GORI, R., *La fabrique des imposteurs*, Paris : Les Liens qui Libèrent, 2017
GUERRAOUI, Z., TROADEC, B., *Psychologie interculturelle*, Paris : Armand Colin, 2000.
HEINICH, N., *La Sociologie de Norbert Elias*, Paris : La Découverte, 2002
HEINICH, N., *Le paradigme de l'art contemporain. Structures d'une révolution artistique,* Paris : Gallimard, 2014.
ICHILOV, O., *Political Learning and Citizenship Education Under Conflict*, London : Routledge, 2004.
ILLOUZ, E., (2008) *Saving the modern soul*, Berkeley : UC Press, 2008.
JOULE, R-V., BEAUVOIS, J-L, *La soumission librement consentie*, Paris : PUF, 2010
LABURTHE-TOLRA, P., *Critiques de la raison ethnologique*, Paris : PUF, 1998.
LABURTHE-TOLRA, Ph., WARNIER, J.-P., *Ethnologie, anthropologie*, Paris : PUF, 1993
LAFONTAINE, C., *La société post-mortelle*, Paris : Seuil, 2008
LAHIRE, B., *La culture des individus, Dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris : La Découverte, 2004.
LAJOIE, P., D'HUY, J., OUDAER, G. et LE QUELLEC, J.-L.,(dir.), *Nouvelle mythologie comparée*, Lingva, 2014.
LANE, Ch., *Comment la psychiatrie et l'industrie pharmaceutique ont médicalisé nos émotions*, Paris : Flammarion, 2009.
LASCH, Ch., *Culture de masse ou culture populaire ?,* Paris : Climats, 2001
LATOUR , B., (1991) *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris : La Découverte-Poche, 2006.
LATOUR, B., *Petites leçons de sociologie des sciences*, Paris : Seuil, 1996
LATOUR, B., *Politiques de la nature*, Paris, La Découverte, 1999.
LE BRETON, D., *Signes d'identité*, Paris : Métailié, 2002
LE BRETON, D., *La peau et la trace*, Paris : Métailié, 2003

LE BRETON, D., *La saveur du monde*, Paris : Métailié, 2006
LE BRETON, D., *Des visages, essai d'anthropologie*, Paris : Métailié, 2006
LE BRETON, D., *Adolescence et entrée dans la vie*, Paris : Métailié, 2007
LE BRETON, D., *Expériences de la douleur, entre destruction et renaissance*, Paris : Métailié, 2010
LE BRETON, D., *Conduites à risque, des jeux de mort au jeu de vivre*, Paris : PUF, 2012
LE BRETON, D., *Disparaître de soi*, Paris : Métailié, 2015
LE BRETON, *Tenir, Douleur chronique et réinvention de soi,* Paris : Métailié, 2017.
LEVI-STRAUSS, C., *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in MAUSS, M.,, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, 1950, p. XIX
LEVI-STRAUSS, C., (1958), *Anthropologie structurale*, Paris : Plon, 2012
LEVI-STRAUSS, C., *La pensée sauvage*, chapitre I, Paris, 1962.
LEVI-STRAUSS, Cl., (1962), *Race et histoire*, Paris : Gallimard, 1987.
LIOGIER, R., *Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale*?, Paris : Armand Colin, 2012
LIPOVETSKY, G., *Les temps Hypermodernes*, Paris : Grasset, Nouveau collège de philosophie, 2004
MARQUIS, N., Du *bien-être au marché du malaise*, Paris : PUF, 2014, p.3.
MARTEL, F., *Mainstream*, Paris : Flammarion, 2011
MONNEYRON, F., THOMAS, J., *Mythes et littérature*, Paris : Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », 2002.
MORETTI, J.-Ch., *Théâtre et société dans la Grèce antique*, Paris : Livre de Poche, 2001
MORIN, C., *Comment les labos nous rendent fous : tous malades* ?, Paris : La Martinière, 2014.
MORIN, E., *Introduction à la pensée complexe*, Paris : E.S.F., 1990.
MORIN, E, *Science avec conscience*, Paris : Fayard, 1982
MOULIER BOUTANG, Y., *Le Capitalisme cognitif. La nouvelle grande transformation*, Paris : Éditions Amsterdam, 2007.
MOUREAU, N., SAGOT-DUVAUROUX, D., *Le marché de l'art contemporain,* Paris : La Découverte, 2016
PICHOT, A., *Histoire de la notion de gène*, Paris : Flammarion, Champs, 1999 ;
PIGNARRE, Ph**,** *Le Grand secret de l'industrie pharmaceutique*, Paris : La Découverte, 2003.
ROUSSEL, F-G et M., *Dans le labyrinthe des réalités*, Paris : L' Harmattan, 2009
SEGALEN, M., *Rites et rituels contemporains*, Paris : Nathan, coll. 128, 1998
SPERBER, D., *La contagion des idées, théorie naturaliste de la culture*, Paris : Odile Jacob, 1996
STIEGLER, B., (dir.), FAURE, Ch., GIFFARD, A., *Pour en finir avec la mécroissance*, Paris : Flammarion, 2009.
TAROT, C., *Le symbolique et le sacré, théories de la religion*, Paris, La Découverte, 2008
TOURAINE, A., *Après la crise*, Paris : Seuil, 2010
TURNER, V., *Le phénomène rituel : structure et contre-structure : le rituel et le symbole : une clé pour comprendre la structure sociale et les phénomènes sociaux*, Paris : Presses universitaires de France, 1990
VAN GENNEP, A., (1909) *Les rites de passage : étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.,* Paris : 1981.
VERNANT, J.-P., (1974), « Raisons du mythe », *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris : La Découverte, 2004.
VEYNE, P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?,* Paris : Seuil, 1983
VOVELLE, M., *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris : Gallimard**,** 1983.
WEBER, F., *Brève histoire de l'anthropologie*, Paris : Flammarion, 2015
WEBER, M., (1919), *Le savant et le politique*, Paris : 10/18, 2002
WEBER, M., *Economie et société*, ch. 1, « Les concepts fondamentaux de la sociologie », Paris : Pocket, 2003
ZAFIROPOULOS, M., *Le symptôme et l'esprit du temps*. –Paris : PUF, 2015.

PHILOSOPHIE ET AUTRES ESSAIS, littérature, critique et théorie littéraire

ADORNO, Th. W., (1950), *Études sur la personnalité autoritaire* (trad. Hélène Frappat), Paris : Allia, 2007
AGAMBEN, G., *La communauté qui vient, Théorie de la singularité quelconque,* Paris : Seuil, 1990
AGAMBEN, G., (trad. M. Raiola) *Homo sacer*, *Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris : Seuil, 1997, p. 93.
AGAMBEN, G., *Le temps qui reste - Un commentaire de l'"Epître aux Romains"*, Paris : Payot, 2000
AGAMBEN, G., *L'Ouvert,* Paris : Rivages, 2002

AGAMBEN, G., (trad. J. Gayraud) *Homo sacer II*, *État d'exception*, Paris : Seuil, 2003.
AGAMBEN, G., (trad. P. Alferi), *Homo Sacer. III, Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin*, Paris : Payot & Rivages, 1999
AGAMBEN, G., (trad. M. Rueff) *Qu'est-ce qu'un dispositif ?,* Paris : Payot, 2007*, p. 31*
AGAMBEN, G., (trad. J. Gayraud) *Homo Sacer. IV, 1, De la très haute pauvreté : règles et forme de vie*, Paris : Payot & Rivages, 2011.
ALEXANDRE, L., *La mort de la mort*, Paris : Lattès, 2011
ALEXANDRE, L., BESNIER, J.-M., *Les robots font-ils l'amour ?* Paris : Dunod, 2016
AMHERDT, F.-X., *L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique*, Paris : St Augustin, 2004.
ANGERMULLER, J., *Why There Is No Poststructuralism in France. The Making of An Intellectual Generation* London: Bloomsbury, 2015
APOLLODORE, *Bibliothèque*, Genève : l'Aire, 2008
ARENDT., H., *L'impérialisme*, Paris Fayard, Point Essais, p.287.
BARTHES, R., (1957), *Mythologies*, Paris : Seuil, 2014.
BASLEZ, M.-F., *Saint Paul*, Paris : Fayard, 1991
BELL, A.-O. (éd.), *The Diary of Virginia Woolf*, Harmondsworth, Penguin, 1983
BELLOT, M., *Le diable, l'exorciste et le psychanalyste*, Paris : Favre, 2016.
BENJAMIN, W., *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique* (1939), tr. Frédéric Joly, Paris : Payot, 2013.
BIMBENET, E., *L'animal que je ne suis plus*, Paris : Gallimard, 2013.
BLANCHOT, M., (1955), *l'Espace littéraire,* Paris : Gallimard, 1988, p. 226.
BLANCHOT, M., *L'entretien infini*, Paris : Gallimard, 1969, p. 15.
BLANCHOT, M., *L'Écriture du désastre,* Paris : Gallimard, 1988, pp. 108-109.
BOUYSSOU, J.-M., *Manga : Histoire et univers de la BD japonaise*, Philippe Picquier, 2010
BRETON, A., *Second manifeste du surréalisme,* in *Œuvres complètes*, t. I, Paris : Gallimard, 1988
BRISAC, G., DESARTHE, A., *V.W., Le mélange des genres*, Paris : L'olivier, 2004
BRISSON, L., (1982), *Platon, les mots et les mythes*, Paris : La Découverte, 1994
BOUVERESSE, J., *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit*, Paris : Seuil, 2001.
BUSCA, J., *Les visages d'Orlan : pour une relecture du post-humain*, Paris : Palimpseste, 2003
CAPRA, F., (1975), *Le Tao de la physique*, Paris : Sand, 2004
CAPUTO, J. D., « Dieu, peut-être. Esquisses d'un Dieu à venir et d'une nouvelle espèce de théologiens » in *Les Temps modernes* n°, 669 (oct. 2012), Paris, Gallimard.
CASTORIADIS, C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris : Le Seuil, 1975
CITTON, Y., *Pour une écologie de l'attention*, Paris : Seuil, 2014
CLARO, *Madman Bovary*, Arles, Actes sud, 2011
Colloque de Royaumont (coll.), *L'éthique du don, Jacques DERRIDA et la pensée du don*, Paris, Métailié, 1992.
COMETTI, J-P, *Robert Musil, de Törless à l'Homme sans qualités*, Bruxelles, Mardaga, 1986
CONRAD, J., (1899), *Au cœur des ténèbres*, (tr. J.-J. Mayoux), Paris : Gallimard, 1989
COULOMBE, M., *Petite philosophie du zombie. Ou comment penser par l'horreur*, Paris : PUF, 2012.
CUSSET, F., *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. Paris : Éditions de la Découverte, 2003
DANTE, *La Divine Comédie, Le Purgatoire* (vol. II), (tr. J. Risset), Paris : Flammarion, 2004.
DEBRAY, R., *Cours de médiologie générale*, Paris : Gallimard, 1991 ; rééd. Gallimard, 2001
DECAUX, A., *l'Avorton de Dieu, une vie de Saint Paul*, Paris : Perrin, 2003
DELAIN, P., *Le concept d'œuvre de Jacques Derrida : un vaccin contre la loi du pire ?,* Paris : CreateSpace Independent Publishing Platform, 2017
DELAVAUX, C., *L'Art brut, un fantasme de peintre*, Paris : Palettes, 2010.
DELEUZE, G., "A quoi reconnaît-on le structuralisme ?" in CHATELET, F., *Histoire de la philosophie VIII. Le XXe siècle*, Hachette, 1973.
DELEUZE, G., « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », *Pourparlers, 1972 - 1990*, Paris, Minuit, 1990.
DELEUZE, G., GUATTARI, F., *L'Anti-Œdipe*, Paris : Minuit, 1972
DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
DELVILLE, M., MICHEL, P., *Hamlet & Co*, Liège : Éditions de l'Université de Liège, 2003.
DERRIDA, J., *L'écriture et la différence*, Paris : Seuil, 1967
DERRIDA, J., *Marges de la philosophie,* Paris : Minuit, 1972
DERRIDA, J., *Positions,* Paris : Minuit, 1972

DERRIDA, J., *Glas*, Paris : Galilée, 1974
DERRIDA, J., *La vérité en peinture*, Paris : Flammarion, 1978
DERRIDA, J., *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris : Galilée, 1983
DERRIDA, J., « Nombre de oui » in GIARD, L., (dir.), *Michel de Certeau, Cahiers pour un temps*. Paris : Centre Georges Pompidou, 1987
DERRIDA, J., *Psyché, Inventions de l'autre*, t. 1, Paris : Galilée, 1987
DERRIDA, J., *Spectres de Marx*, Paris : Galilée, 1987, p. 266-267.
DERRIDA, J., *Ulysse gramophone, Deux mots pour Joyce*, Paris : Galilée, 1987.
DERRIDA, J., *Cn*, Paris : Galilée, 1988
DERRIDA, J., *Mémoires –pour Paul de Man*, Paris : Galilée, 1988
DERRIDA, J*., Du droit à la philosophie*, Paris : Galilée, 1990
DERRIDA, J., *Donner le temps*, Paris, Galilée, 1991
DERRIDA, J., *Donner la mort*, *in* Coll, *L'éthique du don : Jacques Derrida et la pensée du don,* Paris : Métailié, *1992*
DERRIDA, J., *Khôra*, Paris, Galilée, 1993.
DERRIDA, J., *Sauf le nom*, Paris : Galilée, 1993
DERRIDA, J., *Force de loi ; le Fondement mystique de l'autorité*, Paris : Galilée, 1994
DERRIDA, J., *Politiques de l'amitié,* Paris : Galilée, 1994
DERRIDA, J., *Avances*, Paris : Minuit, 1995
DERRIDA, J., *Mal d'archive,* Paris : Galilée, 1995.
DERRIDA, J., *Résistances de la psychanalyse*, Paris, Galilée, 1996.
DERRIDA, J., *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris : Galilée, 1997
DERRIDA, J., *Foi et Savoir*, Paris : Seuil, 2001
DERRIDA, J., *L'université sans condition*, Paris : Galilée, 2001.
DERRIDA, J., "Abraham, l'autre", in COHEN, J., ZAGURY-ORLY, R, (dir.) J*udéités*, Paris : Galilée, 2003, p.13.
DERRIDA, J., *Parages*, Paris : Galilée, 2003
DERRIDA, J., *Psyché, Inventions de l'autre*, t. 2, Paris : Galilée, 2003
DERRIDA, J., *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Paris : Galilée, 2004
DERRIDA, J., *La carte postale,* Paris : Flammarion, 2004
DERRIDA, J., *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 2006
DERRIDA, J., *Les Yeux de la langue - L'abîme et le volcan*, Paris : Galilée, 2012
DUBUFFET, J., « L'art brut préféré aux arts culturels *» (*1949), in *Prospectus et tous écrits suivants*, Paris : Gallimard, 1967.
DUFIEF, V., *La souffrance désarmée*, Paris : Salvator, 2013, p. 83.
DUPUY, J.-P., *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris : Seuil, 2002
DUPUY, J.-P., *La marque du sacré*, Paris : Carnets Nord, 2008.
Maître ECKHART, *Du Détachement et autres textes*, Paris, Payot, 1995.
ECO, U., (1962), *L'œuvre ouverte*, Paris : Seuil, 1979
ELLUL, J., (1954) *La technique ou l'enjeu du siécle*, Paris : Economica, coll. « Classiques des sciences sociales », 1990
ELLUL, J., (1977) *Le système technicien*, Paris : Le Cherche-Midi, 2012, p. 361.
FLAUBERT, G., (1851-1858), *Correspondance, t. II,* Paris : Gallimard, 1980
FLAUBERT, G., *Salammbô*, Paris : Gallimard, 2005.
FONDANE, B., (1933), *Le mal des fantômes*, Paris : Verdier, 2006
FORRESTER, V., *Virginia Woolf*, Paris : Albin Michel, 2009.
FOUCAULT, M., *Les mots et les choses*, Paris, NRF, 1966.
FOUCAULT, M., *L'Archéologie du savoir,* Paris : Gallimard, 1969.
FOUCAULT, M., (1974), « La naissance de la médecine sociale », *Dits et écrits*, T. III, Paris : Gallimard, 2001
FOUCAULT, M., *Surveiller et punir*, Paris : Gallimard, 1975
FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité, t. I, La volonté de savoir*, Paris : Gallimard, 1976.
FOUCAULT, M., *Il faut défendre la société. Cours au collège de France de* 1976, Paris : Gallimard/Seuil, 1997
FOUCAULT, M., *Naissance de la biopolitique, Cours au collège de France 1978-1979*, Paris : Hautes études, Gallimard-Seuil, 2004.
FOUCAULT, M., *Subjectivité et vérité*, *Cours au collège de France 1980-1981,* Paris : EHESS-Gallimard-Seuil, 2014
FOUCAULT, M., (1981-1982), *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France*, Paris : Seuil/Gallimard, 2001
FOUCAULT, M., *L'Usage des plaisirs. Histoire de la sexualité 2*, Paris : Gallimard, 1984

GANASCIA, J.-G., *Le mythe de la singularité*, Paris : Seuil, 2017.
GANTZ, T., *Early Greek Myth. A Guide to Literature and Artistic Sources*, vol. I, Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1993.
GAROUSTE, G., *L'Intranquille*, Paris : Livre de Poche, 2011
GAUCHET, M., *Le désenchantement du monde*, Paris : Gallimard, 1985
GAUCHET, M., *Un monde désenchanté ?,* Ivry, l'Atelier, 2004
GENETTE, G., *Palimpsestes, La littérature au second degré*, Paris : Seuil, 1982.
GRACQ, J., *La Littérature à l'estomac,* Paris : José Corti, 1950, repris in *Préférence*s, Paris : José Corti, 1961.
GRACQ, J., *le Rivage des Syrtes,* Paris : José Corti, 1950
GRACQ, J., *Le surréalisme et la littérature contemporaine*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris : Gallimard, vol. I, p. 1028
GREIMAS, A. J., *Du sens, essais sémiotiques*, Paris : Seuil, 1983.
GRIMAL, P., *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris : Puf, 1999.
GUIOMAR, M., « Le Roman Moderne et le Surréalisme »in ALQUIE, F., (dir.), *Entretiens Sur le Surréalisme*, Paris-La Haye : Mouton, 1968
HABERMAS, J., *La technique et la science comme idéologie*, Paris : Gallimard, 1973
HABERMAS, J., (1981) *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. fr. 1987, rééd. Paris : Fayard, 2001
HADDAD, H., *Julien Gracq. La Forme d'une vie*, Paris : Zulma, 2004.
HARAWAY, D., *The Haraway reader,* New York, London : Routledge, 2004
HARAWAY, D., *Manifeste cyborg et autres essais*, Paris : Exils, 2007
HEGEL, G.W.F., *Esthétique*, Paris, Livre de Poche, 1997.
HEINICH, N., *Le paradigme de l'art contemporain*, Paris : Gallimard, 2014
HERVEY DE ST-DENIS, L., (1867), *Les Rêves et les moyens de les diriger*, Oniros, 1995
HILLESUM, E., *Une vie bouleversée, Journal*, Paris : Seuil, 1995
HÖLDERLIN, F. (1807) "Patmos", *Gesammelte Werke*, Iéna: Eugen Diederichs, 1909, t. 2
HOMERE (trad. Robert Flacelière), *Iliade*, Paris : Gallimard, 1993
HOMERE, *Odyssée*, tr. Bérard, Paris : Belles-Lettres, 1924
HONNETH, A., (1992) *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris : Cerf, 2000
HOQUET, Th., *Cyborg philosophie,* Paris : Seuil , 2011.
HUSSERL, E., (1935), *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1989.
JACOB, F., (1970), *La Logique du vivant, une histoire de l'hérédité,* Paris : Gallimard, 1981
JANKELEVITCH, V., *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, Paris : Flammarion, 2017
JEAN DE LA CROIX, *Le livre de la nuit obscure, Œuvres complètes,* Paris : Cerf, 2001
JEAN DE LA CROIX, *Oeuvres complètes*, Paris, Cerf, 1990.
JEAN DE LA CROIX, *La Montée du Carmel*, Paris : Seuil, 1998
JIMENEZ, M., *La querelle de l'art contemporain*, Paris : Gallimard, 2005
JOLY, F., *Musil, tout réinventer*, Paris : Seuil, 2015
JONAS, H., *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris : Cerf, 1990
JOUSSET, D., *Le vocabulaire théologique en philosophie*, Paris : Ellipses, 2009
KANT, E., *Critique de la raison pure*, (trad. Tremesaygues et Pacaud), Paris : PUF, 1975.
KATSUHIRO, O., *(1982-1990), Akira*, Paris : Glénat, 2016
KEYES, D., (tr. M. Hubert), *Les Mille et une guerres de Billy Milligan*, Paris : Calmann-Lévy, 2009
KIERKEGAARD, S., (1850) *L'Ecole du christianisme, Œuvres complètes*, XVII, Paris : Orante, 1982
KISHIMOTO, N., (tr. S. Chollet, S. Bigini, F. Malet), *Naruto*, Paris : Kana, 2002 (72 vol.).
KOLTES, B-M., (1974), *Le jour des meurtres dans l'histoire d'Hamlet*, Paris : Minuit, 2006.
KUNDERA, M., *L'Art du roman*, Paris : Gallimard, 1986
KURZWEIL, R., *The age of spiritual machines*, Londres, Phenix, 1999
KURZWEIL, R., *Humanité 2.0 : La Bible du changement* [« The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology »], Paris : M21, 2007.
LaBERGE, S., *Le Rêve lucide - le pouvoir de l'éveil de la conscience dans vos rêves*, Chitry Mont Sabot : Oniros, 1997
LAFLECHE, G., (1999), *Matériaux pour une grammaire narrative*, Laval, Ed. du Singulier, 2007.
LEVINAS, E., *Noms propres*, Paris : Fata Morgana, 1976
LEWIS, C. S., « L'armoire magique », *Chronique de Narnia*, (tr. Dalmais), Paris : Flammarion, 1989.
LYOTARD, J-F., *La condition postmoderne*, Paris : Minuit, 1979
MARCUSE, H., *Vers la libération,* trad. J.-B. Grasset, Paris : Minuit, 1969, p. 14. pp. 11-12.

MARCUSE, H., *Eros et Civilisation*, *Contribution à Freud, cit.* in RAULET, G., *Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation,* Paris : Presses Universitaires de France, 1992
MARGUERAT, D., (dir.), *Dieu est-il violent ?,* Paris, Bayard, 2008.
MARION, J-L., *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 1982
MARION, J-L , *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001
MARION, J-L , *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005
MARX, K., (tr. K. Papaioannou), *Critique du droit politique hegelien*, Paris : Allia, 2010
MELVILLE, H., (1851), *Moby Dick*, Paris : Gallimard, 1996
MERLEAU-PONTY, *l'Oeil et l'esprit*, Paris : Gallimard, 1964.
MICHAUD, Y., *La crise de l'art contemporain*, Paris : PUF, 2011
MOLTMANN, J., *Le Dieu crucifié*, Paris : Cerf/Mame, 1978
MOINGT, J., *Dieu qui vient à l'homme*, Paris : Cerf, 2002.
MORAVEC, H., *Mind children : the future of the robot and human intelligence,* Cambridge, Harvard University press, 1988
MÜLLER, H., (1977), *Hamlet-machine et autres pièces*, Paris : Minuit, 1985.
MUSIL, R., *L'homme sans qualités*, Paris, Seuil, 1956 (trad. française ph. Jaccottet)
MUSIL, R., *Journaux*, *vol. 2*, trad. Ph. JACCOTTET, Paris : Seuil, Don des Langues, 1981
MUSIL, R*., Essais, conférences, critique, aphorismes, réflexions, textes choisis*, trad. Ph. JACCOTTET, Paris : Seuil, Don des Langues, 1984
MUSIL, R., *Briefe*, vol. 1, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1981
NANCY, J.-L., *La déclosion*, *Déconstruction du christianisme*, Paris : Galilée, 2005.
NANCY, J.-L., *L'adoration*, *Déconstruction du christianisme*, t. 2, Paris : Galilée, 2010.
NANCY, J.-L., *La communauté désavouée*, Paris : Galilée, 2014
NAULT, J.-Ch., *Le Démon de midi. L'acédie, mal obscur de notre temps*, Paris : L'échelle de Jacob, 2013.
NEGRI, T., HARDT, M., *Multitude : guerre et démocratie à l'époque de l'Empire*, La Découverte, 2004.
NIETZSCHE, F., (1883), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Prologue », Paris : Aubier Flammarion, 1969
NIETZSCHE, F., (1887) *Généalogie de la morale*, Paris, Garnier, 2000, « 3e dissertation »
NIETZSCHE, F., (1888) *L'Antéchrist*, Paris, Gallimard, 1990.
OGDEN, D., *Perseus*, Londres et New York : Routledge, 2008.
OVIDE, *Métamorphoses, op. cit.*
PARTOUCHE, M., *Se placer au centre du monde, ORLAN*, Paris : Editions Jériko, 2000.
PASCAL, *Pensée*s, Paris, Gallimard, 1977
PATOCKA, J., *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Paris : Verdier, 1981
PHERECYDE, *Histoire mythologique,* in MÜLLER, K. et T., *Fragmenta historicorum Graecorum,* Paris : Firmin-Didot, 1841-1872, en ligne : http://www.dfhg-project.org, consultation mars 2018.
PICHOT, A., *La Société pure : de Darwin à Hitler*, Paris : Flammarion, 2000 ;
PICHOT, A., *Penser le comportement animal: Contribution à une critique du réductionnisme*, Paris : Quae, 2010
PLATON, *Ion*, (tr. Luc Brisson et Monique Canto-Sperber), Paris : Gallimard, 2008.
PLATON, *Le Banquet***,** tr. Luc Brisson, Paris : Flammarion, 2005
POLIDORI, J. (attribué à BYRON), *Le Vampire,* Humanis, 2012, éd. Numérique
PRAT, F., *La théologie de Saint Paul*, Paris : Beauchesne, 1908 ; BRETON, S., *Saint Paul*, Paris : PUF, 1988 ;
RICE, A., (1974), (tr. C. Ayakatsikas, S. Borello), *Entretien avec un vampire*, Paris : Plon, 2012.
RICŒUR, P., (1969) *Le conflit des interprétations*, Paris : Seuil, 2017
ROCO, M. C., BAINBRIDGE, W. S., (2002), *Converging technologies for improving human performance*, Dordrecht : Kluwer, 2003.
ROMEY, G., *Dictionnaire de la symbolique*, Paris : Albin Michel, 1995
ROWLING, J. K., *Harry Potter à l'école des sorciers*, (tr. J.-F. Ménard), Paris : Gallimard, 1998
ROWLING, J. K., *Harry Potter et le Prisonnier d'Azkaban*, Gallimard Jeunesse (Poche), 1999
ROWLING, J. K., *Harry Potter et le Prince de sang-mêlé*, tr. J.-F. Ménard, Paris : Gallimard Jeunesse, 2005
ROWLING, J. K., *Harry Potter et les Reliques de la Mort,* (tr. J.-F. Ménard), Paris : Gallimard, 2007
SADIN, E., *La vie algorithmique*, Paris : L'échappée, 2015.
SAINT GELAIS, R., *Fictions transfuges*, Paris : Seuil, 2011.
SANDEL, M., *Ce que l'argent ne saurait acheter*, Paris : Seuil, 2014
SCHREIBER, F. R., *Sybil*, Paris : Albin Michel, 1974
SERRES, M., *Hermès I, la communication*, Paris : Minuit, rééd. 1984, *Hermès II, l'interférence*, Paris : Minuit , 1972, *Hermès III, la traduction*, Paris : Minuit, 1974, *Hermès IV, La distribution*, Paris : Minuit, 1977, rééd. 1981, *Hermès V, Le passage du Nord-ouest*, Paris : Minuit, 1980.

SERRES, M., *Les cinq sens*, Paris : Grasset, 1985, p 51.
SERRES, M. *Le tiers instruit*, Paris : Gallimard, 1991
SHAKESPEARE, W., *Hamlet*, I, 5, trad. Jean-Michel Déprats, Paris : Gallimard, 2004
SHAKESPEARE, *La tempête*, Paris : Livre de Poche, 2011, IV, 1.
SICHERE, B., *Le Jour est proche. La révolution selon Paul*, Paris : Desclée De Brouwer, 2003
SLOTERDIJK P., *Règles pour le parc humain. Une lettre en réponse à la lettre sur l'humanisme de Heidegger*, Paris : Mille et une Nuits, 1999 ;*La domestication de l'être*, Paris : Mille et Une Nuits, 2000.
SMADJA, I., BRUNO P., (dir.), *Harry Potter ange ou démon,* Paris : PUF, 2007
STENGERS, I., *L'Invention des sciences modernes*, Paris : La Découverte, 1993
STIEGLER, B., *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue, de la pharmakologie*, Paris : Flammarion, 2010 ; Digital studies, Paris : FYP, 2014.
STOCK, G., *Metaman*, London, Bantam Press, 1993 ; *Redesigning humans : our inevitable genetic future*, Boston, Houghton Mifflin, 2002
STOKER, B., (1897), (tr. J. Sirgent), *Dracula*, Paris : J'ai lu, 2012
STONE, A. R., *The War of Desire and Technology at the Close of the mechanical Age*, Cambridge, MIT Press, 1995.
STOPPARD, T., (1964), *Rosencrantz et Guildenstern sont morts*, Toulouse : PUM, 2017
TADIE, J.-Y., (1982), *Le roman d'aventures*, Paris : Gallimard, 2013
THIBAUDET, G., *Gustave Flaubert*, Paris, Gallimard, 1935
TOLKIEN, J.R.R., Le *Seigneur des anneaux, t. I,* tr. F. Ledoux, Paris : Le Livre de Poche, 1972, p. 85.
TOURREL, J.-P., *Attente déçue et comble de l'attente : enjeux esthétiques et culturels de la fiction gracquienne*, thèse de doctorat de Lettres et Arts à l'Université Lumière-Lyon 2, sous la direction de J.-Y. Debreuille, 2007, en ligne : theses.univ-lyon2.fr/documents/getpart.php?id=1120&action=pdf, consultation octobre 2017.
TROCME, E., *Saint Paul*, Paris :PUF, 2003.
URS VON BALTHASAR, H., *La Dramatique divine*, Namur, Culture et Vérité, 1990-1997
VATAN, F., « La dynamique des formes », in *Robert Musil et la question anthropologique*, Paris : puf, 2000
WATSON, J. B. (1924). *Behaviorism,* New York : Norton, Paperback, 1970
WEBER, J.-P., « Julien Gracq », *Domaines Thématiques*, Paris: Gallimard, 1963, pp. 296-328.
WITTGENSTEIN, L., T*ractatus logico-philosophicus*, Paris : Gallimard, 1986
WITTGENSTEIN, L., *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Paris : Gallimard, 1999
WITTGENSTEIN, L., *Investigations philosophiques*, Paris : Gallimard, 2014
ZAFIROPOULOS, M., *Lacan et les sciences sociales*, Paris : Puf, 2001
ZAFIROPOULOS, M., « Hamlet : l'homme moderne », *in Les mythologiques de Lacan, La prison de verre du fantasme : Œdipe roi, Le diable amoureux, Hamlet,* Paris : Eres, 2017
WOOLF, V., *Mrs Dalloway*, (trad. Marie-Claire Pasquier), Paris : Gallimard, 1994.
WOOLF, V., *Les vagues, Romans et nouvelles*, Paris : Stock, 1974
WOOLF, V., *De la maladie*, Paris : Payot et Rivages, 2007
ZARKA, S., *Art contemporain, le concept*, Paris : PUF, 2010
ZERAFFA, M., *Roman et société*, Paris : PUF, 1971
ZIZEK, S*., Le sujet qui fâche*, Paris : Flammarion, 2008
Les citations des textes bibliques sont données, sauf exception mentionnée, dans la version de Louis Segond, (1910), Paris, Bibli'O, 2008.

PSYCHANALYSE ET PSYCHOLOGIE

ABITBOL-BERGHEIMER, M., SILLAM, P., *Psychanalystes et religieux, regards croisés*, Paris, Desclée de Brouwer, 2015.
ABRAHAM, K., « Préliminaires à l'investigation et au traitement psychanalytique de la folie maniaco-dépressive et des états voisins » (1912), *in Œuvres complètes,* Paris, Payot, 1989, t. I.
ABRAHAM, K., « Esquisse d'une histoire du développement de la libido basée sur la psychanalyse des troubles mentaux » (1924), in *Œuvres complètes,* Paris, Payot, 1989, t. II.
ABRAHAM, N., TOROK, M., *L'Écorce et le noyau*, Paris : Flammarion, 1999
ABRAHAM, N., TOROK, M., *Le Verbier de l'homme aux loups*, Paris : Livre de Poche, 1999
AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, *DSM-IV-TR, Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux, texte révisé,* Paris : Elsevier Masson, 2003

ANATRELLA, T., *Le sexe oublié*, Paris : Flammarion, 1990
ANATRELLA, T., *Interminables adolescences*, Paris : Cerf-Cujas, 1995.
ANSERMET, F., MAGISTRETTI, P., *Neuroscience et psychanalyse*, Paris : Odile Jacob, 2010.
ANZIEU, D., *Le Moi-Peau*, Paris : Dunod-Bordas, 1985..
ANZIEU, D., (1994), *Le Penser*, *du Moi-Peau au Moi Pensant*, Paris : Dunod, 2013
ANZIEU, D., *Le travail de l'inconscient*, Paris : Dunod, 2009
ASKOFARE, S., « Lacan et la religion : du Nom-du-Père au sinthome », in http://w3.erc.univ-tlse2.fr/pdf/lacan_et_la_religion.pdf, consultation juillet 2015 ;
BALIER, C, (dir.), (2005) : *La violence en abyme*. –Paris, PUF.
BALINT, Michaël, 1968, *Le défaut fondamental*, Paris : Payot, 1971.
BALMARY, M., *Le sacrifice interdit*, Paris : Grasset/Fasquelle, Livre de Poche, 1986
BALMARY, M., *Le moine et la psychanalyste*, Paris, Livre de Poche, 2007
BALMARY, M., MARGUERAT, D., *Nous irons tous au paradis*, Paris : Albin Michel, 2016
BASSET, L., *Guérir du malheur*, Paris, Albin Michel, Labor et Fides, 1999.
BEN NAFTALI, M., « La mélancolie d'Abraham » (entretien avec Jacques Derrida) in *Les Temps modernes* n°, 669 (oct. 2012), Paris, Gallimard.
BERGERET, J., (1974), *La personnalité normale et pathologique*, Paris, Dunod, 1996.
BERGERET, J., (1975). *La dépression et les états-limites*. -Paris, Payot, 1992.
BERGERET, J., *Abrégé de psychologie pathologique*, Paris : Masson, 2008.
BERGERET, J., REID, W., (dir.): *Narcissisme et états-limites*, Paris, Dunod, 1986.
BESNIER, J.-M., *Demain les posthumains*, Paris : Hachette Pluriel, 2009
BION, W. R., (1962), *Aux sources de l'expérience*, Paris, P.U.F., 1979.
BION, W. R., « Une théorie de l'activité de pensée », in *Réflexion faite*, Paris : PUF, 1983
BOUVET, M., « La clinique analytique-la relation d'objet » in *Revue française de psychanalyse*, 1960, t.XXIV, n°6.
BRUNO, P., *La passe*, Toulouse : Presses universitaires du Mirail, 2003.
CASTEL, P.-H., *Âmes scrupuleuses, vie d'angoisse, tristes obsédés: (I) Obsessions et contrainte intérieure, de l'Antiquité à Freud*, Paris : Ithaque, 2011.
CASTEL, P.-H., *l'Esprit malade,* Paris : Ithaque, 2011
CASTEL, P.-H., *La fin des coupables*, volume II, *Obsessions et contrainte intérieure de la psychanalyse aux neurosciences*, Paris : Ithaque, 2012
CASTEL, P.-H, *A quoi résiste la psychanalyse* ?, Paris : PUF, 2015.
CASTEL, P.-H., *Le Cas Paramord, Obsession et contrainte psychique, aujourd'hui,* Paris : Ithaque, 2012
CAUSSE, J-D., *Figures de la filiation*, Paris : Cerf, 2008.
CAUSSE, J-D, *L'instant d'un geste*, Genève, Labor et Fides, 2008.
CAUSSE, J-D., « La violence divine sous le masque de l'amour », in MARGUERAT, D., (dir.), *Dieu est-il violent ?*, Paris, Bayard, 2008.
CAUSSE, J.-D., *Lacan et le christianisme*, Paris : Campagne Première, 2018
CAUSSE, J-D., CUVILLIER, E., *Traversée du christianisme*, Paris, Bayard, 2013.
CAUSSE, J.-D., CUVILLIER, E., (dir.) *Mythes grecs, mythes bibliques,* Paris : Cerf, 2007, pp. 25-26.
CHABERT, C., (dir.*), Psychopathologie des limites*, Paris : Dunod, 2009
CHABERT, C., (dir.), *Traité de psychopathologie de l'adulte, t.3 : narcissisme et dépression*, -Paris, Dunod, 2009.
CHABERT, C., (dir.), *Traité de psychopathologie de l'adulte, t.4 : les psychoses*, -Paris, Dunod, 2010.
CHASSEGUET-SMIRGEL, J., *La maladie d'idéalité.* – Paris, Editions Universitaires, 1990.
CHEMAMA, R., *Clivage et modernité*, Toulouse, Eres, 2003
CHEMAMA, R., *Dépression, la grande névrose contemporaine*, Toulouse : Eres, 2006
CHOUVIER, B., *Matière à symbolisation, Art, création et psychanalyse,* Lausanne : Delachaux et Niestlé, 2002.

CICCONE, A., *Naissance à la vie psychique*, Paris, Dunod, 1991/1997.
CICCONE, A., (1999) : *La Transmission psychique inconsciente*. –Paris, Dunod, 2012, 264 p.

COLL.*, Le Père (coll*.), Paris : Denoël, 1989
COTTRAUX, J., *Les thérapies comportementales et cognitives*, Paris : Masson , 2004
CUEILLE, J., mémoire de maîtrise de philosophie « Le problème Wagner dans la pensée de Nietzsche », université de Paris-I Sorbonne, 1990, sous la direction de Mme Sarah KOFMAN.
De MIJOLLA, A. (dir.) *Dictionnaire de psychanalyse.* –Paris, Hachette, 2013
de SAUVERZAC, J.-F., *Freud écrivant la psychanalyse*, Paris : Flammarion, 2007
DEJOURS, Ch., *Travail vivant, t. I, Sexualité et travail*, Paris : Payot, 2009

DENIS, P., Emprise *et satisfaction, les deux formants de la pulsion*, Paris : PUF, 1997.
DETHIVILLE, L., *D. W. WINNICOTT, Une nouvelle approche*, Paris : Campagne Première, 2008.
DICHAMP-MERY, Ch., *Etats-limites et adolescence,* Mémoire de DESS de Psychologie Clinique et Pathologique, U.F.R. De Psychologie, Université de Paris VIII (Vincennes Saint-Denis), en ligne : http://www.memoires-theses.com/psychologie/memoire-these/112005/etats-limites.html, consultation mars 2017
DONNET, J.-L., GREEN, A., *L'enfant de ça*, Paris : Minuit, 1973
EIGUER, A., *Les pervers narcissiques*, Paris : PUF, 2017
EMMANUELLI, M., (2005), *L'adolescence*, Paris : PUF, 2016.
ESTELLON, V., *Les états-limites*, Paris : PUF, 2017.
FERENCZI, S., (1928), « L'élasticité de la technique analytique » in *OC, Psychanalyse IV*. -Paris, Payot, 1982.
FERENCZI, S., « Prolongements de la « technique active » en psychanalyse, *Psychanalyse, Œuvres complètes* Tome III : *1919-1926,* (traduction J. Dupont et M. Viliker), Paris : Payot, 1974, p. 117-133.
FERENCZI, S., (1930), « Principe de relaxation et néocatharsis », *Psychanalyse, Œuvres complètes Tome IV : 1927-1933* (traduction J. Dupont, S. Hommel, P. Sabourin, F. Samson, B. This), Paris : Payot, 1982
FERENCZI, S., « Confusion de langue entre les adultes et l'enfant », *Psychanalyse, Œuvres complètes Tome IV : 1927-1933* (traduction par J. Dupont, S. Hommel, P. Sabourin, F. Samson, B. This) Paris : Payot, 1982
FLORENCE, J., *Art et thérapie, liaison dangereuse* ?, Bruxelles : Publications des Facultés St Louis, 1997
FORGET, J.-M., « L'hyperactivité, le mouvement et la gravité comme objet a », *in* COLL., *L'enfant insupportable*, Toulouse: ERES, 2010
FORTHOMME, B., *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Paris : Institut d'édition Sanofi-Synthélabo, 2000.
FREUD, S., (1894), « Les psychonévroses de défense » in *Névrose, psychose et perversion*. –Paris, PUF, 1973.
FREUD, S., (Tr. J. Altounian, P. Cotet *et a*l.), *l'Interprétation du rêve,* Paris : PUF, 2010
FREUD, S., *Lettres à Wilhelm Fliess*, Paris : PUF, 2006
FREUD, S., (1905), *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Paris, Gallimard, 1989.
FREUD, S., (1907), « Actions compulsionnelles et exercices religieux », *in Névrose, psychose et perversion*, Paris : PUF, 1973
FREUD, S., (1909), Le roman familial des névrosés, *in Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973.
FREUD, S., (1910) *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Paris, Gallimard, 1987.
FREUD, S., (1911), « Le Président Schreber » in *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1954.
FREUD, S., (1913), *Totem et tabou,* trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 2001.
FREUD, S., (1914) : « Pour introduire le narcissisme », in *Œuvres complètes, tome XII* ; -Paris, PUF, 2005.
FREUD, S., FERENCZI, S., *Correspondance II* : 1914-1919, Paris, Calmann-Lévy, 1992.
FREUD, S., (1915) : « Pulsions et destin des pulsions » in *Métapsychologie.* –Paris, Gallimard, 1986.
FREUD, S., « Deuil et mélancolie » (1917) in *Métapsychologie*, Gallimard, 1968.
FREUD, S., *L'homme aux loups* (1918), Paris, PUF, 1990
FREUD, S., *Essais de psychanalyse*. –Paris, Payot, 2004.
FREUD, S. (1924) « La disparition du complexe d'Œdipe » in *La vie sexuelle,* Paris, PUF, 1969.
FREUD, S., (1924), « Névrose et psychose » in *Névrose, psychose et perversion* –Paris, PUF, 1973.
FREUD, S., « La perte de la réalité dans la névrose et dans la psychose » (1924), in *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973
FREUD, S., (1926), *Inhibition, Symptôme, Angoisse*. -Paris, PUF, 1951
FREUD, S, "Le fétichisme", (1927), in *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969.
FREUD, S., (1927), *L'Avenir d'une illusion* (tr. Balseinte, Delarbre, Hartmann *et a*l.), Paris : PUF, 2004.
FREUD, S., (1929) *Malaise dans la culture*, Paris, Payot, 2004.
FREUD, S., (1931), « De la sexualité féminine », *Œuvres complètes* volume 19, Paris, Presses universitaires de France.
FREUD, S., (1932*), Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1984.
FREUD, S., (1933), « Pourquoi la guerre ? », *Sigmund Freud, Œuvres complètes*, vol. XIX, Paris : PUF, 1995
FREUD, S., "Le clivage du moi dans le processus de défense", (1938, manuscrit inachevé, publié en 1940), in *Résultats, Idées, Problèmes*, Tome II, Paris, PUF, 1985.
FREUD, S., (1938), *Résultats, idées, problèmes*, Paris, Puf, 1984
FREUD, S., (1938), *L'Abrégé de psychanalyse*, Paris, PUF, 1967.
FREUD, S., (1939), *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, (tr. Heim), Paris : Gallimard, 1986
FRICK, E., *Se laisser guérir, Réflexion spirituelle et psychanalytique*, Paris : Editions Jésuites, 1970.
FROMM, E., *Société aliénée et société saine*, Paris : Le Courrier du Livre, 1971
GARDINER, M., (dir.), *L'homme aux loups par ses psychanalystes et par lui-même*, Paris : Gallimard, 1981.

GEORGIEFF, N., GOLSE, B., OUSS, L., WIDLÖCHER, D., *Vers une neuropsychanalyse*, Paris : Odile Jacob, 2009.
GREEN, A., *le Complexe de castration*.- Paris, PUF, 2011
GREEN, A., (1983), *Narcissisme de vie, narcissisme de mort.* –Paris, Minuit, 2007.

GREEN, A., *La Folie privée*, Paris, Gallimard, 1990.

GREEN, A., (1993), *Le travail du négatif.* –Paris, Minuit, 2011.
GREEN, A., *La causalité psychique*. -Paris, O. Jacob, 1995.

GREEN, A., « Hystérie et états limites : chiasme. Nouvelles perspectives », in ANARGYROS-KLINGER, A., (dir.), *Hystérie*, Paris : Presses Universitaires de France, 2000, p. 139-162
GREEN, A., (2002), *Idées directrices pour une psychanalyse contemporaine* – Paris, PUF, 160 p.

GREEN, A., *Hamlet et Hamlet*, Paris : Bayard, 2003

GREEN, A., (2000) « La position phobique centrale… » in *La pensée clinique*, Paris, Odile Jacob, 2002.
GREEN, A., « Le syndrome de désertification psychique », in RICHARD, F. (dir.), *Le Travail du psychanalyste en psychothérapie*, Paris : Dunod, 2002.
GRUNBERGER, B., « Le suicide du mélancolique » in *Le narcissisme. Essai de pychanalyse*. -Paris, Payot, 1971.
GRUNBERGER, B., *Narcisse et Anubis*, Paris, Des femmes, 1989.
GUTTON, Ph., *Le pubertaire*, Paris : PUF, 1991.
HIRIGOYEN, M.-F., *Le harcèlement moral*, Paris : Pocket, 2011
JEAMMET, Ph, « Adolescence et processus de changement », *in* WIDLÖCHER, D., *Traité de Psychopathologie*, Paris : PUF, 1994 ,p. 715 ;
JEAMMET, Ph., CORCOS, M., (2001), *Évolution des problématiques à l'adolescence : l'émergence de la dépendance et ses aménagements*, Rueil-Malmaison, Doin, 2010.
JEANNEAU, A., *La cyclothymie*, Paris, Payot, 1980.
JONES, E., *Hamlet et Œdipe*, (1949), Paris : Gallimard, 1967.
KAËS, R., « Médiation, analyse transitionnelle et formations intermédiaires », *in* CHOUVIER, B., *et al*. *Les processus psychiques de la médiation,* Paris : Dunod, pp. 11-28
KAHN, L., *Le psychanalyste apathique et le patient postmoderne*, Paris : L'Olivier, 2014..
KERNBERG, O., (1975). *Les troubles limites de la personnalité*. –Toulouse, Privat, 1989.
KESTEMBERG, E., *L'adolescence à vif*, Paris : PUF, 1999
KLEIN, M., « Contribution à l'étude de la psychogenèse de états maniaco-dépressifs » in *Essais de psychanalyse, 1921-1945*, repris sous le titre *Deuil et dépression*, Paris, Payot, 1968.
KLEIN, M., « Les stades précoces du conflit oedipien », in *Essais de psychanalyse 1921-1945* Paris, Payot, 1968, repris dans *Le complexe d'Œdipe*. –Paris, Payot, 2006.
KLEIN, M., « L'amour, la culpabilité et le besoin de réparation »in *l'Amour et la haine*, (1937), Paris, Payot, 1968.
KLEIN, M. (1946) *Notes sur quelques mécanismes schizoïdes.* In KLEIN, Mélanie *et al., Développements de la psychanalyse*. -Paris, P.U.F., 1966.
KLEIN, M., *Envie et gratitude,* Paris, Gallimard, 1977.
KOHUT, H., (1971) : *Le Soi*. - Paris, PUF, 1974.
KRISTEVA, J., *Semeiotikê. Recherches pour une sémanalyse*, Paris : Seuil, 1969
KRISTEVA, J., *Pouvoirs de l'horreur,* Paris : Seuil, 1980
KRISTEVA, J., *Histoires d'amour*, Paris, Denoël, 1983.
KRISTEVA ,J., *Soleil noir*, Paris, Gallimard, 1987
KRISTEVA, J., *Les Samouraïs*, Paris, Gallimard, 1992.
KRISTEVA, J., *Les nouvelles maladies de l'âme*, Paris, Fayard, 1993
KRISTEVA, J., *Le génie féminin*, Paris, Gallimard, 2004, 3 t.
KRISTEVA, J., *Cet incroyable besoin de croire*, Paris, Bayard, 2007
KRISTEVA, J., « La reliance, ou de l'érotisme maternel », in http://www.kristeva.fr/reliance.html, consultation juillet 2015.
KRISTEVA, J., « Antigone, la limite et l'horizon », in http://www.kristeva.fr/antigone.html, consultation juillet 2015.
LACAN, J., (1938) *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*, Paris, Navarin, 2004.
LACAN, J., « Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je » (1949) in *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966.
LACAN, J., (1953-1954), *Séminaire I, Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975
LACAN, J., (1953), *Le mythe individuel du névrosé*, Paris : Seuil, 2007

LACAN, J., (1954-1955) *Sém. II, « Le moi dans la technique de Freud et dans la technique de la psychanalyse* », Paris, Seuil, 1978.
LACAN, J., (1956-1957) *Séminaire IV, La relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994
LACAN, J., (1957-1958) *Séminaire V, Les formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1998
LACAN, J., (1958-1959), *Séminaire VI, Le désir et son interprétation*, (2013), en ligne sur le site de l'Ecole lacanienne : http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/stenotypies-version-j-l-et-non-j-l/, consultation octobre 2014,
LACAN, J., (1959-1960) *Séminaire VII, l'Ethique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986.
LACAN, J., (1960) « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », in *Ecrit*s, Paris : Seuil, 1966.
LACAN, J., (1960-1961) *Séminaire VIII*, *« Le Transfert ».* -Paris, Seuil, 1991
LACAN, J., (1961-1962), *Séminaire IX, L'identification*, en ligne sur le site de l'Ecole lacanienne : http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/stenotypies-version-j-l-et-non-j-l/, consultation octobre 2014.
LACAN, J., *Séminaire X, l'Angoisse* (1962-1963), en ligne sur le site de l'Ecole lacanienne : http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/stenotypies-version-j-l-et-non-j-l/, consultation octobre 2014.
LACAN, J., Séminaire du 20.11.1963, « Les Noms-du-Père », en ligne sur le site de l'Ecole lacanienne : http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/stenotypies-version-j-l-et-non-j-l/, consultation mai 2015.
LACAN, J., (1963) "Kant avec Sade" in *Ecrit*s t. II, Paris, Seuil, 1971
LACAN, J., (1964) *Séminaire XI, les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973.
LACAN, J., *Ecrit*s, Paris : Seuil, 1966.
LACAN, J., Sém. XIV, *La logique du fantasme, op.cit.*, en ligne sur le site de l'Ecole lacanienne : http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/stenotypies-version-j-l-et-non-j-l/, consultation mai 2015
LACAN, J., (1967-1968) *Séminaire XV, L'acte analytique*, inédit, site de l'Ecole lacanienne, ecole-lacanienne.net/bibliolacan/seminaires-versions-critiques, consultation avril 2017.
LACAN, J*., (1968-1969) Séminaire XVI. D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006.
LACAN, J., (1969-1970) *Séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991
LACAN, J., « Lituraterre », *Sém. XVIII*, *D'un discours qui ne serait pas du semblant,* Paris : Seuil, 2007
LACAN, J., « Du discours psychanalytique », Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972, in *Lacan in Italia*, 1953-1978, Milan, La Salamandra, 1978, pp. 32-55
LACAN, J., (1972-1973) *Séminaire XX, Encore*, Paris, Seuil, 1995
LACAN, J., (1973-1974), *Le Séminaire*, Livre XXI, « Les non-dupes errent », inédit, Site de l'Ecole lacanienne, http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/stenotypies-version-j-l-et-non-j-l/, consultation janvier 2017.
LACAN, J., *Télévision*, Paris : Seuil, 1974
LACAN, J., (1975), *Le triomphe de la religion*, Paris : Seuil, 2005
LACAN, J. (1975) « Conférences et entretiens dans les universités nord-américaines », in *Scilicet*, Paris, 1976, n° 6/7
LACAN, J., (1974-1975), *Sém. XXII*, *RSI,* Site de l'Ecole lacanienne, http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/stenotypies-version-j-l-et-non-j-l/, consultation janvier 2017
LACAN, J. « Joyce le symptôme », Conférence donnée le 16 Juin 1975, Paris : CNRS éditions, 1979
LACAN, J., (1975-1976) *Séminaire XXIII, Le sinthome,* Paris, Seuil, 2005
LACAN, J., (1977-1978), *Séminaire XXV, Le Moment de conclure*, en ligne sur le site de l'Ecole lacanienne : http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/stenotypies-version-j-l-et-non-j-l/, consultation mai 2016
LACAN, J. "Une pratique de bavardage". *Ornicar ? Bulletin périodique du champ freudien*, 19 (1979), p. 5-9
LAGACHE, D., « La psychanalyse et la structure de la personnalité », in *Agressivité, structure de la personnalité et autres travaux, Paris,* PUF, 1982.
LANDMAN, P., *Tous hyperactifs* ?, Paris : Albin Michel, 2015
LAPLANCHE, J., et PONTALIS, J.-B., *Vocabulaire de la psychanalyse*. –Paris, PUF, 2007
LAPLANCHE, J., (1970), *Vie et mort en psychanalyse*. –Paris, Flammarion, 1989.
LE GAUFEY, G., *Une archéologie de la toute-puissance ; d'où vient* ~~A~~ ?, Paris Epel, 2014.
LEADER, D., *Bipolaire, vraiment ?,* (tr. F. Cusset), Paris : Albin Michel, 2014.
LEBRUN, J.-P, *Un monde sans limite*, Toulouse : Eres, 1997
LEBRUN, J.-P., *Les désarrois nouveaux du sujet*, Toulouse : ERES, 2005.
LEBRUN, J.-P., La condition humaine n'est pas sans conditions, entretiens avec V. Flamand, Paris : Denoël, 2010.
LEBRUN, J.-P., VOLCKRICK, E., (dir.) *Avons-nous encore besoin d'un tiers ?,* Toulouse : Eres, 2005.
LEBRUN, J.-P. (dir.), *Y a-t-il un directeur dans l'institution ?,* Paris : Presses de l'EHESP, 2009.
LEGENDRE, P., *Leçons IV*, *L'inestimable objet de la transmission*, Paris : Fayard, 1985
LEGENDRE, P., *Leçons VIII, Le crime du caporal Lortie*, Paris : Fayard, 1989, p. 18.
LEGENDRE, P., *La Fabrique de l'homme occidental*, Paris : Mille et une nuits, 1996

LEGENDRE, P., *La 901e conclusion. Étude sur le théâtre de la Raison*, *Leçons I*, Paris : Fayard, 1998
LEGENDRE, P., *Sur la question dogmatique en Occident*, *Aspects théoriques*, Paris : Fayard, 1999.
LEGENDRE, P., *La passion d'être un autre. Etude pour la danse*, Paris : Seuil, 2000
MACK BRUNSWICK, R., « Supplément », *in* GARDINER, M., (dir.), *L'homme aux loups par ses psychanalystes et par lui-même*, Paris : Gallimard, 1981.
MAJOR, R., *Lacan avec Derrida : analyse désistentielle*, Paris : Mentha, 1991
MARCELLI, D., BRACONNIER, A., *Adolescence et psychopathologie*, Paris : Masson, 1995.
MARTY, F., *Les grands concepts de la psychologie clinique*, Paris : Dunod, 2012.
MATHY, D., « Les quatre discours + 1 de J. Lacan », en ligne, http://www.lutecium.fr/Jacques_Lacan/Comments/pdfgwWxH31u3j.pdf
MELMAN, Ch*., L'homme sans gravité*, Paris : Denoël, rééd. Gallimard Folio, 2005
MELTZER, D., *Études pour une métapsychologie élargie. Applications cliniques des idées de Wilfred R. Bion*, Paris : éd. du Hublot, 2006
MENDEL, G., (1968), La *Crise de générations. Étude sociopsychanalytique*, Paris : Payot, 1981
MENDEL, G., (1968), *La Révolte contre le père, une introduction à la sociopsychanalyse*, Paris : Payot, 1990
MENDEL, G., (1972), *Anthropologie différentielle. vers une anthropologie sociopsychanalytique* , Paris : Payot, 1972
MICHELI-RECHTMANN, V., *La psychanalyse face à ses détracteurs*, Paris : Aubier, 2007
MILLER J.-A., « Pièces détachées », *L'Orientation lacanienne,* cours du 2 janvier 2005, http://www.causefreudienne.net/le-sinthome
MILNER, M., (1969), *Les mains du Dieu vivant,* Paris : Gallimard, 1974
NATHAN, T., *l'Influence qui guérit,* Paris : Odile Jacob, 1994
NUNBERG, H., *Principes de psychanalyse*, Paris, PUF, 1957.
OLLIE, J.-P., POIRIER, M.-F., LÔO, H., *Les maladies dépressives*, Paris : Flammarion, 1995
PASCHE, F., *A partir de Freud*, Paris : Payot, 1969
PASCHE, F., *Le sens de la psychanalyse,* Paris : PUF, 1988.
PEREZ, F., in http://theses.univ-lyon2.fr/documents/getpart.php?id=lyon2.2004.perez_f&part=193439, consultation février 2015.
PERRIN, M., (dir.), *Affinity therapy, nouvelles recherches sur l'autisme*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2015
PIRLOT, G., *Déserts intérieurs*. -Toulouse, Erès, 2009..
PIRLOT, G., PEDINIELLI, J.-L., *Les perversions sexuelles et narcissiques*, Paris, Armand Colin, 2009, 126 p.

PIRLOT G., et CUPA, D., *André Green, Les grands concepts psychanalytiques*. –Paris, PUF, 2012, p. 132.

PIRLOT, G., *Classifications et nosologies des troubles psychiques: Approches psychiatrique et psychanalytique.* Paris, Armand Colin, 2013. –176 p.
RACAMIER, P.-Cl., *Antoedipe et ses destins*, Paris : Apsygée, 1989.
RACAMIER, P.-Cl., *Le Génie des origines*, Paris : Payot, 1992.
RACAMIER, P.-C., *Les perversions narcissiques*, Paris : Payot, 2012
RASSIAL, J.-J., *Le sujet en état-limite*, Paris : Denoël, 1999.
REICH, W., *(1936), La Révolution sexuelle*, Christian Bourgois, 1982
RICHARD, F., *L'actuel malaise dans la culture,* Paris : l'Olivier, 2011.
ROUSSILLON, R., « Le medium malléable », in *Paradoxes et situations limites de la psychanalyse,* Paris : PUF, 1991.
ROUSSILLON, R., (1999), *Agonie, clivage et symbolisation*. –Paris, PUF, 2012, 245 p.
ROUSSILLON, R., (ss la dir. de), *Manuel de psychologie et de psychopathologie clinique générale*, Paris, Masson, 2007, 702 p.
SANDLER, J., (dir.), *Projection, identification, identification projective*, Paris : PUF, 1991.
SAURET, M.-J., *Malaise dans le capitalisme*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2009, p. 73.
SEARLES, H. (1970), *Le Contre-transfert,* Paris : Gallimard, 2005
SEARLES, H., (1986), *Mon expérience des états-limites*, (tr. B. Bost), Paris : Gallimard, 1994

SEARLES, H., *L'environnement non humain*, Paris : Gallimard, 1986

SIBONY, D., *La haine du désir*, Paris, Bourgois, 2008.
SOLER, C., *Lacan, l'inconscient réinventé*, Paris : Puf, 2009
SUDRES, J.-L., *Soigner l'adolescent en art-thérapie,* Paris : Dunod, 2005.

SUDRES, J.-L., (dir.), *Exclusions et art-thérapie*, Paris : L'Harmattan, 2010.
TISSERON, S., *Y a-t-il un pilote dans l'image* ?, Paris : Aubier, 1998.
TISSERON S., *Le jour où mon robot m'aimera*, Paris : Albin Michel, 2015.
TOMASELLA, S., *Hypersensibles - Trop sensibles pour être heureux ?*, Paris : Eyrolles, 2012
TORT, M., *La fin du dogme paternel*, Paris, Aubier, 2007
TUSTIN, F., *Autisme et psychose de l'enfant*, Paris : Seuil, 1982.
VISENTINI, G., *Pourquoi la psychanalyse est une science*. *Freud épistémologue*, Paris : PUF, 2015
WILGOWICZ, P., *Le vampirisme. De la Dame Blanche au Golem, Essai sur la pulsion de mort et sur l'irreprésentable*, Lyon : Cesura, 2000.
WINNICOTT, D.W., (1947), *La haine dans le contre-transfert*, Paris : Payot, 2014.
WINNICOTT, D. W. (1954-55) *De la pédiatrie à la psychanalyse* -Paris, Payot, 1969.
WINNICOTT, D.W., (1960), « La théorie de la relation parent-nourrisson » in *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Paris : Payot, 1969
WINNICOTT, D. W., *Jeu et réalité* (1971), Paris, Gallimard, 1975, 276 p.
WINNICOTT, D. W., (1971) *La nature humaine*, Paris, Gallimard, 1990
WINTER, J.-P., *Stupeur dans la civilisation*, Paris : Pauvert, 2002
ZALTZMAN, N., (1998), *De la guérison psychanalytique*, Paris : PUF, 2006.
ZALTZMAN, N., *L'Esprit du mal*, Paris : L'Olivier, 2007.

ARTICLES DE REVUES (papier ou en ligne) ET PAGES WEB

AGAMBEN, G., « Une biopolitique mineure », entretien avec S. Grelet et M. Potte-Bonneville*, Vacarme*, hiver 1999, (10), pp. 4-10
AGAMBEN, G., « L'Église et le Royaume », Conférence à Notre-Dame de Paris : le 8 mars 2009, en ligne : http://www.paris.catholique.fr/Conference-de-M-Giorgio-Agamben-et.html, consultation février 2018.
ANDERSON, Ch., « The end of theory : the data deluge make the scientific methode obsolete », *Wired*, en ligne, http://www.wired.com/2008/06/pb-theory, consultation juin 2016
ANHEIM, E., « Julien Gracq. L'œuvre de l'Histoire », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2/2010, p. 377-416. URL : https://www.cairn.info/revue-annales-2010-2-page-377.htm, consultation octobre 2017.
ASKOFARE, S., « À propos de État d'exception, Homo sacer de Giorgio Agamben », in *L'en-je lacanien*, 1/2004 (n° 2), p. 193-205.
ASKOFARE, S., « L'identification au sinthome », *Essaim*, 1/2007 (18), p. 61-76.
ASKOFARE, S., «" Au-delà du complexe d'Œdipe " : quel père ? », *La clinique lacanienne*, 2/2009 (n° 16), p. 47-59.
ASSOUN, P-L, « Freud et la mystique », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, automne 1980, (22)
BARANDE, I., DAYMAS, S., « Adolescence terminée, interminable ? », in *La psychiatrie de l'enfant*, 2/2001, 44, p. 609-630
BERDER, M., BOUSQUET, F., CAPELLE-DUMONT, Ph., DUPONT-ROC, R., « Saint Paul au croisement de la philosophie et de la théologie aujourd'hui. Table ronde », *Transversalités*, 2/2010 (114), p. 67-90.
BESANCON, A., « La religion de Flaubert » in Communications de l'Académie des sciences morales et politiques, http://www.asmp.fr/travaux/communications/2011_01_24_besancon.htm, consultation août 2015.
BLANCHARD, B., TORE, B., « La temporalité à l'adolescence : les avatars du processus de temporalisation pubertaire », in *La psychiatrie de l'enfant*, 2/2009, 52, p. 373-402.
BONAL, C., « Axel Kahn: le projet de loi sur la bioéthique «fait l'impasse sur de vraies questions» », *Libération*, 8.02.11, et le site du CCNE, http://www.ccne-ethique.fr/fr/publications/recours-aux-techniques-biomedicales-en-vue-de-neuro-amelioration-chez-la-personne-non#.WHD6HH1fuCM, consultation janvier 2017
BOUVET, M. : « La clinique analytique-la relation d'objet », *Revue française de psychanalyse*, 1960, t.XXIV, (6), p. 723-790
BRUN, A., « Historique de la médiation artistique dans la psychothérapie psychanalytique », *Psychologie clinique et projective*, 1/2005 (11), p. 323-344.

CAILLE, A., DUFOIX, S., « Le moment global des sciences sociales », *Revue du MAUSS permanente*, 11 mars 2013, URL : www.journaldumauss.net/?Le-moment-global-des-sciences, consultation avril 2016. http://www.journaldumauss.net/./?Le-moment-global-des-sciences
CASTANET, D., « Le réel du corps : phénomènes psychosomatiques et symptôme. Incidences cliniques », *L'en-je lacanien*, 2/2004 (3), p. 107-123.
CASTEL : « Lire Alain Ehrenberg: une tâche impossible », http://pierrehenri.castel.free.fr/Articles/Ehrenberg.pdf, consultation juin 2016
CASTEL, P.-H., entretien avec B. Granger, « Des « âmes scrupuleuses » à « la fin des coupables » : obsessions et compulsions dans l'histoire », *PSN*, 1/2013 (Volume 11), p. 25-38.
CASTEL, P.-H, « Winnicott chez les Wolofs, ou la psychanalyse d'enfant comme "rituel thérapeutique"., conférence donnée le 24.11.2016 au Séminaire EHESS co-organisé avec Alain Ehrenberg, Nicolas Marquis et Nicolas Henckes: « Le nouvel esprit de la psychiatrie et de la santé mentale : histoire, sociologie, philosophie » (2016-2017).
CASTEL, P.-H., réponse à Julie Mazaleigue-Labaste et Gildas Salmon, en ligne sur le site de Pierre-Henri Castel : http://pierrehenri.castel.free.fr, consultation juin 2017.
CAUSSE, J.-D., « Lacan et l'orient », *Tabula*, 1/2010, (15), pp. 51-59
CAUSSE, J.-D., « Psychanalyse, mort de Dieu et kénose », in *Laval théologique et philosophique*, 2/2011, (1), 67, pp. 25-35
CAUSSE, J-D, « Le baptême chrétien : identité et institution. », *Revue d'éthique et de théologie morale* HS/2012 (271), p. 165-175, URL : www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2012-HS-page-165.htm, consultation juillet 2015.
CAUSSE, J-D., « Métaphore paternelle : judaïsme et christianisme », en ligne : http://www.cairn.info/zen.php?ID_ARTICLE=ETR_0822_0249#no8, consultation juillet 2015
CAUSSE, J-D., « Le corps et l'expérience mystique. Analyse à la lumière de Jacques Lacan et de Michel de Certeau », in *Le corps témoin du religieux : corps féminins entre mysticisme et emprise diabolique, Cahiers d'étude du religieux, 2014, (13),* en ligne : https://cerri.revues.org/1334, consultation mai 2016
CAUSSE, J.-D , « Le malaise dans la culture : une crise permanente ? », *Recherches de Science Religieuse*, 2/2014 (t. 102), pp. 225-239
CAUSSE, J.-D., « Il vient. Dialogue avec John D. Caputo et sa théorie de l'événement », *Études théologiques et religieuses*, 2015/3 (t. 90)
CAUSSE, J.-D., « Qu'est-ce que la vérité ? Lacan et le christianisme », *Essaim*, 11/2016, (37), pp. 8-17
CAUSSE, J.-D., « L'identité et l'identification : des sœurs ennemies ? », *Psychanalyse*, 2018/1 (41), p. 139-150.
CHAGOURIN, Gh., « Clinique actuelle de l'hystérie », Séminaire sur « les structures psychiques » – AFI-Provence, http://www.ali-provence.com/2014/10/clinique-actuelle-de-lhysterie, consultation mars 2017
CHAOUKI ZANE, M., "Jacques Derrida e Michel de Certeau. La fascinación de lo místico y las promesas de la escritura" *in La torre del Virrey*, Revista de Estudios Culturales, 1/2015 (17)
CHEMAMA, R., « Clivage et division subjective », sur le site de Convergencia, Mouvement lacanien pour la psychanalyse freudienne, http://convergencia.aocc.free.fr/texte/chemama-f.htm, consultation janvier 2017
CLIFFORD, J., « De la réarticulation en anthropologie. », *L'Homme,* 3/2008, (187-188), p. 41-68, URL : www.cairn.info/revue-l-homme-2008-3-page-41.htm, consultation avril 2016.
CAPUTO, J. D., « Dieu, peut-être. Esquisses d'un Dieu à venir et d'une nouvelle espèce de théologiens », *Les Temps Modernes*, 3/2012 (669-670)
COHEN, V., « La vulnérabilité relationnelle », *Socio-anthropologie* [En ligne], 1997, (1), mis en ligne le 15 janvier 2003, consulté le 27 mai 2016. URL : http://socio-anthropologie.revues.org/74.
CLIFFORD, J., « De la réarticulation en anthropologie. », *L'Homme,* 3/2008, (187-188), p. 41-68, URL : www.cairn.info/revue-l-homme-2008-3-page-41.htm, consultation avril 2016

COLL., « Les valeurs du transhumanisme techno-progressiste », page d'accueil du site « transhumanistes.com », http://transhumanistes.com/presentation/valeurs, consultation octobre 2016.
COUSIN, C., « Les objets d'Hadès, casque d'invisibilité et sièges de l'oubli », *Gaia : revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaïque*, 1/2014, (17), pp. 129-155.
CUNIN, E., HERNANDEZ, V., « De l'anthropologie de l'autre à la reconnaissance d'une autre anthropologie », *Journal des anthropologues* [En ligne], 2007, (110-111), mis en ligne le 22 juin 2010, consulté le 09 mai 2016. URL : http://jda.revues.org/899

DARRIULAT, J., « Dante, poète et philosophe », texte en ligne : http://www.jdarriulat.net/Auteurs/Dante/DanteIndex.html, consultation avril 2018.

de LAURU, D., « Les adolescents en état-limite », *Psychiatrie, psychanalyse et sociétés*, 2014/09, http://www.revue-pps.org/les-adolescents-en-etat-limite, consultation mars 2017.
De NEUTER, P., « Que doit être un désir du psychanalyste pour qu'il opère de façon correcte ? », in *Le Bulletin Freudien*, 9/2006, (48), en ligne, http://www.association-freudienne.be/pdf/bulletins/44-07_De_Neuter.pdf, consultation mars 2018.
De ROCHEGONDE, Th., « La folie en famille. *Mommy* de Xavier Dolan », *Esprit, 3/*2015, (413).
DELAIN, P., *Les mots de Jacques Derrida*, Guilgal, (en ligne), 2004-2017, voir le site www.idixa.net, consultation novembre 2017
DERRIDA, J., « La mélancolie d'Abraham », *Les Temps Modernes*, 3/2012 (669-670), p. 30-66.
DOUVILLE, O., « Le « bipolaire » et la psychanalyse », *Figures De La Psychanalyse*, 13/11, (26)

DOUVILLE, O., « Santé mentale et sécurisation psychique », https://sites.google.com/site/olivierdouvilleofficiel/articles/sante-mentale-et-securisation-psychique, consultation mars 2017.

DUFIEF, V., « Questions à Véronique Dufief » in *Le Lien de Relais Lumière Espérance, Lettre d'information de l'association aux membres et aux amis*, 1/2016, (33)
DUGAS, Ch, « Observations sur la légende de Persée », *Revue des Etudes grecques*, 1/1956, 69, 324-325
DUPORTAIL, G.-F.: « Le sujet retrouvé ? », *Essaim* 1/2012 (n° 28) , p. 69-84, URL : www.cairn.info/revue-essaim-2012-1-page-69.htm, consultation juin 2016
DUPUY, J.-P., « Pour René Girard » (Hommage rendu le 3 décembre 2015 devant l'Académie catholique de France), sur le site de l'Association Recherches Mimétiques, http://www.rene-girard.fr/offres/doc_inline_src/57/Hommage+E0+RenE9+Girard+par+JP+Dupuy.pdf, consultation novembre 2017.
DUPUY, J.-P., « D'Ivan Illich aux nanotechnologies. Prévenir la catastrophe? (Entretien avec Olivier Mongin, Marc-Olivier Padis et Nathalie Lempereur) », *Esprit* (2/2007).

DURIEUX, M.-P., MATOT, J.-P., « Variations psychanalytiques sur les aventures de Harry Potter », *Le Carnet PSY*, 2014 (184) : 19–34.
EHRENBERG, A., « Société du malaise ou malaise dans la société ? », *La Vie des idées*, 30 mars 2010, URL http://www.laviedesidees.fr/Societe-du-malaise-ou-malaise-dans.html
EHRENBERG, A., « La crise du symbolique et le déclin de l'institution : quels sont les arguments ? Quelle est l'alternative épistémologique ?», *Cliniques méditerranéennes* 1/2011 (n° 83), p. 55-66 URL : www.cairn.info/revue-cliniques-mediterraneennes-2011-1-page-55.htm, consultation juin 2016.
EHRENBERG, A., « Se définir par son cerveau. La biologie de l'esprit comme forme de vie », *Esprit* 1/2015
ENRIQUEZ, E., « L'institution de la " vie mutilée " », *Revue française de psychanalyse*, 4/2006 (Vol. 70), p. 899-917.
EYCHENNE, S., « Les deux tiers de la population mondiale se déclarent croyants », *Le Monde des religions*, 20.04.2015, http://www.lemondedesreligions.fr/actualite/les-deux-tiers-de-la-population-mondiale-se-declarent-croyants-20-04-2015-4634_118.php, consultation juin 2018.
FAURE, G., « Le Français, un optimiste qui s'ignore », *Le Monde,* 10. 06. 2016
FELDMAN, Th., « Gorgo and the origins of Fear », *Arion*, 9/1965, (4, 3), p. 492
FREIRE, J., « Hamlet, Œdipe de la modernité », *Cliniques méditerranéennes*, 1/2002 (65), p. 221-237
GAGER, J. G., "Some Notes on Paul's Conversion," in *New Testament Studie*s, Cambridge University Press, 80-81, (27)
GAMOVA, A., « Le bouclier de Persée et la psychose », *Figures de la psychanalyse*, 2/2011 (22), p. 155-166.
GAUCHET, M., MELMAN, Ch., « Les affinités sélectives », conférence du 29. 03. 12 à l'EHESS, in *La Célibataire*, 4/2012, (25).
GIGNAC, A., « L'évangile de Paul selon Agamben ou comment assumer la condition messianique », *Études théologiques et religieuses*, 1/2013, (88), p. 15-35
GOGUEL, M., « Pneumatisme et eschatologie dans le christianisme primitif », in *Revue de l'histoire des religions*, 1946, (132, 1-3) pp. 124-169.
GREEN , A., « La Royauté appartient à l'enfant », *L'arc*, 1977, (69)
GREEN, A., « Etre psychanalyste aujourd'hui, pour quoi faire ? », *Revue française de psychanalyse*, 4/1994 (58), pp. 1119-1126
GREEN, A., « Le syndrome de désertification psychique », *Le Travail du psychanalyste en psychothérapie*, Paris : Dunod, 2005

GRIM, O. R., « Humanimalité. Du mythe du vampire à la clinique du pervers narcissique », *Revue française de psychanalyse*, vol. 75, 2011, (1), pp. 57-68.
GUTTON, Ph., « Culture d'amis », *Adolescence*, 3/2007 (61), p. 623-644, en ligne : http://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=ADO_061_0623#no8 (consultation juin 2015)
HAMEL, J., « La socio-anthropologie, un nouveau lien entre la sociologie et l'anthropologie », *Socio-anthropologie* [En ligne], 1997, (1), mis en ligne le 15 janvier 2003, consulté le 09 mai 2016. URL : http://socio-anthropologie.revues.org/73.
HEIDEGGER, M. , interview à *Der Spiegel*, 23.09.1966.
HEINICH, N., « Elias Norbert, *La société des individus* et *Norbert Elias par lui-même,* compte-rendu » *Revue française de sociologie*, 1992, (33-1), pp. 135-145.
HERITIER-AUGE, F., « De la mort et de la naissance des rituels », *Revue du Collège des psychanalystes*, « Destin des rituels », hiver 1991-1992, (41).
HYTTENHOVE, L., « Quelques prolégomènes à la question du Don à la lumière de « l'amour-Lacan » », *Revue européenne de psychologie et droit*, 5/2014, en ligne, http://www.psyetdroit.eu/quelques-prolegomenes-pour-la-question-du-don-a-la-lumiere-de-lamour-lacan, consultation novembre 2017
IZCOVICH, L., « La nomination sans Autre », *L'En-je lacanien*, 1/2009.
IZCOVICH, L., « Lettre et nomination », *Figures de la psychanalyse*, 1/2010 (19), p. 81-90
JENKINS, H., (2007), « Transmedia storytelling 101 »*,* en ligne sur le site d'Henry Jenkins, http://henryjenkins.org/blog/2007/03/transmedia_storytelling_101.html, consultation octobre 2017, traduction française disponible sur http://etude.fanfiction.free.fr/jenkins_storytelling.php.
JOBIN, G., « Quand la faiblesse est donnée ... Kénose et participation au temps du nihilisme », *Études théologiques et religieuses*, 3/2010 (85), p. 323-346
KRISTEVA, J., BRACONNIER, G., « Entretien avec Julia Kristeva », *Le Carnet PSY*, 6/2006 (110)
KRISTEVA, J., « Antigone, la limite et l'horizon », *L'Infini,* 6/2011, (115)
KRISTEVA, J., « Oser l'humanisme », communication au Parvis des Gentils, 24-25 mars 2011, en ligne sur son site officiel : http://www.kristeva.fr/le-parvis-des-gentils.html, consultation janvier 2018.
KROEBER, A. L., PARSONS, T. (1958) : « The Concepts of Culture and of Social System », *American Sociological Review*, 23 (1958), p. 582-583

LACAN, J., « L'étourdit », *Scilicet*, 1973 (4), p. 5-52
LACAN, J., (1975), « Conférence à Genève sur le symptôme », *Bloc note de la psychanalyse*, 1985, (5)
LACAN, J., « L'objet dans la cure », Congrès d'Aix-en-Provence (20-23 mai 1971), *Lettres de l'École freudienne, 12/*1972, (9), p. 422-430, p. 445-450
LACROSSE, J.-M., « La personnalité contemporaine et l'état-limite : de curieuses similitudes », *ProJ*, revue du CEPPECS, 3/2013, (5), http://www.ceppecs.eu/?p=1207, consultation mars 2017.
LAMOUCHE, F., « Herméneutique et psychanalyse. Ricœur lecteur de Freud », *Esprit*, (3/2006), p. 84-97
LAVIGNE, J.-F., « Chair, corps, esprit », *Noesis*, 2007 (12), pp. 27-62.
LE BRETON, D., in ANDRIEU, B., « Entretien avec David Le Breton », *Corps* 2 (1/2007), p. 5-8, URL : www.cairn.info/revue-corps-dilecta-2007-1-page-5.htm, consultation mai 2016.
LE QUELLEC, « Existe-t-il des mythes universels ? », entretien avec Nicolas Journet, *Les grands dossiers des sciences humaines*, 12/14, (37)
LEBRUN, J.-P., « Lacan et les états-limites », *Connexions*, 1/2012 (97), p. 77-92.
LEROY-TURCAN, I., « Persée, vainqueur de la « nuit hivernale » ou le meurtre de Méduse et la naissance des jumeaux solaires Chrysaor et Pégase », *Études Indo-européennes*, *Georges Dumézil In Memoriam, III,* 1989.
LESOURD, S., « Reconstruction narcissique du moi adolescent », *Figures de la psychanalyse*, 2004/1 (9), p. 25-34.
LICHTBLAU, K., « La polémique autour du concept de culture en sociologie », *Trivium* [En ligne], 2012, (12), mis en ligne le 20 décembre 2012, consulté le 09 mai 2016. URL : http://trivium.revues.org/4360

LIPPI, S., « Critique de la notion de psychose ordinaire », *Figures de la psychanalyse*, 2/2015 (30), p. 159-173.

LOFFLER-LAURIAN, A.-M., « Vulgarisation scientifique : formulation, reformulation, traduction ». In: *Langue française*, 1984 (64), (sous la direction de Jean Peytard, Daniel Jacobi et André Pétroff), pp. 109-125.
MARY, A., « En finir avec le bricolage...? », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 10/2001, (116), pp. 27-30
MARRET, S., « L'inconscient aux sources du mythe moderne », *Études anglaises*, 3/2002 (Tome 55), p. 298-307.
MARTIN, M., « Les fanfictions sur Internet », *MediaMorphoses* hors-série, 3, 2007, pp. 186-190.

MASSAT, G., « Persée et la Méduse », Intervention à la première séance du séminaire « Psychanalyse et Mythologie » au Cercle psychanalytique de Paris : le jeudi 26 octobre 2006, en ligne : http://psychanalyse-paris.com/846-Persee-et-la-Meduse.html, consultation mars 2018
MATHY, D., « Les quatre discours + 1 de J. Lacan », en ligne, http://www.lutecium.fr/Jacques_Lacan/Comments/pdfgwWxH31u3j.pdf, consultation déc. 2017
MICHELI-RECHTMANN, V., « L'anorexique, une hystérique contemporaine », *Journal français de psychiatrie*, 1/2009 (32), p. 16-18

MILETTO, R., « Symbolisation et identification », in *La clinique lacanienne*, 1/2003 (6)
MILLER, J-A., « Retour à la psychose ordinaire » *Quarto,* 4/2009, (94/95)
MILLER, J.-A., LAURENT, E., Séminaire « l'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique » (1995-1996), p. 19, en ligne : http://fr.scribd.com/doc/182165015/Jacques-Alain-Miller-L-Autre-qui-n-existe-pas-Cours-1995-1996-Lecons-1-19#scribd, consult. Janvier 2015.
MILLER, J.-A., « Psychose ordinaire et clinique floue », *Ornicar ?,* en ligne : http://wapol.org/ornicar/articles/mlr0081.htm, consultation avril 2017.

MILLER, J.-A., « Une introduction à la lecture du Séminaire VI, le désir et son interprétation », *La Cause du désir,* 2014, (86)

MILNER, M., (1955), « Le rôle de l'illusion dans la formation du symbole », *Revue française de psychanalyse,* 1979, (5-6)

MORALES, B., « Virginia Woolf entre la maladie et l'écriture », *Psychanalyse*, 2/2008 (12)
NEGRI, T., VERCELLONE, C., « Le rapport capital / travail dans le capitalisme cognitif », *Multitudes*, 1/2008
NUSINOVICI, V., « Notes sur le semblant » à propos du *Sém. XVIII, « D'un discours qui ne serait pas du semblant »,* http://freud-lacan.com/freud/Champs_specialises/Theorie_psychanalytique/Notes_sur_le_semblant#pagewidth, consultation déc. 2016.
OGIEN, A., « Les sciences cognitives ne sont pas des sciences humaines » *in SociologieS* [En ligne], Débats, Le naturalisme social, mis en ligne le 18 octobre 2011, consulté le 17 février 2016. URL : http://sociologies.revues.org/3635
ORLAN, « Orlan, artiste : "Mon corps est devenu un lieu public de débat" », entretien avec C. Ané in *M le mag* du 22.03.2004
ORLAN, Interview d'Orlan au Centre d'art d'Enghien-les-Bians par N. Petez et E. Roussel (en ligne sur le site HumainDemain : https://www.youtube.com/watch?v=kbAo8Us1Jfo, consultation avril 2016.)
ORLAN, Entretien avec I. Comte et S. Balay, http://www.liberation.fr/evenements-libe/2013/11/09/orlan-je-fabrique-un-avatar-de-ma-personne_945884, consultation janvier 2017.
PARA, J.-B., VELTER, A., « L'ardeur du poème », in *Europe*, 3/2002, (875)
PASCHE, F., « Le bouclier de Persée ou psychose et réalité», *Revue française de psychanalyse*, 1971/9
PIRARD, R., « La question des états-limites », *La clinique lacanienne*, 1/2003 (6), p. 183-199.

QUERE, L., « Une théorie sociologique générale est-elle pensable ? », *Revue du MAUSS*, 24, (2004/2).

RAIM, L., « Pire que l'autre, la nouvelle science économique », *Le Monde diplomatique*, 7/2013, (712), pp. 18-19.
RAOULT, P.-A., « Clinique et psychopathologie du passage à l'acte », *Bulletin de psychologie*, 1/2006, (481), p. 7-16.
RICHARD, F., « Psychanalyse et anthropologie aujourd'hui : mythe, complexe d'œdipe et processus de subjectivation », *Topique*, 2003, (84), p. 89-102
RIVIER, E., (2010), "Le *Hamlet* de Koltès dans un écrin glacé dessiné par Thierry De Peretti.". *Shakespeare en devenir - Les Cahiers de La Licorne - Mises en scène de réécritures de pièces de Shakespeare | L'Oeil du Spectateur,* 2008-2009, (1).
ROUSSILLON, R., « Le travail de symbolisation », https://reneroussillon.com/le-travail-de-symbolisation, consultation mars 2017
SAURET, M.-J., « Les Hommes aux loups », *Psychanalyse*, 1/2005 (2)
SCHLEGEL, J.-L., « Actualité de la gnose », *Esprit*, 6/1997 (6), p. 126.

SCUDERI, Ch., « L'Avenir d'une Psychanalyse: transmission, transformation ou réinvention? », *l'Infâme*, (137), 12/12, Bulletin de la Bibliothèque freudienne de Lille, en ligne : http://www.cerclefreudien.org/wp-content/uploads/2013/01/Lavenir-dune-psychanalyse.pdf, consultation juin 2017.
SECHAUD, E., « La pensée de Didier Anzieu », *Le Carnet PSY*, 4/2007 (117), p. 18-23.
SOLANO, E., « Un exercice de lecture », sur le site de l'Université Populaire Jacques Lacan, https://www.lacan-universite.fr/2010/05/01/lectures, consultation décembre 2017
SOULAYROL, R. , « Saint Paul ou « l'épine dans la chair », *Epilepsies,* 06, (18, 1), pp. 47-51.
STASSART, M. « Anthropologie de l'adolescence », en ligne : https://orbi.ulg.ac.be/bitstream/2268/9294/1/Anthropologie%20de%20l'adolescence.pdf, consultation mai 2016
VANIER, L., « À propos de l'objet a *», Figures de la psychanalyse*, 2009/2 (18), p. 39-48.
VATAN, F. « Comment penser et écrire après Freud ? Robert Musil et la psychanalyse. », *Savoirs et clinique* 1/2005 (6) , p. 43-52
VERCELLETTO, P., **«** Extase, crises extatiques, à propos de la maladie de Saint Paul et de Sainte Thérèse d'Avila », *Epilepsies,* 97/03, (9,1), pp. 27-30
VISENTINI, G., *«* Psychanalyse et science, les liaisons dangereuses », *Le Coq-héron,* 3/2015, (222) URL : www.cairn.info/revue-le-coq-heron-2015-3, consultation mai 2016

WILGOWICZ, P., « Vampirisme, séparation, création », *Pardès*, vol. 31, no. 2, 2001, pp. 123-138