

Directrice de la publication

Anita Izcovich

Responsable éditoriale

Nadine Naïtali

Comité éditorial

Françoise Babeau

Roseline Dantan

Olivia Dauverchain

Francis Dombret

Jacques Gayard

Stéphanie Le Blan

Anne Meunier

Thérèse Thévenard

Maquette

Jérôme Laffay

Mise en pages

Isabelle Calas



sommaire du n° 49, février 2010

5 **Éliane Pamart** : Introduction

Psychanalyse et religion : journées des 5 et 6 décembre 2009

11 **Ana Martínez Westerhausen** : L'athéisme de la psychanalyse,
et autres athéisme

18 **Isabelle Cholloux** : Dieu et le Maître

25 **Ana Canedo** : Sur la limite du discours

32 **Anne Théveniaud** : Nietzsche, paradoxes d'un athéisme radical

42 **Stéphane Habib** : Freud et « l'art d'écrire ». *Moïse* entre les lignes

57 **Sandra Besoin** : Les sources de l'athéisme « dit » psychanalytique

66 **Daniela Aparicio** : La dette de Lacan

74 **Marie Olmucci** : Des Noms de Dieu à *la Chose freudienne*

83 **Irène Tu Ton** : Le psychotique, un témoin de Dieu ?

Autres textes

95 **Anita Izcovich** : La femme et l'indicible

Chronique

107 **Claude Léger** : Ceci n'est pas une chronique...

Éliane Pamart

Introduction

Lors de nos journées d'École intitulées « Psychanalyse et religion » qui se sont déroulées les 5 et 6 décembre dernier au palais des Congrès à Paris, après les interventions en salle plénière du samedi matin, nous avons eu tout le loisir de nous adonner à une promenade psychanalytique dans trois salles distinctes, où nous pouvions y écouter simultanément des collègues de l'EPFCL-France et de l'EPFCL-Espagne.

Ana Martínez Westerhausen confrontera l'athéisme de la psychanalyse avec les autres formes d'athéisme. Elle nous montre que la non-croyance en Dieu n'empêche pas l'adoption de valeurs propres aux religions notamment judéo-chrétiennes pour l'Occident. De ce fait, la religion n'est pas nécessairement opposée à l'athéisme, les deux pouvant partiellement se superposer. En ce qui concerne l'athéisme en psychanalyse, elle émet l'hypothèse selon laquelle une différence pourrait s'établir entre un athéisme du père (qui serait un faux athéisme) et un athéisme qui se situerait dans un au-delà ou un en-deçà du père (qui serait le véritable athéisme).

Ainsi, deux formes d'athéisme se présentent aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur du champ de la psychanalyse : l'un se détermine par la mise en fonction du Nom-du-Père et l'autre surgit en dehors de celui-ci.

Isabelle Cholloux interrogera « Dieu et le Maître » à partir d'un des noms de Dieu répertoriés dans l'enseignement de Lacan ; elle isole la formule du sujet supposé savoir, qui par sa chute marque la fin de l'analyse, et l'articule à l'énoncé « Dieu est inconscient ».

Comment cet énoncé peut-il se vérifier en fin de cure, alors que le sujet supposé savoir a chuté ? Et s'il y a chute du sujet supposé savoir, qu'advient-il du Maître ? Mais le sujet supposé savoir est-ce la

même chose que le Maître, sachant qu'en psychanalyse l'analyste est en position de sujet supposé savoir ?

Autant de questions qu'elle va clarifier au cours de son exposé pour terminer sur la distinction entre le Maître et l'analyste. Si le premier est toujours mis à l'épreuve du savoir, le second est mis à l'épreuve de son acte ; il doit en supporter le malentendu, ce qui en ferait un athée viable, selon l'expression de Lacan.

Ana Canedo posera « la limite du discours » opposant celui de la psychanalyse et de la religion face au savoir mythique. Pour Freud, la psychanalyse commence à se développer à un moment historique précis où convergent le déclin de la croyance religieuse et le questionnement des semblants paternels, d'où la dichotomie entre religion et psychanalyse. Il établit, avec son étude sur Moïse et son assassinat, une connexion structurale entre le mythe religieux et l'origine de la culpabilité de l'homme. Ainsi, les antécédents du père et la nécessité de dieu s'inscrivent d'emblée dans le psychisme humain.

Lacan interroge la fonction des mythes freudiens puis la fonction du mythe dans l'analyse ; le mythe signale la place de ce qui ne passe pas au signifiant. Il lui attribue une valeur de vérité, parce qu'il marque la place de la limite du discours sur le réel.

Puis avec Anne Théveniaud, il sera question de « Nietzsche, paradoxes d'un athéisme radical ». En effet, comment lors de ces journées sur « Psychanalyse et religion » ne pas évoquer Nietzsche, figure majeure de l'athéisme du XIX^e qui déclarait « Dieu est mort », comme un « forcené » hors sens ; ce cri supporte la question de Dieu. L'auteur suit pas à pas la logique du parcours de cet homme, qui nourrit son art d'écrire de la philologie à la musique en passant par la philosophie, mais avec l'éclairage de Lacan et de sa clinique borroméenne.

Stéphane Habib insistera tout au long de son texte sur Freud et « l'art d'écrire » *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*. Il souligne comment ce texte se lit entre les lignes, pour y trouver du judaïsme au christianisme les Moïse de Freud. Cette lecture « entre les lignes » suggère au lecteur ce qui se joue dans notre histoire mais aussi pour Freud qui étale l'écriture de « ce roman secret » de 1934 à 1938, sachant la psychanalyse condamnée par les nazis qui le laissent partir

de Vienne pour Londres où il terminera son œuvre sous la protection de l'Église catholique, le laissant penser et écrire à sa guise...

Sandra Besoin nous fera part de sa recherche sur « Les sources de l'athéisme "dit" psychanalytique ». Elle met en question la réputation d'athée dont Freud a hérité par ses critiques dès le début de ses écrits tout en y repérant méthodiquement la notion d'athéisme. Elle souligne que Lacan associe le nom de Freud à l'athéisme dans son séminaire *L'Éthique de la psychanalyse*, en référence au texte *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, et avec Hegel et Nietzsche, c'est l'existence de Dieu qui est interrogée...

La table ronde suivante s'attardera sur les noms du Père, les noms de Dieu, leur place dans la psychanalyse et dans la religion, mais aussi chez les patients psychotiques avec le président Schreiber.

Daniela Aparicio avec son titre « La dette de Lacan » aborde la relation entre la psychanalyse et la Bible, incarnée par Freud et inscrite dans les racines mêmes de son invention. Son fil conducteur est le manque dans la structure, sous ses différentes formes : la circoncision, « la livre de chair », la dette, le sacrifice ou l'objet *a*. Elle reprendra ces différents points avec l'éclairage de Lacan pour conclure sur l'acte assumé de Freud, pour que subsiste la psychanalyse.

Marie Olmucci, dans « Des Noms de Dieu à *la chose freudienne* », articulera à partir de l'enseignement de Lacan les différents Noms de Dieu aux Noms du père, prenant comme point de départ de sa réflexion l'interruption du séminaire de ce même nom qui s'appuyait sur les références bibliques reprises ici par l'auteur.

Irène Tu Ton nous démontre avec le président Schreiber comment le psychotique, à défaut du Nom-du-Père, témoigne à sa manière de la nécessité de croire en l'existence d'un Dieu pour se soutenir dans la vie.

Vous retrouverez l'intégralité de ces textes dans ce *Mensuel*.

Anita Izcovich y présente également le texte de son intervention « La femme et l'indicible » faite à la journée du pôle Bordeaux région. Elle nous montre, historiquement, à l'appui du démonologue Pierre de Lancre, comment avec le témoignage des sorcières l'indicible de la jouissance féminine interroge et soutient simultanément le discours du maître.

À l'appui de Lacan, Anita Izcovich évoque l'histoire de nos grandes mystiques, notamment Madame Guyon. Elle en dégage le concept d'inexistence de l'Autre et en déplie ses occurrences dans l'expérience analytique, pour la direction de la cure et sa fin. Elle souligne qu'une École de psychanalyse se doit d'interroger le savoir de l'expérience analytique et d'en accepter la nouveauté transmise dans les témoignages de la passe, mettant ainsi à l'épreuve la psychanalyse comme envers du discours du Maître.

Et pour clore ce numéro, Claude Léger nous offre une de ces surprises dont il a le secret, en nous invitant à lire son texte, qui n'est pas une chronique, on pourrait le déplorer, mais bien la réalité d'une politique qui se veut résolument adaptée à notre monde contemporain, à « la pointe de ces nouvelles découvertes » scientifiquement prouvées outre-Atlantique, comblant ainsi le retard des avancées des neurosciences dans notre pays jusque dans nos tribunaux, où l'IRM pourrait faire rage... annulant toute subjectivité ! À lire sans plus tarder...

Bonne lecture à tous.

Psychanalyse et religion

Journées des 5 et 6 décembre 2009

Ana Martínez Westerhausen

L'athéisme de la psychanalyse, et autres athéismes

Dans une interview, le philosophe français André Comte-Sponville, à l'occasion de la présentation de son livre *L'Esprit de l'athéisme*¹, raconte qu'étant plus jeune il se demandait si, dans deux siècles, il y aurait toujours des croyants. Actuellement, avec l'essor de l'islam et de diverses sectes protestantes aux États-Unis, on lui demandait plutôt si, dans deux siècles, il y aurait toujours des athées. Sa réponse est affirmative. Il considère que « le retour du religieux [...] fait partie des phénomènes marquants de notre époque. [...] Au-delà des modes ou des mouvements d'opinion, tout laisse entendre que religion et irréligion sont appelées à cohabiter sur la longue durée² ».

Comte-Sponville observe que de nos jours une spiritualité est nécessaire pour les athées, car nier l'existence de dieu n'implique absolument pas l'élimination de l'âme. Il conçoit que le fait de ne pas répondre à une telle demande de spiritualité favorise le retour à un discours religieux déiste dans sa modalité la plus plate, celle du fanatisme ignorant propre aux fondamentalismes et aux sectes.

Nous pouvons déduire alors que Comte-Sponville est sensible aux effets dévastateurs du discours scientifique sur le sujet, dans le sens où il peut le conduire à un nihilisme néfaste du type « la vérité n'existe pas » ou « tout est possible ».

Un athéisme fidèle

Pour combattre cet athéisme nihiliste postmoderne qu'il considère comme étant aussi dangereux que les fondamentalismes, sinon

1. A. Comte-Sponville, *L'Esprit de l'athéisme, Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel, Le Livre de poche, 2006.

2. *Ibid.*, p. 81.

plus, il propose comme recette de cultiver un athéisme fidèle. C'est-à-dire que la non-croyance en dieu n'empêche pas, malgré tout, l'adoption d'une série de valeurs propres aux grandes religions, en particulier au judéo-christianisme. Je cite :

« La fidélité, c'est ce qui reste de la foi quand on l'a perdue [...] La foi est une croyance ; la fidélité, au sens où je prends le mot est plutôt un attachement, un engagement, une reconnaissance. La foi porte sur un ou plusieurs dieux ; la fidélité, sur des valeurs, une histoire, une communauté. [...] Foi et fidélité peuvent bien sûr aller de pair [...] Mais on peut aussi avoir l'une sans l'autre. C'est ce qui distingue l'impiété (l'absence de foi) du nihilisme (l'absence de fidélité). Quand on n'a plus la foi, il reste la fidélité. Quand on n'a plus ni l'une ni l'autre il ne reste que le néant ou le pire ³. [...] notre civilisation (d'Occident) [...] est devenue laïque [...] Que reste-t-il de l'Occident chrétien, quand il n'est plus chrétien ?

[...] Ou bien [...] il n'en reste rien, auquel cas [...] nous n'avons plus rien à opposer ni au fanatisme, à l'extérieur, ni au nihilisme, à l'intérieur [...]. Ou bien, deuxième terme de l'alternative, [...] il en reste quelque chose [...] [...]. Et si ce qu'il en reste ce n'est plus une foi commune [...] ce ne peut être qu'une fidélité commune, c'est-à-dire un attachement partagé à ces valeurs que nous avons reçues [...] ⁴. »

Dans son livre, Comte-Sponville évoque différents athéismes qui ont existé au long de l'histoire. De l'athéisme classique de Socrate, Aristote, les stoïciens et le bouddhisme au sentiment océanique de Romain Rolland, évoqué par Freud dans *Malaise dans la civilisation*, ou l'athéisme marxiste et l'athéisme existentialiste, en passant par Spinoza, Fichte et Nietzsche. Cependant, il est possible de relever une divergence significative entre un athéisme occidental étroitement relié au savoir et un athéisme oriental beaucoup plus axé sur l'acte sans le savoir.

Religion et athéisme, pas nécessairement opposés

Pour ne pas se perdre dans le thème, il convient de situer d'emblée quelques concepts, car la religion et l'athéisme sont deux notions distinctes mais qui peuvent partiellement se superposer. Ainsi, par exemple, le bouddhisme était au début un système spirituel athée qui,

3. *Ibid.*, p. 31-32.

4. *Ibid.*, p. 38-39.

dans certaines circonstances, a évolué vers une pratique religieuse, devenant ainsi un athéisme religieux ou une religion athée.

Alors, qu'entendons-nous par religion et par athéisme ?

Comte-Sponville reprend et prolonge la définition de la religion donnée par Durkheim dans son texte *Formes élémentaires de la vie religieuse*. Je cite : « J'appelle "religion" tout ensemble organisé de croyances et de rites portant sur des choses sacrées, surnaturelles ou transcendantes [...] et spécialement sur un ou plusieurs dieux [...] croyances et rites qui unissent en une même communauté morale ou spirituelle ceux qui s'y reconnaissent ou les pratiquent ⁵. »

L'histoire de la civilisation humaine nous montre que la combinatoire entre les deux termes s'est déjà produite. « Quelle sagesse à l'origine ! Que de superstitions au fil des âges ! », s'exclame Comte-Sponville ⁶, qui constate que le besoin de croire tend à l'emporter, presque partout, sur le désir de liberté.

L'athéisme de la psychanalyse

Étant donné que ce thème a été traité de manière exhaustive et excellente dans les Préludes et dans les diverses interventions de ces journées, je choisirai les aspects spécifiques qui m'intéressent, en fonction de l'hypothèse que j'avance dans ce travail, à savoir la possibilité d'établir une différence, à partir de la psychanalyse, entre ce qui serait un athéisme du père (que nous pourrions appeler faux athéisme) et l'athéisme au-delà ou en deçà du père (ou véritable athéisme).

La perspective freudienne classique de l'athéisme est celle qui, au nom des Lumières et du progrès de l'humanité, nie l'existence de dieu, de dieu conçu comme situé à la place d'un Père tout-puissant et protecteur. Pour Freud, l'avancée du savoir scientifique fournirait assez de ressources et de connaissances pour que l'humanité puisse quitter son infantilisme phylogénétique et atteindre un statut d'adulte, statut en fonction duquel chaque homme prendrait en charge sa propre existence dans un monde hostile, sans avoir besoin d'avoir recours au dieu protecteur. Freud nous donne ainsi une version de l'athéisme conçue à partir du complexe paternel qui inclut à

5. *Ibid.*, p. 14.

6. *Ibid.*

la fois le complexe d'Œdipe et le mythe de l'assassinat du père et ses conséquences.

Cependant, cela n'empêche pas Freud de prendre en compte d'autres athéismes dont il s'avoue radicalement étranger. C'est le cas de sa référence au « sentiment océanique » énoncé par Romain Rolland et évoqué dans *Malaise dans la civilisation* :

« [...] à ses yeux [de Romain Rolland] [ce serait] un sentiment particulier dont lui-même était constamment animé, dont beaucoup d'autres lui avaient confirmé la réalité, dont enfin il était en droit de supposer l'existence chez des millions d'êtres humains. Ce sentiment, il l'appellerait volontiers la sensation de l'éternité, [...] quelque chose d'illimité, d'infini, en un mot : d'"océanique". [...] Aucune promesse de survie personnelle ne s'y rattacherait. Et pourtant, telle serait la source de l'énergie religieuse, source captée par les diverses Églises ou les multiples systèmes religieux [...] [Je ne peux pas découvrir dans moi-même ce sentiment océanique ⁷.] ».

Freud ne peut admettre ce sentiment que comme un reste conservé d'un état initial du nourrisson dans lequel le moi ne serait pas encore différencié du monde extérieur, c'est-à-dire un moi qui, originairement, contiendrait tout. Il pense que ce sentiment n'est peut-être pas considéré comme source indiscutable des besoins religieux ; au contraire, selon lui, les besoins religieux dérivent de l'impuissance infantile et de la nostalgie du père. Il tranche la question ainsi : « On peut suivre d'un trait sûr l'origine de l'attitude religieuse en remontant au sentiment infantile de dépendance. Et si peut-être autre chose se cache là derrière, ce quelque chose en attendant reste enveloppé de nuées ⁸. »

J'insiste sur ce champ voilé par les nuées qui ne cesse de résonner avec le continent noir féminin, une zone localisée par Freud mais dans laquelle il ne pénètre pas. À ce propos, on peut penser qu'il s'agit d'un réel sur lequel pourrait se reposer un sentiment religieux sans dieu, un véritable athéisme religieux.

De son côté, Lacan, en démontant le guignol de l'Œdipe et en formalisant à la place la structure des relations du sujet avec l'Autre,

7. S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1983, p. 6. La dernière phrase entre crochets ne figure pas dans la version castillane du texte.

8. *Ibid.*, p. 11-12.

peut réduire dieu à cet Autre, qui est un lieu. Un Autre dans lequel on peut distinguer deux faces : celle du sens et celle de l'être.

La première, la face symbolique, présente l'Autre comme trésor des signifiants, lieu où est rassemblé tout le savoir antérieurement attribué à dieu : un Autre qui inclut parmi ses signifiants le Nom-du-Père, qui nomme, qui donne une signification, fonction propre à dieu dans la religion chrétienne. Un dieu-Père-Autre dont Lacan dit, dans le *Séminaire XI*, qu'il n'est pas mort – comme le soutient Nietzsche –, puisqu'il renaît en tant que père symbolique, mais qu'il est inconscient. Je cite : « [...] la véritable formule de l'athéisme n'est pas que Dieu est mort [...] la véritable formule de l'athéisme, c'est que Dieu est inconscient ⁹ ».

Lacan nous présente alors ici un athéisme qui n'en est pas un : faux athéisme ? L'athée ne saurait tout simplement pas qu'il n'est pas athée mais plutôt qu'il est quelqu'un qui croit qu'il ne croit pas. C'est un point de coïncidence avec le philosophe catholique Gianni Vattimo qui sur ce sujet écrit *Croire que l'on croit* ¹⁰.

En deuxième lieu se trouve l'autre face de l'Autre, sa face objet *a* cause du désir, à laquelle Lacan se réfère dans « La science et la vérité ¹¹ » : « Disons que le religieux laisse à Dieu la charge de la cause, mais qu'il coupe là son propre accès à la vérité. »

Mais, même au-delà de l'objet *a*, on peut penser qu'une fois traversés tous les semblants, on pourrait finalement aboutir à la dimension de ce qui est radicalement ineffable et qui ferait référence à un registre réel. C'est cette dimension qui pourrait constituer la base d'un véritable athéisme, un athéisme au-delà du père et des semblants.

Dans le « Discours à l'EFF », Lacan nous dit la chose suivante : « [...] mon discours n'apaise en rien l'horreur de l'acte psychanalytique. Pourquoi ? Parce que c'est l'acte [...] qui ne supporte pas le semblant. [...] C'est qu'il y est un à un tel point que tremblent les semblants dont subsistent religion, magie, piété, tout ce qui se dissimule de l'économie de la jouissance.

9. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1992, p. 58.

10. G. Vattimo, *Creer que se cree*, Paidós, 1996.

11. J. Lacan, « La science et la vérité », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 872.

Seule la psychanalyse ouvre ce qui fonde cette économie dans l'intolérable : c'est la jouissance que je dis.

Mais à l'ouvrir, elle le ferme du même coup et se rallie au semblant [...].

Vais-je dire qu'on n'y croit pas à ce qu'on fait ? [...]

Le psychanalyste ne veut pas croire à l'inconscient pour se recruter. Où irait-il, s'il s'apercevait qu'il y croit à se recruter de semblants d'y croire ?

L'inconscient, lui, ne fait pas semblant ¹². »

Cet athéisme au-delà des semblants correspondrait fondamentalement à une pratique.

Lacan et les écoles de la sagesse

Pour finir, je voudrais évoquer brièvement le goût et le respect qu'avait Lacan pour les écoles de la sagesse (taoïsme, confucianisme, bouddhisme, zen), c'est-à-dire pour des pratiques et des doctrines orientales athées dans lesquelles il trouvait des points de résonance avec son enseignement ; il y fait allusion au début de « Fonction et champ de la parole et du langage » jusqu'à la fin du *Séminaire XX*. Lacan se sert de ces écoles orientales pour mettre en évidence le pas qui sépare une véritable religion – le christianisme – et les religions sages qui transcendent la sphère de la vérité pour atteindre cet au-delà du hors-sens, l'ineffable, où règne l'acte.

Voilà ce qu'il exprime dans le chapitre IX du séminaire *Encore*, intitulé « Du baroque » :

« On ne peut mieux dire de la vérité [que dans les Évangiles] [...]. Le christianisme a rejeté tout ça (de la jouissance) à l'abjection considérée comme monde. C'est ainsi que ce n'est pas sans une affinité intime au problème du vrai que le christianisme subsiste.

Qu'il soit la vraie religion [...] n'est pas une prétention excessive ¹³ [...]. »

Quelle voie ? Une voie pour faire avec cette jouissance impossible à introduire dans le champ du savoir.

12. J. Lacan, « Discours à l'École freudienne de Paris », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 280-81.

13. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, chapitre IX, Paris, Seuil, 1975, p. 97-98.

Dans le même chapitre, Lacan poursuit :

« Pour en finir avec cette histoire de la vraie religion, je pointerai, [...] que Dieu ne se manifeste que des écritures qui sont dites saintes *puisque nous avons déjà vu quelques sagesse qui ont duré un petit bout de temps*. [...] en ce qu'elles ne cessent pas de répéter l'échec [...] des tentatives d'une sagesse dont l'être serait le témoignage.

Tout cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas eu des trucs de temps en temps, grâce auxquels la jouissance – sans elle, il ne saurait y avoir de sagesse – a pu se croire venue à cette fin de satisfaire la pensée de l'être. Seulement voilà – jamais cette fin n'a été satisfaite qu'au prix d'une castration.

Dans le taoïsme par exemple [...] l'exemple en est patent dans la pratique même du sexe [...]. Le bouddhisme, lui, est l'exemple trivial par son renoncement à la pensée elle-même. Ce qu'il y a de mieux dans le bouddhisme c'est le zen, et le zen ça consiste à ça – à te répondre par un aboiement [...]

[...] puisque nous avons déjà vu quelques sagesse qui ont duré un petit bout de temps, pourquoi ne retrouverait-on pas avec le discours analytique, quelque chose qui donnerait aperçu d'un truc précis ¹⁴ ? »

Pour conclure

Il me semble que le parcours ici présenté permet de mettre en évidence deux athéismes, qui se présentent aussi bien à l'intérieur comme à l'extérieur du champ analytique, dans le champ religieux et dans la culture en général. L'un est réglé par l'opérativité du Nom-du-Père, l'autre se définit précisément du fait qu'il surgit en dehors de celle-ci. L'élément qui entrerait en jeu au moment de les distinguer serait le positionnement que chacun d'eux assume face au réel.

Par ailleurs, il reste clairement établi aussi que le pari de Lacan concernant l'avenir du discours analytique repose sur l'option que nous pourrions qualifier de véritablement athée, au sens que nous avons attribué à l'expression « un athéisme vrai ».

14. *Ibid.*, p. 104-105.

Isabelle Cholloux

Dieu et le Maître

Parmi les noms de Dieu répertoriés dans l'enseignement de Lacan, nous souhaiterions isoler une formule, celle du sujet supposé savoir en tant que sa chute marque la fin de l'analyse. Cette formule semble permettre d'introduire une problématique en l'articulant à l'énoncé « Dieu est inconscient ¹ ».

En effet, comment peut-on admettre, à la fin de l'analyse, que « Dieu est inconscient » soit vérifiable dans le discours alors que le sujet supposé savoir a chuté ? Pourquoi « Dieu est inconscient » et pas l'Autre ? S'il y a chute du sujet supposé savoir, qu'advient-il alors du Maître ?

Comme le souligne François Balmès ², Dieu est « un lieu d'adresse, et même l'adresse radicale qu'enveloppe toute adresse et qui la supporte, le Toi absolu et vide, et en ce sens, il est le partenaire de l'être parlant ».

Dans le *Séminaire III*, Lacan parle d'un Autre absolu, celui auquel nous nous adressons toujours : « Son existence est telle que le fait de s'adresser à lui, d'avoir avec lui comme un langage, est plus important que tout ce qui peut être un enjeu entre lui et nous ³. » Malgré la chute du sujet supposé savoir de la fin de l'analyse, il continue à y avoir adresse et enseignement. Qu'advient-il alors de celui à qui nous reconnaissons un savoir même troué et ne se confond-il pas avec l'Autre auquel un sujet ne pourra cesser de s'adresser ?

1. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973.

2. F. Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité*, Toulouse, Érès, 2007, p. 181.

3. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Seuil, 1981, p. 286-287.

La chute du sujet supposé savoir

L'analyse est un parcours long pour qui ne veut pas seulement guérir mais savoir. En début d'analyse, la question du sujet et l'énigme qui l'anime pourraient être articulées et condensées dans une formule : « Ce qui me fait souffrir me dépasse. »

S'il y a transfert, l'analyste est institué en tant que sujet supposé savoir à condition qu'il sache mettre en résonance les dits de l'analysant. La parole n'est plus dans une course folle, elle est suspendue, mise en question, réinterrogée à l'aune de l'histoire du sujet, de ses particularités, de sa lalangue, à partir de sa façon singulière de parler, à partir de la manière dont il a prise sur la langue qui toujours fourche – « c'est encore moi qui moi-même me trahis », comme le dit la chanson ⁴. Langue dont les mots se dérobent ou n'arrivent pas à sortir au moment où il faudrait, pour dire ce qu'il faudrait. L'après-coup sous la forme du « j'aurais dû dire cela », ou « j'en ai trop dit », ou « je n'ai pas utilisé les bons mots » tente en vain de pallier cet impossible à dire, mais c'est toujours trop tard. Et toujours, une fois qu'un sujet a acquis un savoir, ce n'est alors plus la question.

L'analyste sait en début d'analyse ; on lui suppose non seulement un savoir sur la souffrance, sur le symptôme, parce qu'on pense qu'il a mené une analyse, mais également un savoir théorique, et aussi un savoir sur ce qu'il faut dire et sur ce qu'il faut faire, aussi bien en ce qui concerne l'acte analytique qu'à propos de la vie du sujet. Lui, il aurait su. C'est exactement en cela que l'analyste est institué au lieu de l'Autre. Il sait là où le sujet n'en peut mais.

Comment alors l'analyste va-t-il être destitué de cette place ou, plutôt qu'être destitué de la place de l'autre, devenir un Autre barré, un sujet dont on commence à mettre en doute le savoir ? Il me semble que la chute du sujet supposé savoir implique non pas que ce sujet ne sache plus rien du tout mais que l'on commence à douter de son savoir, que l'on commence à le questionner. Il me semble que la chute du sujet supposé savoir n'implique pas que le savoir de ce sujet soit égal à zéro. Il ne sait plus tout, il reste celui qui sait mais « pas-tout ⁵ ». Il continue à avoir des bouts de savoir mais non pas un savoir sans limite qui lui permettrait de savoir « tout sur la théorie », « tout

4. Léo Ferré chante Aragon, « Est-ce ainsi que les hommes vivent ? ».

5. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 69.

sur la façon de mener sa vie », « tout sur la façon de faire avec son symptôme », « tout sur la façon d'échapper à la peur de vivre ».

Comment l'analyste passe-t-il donc de la place de sujet supposé savoir à l'objet abandonné, déchet d'une analyse comme finalement la chrysalide abandonnée par le papillon ?

D'abord parce que le sujet fait le tour des signifiants qui lui sont propres et qui ont mené sa vie, il fait le tour des S1 et en apprend que ses dits lui sont intimes. Personne d'autre que lui ne peut les dire à sa place. La façon de dire de l'analyste devient injectée, le sujet ne s'y reconnaît pas. Il faut pour cela que l'analysant ait été au-delà de la guérison et au-delà de l'Œdipe. Au-delà de la guérison veut dire que la question « comment guérir ? » n'est plus un problème. Par contre, au-delà de l'Œdipe veut dire non pas au-delà du Père, mais que le père et la mère adviennent en tant que sujets. Que les parents ne soient plus des parents mais avant tout des sujets, qu'ils cessent d'être des causes. Que l'analysant porte le discours qu'il a reçu tout au long de sa vie comme le sien, qu'il n'ait plus le sentiment d'être dans les vêtements d'un autre.

Alors, une fois que le sujet se sera approprié sa vie et son discours, inmanquablement le sujet supposé savoir sera en question. C'est-à-dire que le sujet aura accepté que la vie qu'il mène avec ses échecs, ses déceptions et ses deuils est bien la sienne et qu'il n'y a pas d'autre façon de la vivre. Cela suppose un remaniement du rapport du sujet au réel ainsi qu'un travail d'érosion de l'idéal du moi. Ou comme l'écrit Imre Kertész dans son journal : « Angoisse du retour. J'étais bien à Vienne. J'aime ses manières élégantes, son silence, j'aime le fait que fondamentalement, elle fonctionne. J'aime son élégance mesurée, sa civilisation, le fait que tout est adapté à la vie, *au vivre*. Je crois que je suis né pour une vie meilleure que celle qui m'a été donnée. Mais c'est là une affirmation orgueilleuse, or l'orgueil est toujours stupide, au fond. Vivre sa vie, celle qu'on a, et la vivre pleinement, voilà le devoir de toute vie, où qu'on vive ⁶. »

L'analysant prendra alors la mesure que la chute du sujet supposé savoir implique que l'analyste ne peut rien enseigner à l'analysant et qu'il l'a appris d'expérience. L'analyste dirige la cure certes mais pour la ponctuer : interroger, souligner, s'exclamer et suspendre.

6. I. Kertész, *L'Holocauste comme culture*, Arles, Actes Sud, 2009, p. 39.

S'il est une chose, le psychanalyste est un grammairien. Il dirige, mais non pas à l'aveugle. D'abord en fonction de ce qu'il a appris de son analyse puis en continuant à travailler sur ce qu'est une analyse dans une École. Cela suppose qu'il puisse dire quelque chose de sa cure et de la fin, mission qui demande d'« hystoriser ⁷ » sa propre analyse, donc de s'exclure lui-même en tant que sujet supposé savoir. Selon la logique du discours analytique, cela voudrait dire inaugurer l'analyste en devenant l'agent de sa propre analyse ; seule la passe le permet, car elle est avant tout formalisation.

L'Autre barré

Toutefois, si l'analyste sait que l'Autre est barré, que le sujet supposé savoir a chuté, comment Dieu continue-t-il à « ex-sister » ?

Il « ex-siste ⁸ » car il est inconscient, selon la formule de Lacan. S'il est inconscient, il est structuré comme un langage, ce qui est la formule de l'inconscient : « L'inconscient est structuré comme un langage ⁹. » Par analogie, on peut dire que si Dieu est inconscient, c'est qu'il est forcément structuré comme un langage. Cela signifie que sa structure suit les contours de la structure même du langage. Cela implique des chaînes de signifiants organisés par des discours. L'inconscient étant par excellence le « discours de l'Autre », cela veut dire que l'Autre est préalable au sujet, ce qui signifie que le sujet ne décide pas s'il s'y inscrit ou non, étant donné que c'est préalable. De même pour Dieu, cela voudrait dire que le rapport du sujet à Dieu, non pas à la croyance, à la foi ou à la religion, lui est préalable. « Dieu est inconscient » voudrait donc dire que le sujet n'a pas le choix. Cela relèverait donc de l'indécidable.

Mais pourquoi Lacan se réfère-t-il à Dieu et pas seulement à l'Autre ? Dans le Nouveau Testament, Dieu est langage : « Au commencement était le Verbe et le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu. » En effet, l'Autre peut être le corps ¹⁰, l'« Autre primordial ¹¹ »,

7. J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 572.

8. J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, leçon du 17 décembre 1974.

9. J. Lacan, « La science et la vérité », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1969.

10. J. Lacan, *La Logique du fantasme*, séminaire inédit, leçon du 10 mai 1967.

11. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986.

et l'Autre est également le « trésor des signifiants ¹² ». Dieu, quant à lui, inscrit le non-rapport dans le langage, d'où sa particularité et le fait qu'il ne puisse se confondre avec l'Autre. Il apparaît alors pour quoi Lacan utilise souvent le Nouveau Testament et non l'Ancien pour s'inspirer de ce Dieu qu'il allait réintroduire dans la psychanalyse. En effet, Dieu dans l'Ancien Testament a encore des caractères humains, comme le montre Freud ¹³, il est terrible, violent, jaloux. Dans l'Ancien Testament, Dieu a un message pour les hommes avec les Tables de la Loi et les Dix Commandements. Dans le Nouveau Testament, Dieu est l'évanescence même, il n'a plus aucune matérialité, on ne peut absolument plus rien lui attribuer de ce qui serait propre à l'homme : une voix, un regard, une expression. Cela supposerait-il que Dieu serait l'Autre mais sans l'objet ?

Ainsi, le sujet supposé savoir est incarné dans la personne de l'analyste, c'est pour cela même qu'il peut chuter et l'Autre devenir barré, car ce sujet ne sait « pas-tout ». Par ailleurs, Dieu, tout comme l'inconscient, continue à ex-sister et donc à faire retour en étant l'essence même du refoulement. Cela veut-il dire que c'est ce qui ne peut s'analyser par définition ? De même que la fin de l'analyse n'est pas la fin de l'inconscient pour un sujet, en serait-il de même pour Dieu, et c'est ainsi qu'il ne cesserait de faire retour ?

L'enseignement dans une École de psychanalyse

Alors qu'à la fin de l'analyse le sujet supposé savoir a chuté, comment un autre, qui n'est plus l'analyste, peut-il occuper cette place de façon à ce qu'une transmission soit possible pour un sujet ? Le sujet supposé savoir, est-ce la même chose qu'un Maître ? Le sujet supposé savoir en psychanalyse est l'analyste.

Historiquement, pour la psychanalyse, le Maître et l'analyste se sont confondus avec les Pères de la psychanalyse, que ce soit Freud ou Lacan. Freud, tout en mettant au point la méthode psychanalytique, écrivait, pour en répondre, sortir de l'isolement de son bureau et apporter une légitimité à la psychanalyse en la faisant entrer dans le rang des sciences. Légitimité à laquelle elle a eu accès par ses

12. J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », dans *Écrits*, op. cit.

13. S. Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard, 1986.

écrits. Il est indéniable que Maître et Analyste se confondent avec ces figures d'exception. Toutefois, le point de départ a toujours été la cure, la rencontre avec les patients et l'impossibilité d'extraire une règle à partir d'un cas et de l'appliquer de façon mécanique dans un cas similaire par le diagnostic. Lors de l'analyse, chaque cas mettrait en échec le Maître. C'est à partir de la clinique que le savoir se construit. Lors d'une analyse, le seul savoir qui serve est celui de sa propre analyse, le savoir théorique est là secondaire. Toutefois, le savoir clinique ne suffit pas pour élaborer un savoir transmissible et partageable, c'est ainsi que le savoir théorique prend le relais en dehors du bureau de l'analyste. De plus, tout savoir clinique ne serait que lettre morte s'il n'y avait une théorie pour le penser.

Donc, pour la psychanalyse, il s'agit toujours d'un savoir articulé à partir de l'analyse. L'analyste occupe la fonction de sujet supposé savoir, mais en réalité il ne nous apprend rien qu'on ne sache déjà : qu'il s'agisse d'un savoir insu, de ce que l'on est sûr de savoir et que l'on a mal lu, de ce que l'on ne veut pas savoir pour ne pas renoncer à une jouissance ; Lacan parle d'ailleurs de passion de l'ignorance ¹⁴. Quoi qu'il en soit, on attend que l'analyste nous guide pour apprendre quelque chose, il en est de même du Maître. À la différence que son savoir théorique, même s'il est supposé au départ, est constamment mis à l'épreuve, car il a à l'exposer, à le justifier, à l'articuler, à être à la quête de la justesse et de la pertinence, cent fois sur le métier remettre son ouvrage. Pour être sérieux, ce savoir doit être défini, limité, porté sur un objet précis, s'articuler. Le Maître est tout le temps mis à l'épreuve du savoir. Le Maître est celui qui par la lettre achoppe le réel, avance sur l'impensable et renouvelle la théorie en la reconstruisant pour apporter quelque chose de nouveau. Il est celui qui peut se risquer et avancer des hypothèses, apporter une nouvelle lecture.

Comme le dit Lacan, le Maître est d'abord celui qui s'oppose à l'esclave, et son lien aux autres n'est pas « le pacte, ni le lien d'amour (contrairement à l'analyste, que ce soit transfert positif ou négatif) mais la lutte et le travail ¹⁵ ».

14. J. Lacan, *Le Savoir du psychanalyste*, séminaire inédit, leçon du 4 novembre 1971.

15. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1998, p. 343.

Tandis que pour l'analyste, en séance, ce qui est dit est dit. Entrer dans des explications théoriques en séance ne ferait qu'enlever de la fulgurance à l'acte analytique, embrouiller ou délayer ce qui a été dit. L'analyste ne peut pas argumenter ou dissenter sur son dit, il doit supporter son acte et, même s'il est mal compris, forcément mal compris, l'analysant en fera sa sauce, car au « sujet, donc, on ne lui parle pas. Ça parle de lui, et c'est là qu'il s'appréhende ¹⁶ ». L'analyste doit supporter non seulement le malentendu, mais aussi le fait qu'il ne peut revenir sur ce qu'il a dit. C'est peut-être en cela que Lacan appelle l'analyste à être un athée viable.

16. J. Lacan, « Position de l'inconscient », dans *Écrits*, Paris, Seuil, coll. « Poche », 1999, p. 315.

Ana Canedo

Sur la limite du discours

Avec ce thème, « Psychanalyse et religion », je me suis interrogée sur ces deux positions divergentes face au savoir mythique. Maintenant, nous pouvons observer que le mythe de l'Œdipe a été absorbé dans le discours commun, comme fondement banalisé de la psychanalyse. En même temps, on peut remarquer le rejet de la notion de refoulement originel et le clivage du moi.

Par ailleurs, nous pouvons noter que si la déchéance paternelle est un signe actuel dans la culture, le mythe du père n'a pas pour cela moins de consistance imaginaire chez les analysants, qui continuent, grâce au travail de l'inconscient, à déchiffrer les symptômes, en traversant le mythe.

Comme nous l'avait signalé Freud, la psychanalyse commence à se développer à un moment historique très précis, où on peut constater la convergence du déclin des croyances religieuses et du questionnement des semblants paternels. C'est donc lors de cette conjoncture que prend corps la question sur la causalité psychique des symptômes névrotiques.

Pour Freud, d'emblée apparaît la dichotomie entre psychanalyse et religion. La religion se présentait pour lui comme la garante des illusions, et en particulier de la grande illusion du narcissisme humain, l'immortalité. La nécessité de dieu prendrait donc pied sur le fait que la nostalgie du père et la nécessité de protection, due à la détresse de l'homme, sont une même chose.

Mais, dans un écrit de 1935 ¹, Freud ajoute que le pouvoir de la religion se base sur son contenu de vérité « historique ». En effet, il prend ses fondements du traumatique du sexuel dans la réalité

1. S. Freud, « Postscriptum », dans *L'Autobiographie* (1935).

psychique, c'est-à-dire dans les fantaisies du désir inconscient chez les névrotiques et qui sont à l'origine des symptômes.

C'est ainsi qu'il présente dans son étude sur Moïse, par rapport à son assassinat, une connexion structurale entre le mythe religieux et l'origine de la culpabilité de l'homme. Pour Freud, ce qui se vérifie dans la culture sont les effets de l'assassinat du père et la naissance de la loi, déjà présente dans le mythe de son invention, *Totem et tabou*. Les antécédents du père et la nécessité de dieu s'inscrivent ainsi depuis le début dans le psychisme de l'homme.

De son côté, Lacan remarque que dans le mythe *Totem et tabou* Freud nous signale le paradoxe suivant : si le père interdit le désir, ce n'est que parce qu'il ne sait pas qu'il est mort. Pas de puissance du père donc pour l'homme moderne. Mais cela n'est pas une solution, nous dit-il, « parce que le désir, sera alors plus menaçant, et donc l'interdiction plus nécessaire et plus dure ² ».

En effet, le déclin des semblants paternels n'a pas produit l'effet libérateur souhaité par l'homme. Le sujet moderne se trouve encore plus concerné par l'urgence des demandes impératives de la jouissance, l'incertitude et l'angoisse.

Par ailleurs, nous pouvons observer que le discours de la science, en servant de courroie de transmission aux impératifs sauvages du capitalisme, entretient l'illusion d'atteindre un savoir autonome sur le réel, c'est-à-dire l'abolition de tout ce qui ne s'obtiendrait pas par les voies de la raison. Nous retrouvons ici l'indication de Lacan selon laquelle la science forclôt le sujet, c'est-à-dire le sujet divisé qui n'est pas absorbé par le *cogito*. Actuellement, nous pouvons percevoir ses effets dans l'extension de l'angoisse à tous les niveaux, en favorisant la prolifération « des » religions qui reviennent comme une réponse symptomatique et dégradée.

Lacan pose la question sur la fonction des mythes freudiens ; en effet, quand il dit que « l'Œdipe est un rêve de Freud », il pense qu'il faut rechercher le contenu latent, comme pour le rêve. Pour lui, l'origine de la castration ne procède pas de la loi du père mais des effets du symbolique sur la sexualité humaine. Il l'avait déjà remarqué dans son texte « Subversion du sujet... » quand il écrit : « Il n'y a pas d'Autre de l'Autre. »

2. J. Lacan, *Discurso a los católicos*, Ed. Paidós, 1960, p. 38-39 (Paris, Seuil, p. 36).

La cause de la faute originelle et de la culpabilité provient en dernier recours du verbe. « Quand le Verbe s'incarne ça commence à aller très mal [...] l'homme est ravagé par le Verbe ³ ».

Cependant, l'énoncé de la loi ne résout pas par lui-même la problématique de la jouissance. Comme nous pouvons le trouver dans *Les Noms du Père*, la loi, on le sait déjà depuis saint Paul, introduit sa transgression, c'est-à-dire que le péché est conséquence de la loi.

Quelles sont donc les voies possibles par lesquelles se produit la transmission de la Loi d'une génération à l'autre ?

Lacan commence sa thèse sur l'Œdipe en différenciant la fonction du père symbolique d'avec le signifiant du Nom-du-Père, dont l'opération régularise la jouissance et rend possible le désir. Pour lui, il n'y a pas d'opposition entre loi et désir, bien plus, il soutient que « seule, la fonction de la Loi trace le chemin du désir ». Mais si l'opération de la castration produit l'entrée dans la culture, une transmission complète, sans reste, n'est pas possible. Cela signera l'incomplétude du désir humain, lors de sa rencontre avec la sexualité. Il dira vers la fin : « La sexualité est au centre de tout ce qui se passe dans l'inconscient. Mais elle est au centre, en ceci, qu'elle est un manque. C'est le manque, de pouvoir écrire, le rapport sexuel ⁴. »

À travers le sens, le mythe essaie de donner une explication rationnelle de l'être de dieu, du réel, c'est-à-dire de l'être qui ex-siste par effet du langage, mais qui n'est pas abordable par le langage, c'est-à-dire l'être même du parlêtre. Mais aussi, le mythe vient à représenter le rêve d'une jouissance complète, qui est une des aspirations du névrosé. C'est « le mirage où il essaierait de se satisfaire ». Cela représenterait, en même temps, l'espoir d'une action extérieure à lui qui viendrait exorciser le mal.

C'est pour cela que nous ne trouvons pas chez Lacan le père imaginaire, le seul régulateur de la jouissance. Si ce n'est le manque de réponse du père à l'appel du fils dans le rêve : « Père, ne vois-tu pas que je brûle ? » Au contraire, la fonction du père, pour lui, se rapporte à une position symbolique dans le réel. Le père est plutôt celui qui ajoute une signification au retranchement de l'être à l'origine.

3. J. Lacan, *El triunfo de la religión*, Ed. Paidós, 1974, p. 89 (Paris, Seuil, p. 90).

4. J. Lacan, *El saber del psicoanalista, 1971-1972*, séminaire inédit, séance du 4 novembre 1971.

Comme il le dira plus tard dans *RSI*, la fonction du père peut apporter une sorte de « solution », un modèle de ce qui noue la jouissance sur l'élection d'une femme et la possibilité de la transmission entre les générations.

Quelle est donc la fonction du mythe qui insiste dans l'analyse ? En bref, le mythe signale la place de ce qui ne passe pas au signifiant, la place de ce qui ne peut pas être exprimé dans un énoncé. C'est pour cela que la fonction du père n'est pas de l'ordre de l'énonciation, mais a à voir avec le dire, l'acte de nommer. Alors qu'il n'y a pas de sujet de l'acte, nous nous retrouvons dans le registre du réel, en dehors du discours. Si le mythe a sa valeur de vérité dans l'analyse, c'est parce qu'il marque la place de la limite du discours du réel, à travers le discours de l'analyse.

La thèse de Lacan consiste en ce que Freud trouve le mythe de l'Œdipe et l'assassinat du père, par la bouche des hystériques, celles qui en faisant travailler le symptôme ont permis de dévoiler les ruines du savoir inconscient ⁵. Il ne s'agirait pas alors d'une élaboration abstraite. Le mythe surgirait donc d'une problématique clinique présente dans le récit des analysantes. Pourquoi cette insistance si actuellement la croyance en l'autorité du père s'est évanouie ? Lacan remarque que le mythe est affecté par la dimension de la vérité qui participe à la structure de fiction. Le mythe, auquel nous donnons une valeur technique, nous intéresse car il produit des effets de vérité sur la matérialité du symptôme.

Ainsi, nous pouvons noter que le projet de Lacan vise à tracer les grandes lignes de la psychanalyse, dans l'objectif de trouver un outil rigoureux sur lequel l'analyste puisse s'appuyer dans son acte. Remettre « l'analyste sur la sellette » est une indication pour la pratique, devant l'éventualité des glissements vers la croyance d'un savoir maître, toujours religieux. Il nous dit : « Je tente de déterminer avec quoi un analyste peut se sustenter lui-même, [...] quelle est la rampe qu'il faut tenir pour ne pas déborder de sa fonction d'analyste ⁶. »

5. J. Lacan, *Seminario XVIII, De un discurso que no sería de apariencia, 1970-1971*, Ed. Paidós, séance du 9 juin 1971 (Paris, Seuil, chapitre IX).

6. J. Lacan, *El triunfo de la religión, op. cit.* (Paris, Seuil, p. 100).

De cette manière, le discours de l'analyste est une sorte d'« artefact », qu'il introduit dans son séminaire *L'Envers de la psychanalyse* où le statut du savoir change de signe. Le savoir n'est plus en opposition à la jouissance, alors que le signifiant est cause de jouissance. Nous trouvons ici un tournant dans son enseignement, à l'envers de l'interprétation freudienne, mettant en cause « l'idéologie œdipienne » des analystes.

Ce que Lacan disait, c'est-à-dire « l'analyste dirige la cure, pas le sujet », il l'exprime ensuite en disant que l'analyste n'a pas la fonction du maître mais, au contraire, il se situe en occupant la place du semblant d'objet cause du désir pour l'analysant.

Et de l'autre côté, c'est l'analysant même qui recherche le sens en parcourant les signifiants de son histoire sous la forme imaginaire du roman familial, mais il ne s'agit pas d'élaborer une biographie. Le propre du ressort de l'analyse n'est pas l'histoire, nous dit Lacan. Mais il s'agit d'« explorer [...] le mode de présence sous lequel le savoir, la jouissance et l'objet *a*, ont été, effectivement offerts au sujet ⁷ ».

Par la suite, dans le séminaire *Encore*, il ajoute que si l'analysant retourne à s'interroger sur le désir de la mère, du père, c'est pour situer les événements de jouissance où se manifestent les phénomènes de *lalangue*, ce qui s'avère être le plus singulier et le plus particulier de son être. Cela peut nous orienter sur la question de l'origine du trauma qui ne doit donc pas se chercher dans l'« autre scène » de l'inconscient et ne dépend pas du mythe, mais qui dépend de l'incidence des effets de *lalangue* sur le vivant.

La matérialité du symptôme se dévoilera ainsi à la fin de l'analyse comme un événement du corps, une façon de jouir de la lettre singulière, incommunicable et ininterprétable. Colette Soler disait dans son séminaire en se rapportant au recours à l'écriture que « l'idée est là que l'expérience de la parole véridique sous transfert n'est pas sans laisser des traces [...] ⁸ ».

Mais comment peut-on nouer le savoir avec la jouissance, au commencement de l'analyse ? Lacan l'explique en disant qu'au

7. J. Lacan, *Seminario XVI, De un Otro al otro, 1968-1969*, Ed. Paidós, séance du 21 mai 1969 (Paris, Seuil, p. 332).

8. C. Soler, *Cours 2007-2008*, FCCL-collège clinique de Paris, p. 118.

moment de l'éclosion de la névrose l'analyste doit lire entre les lignes et entendre que le sujet se trouve soumis à l'intrusion d'une jouissance sexuelle étrangère pour lui ⁹.

Nous pouvons nous rappeler ici la phobie du cheval chez le petit Hans, phobie qui l'amène à accepter de parler avec le « professeur Freud » du désordre qui tourmente son corps. Le déploiement du mythe est un développement parmi le cristal signifiant pour donner un corps imaginaire à la jouissance qui dépasse l'enfant. Ainsi, les transformations du signifiant « cheval » sont tissées à l'envers et font effet sur les manifestations du sexuel dans son corps.

Nous pouvons penser que le parcours de l'analyse précise le consentement du sujet à perdre quelque chose qui affecte le corps, c'est-à-dire ce qui est équivalent à l'objet *a* et aux liens libidinaux concernant cet objet.

Mais sur la fin, le sujet doit aussi consentir à se détacher de la croyance qui lui a permis de parcourir l'analyse, c'est-à-dire de la croyance du sujet supposé savoir. Dit d'une autre manière, l'illusion d'obtenir à la fin un savoir complet sur son désir, une sorte de religion du névrosé. Mais l'Autre ne peut pas donner de réponse parce qu'il est troué. La question est de supporter qu'il n'y a pas de sujet du savoir mais au contraire que le sujet peut prendre son appui sur l'expérience du manque de savoir.

La complexité provient du fait qu'en dernier recours « on ne pourrait que penser à travers le sens », ce qui revient à dire que cela n'est pas un fait spontané et dépend de l'opération de l'analyste.

Comme nous le savons, l'analyste est celui qui instaure la structure de l'Autre au commencement de l'analyse ; il soutient le transfert, la fiction du sujet supposé savoir, tout en sachant le manque de garantie de l'Autre. Instaurer ce savoir-ci à la fin de l'analyse est un paradoxe, qui prend en charge le rebut de l'expérience, l'inassimilable au savoir.

Il faut mettre un point d'arrêt, sur le travail de déchiffrement de l'inconscient, qui fait circuler la chaîne signifiante dans la tentative d'atteindre une vérité sur la structure, qui toujours s'échappe. L'opération de l'analyste est précisément de « pratiquer la coupure »

9. J. Lacan, *Seminario XVI, De un Otro al otro, 1968-1969, op. cit.*

grâce à quoi la supposition du sujet supposé savoir est détachée. Ainsi, l'interprétation de l'analyste vise le court-circuit du sens, en produisant des résonances libidinales qui touchent quelque chose du corps ¹⁰.

Mais nous savons déjà que la position de l'analyste affecte l'analyse dès le commencement, dès les entretiens préliminaires, où est mis en jeu la possibilité qu'il y ait une analyse. Ce qui différencie la psychanalyse des psychothérapies est déjà marqué au commencement de la partie avec l'analysant et dépend de la position de l'analyste.

Le dispositif de l'analyse s'articule dans un discours précis, mais il opère sur la limite du discours, le littoral de la jouissance. C'est là que l'analyste prend ses appuis pour tenter de viser à la fin quelque chose sur l'effet de la marque du symbolique sur le réel, la participation du symptôme au nouage borroméen.

Lacan signale une indication précieuse : « L'analyste doit pouvoir s'habituer au réel », c'est-à-dire viser le réel duquel il est complètement séparé, mais duquel il peut s'approcher à travers la formalisation de ses mathèmes.

Finalement, la position de l'analyste dépend de la position qu'il a atteint dans sa propre analyse, c'est-à-dire du savoir sur la limite du discours, la béance du rapport sexuel.

Mais cela dépend aussi de la position éthique d'être averti de ce que la croyance du savoir complet, du savoir du maître, s'actualise dans chaque cure. Nous savons que la garantie de l'acte est fragile et que le glissement vers une position religieuse guette toujours pour dénaturer l'expérience subversive de la psychanalyse.

10. J. Lacan, *Seminario XXIV, L'insu qui sait de l'une-bévue s'aile à mourre, 1976-1977*, inédit, séance du 19 avril 1977.

Anne Théveniaud

Nietzsche, paradoxes d'un athéisme radical

À propos de la question qui nous occupe aujourd'hui, « Psychanalyse et religion », il paraît difficile au premier abord de ne pas convoquer Nietzsche, figure majeure de l'athéisme du XIX^e siècle, à travers la brève et trop célèbre formule : « Dieu est mort », que l'on fait habituellement consonner avec celle, freudienne, et non moins réductrice, de la religion comme « illusion ». Mais est-ce dans ces termes que l'on peut encore aujourd'hui saisir l'athéisme ? Être athée n'est pas une position simple, celle qui affirmerait l'inexistence de Dieu, définitivement congédié et hors de question.

Nietzsche et la radicalité de la mort de Dieu

Le mot de Nietzsche, « Dieu est mort » : un « mot terrible », dit Heidegger dans la lecture qu'il en fait. Il y a là un cri à entendre « avec l'ouïe de notre pensée », cri de celui qui est « forcené », c'est-à-dire très littéralement « hors-sens ¹ ». Clamer la mort de Dieu, être exclu du sens, c'est cette conjonction que nous allons examiner.

Chez Nietzsche, ce cri supporte la question de Dieu, question jamais refermée et qui, loin d'arrêter la pensée, la relance constamment, impulsant ce mouvement critique qui retourne les idéaux, et cela sans jamais admettre de point d'arrêt.

Quand il se demande : « En quoi sommes-nous encore pieux ? », il traque le fantôme de Dieu dans sa pointe la plus subtile et radicale, notre croyance à la vérité absolue du langage, à la correspondance entre mots et choses. C'est ce que nous examinerons comme la radicalité de l'athéisme nietzschéen : jusqu'où est-il possible, est-il tenable de ne plus admettre que mots et choses se correspondent effectivement ?

1. M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 321-322. Commentaire du § 325 du *Gai savoir* intitulé « Le forcené ».

Le forcené qui annonce la mort de Dieu crie, « il crie après Dieu ² ». Réclamerait-il un dieu garant de la signification, véridique ? Cet athéisme radical est-il tenable jusqu'au bout ? Ne conduit-il pas à l'abolition de tout sens ?

Lacan, la place du Dieu absent

C'est ici que nous retrouverons Lacan, au moment de son enseignement où il se dit « saisi » par le borroméen. Il déplace alors le débat vers le signe et s'interroge sur la manière dont il fait sens : comment s'établit le lien référentiel entre le signe et la chose qu'il désigne ?

« Le propre du sens c'est qu'on y nomme quelque chose ³. » Dès lors, la silhouette qui se profile, n'est-ce pas « l'au moins un Dieu, le vrai de vrai, [...] Lui le grand L, celui qui a appris au parlêtre à faire nom pour chaque chose ⁴ ? ». Bref, y a-t-il là un Dieu qui nomme ?

Il y a bien, dit Lacan, nomination, mais celle-ci n'est pas le fait d'une instance transcendante, d'un créateur de l'univers. Alors, comment conserver « une chance que les noms collent aux choses ⁵ » sans en passer par cette garantie divine ?

Jusqu'où l'athéisme est-il tenable ?

Le point à partir duquel est posée la question de Dieu est le même que chez Nietzsche, les réponses seront divergentes. Plus précisément, on verra que l'opération analytique, « le *donner nom*, le *nommer*, le *consacrer une chose* ⁶ », suppose la fonction paternelle, le Nom-du-Père. Mais celui-ci n'est pas pris du côté de la « réalité religieuse » comme chez Freud.

Loin de maintenir la transcendance religieuse, celle de l'Autre comme lieu de la Vérité ultime, le Nom-du-Père n'est alors pas autre chose qu'une fonction, repérable comme fait de structure, implicite mais requis par le nouage. Celui-ci exige que la structure reste trouée, en d'autres termes, qu'un certain lieu reste vide, trou inviolable.

2. *Ibid.*

3. J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, leçon du 11 mars 1975.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. *Ibid.* (en italique dans le texte).

Ces deux axes sont les coordonnées complexes de l'athéisme chez Lacan, athéisme que l'on peut dire relatif. En suivant cet éclairage, on montrera que le destin de l'athéisme nietzschéen se joue aussi entre deux versants, d'ouverture à l'Autre d'abord et de radicalité funeste ensuite.

Il y a ainsi un premier moment fécond, où la critique religieuse dégage un horizon de sens qui rend possible la création littéraire. On passe du même à l'Autre.

Mais, que vienne à s'annuler cet intervalle entre les dit-mensions, où une respiration avait pu être prise, c'en est fini du geste créateur. L'éternel retour est alors un dit, un écrit qui plombe la structure, et en fait l'anneau unique d'une pure et simple répétition, tournoiement sans fin de la mélancolie. De l'Autre, retour au même.

Du même à l'autre

Le moment nominaliste, un athéisme fécond

« Le christianisme est un système, une vision totale où tout se tient. Si l'on soustrait la foi en Dieu, on brise également le tout du même coup ⁷. » Comment opérer cette soustraction ? Par l'abandon de la garantie du lien entre langage et vérité. C'est l'acte inaugural.

On peut repérer ce moment critique dans la vie même de Nietzsche. Dès l'âge de 20 ans il se défait des valeurs chrétiennes, rompant avec les études de théologie qui le destinaient à prendre la suite de trois générations de pasteurs, le père, le grand-père, l'arrière-grand-père. Fils renégat pour sa mère, il s'arrache à un destin, *fatum*, tracé par une triple répétition.

Il se tourne alors vers la philologie classique, attiré par la rigueur scientifique de l'étude des langues anciennes. Dans cette voie austère, il trouve d'abord à s'identifier : « Nous autres philologues », dira-t-il longtemps. Mais la déception viendra, avec le désir de franchir la clôture d'une discipline fermée sur elle-même et desséchante. « Comparées entre elles, les différentes langues montrent qu'on ne parvient jamais par les mots à la vérité, ni à une expression adéquate ; sans cela il n'y aurait pas de si nombreuses langues ⁸. » Le jeune philologue reconnaît s'être jusque-là « contenté de cosses vides ».

7. *Crépuscule des idoles*, § 5.

8. F. Nietzsche, *Le Livre du philosophe*, Paris, Aubier-bilingue, Flammarion, 1969, p. 179.

À partir du moment où il entre dans le langage par l'expérience de la traduction, passant d'une langue à l'autre, il ne peut manquer de se demander ce qu'il y a d'extérieur au langage.

Alors, comment le corps de chaque langue s'est-il constitué ? C'est dans un opuscule de jeunesse que l'on trouve de géniales anticipations d'une généalogie du langage : *Sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral*⁹. Nietzsche y analyse le processus de la désignation première, de la symbolisation primordiale. Le mot est, dit-il, un nom, une désignation purement nominale, toujours impropre. Il y a là toujours saut d'un registre, celui de « l'impression originelle », sentie intuitivement, dans un autre, qui n'a rien à voir, le registre du signe linguistique.

C'est une belle folie que de parler. Ainsi l'homme danse au-dessus de toutes les choses. Ce rapport de non-coïncidence des mots et des choses est un nominalisme radical qui dévoile le non-rapport : les désignations, toujours impropres, n'atteignent jamais les choses mêmes, strictement individuelles, et donc indicibles.

Ce réel que l'étude des langues ne lui permet pas d'atteindre, la rencontre avec Schopenhauer va le lui révéler : c'est le bouillonnement de la vie, les forces de l'instinct obscur, instinct sexuel, qui « n'est en soi que la volonté de vivre ¹⁰ ». Là est ce que Nietzsche appellera le dionysiaque, « processus monstrueux de la vie même [...] situé avant la civilisation et sous elle ¹¹ », pure jouissance.

Se produit alors la seconde rupture : pour prendre en compte ce monstrueux ultime, Nietzsche se fera donc philosophe, renonçant à son poste de philologue à Bâle. « Je vis loin de la philologie... je m'enfonce petit à petit dans mon domaine philosophique, je m'y acclimate et crois déjà en moi ¹². »

Le monde harmonieux qui était celui des humanités grecques s'est fissuré et ouvert sur un abîme : l'innommable de l'existence. Ce fond abyssal de la vie est ce qu'aucune langue, et donc aucune pensée ne saurait atteindre. Seule la musique nous en fait entendre quelque chose, à travers la jouissance énigmatique et insistante qu'elle procure.

9. *Ibid.*

10. A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*.

11. R. Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, Arles, Actes sud, 2000, p. 59.

12. Lettre à E. Rohde, du 29 mars 1871.

Nietzsche porte ainsi la « mort de Dieu » au cœur même du langage : du réel au symbolique, pas de rapport ; le sens n'est pas donné, il attend un geste créateur.

« L'écriture de sang », un nouage ?

Quand Nietzsche désire passer à l'écriture, pour faire de sa philosophie une œuvre littéraire, il entend nouer ses « pensées » intérieures, soit ce qui l'affecte et fait symptôme pour lui, au rond du symbolique. Cette « ronde », ce cycle pourra dès lors accrocher quelque chose du réel, de son réel de vivant, lié à l'imaginaire du corps.

Ainsi, l'acte d'écrire aura pour lui comme une fonction de suppléance, mais pour un temps seulement. On verra de manière plus précise que ce parcours, de faire cycle, pourra d'abord « boucler un trou », mais non sans le faire disparaître pour finir.

La béance mise au jour entre l'ordre du langage et le réel indicible va ouvrir l'espace de l'interprétation et libérer l'écriture comme possibilité créatrice et force artiste.

Ne plus croire en la vérité toujours déjà donnée des signes, c'est d'abord rejeter la servitude, ne plus être assujéti à des significations univoques, restaurer une souveraineté singulière, celle du jeu créateur, de la métaphore qui peut déplacer les délimitations arbitraires posées par le sens commun, « en accouplant ce qui est le plus différent, en séparant ce qui est le plus proche ¹³ ». En termes de topologie borroméenne, « il y a un jeu [...] ça se promène, ça s'ouvre ¹⁴ ».

Le glissement poétique, cette « erre de la métaphore », cherche à se réapproprier ce qui a été perdu de l'impression originelle, lors de la « contingence du dire premier ¹⁵ ». Selon la thèse de son biographe, R. Safranski, lecteur assidu de son *Journal*, Nietzsche « décrit un réseau hautement différencié d'émotions subtiles où les plus fins événements se mêlent ¹⁶ ». Il réussit alors à suivre à la trace les processus de la vie, ces « événements de corps ¹⁷ », et cerne les contours de sa propre singularité.

13. F. Nietzsche, *Le Livre du philosophe*, op. cit., partie 3, p. 199.

14. J. Lacan, *R.S.I.*, op. cit., leçon du 8 avril 1975.

15. C. Soler, *Lacan, l'inconscient réinventé*, Paris, PUF, 2009, p. 201.

16. R. Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, op. cit., p. 200.

17. C. Soler, *Lacan, l'inconscient réinventé*, op. cit.

Que vaudra cette tentative de nouage ?

Écrire : unir la philologie à la musique

Demandons-nous d'abord comment, par l'écriture qui fait danser la plume, il peut y avoir comme une accroche avec quelque chose du réel. Ce réel, le fonds dionysiaque, pulsionnel de l'existence, se manifeste pour Nietzsche dans la musique. « Elle aurait dû chanter cette âme nouvelle et non discourir ¹⁸. » Écrire, c'est alors « transposer l'esprit de la musique dans le verbe », retrouver la pulsation d'énergie propre à la musique, comme le fait la magie de la prosodie antique. Là seulement émerge un rapport expressif avec la chose même que l'on veut signifier.

Sa première grande œuvre, *La Naissance de la tragédie*, il l'écrira pour « faire de la musique avec des mots ¹⁹ », dans le sillage de la tragédie grecque, ou du mythe wagnérien.

À la lisière de l'imaginaire, le sens.

L'aphorisme

La marque distinctive du style nietzschéen, c'est l'aphorisme, le fragment. Cette forme scripturale rompt avec la continuité de la chaîne signifiante et y introduit la coupure qui singularise l'énoncé. L'étymologie du mot « aphorisme » indique l'horizon, *horismos*, qui sépare du reste et détermine une forme.

Les moralistes classiques y ont eu recours, dans une visée d'édification. Mais davantage, au départ, ce terme était réservé aux sentences médicales d'Hippocrate, qui étaient de brèves maximes, destinées à produire un effet curatif. « L'aphorisme recueille dans sa brièveté une pensée du corps, une intention *thérapeutique* sur le mode hippocratique ²⁰. »

De l'art d'écrire comme art de vivre

Que nous apprend le journal intime de Nietzsche ? « Ce livre a été ma panacée, me soulageant lorsque rien d'autre ne faisait effet.

18. F. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, avant-propos.

19. R. Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, op. cit., p. 51.

20. B. Pautrat, *Versions du soleil, Figures et système de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1971, p. 302.

Peut-être suis-je encore en vie parce que j'étais capable de l'écrire ²¹. » Cet aveu est fait après la parution d'*Humain trop humain* en 1878, ouvrage qui marque un tournant dans l'œuvre. C'est devenu pour lui ce qu'il nomme « un impératif catégorique : Tu dois écrire ! ». Écrire permet de « tendre l'arc de la vie », de stimuler le désir de vivre.

Mais la capacité d'écrire est liée pour Nietzsche à certaines conditions, et en particulier, remarquons-le, aux noms de Schopenhauer et de Wagner, auxquels il dit penser « avec une égale vénération, que dis-je, *"religione quadam"* ²² », d'une manière presque religieuse.

Ces conditions seront-elles toujours remplies ? Il semble que non. Dès cette date de 1878 en effet, il rompt avec Wagner une amitié de dix ans, récuse l'héritage de Schopenhauer, et tombe sérieusement malade...

Retour du même, retour au même

Mutisme final, le plomb de la répétition

Les dix dernières années de sa vie, Nietzsche sera voué au silence. Ce qui annonce bien avant l'extinction de toute parole, c'est la « révélation » qui a lieu le 6 août 1881 sur le rocher de Surlej à Sils Maria, accès d'inspiration, où il lui semble tout à coup que les choses viennent s'offrir d'elles-mêmes. La pensée de l'éternel retour y est reçue comme une jouissance nouvelle qui le terrasse. On peut parler d'une « pure rencontre avec le réel ²³ », sans que s'interpose le cadre perspectif accepté jusque-là. « Par delà moi-même et toi-même, sortir ! *Éprouver* d'une manière *cosmique* ²⁴ ! »

La révélation de Surlej est lisible comme un effet de la forclusion du Nom-du-Père, telle qu'elle se manifeste dans la psychose mélancolique.

Lisons de près certains des fragments posthumes écrits au même moment, non destinés à la publication, véritable journal d'une crise intime. La doctrine nouvelle qui s'est révélée à lui, celle du « cours circulaire », est une pensée qu'il faut « imprimer à notre

21. Cité par R. Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, op. cit., p. 164.

22. Lettre à R. Wagner du 22 mai 1869, cité par R. Safranski, op. cit., p. 48.

23. R. Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, op. cit., p. 211.

24. *Fragments posthumes, Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1982, p. 298.

vie ²⁵ », de force, « si nous ne voulons pas retomber dans le vieux concept d'un Dieu Créateur ²⁶ ». « Qui ne croit au processus cyclique du Tout, il lui faut croire au Dieu arbitraire ²⁷. » La mort de Dieu devait être la dernière « victoire sur soi ²⁸ » !

« S'incorporer » cette ultime pensée de l'éternel retour, c'est d'abord « re-naturaliser » l'homme, le ramener à la nature, « l'inorganique [qui] nous conditionne totalement ²⁹ » et nous impose un devenir cyclique, qui n'est que l'ordre des choses.

Ainsi, tout est déjà dit : *fatum* ! Le symbolique n'ek-siste plus au réel. La structure se réduit à un seul anneau, je dirais plutôt un disque, celui de l'éternité, c'est la figure nietzschéenne de la roue tournant sans fin sur elle-même.

Les conséquences sont de poids. Ainsi, rien de nouveau ne peut se créer : « La plus subtile de toutes les erreurs, est l'instant créateur ³⁰. » Le style de Nietzsche sera comme hanté par cela même qu'il cherche à nier, voué à parodier ce qu'il veut faire disparaître. L'Écriture sainte, le ton biblique fait à son insu retour dans son texte. « Ainsi parlait Zarathoustra... ».

Il ne s'agit plus de se livrer au jeu de l'écriture, mais de se placer sous le sceau de son propre destin, comme planté dans la chair, de s'inclure dans le cycle sans fin, de consentir au destin en l'aimant, *amor fati*. Ainsi, nous dit-il, « ce qui vit n'est point l'opposé de ce qui est mort ³¹ ». Le poids du réel ici, c'est « l'impossibilité de mourir ³² ».

Et pour finir : « Comment suis-je seulement possible parmi les hommes ? Comment l'homme est-il dorénavant possible avec moi ³³ ? »

La pensée de l'éternel retour, pensée de l'impossible, pensée impossible.

25. *Ibid.*, p. 371.

26. *Ibid.*, p. 419-420.

27. *Ibid.*, p. 426.

28. *Ibid.*, p. 445.

29. *Ibid.*, p. 392.

30. *Ibid.*, p. 370.

31. *Ibid.*, p. 368.

32. M. Bousseyroux, « La répétition finale : Nietzsche, Freud, Kierkegaard et Blanchot », conférence du 17 octobre 2009 à Rennes.

33. *Fragments posthumes, op. cit.*, p. 461.

Impossible à proférer : alors qu'elle lui était familière depuis longtemps, elle se donne à Nietzsche comme une « splendide découverte ³⁴ », ce dont il ne convaincra personne, et d'abord Lou Andreas-Salomé, qui ne s'y trompera pas.

Impossible à révéler : Nietzsche avouera qu'il ne fait que se préparer à parler, remettra toujours à plus tard sa divulgation, en la confiant à Zarathoustra, son porte-parole.

La tentation du dernier mot a eu raison de lui. Plus rien d'ineffable, plus rien qui échappe. Ce n'est plus une perspective singulière qu'il recherche, la sienne, dans une langue poétique, mais une vérité définitive qu'il assène, qu'il s'inflige.

L'assurance joyeuse ressentie après la parution d'*Aurore* lui faisait écrire en février 1881 à son éditeur : « Le livre est ce qu'on peut appeler un pas décisif, un destin plus qu'un livre ³⁵ », et à son ami Overbeck en mars : « un livre qui restera vraisemblablement attaché à mon nom ³⁶ ». Cette assurance quant à son propre nom d'écrivain s'effondre durant l'été. Il aura alors la nostalgie de la « chaîne d'or » qui pourrait donner de la cohésion à sa « pauvre philosophie décousue ³⁷ ».

Certes, si l'on renonce à aborder en quelque port, à « postuler la transcendance », il n'y a que « détour voué à l'erre... » nous dit Lacan. D'ajouter aussitôt : « ... mais à une erre limitée par un nœud ³⁸ ».

Conclusion

On trouve dans le § 347 du *Gai savoir* cette description de « l'esprit libre par excellence ». Libre car libéré de tout besoin de certitude, il serait « entraîné à se tenir sur les cordes les plus ténues [...] sur les plus minces possibilités [...] et à danser jusqu'au bord des abîmes ». Or, on l'a vu, le danseur de corde n'évitera pas la chute.

La danse est, chez Nietzsche, métaphore de l'écriture. La « danse de plume ³⁹ » qu'aura été son activité d'écrivain sera aussi

34. *Ibid.*, p. 339.

35. Cité par R. Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, op. cit., p. 205.

36. *Ibid.*

37. *Fragments posthumes*, cité par R. Safranski, op. cit., p. 205.

38. J. Lacan, *R.S.I.*, op. cit., leçon du 8 avril 1975.

39. B. Pautrat, *Versions du soleil...*, op. cit., p. 304.

pour finir danse de mort. Mort d'un être que rien ne vient soutenir dans son être de parole. « À un moment, je serai forcé de disparaître littéralement du monde ⁴⁰ ».

Lui qui écrivait en allemand, il rêvera à la fin de sa vie de renaître dans une autre langue, le français. « Il est grand temps que je vienne à nouveau au monde comme français ⁴¹. »

La tentation d'une écriture pleine, qui dise « ce rapport qu'il n'y a pas », qui écrive « ce qui ne s'écrit pas » aura été point d'arrêt final pour Nietzsche. Comme si, pour que quelque chose puisse continuer à se dire, s'écrire, une certaine place, celle de l'*Urverdrängt*, avait à être maintenue vide, envers et contre tout.

« Aussi longtemps que se dira quelque chose, l'hypothèse Dieu sera là ⁴². » Peut-on annuler cette place, qui est à la fois « la seule » et en même temps « irréductible ⁴³ » ?

En préservant ce lieu, l'athéisme psychanalytique est une position tenable, qui ne se maintient qu'à rester sur le fil du paradoxe, dans des « formules oxymoriques », des « antinomies qui sont notre seul accès au réel ⁴⁴ ».

Si Lacan conserve « le terme de l'être divin, Dieu pour l'appeler par son nom », c'est pour le ramener à rien, mais un rien qui n'est pas rien, ce vide, cette place seulement. « Dieu est proprement le lieu où se produit le *dieu-le dieur-le dire*. » Comme Dieu ineffable, « qui refuse de se nommer », il n'est plus que le nom, « en tant que sous-trait ⁴⁵ ». Le symbolique ne manifeste pas la présence de Dieu, ce qui serait une rechute religieuse, mais son retrait, son défaut radical.

À l'inverse, s'agissant du destin de l'athéisme dans la pensée et la vie de Nietzsche, athéisme qui n'aura été qu'aporie, je dirais, paraphrasant C. Lefort parlant de la peinture ⁴⁶, que l'œuvre ne saurait scruter l'impossible, dès lors qu'« elle en surgit ».

40. Lettre du 20 août 1881 à Overbeck.

41. Lettre du 17 décembre 1888 à J. Bourdeau, dans *Dernières lettres*, Paris, Rivages, 89.

42. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, leçon du 16 janvier 1973.

43. *Ibid.*

44. C. Millot, préface à F. Balmès, *Dieu, le sexe, la vérité*, Toulouse, Érés, 2007.

45. F. Balmès, « Athéisme et noms divins dans la psychanalyse », dans *Dieu, le sexe et la vérité, op. cit.*

46. C. Lefort, *Sur une colonne absente*, Paris, Gallimard, 1978, p. 180.

Stéphane Habib

Freud et « l'art d'écrire » *Moïse* entre les lignes

Aujourd'hui que l'occasion nous est donnée de parler de ce qui reste l'une des questions les plus fécondes et les plus complexes que l'on puisse poser, « Psychanalyse et religion » ainsi qu'elle a été formulée. Tenter d'approcher le *Moïse* de Freud, qu'en anticipant je peux et dois déjà appeler l'un des *Moïse* de Freud, donc *L'Homme Moïse et la religion monothéiste, Trois essais*, celui-là même qui se sera nommé dans le secret d'une correspondance décisive *L'Homme Moïse – Roman historique*, tenter donc de tourner autour de cet immense et difficile livre de Freud me semblait s'imposer.

Ce livre, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste, Trois essais* aura fait couler des flots d'encre, mais la plupart du temps, lorsqu'il n'est pas tout bonnement méprisé, dénigré ou rejeté, par les plus proches bien des fois, eh bien ! il semble n'être que prétexte à quelque chose comme une analyse sauvage de l'homme Freud : questions et problèmes supposés du rapport de Sig(is)mund à Jacob, identification prétendue au prophète, conflit intrapsychique du père de la psychanalyse avec sa judéité, relégation de la psychanalyse à une branche de la mystique et à l'insu même de Freud, etc. Ou encore aura-t-il pu être pris, cet étonnant livre, comme ouverture possible à une manière de psychobiographie, voire comme texte se prêtant on ne peut mieux à quelque herméneutique psychologisante.

On pourrait d'ailleurs faire une sorte d'inventaire, voire une bibliographie recensant les travaux de ce genre, c'est-à-dire les tentatives de lecture à prétention analytique : « [...] ainsi, Freud aurait fait de Moïse un Égyptien afin de pouvoir devenir le premier véritable Moïse de son peuple. Il aurait aussi souligné le rôle essentiel que ce dernier joua dans l'Exode des Juifs fuyant les persécutions

afin de mettre en valeur sa propre indépendance à la fois vis-à-vis de son héritage juif et de la culture allemande. Enfin, il aurait prétendu que Moïse seul aurait formé le caractère du peuple juif, qu'il lui aurait seul fait don du monothéisme, afin de pouvoir s'identifier à cet homme puissant, créateur de la loi. Il fut aussi dit que lui, Freud, le premier psychanalyste et aussi le plus en butte à la critique, avait soutenu que Moïse avait été tué par les Juifs superstitieux et rebelles afin de revivre les reniements de ses disciples et les attaques assassines de ses détracteurs ¹ ».

Vous l'aurez deviné, rien de ce qui s'avance là, mais vraiment absolument rien de ce que vous venez d'entendre, ne me semble à la hauteur de ce que le livre de Freud exige de ses lecteurs. D'ailleurs tout cela n'a, est-ce même la peine de le souligner, rien à faire avec l'exigence, la radicalité, le tranchant de ce qu'est et partant demande la psychanalyse, une psychanalyse digne de ce nom. Force est de penser que ces modes de lecture dont je viens très rapidement d'esquisser quelques-uns des possibles, sans prétention à l'exhaustivité quant à la description du catalogue invraisemblable de ce à quoi le *Moïse* a donné lieu, force est donc de constater que ces modes de lecture barrent la route à la singularité du questionnement psychanalytique comme tel. Ils l'auront ainsi recouvert et empêché, encombré et détourné, j'allais presque dire enterré, voire enterré vivant, ce qui pourrait bien être une des nombreuses figures de ce qui s'appelle résistance – résistance à l'analyse. Résistance à l'analyse de l'analyse, d'une certaine manière, puisque je n'ai rien dit et ne dirai rien ou pas grand-chose aujourd'hui des réactions et réponses, de la réception du texte par les religieux de toute obédience, les historiens, les anthropologues, les ethnologues, les égyptologues, les théologiens, les philosophes, les supposés savants, etc.

Le temps est donc venu de reprendre la lecture du *Moïse* de Freud. Je parle de ce qui mérite vraiment le nom de lecture. J'insiste sur ce vocable en ce sens que « l'art d'écrire » évoqué dès mon titre requiert, cela va sans dire, quelque chose d'un art de lire. Plus d'une

1. P. Gay, *Un Juif sans Dieu, Freud, l'athéisme et la naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1989, p. 144. On ne peut pas ne pas noter que malgré la justesse de cette énumération, l'auteur ne manque pas à son tour de s'adonner à ce qu'il semble là dénoncer : une manière de lecture psychologisante. Il n'est qu'à lire les quelques phrases qui suivent celles que je viens d'extraire pour s'en rendre compte.

allusion de Freud dans son *Moïse* le laissent entendre et la construction tant de fois condamnée de ce livre en est à la fois un indice et un appel à bon entendeur, à bon lecteur.

Au vrai, l'idée de la nécessité de faire retour à *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* s'est imposée comme une évidence dès lors que pour les journées précédentes où il s'agissait de travailler « L'identité en question dans la psychanalyse », j'ouvrais ma conférence par « Moïse a créé le Juif » et reprenais en une note de bas de page ce qu'il fallait avoir en mémoire pour pouvoir commencer à en saisir quelque chose : « En face des nouvelles persécutions, on se demande à nouveau comment le Juif est devenu ce qu'il est et pourquoi il s'est attiré cette haine éternelle. J'ai vite trouvé la formule : Moïse a créé le Juif, et mon livre a eu pour titre : "L'Homme Moïse, roman historique" [...]. »

Je cite évidemment là la lettre de Freud à Arnold Zweig du 30 septembre 1934. (Dans cette affaire, les dates – mais au fond n'est-ce pas toujours le cas ? –, l'attention à ce que disent ou à ce que signifient comme secrètement les dates est donc fondamentale.)

Je dis que je cite *évidemment* cette lettre du 30 septembre 1934 non seulement parce qu'elle est fameuse du fait de ce que j'en ai extrait, c'est qu'en deux lignes Freud annonce avoir trouvé la raison (je pense que le mot que j'utilise est là dangereux en ce sens qu'il pourrait laisser croire qu'il y a une raison, ce qui veut toujours dire une *bonne* raison, une justification, une légitimité, etc.), donc Freud pense avoir touché du doigt la source, la racine de l'antijudaïsme, voire de l'antisémitisme, mais fameuse elle l'est encore parce qu'elle joue dans l'histoire du *Moïse* le rôle de point de départ, de lancement, d'une vertigineuse interrogation où tout ce qui s'y dit ne se dit pas pour autant comme tel, ne se montre pas, et pour ainsi dire reste en retrait dans ce qui se donne à la lecture. Je ne parlerai aujourd'hui que de cela.

Cela, cette façon d'écrire, cette manière de dire sans dire, ce pas tout dit, ce mi-dit, c'est aussi très précisément ce qui porte le nom d'« art d'écrire ». « La persécution ne peut même pas empêcher l'expression publique de la vérité hétérodoxe, car un homme dont la pensée est indépendante, écrit Leo Strauss, peut exprimer publiquement ses opinions sans dommage, pourvu qu'il agisse avec prudence.

Il peut même les faire imprimer sans courir aucun danger, pourvu qu'il soit capable d'écrire entre les lignes ². »

Écriture ésotérique ou écriture entre les lignes sont donc de parfaits synonymes dudit art d'écrire. J'y reviens très vite, mais vous l'aurez compris, rien de ce que je m'apprête à avancer ne s'éloigne de ce qui sous ces divers noms est en jeu. Le nom lui-même, justement, le nom et sa question en relèvent directement et ce de façon très privilégiée.

Pour anticiper encore, afin de rendre moins abstraite cette dernière phrase concernant le nom, je rappelle que le *Moïse* s'ouvre très précisément sur la question du nom, du nom et de la langue, sur une interrogation à propos du nom de *Moïse* lui-même. « La première chose qui retient notre intérêt dans la personne de Moïse c'est son nom, Moché en hébreu. On est en droit de demander : d'où vient ce nom ? Que signifie-t-il ³ ? »

Aussi, à la manière de ce qui arrive dans le *Moïse* de Freud et pour illustrer ce que j'essaie de dire aujourd'hui, c'est autour de la question du nom et si l'on veut du sur-nom ou du nouveau nom, et partant de la nomination que je m'en vais faire tourner mon interrogation. Précisément du nom de Moïse, ou plutôt du nom Moïse et du nom Jésus, de l'autre nom de Jésus. Jésus, donc, dont l'autre nom est : le « nouveau Moïse ».

Voilà ce qui nous occupe, en ceci qu'il y va là dans ces noms et dans l'enjeu du nom précisément de ce qu'il y a de plus radical, mais également de plus inapparent, de plus propre à échapper à l'attention du lecteur pressé et croyant savoir ce qu'il va lire avant même de l'avoir lu dans l'écriture du *Moïse*. Cette attention à la langue, à plus d'une langue évidemment, au langage et à la parole, cette écoute de la langue et de son travail de dénouement, de décomposition, de désédimentation alors même que je commence à parler du nom, me permet de vous faire entendre dès maintenant quelque chose de tout à fait déterminant lorsque Freud cherche dans les langues à saisir ce qui se passe avec le nom : le nom Moïse, les noms de Moïse comme

2. L. Strauss, *La Persécution et l'art d'écrire*, Paris, Tel-Aviv, L'Éclat, 2003. Je souligne.

3. S. Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste, Trois essais* (1939), Paris, Gallimard, 1986, p. 64 (traduit de l'allemand par Cornélius Heim, préface de Marie Moscovici). Je le citerai désormais ainsi : *Moïse*, p. x.

Mosé et Moses. Je me permets d'ajouter quelque chose à ces déplacements, pour ainsi dire, de la lettre dans la langue. Comme vient de le rappeler l'extrait de Freud que j'ai cité, le nom de Moïse en hébreu est Moché (מֹשֶׁה). Ce nom se compose des trois lettres מ/ש/ה, Mem/Shin/Hé. Or avec ces mêmes trois lettres, disons inversées, s'écrit le nom – précisément. S'écrit le nom de nom. Ou le nom pour nom, c'est à savoir מֹשֶׁה, *Ha-Shem* : Hé/Shin/Mem. Je ne vous apprend sans doute rien en précisant que *Ha-Shem* qui littéralement signifie « le (*Ha*) nom (*Shem*) » est également l'un des noms de Dieu.

L'un des noms de Dieu est « le nom » en ce sens que le nom de Dieu est imprononçable. On peut ainsi dire que le nom de Dieu est le nom ineffable. Du fait de l'imprononçabilité du Nom, le nom de Dieu, l'un de ses noms, est le nom de nom. Dieu est le Nom. Le nom de Dieu est Le-Nom. Voilà donc que le nom de Moïse est le nom (inversé) de Dieu qui est le nom de nom. Moïse est l'anagramme du nom. Et Chouraqui d'en inférer dans son *Moïse* : « [...] Moshè était si bien son Serviteur que son nom hébraïque, מֹשֶׁה, lu de gauche à droite [en hébreu, la lecture se fait de droite à gauche], est l'anagramme de ce même nom ineffable : *Ha-Shem*, le Nom [...] »⁴.

C'est le vif de ma recherche en cours qui se donne le plus nettement dans cette question des noms et du nouveau, des déplacements de la lettre, de la prise au sérieux de plus d'une langue, de Moïse et de Jésus, ledit « nouveau Moïse », du judaïsme et du christianisme. Et je tiens que c'est de cela, de ce nœud, c'est donc dire de beaucoup d'autres fils, qu'il y va entre les lignes de Freud dans *L'Homme Moïse*.

Je conçois que ce que j'affirme ici ne peut apparaître qu'incompréhensible. Il me faut prendre dès maintenant quelques détours afin de déplier ce qui se joue de décisif sur les plans philosophiques, psychanalytiques, théologiques, politiques, métapsychologiques et cliniques dans ce qui est, comment le dire autrement, un livre infini, interminable, abyssal. Il va de soi que dans le temps qui reste je ne pourrai que commencer à m'approcher de tout ce qu'il faudrait pouvoir articuler à ces questions. Pour le dire avec les mots de Leo Strauss lui-même, « l'expression "écrire entre les lignes" désigne le sujet de cet article ». Et pour en donner un aperçu, c'est avec la

4. A. Chouraqui, *Moïse*, Paris, Flammarion, 1997, p. 16.

répétition et la question du judaïsme et du christianisme – ce ne sont évidemment pas deux questions différentes – que je vais illustrer cela.

Il me faut maintenant essayer de justifier, d'étayer, de dérouler cette chose, de dénouer cet écheveau selon lequel il y va dans le *Moïse* de Freud et entre les lignes d'un questionnement d'une puissance inouïe et littéralement radical ou plutôt extrêmement subversif autour des racines du christianisme. En effet, et le titre l'indique on ne peut plus clairement, c'est bien du monothéisme, de son invention ou de sa naissance – mais cette naissance est une invention – qu'il y va dans ce livre exceptionnel.

Tâchons de dire cela encore un peu plus précisément, en approchant quelques points trop connus certainement mais non moins importants de ce qui est l'enjeu, l'un des nombreux enjeux de ce que je tiens pour un immense et formidable, oui, littéralement formidable, livre. Il faut savoir que le présenter ainsi, c'est déjà se mettre à dos et prendre à rebours nombre de commentateurs, de théoriciens, de penseurs, d'historiens, de philosophes, de théologiens, mais de psychanalystes également. C'est contredire pour ainsi dire toute une tradition de lecture, sinon une doxa, de Freud, freudienne est plus juste, qui n'a pas hésité à penser, lisant le dernier ouvrage du Maître, j'allais écrire du Père, qu'il y allait là des signes, des stigmates de la vieillesse, de la fatigue, sinon de la sénilité ou encore d'un certain relâchement et partant qu'il n'y avait pas à prendre cet écrit trop au sérieux.

Tout se passe comme si, s'il n'y allait que de ce qui se montre dans ce qui s'écrit dans le *Moïse*, il n'y avait peut-être même pas matière à questionnement. Bien entendu j'exagère, je grossis, à dessein, ce que je tente de faire entendre. À la vérité, je pousse le plus loin possible, je pousse à bout, j'hyperbolise la proposition.

Au fond, ce que j'avance est assez simple à formuler, compliqué à démontrer : que dans le *Moïse*, dans ce que dit le *Moïse*, dans ce qui se dit dans le *Moïse*, quelque chose ne se dit pas. Et que ce qui ne se dit pas appert (sans apparaître) entre les lignes. Et pour vous dire cela dans un langage familier, je dirais que *L'Homme Moïse* est tout entier un mi-dire et une fiction, bref, rien d'autre que le jeu de la vérité.

Ainsi faut-il d'abord et avant tout commencer par travailler la répétition en tant qu'elle structure, soutient, supporte et se répète comme elle-même, je veux dire que la répétition se répète elle-même, tout au long du texte. Prendre au sérieux ce grand livre de Freud, c'est d'abord et avant tout prêter l'oreille à ce qui, d'une certaine manière, étonne et à chaque page ne cesse d'appeler à ce qu'on l'interprète, c'est à savoir sa construction, sa texture ou pour le dire plus nettement encore son « architecture ». Son architecture répétitive. Ses bizarreries, répétitions, contradictions, achoppements, procrastinations et j'en passe sont un schibboleth.

Répétition est le mot pour dire ce qui insiste. « [...] le terme de *Wiederholungszwang* [...] est improprement traduit en français par *automatisme de répétition* et je crois vous en donner un équivalent meilleur avec la notion d'*insistance*, d'*insistance répétitive*, d'*insistance significative*. Cette fonction est à la racine même du langage en tant qu'il apporte une dimension nouvelle, je ne dirais pas au monde, car c'est précisément la dimension qui rend un monde possible, pour autant qu'un monde est un univers soumis au langage ⁵ ».

Mais répétition est aussi ce qui insiste et qui ne se dit pas autrement que dans la répétition. Que dans et par la répétition. Répétition est donc le nom de ce qui ne se dit pas, mais se fraie dans la langue une voie d'accès, se disant en ne se disant pas. En ne se disant pas autrement que par une insistance répétitive. On pourrait alors longuement conjecturer sur les raisons imposant quelque chose comme un silence, un interdit, un tabou, un secret, sans oublier une censure, une inhibition, un évitement, un trou, un oubli, un refoulement, un démenti, une forclusion, ni non plus un ineffable, un indicible, un impossible.

À écrire comme en une série chacun de ces mots, l'on ne peut qu'être saisi par la fragilité de la langue tentant de dire, par la précarité du dit. Difficulté, précarité, fragilité qui se soutiennent de motifs multiples, variés, qu'on les appelle métaphysiques, philosophiques, linguistiques, sémantiques, politiques, cliniques, métapsychologiques, psychopathologiques, voire structuraux.

5. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1978, p. 241.

À poursuivre en cette voie, comment ne pas se demander comment même il peut se faire que quelque chose finisse – si cela arrive et si cela arrive à arriver – par se dire ?

Qu'il y ait quelque chose que la langue parvient à articuler suffit à dire ce dit qui se dit tout à fait troublant, pour autant que pour arriver au dit il aura fallu bien des détours, nombre de tours à la langue et bien entendu plus d'une langue. Qu'on ne se presse pas de n'entendre dans ce plus d'une langue que le recours aux langues étrangères, ladite maternelle manquant supposément de ressources. Dans le plus d'une langue gîte cela qui éveille l'écoute entre les mots et la lecture entre les lignes, c'est à savoir ce qui se dit fors le dit, ce qui s'entend dans ce qui ne se dit pas dans ce qui se dit, ce qui se lit dans ce qui ne s'écrit pas dans ce qui s'écrit. Ce qui aussi pour ainsi se faire entendre et se faire lire requiert, qu'on le sache ou non, ce mot si chargé pour nous psychanalystes, ce mot par quoi nous savons qu'il y a de l'inconscient et que ça parle : répétition.

Comme vous l'entendez, l'enjeu est bien de langues. De langues et d'écritures. J'écris tout cela au pluriel, puisqu'il y va aussi bien de mains et de bouche. Pour rendre ces dernières petites phrases un peu plus intelligibles, peut-être dois-je maintenant répéter que ce dont je parle, c'est très précisément de Moïse. Ainsi les mains sont-elles les siennes tenant les tables frappées de l'écriture des dix paroles, la bouche celle-là même dont le bégaiement donne à penser à Freud que c'est là l'indication et la confirmation que Moïse était égyptien en tant que c'est ainsi que la Bible a trouvé le moyen de dire ses difficultés à parler une langue qui ne fût pas la sienne, bégaiement qu'à mon tour je lis ici en termes de répétitions et de doubles.

Pour Freud lui-même, il y a plus d'un Moïse. Scandale de la thèse bien connue : deux Moïse(s). Je dois à la vérité d'ajouter que pour Freud lui-même il y en a plus de deux, souvenez-vous du Moïse de Michel-Ange en 1914 déjà, et certains en décèlent antérieurement des traces, traces de Moïse dans les textes de Freud, peut-être faudra-t-il y revenir. Cela est même certain puisqu'il appert que *Moïse* est une question de traces, est aussi un livre traitant en profondeur de la question de la trace. Je dis que c'est *aussi* un livre sur la trace en ce sens que le livre *L'Homme Moïse* est plus d'un livre.

J'en étais à vous dire qu'il y a au moins deux Moïse, plus de deux d'ailleurs, plus de deux Moïse pour Freud. « [...] aux dualités bien connues de l'histoire juive – *deux* peuples qui se réunissent pour former une nation, *deux* royaumes en lesquels cette nation se dissocie, *deux* noms divins dans les écrits qui constituent la source de la Bible –, nous en ajoutons deux nouvelles : *deux* fondations de religion, la première refoulée par l'autre, qui cependant resurgit victorieusement derrière elle plus tard, *deux* fondateurs de religion, qui sont nommés tous les deux Moïse et dont nous avons à distinguer les personnalités ⁶ ».

Mais encore j'ajoute trois, au moins trois et plus de trois, et là je suis dans l'obligation d'anticiper monstrueusement en disant que l'enjeu de ce « plus de » tourne autour de celui que l'exégèse chrétienne, la christologie et la théologie (je n'ajoute pas chrétienne en ce sens qu'il ne me semble pas qu'il en existe d'autre) n'hésitent pas à penser sous ce nom déjà par moi évoqué, « le nouveau Moïse », Jésus-Christ. Je disais l'exégèse, la christologie et la théologie, mais en vérité c'est dès les Évangiles, dès que la vie de Jésus est mise en récit, écrite, pénétrée comme histoire, textualisée pour ainsi dire, que la construction semble devoir se soutenir d'une certaine logique que pour le moment je me contente de qualifier du nouveau. Une logique, un calcul, une dialectique, voire une stratégie du nouveau. Comme s'il fallait ce socle à la construction dont l'appui majeur se construit sur ces deux mots : « nouveau Moïse ».

Ainsi des Évangiles, à commencer par le commencement qui est déjà un recommencement au titre du nouveau, ledit premier Évangile, celui de Matthieu, jusqu'aux écrits les plus contemporains qu'il n'est peut-être même pas la peine de chercher à classer dans les catégories de théologie ou de christologie, mais davantage intéressant, me semble-t-il, de noter qu'il y va d'une écriture, de l'écriture d'une histoire et de l'histoire de la vie, bref de l'écriture de l'histoire de la vie de Jésus-Christ, donc, dis-je, il est à noter que dès l'Évangile selon Matthieu et ce jusqu'à l'écriture de la vie de Jésus la plus contemporaine par la plus haute autorité de l'Église, à savoir Joseph Ratzinger-Benoît XVI, on ne peut manquer de lire cela : Jésus, le nouveau Moïse.

6. S. Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste, Trois essais*, op. cit., p. 127.

Mais il faut alors considérer ces trois vocables comme une métonymie dont la logique et l'intelligibilité, le dépliement de ce qui reste voilé dans la contraction de ce qui fait un syntagme « Le-nouveau-Moïse » laissent lire cela que je me dois de citer un peu longuement. À la simple lecture de cet extrait, l'on comprendra aisément pourquoi une telle longueur est nécessaire. Après avoir rappelé que Moïse jamais n'a pu voir le visage de Dieu, citant les fameux passages de l'Exode, 33, 20 : « Tu ne pourras pas voir mon visage » ; et 33, 23 : « Et tu me verras de dos, mais mon visage, personne ne peut le voir », Joseph Ratzinger-Benoît XVI en vient à interpréter : « [...] Quant à ce qui nous occupe actuellement, il n'en reste pas moins que la proximité de Moïse avec Dieu, qui en fait le grand médiateur de la Révélation, le médiateur de l'Alliance, rencontre là ses limites. Il ne voit pas la face de Dieu, même s'il lui est donné de plonger dans la nuée de la proximité avec Dieu et de lui parler comme à un ami. Ainsi la promesse d'un prophète "comme moi" recèle implicitement une attente encore plus grande : qu'il soit donné au dernier prophète, *au nouveau Moïse, ce que le premier Moïse n'avait pu obtenir* – voir réellement et directement le visage de Dieu. [...] Du coup cela implique aussi quasi naturellement l'espoir que le nouveau Moïse sera le médiateur d'une alliance supérieure à celle que Moïse avait pu rapporter au Sinaï [...]. *En lui se réalise pleinement ce qui était resté inachevé chez Moïse* : il vit devant la face de Dieu, non seulement en qualité d'ami, mais en qualité de fils, il vit dans l'union la plus intime avec le Père ⁷. »

J'aurais pu comme cela citer longuement encore. Je pense cependant que vous avez comme moi commencé à saisir ce qui arrive avec cette logique du nouveau. D'abord – d'où ma petite digression sur la répétition –, ce nouveau ou cette demande de nouveau est ce qui survient de la répétition elle-même. Lacan dans les *Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse* le dit on ne peut plus clairement le 12 avril 1964 : « La répétition demande du nouveau. »

Ainsi d'être nommé « nouveau Moïse », Jésus est-il inscrit dans la répétition d'une histoire : celle-là même qu'il est supposé renouveler. Renouveler n'est pas assez fort, il s'agit de réaliser, d'accomplir, disons, la langue me permet de tout contracter en un seul verbe

7. Joseph Ratzinger-Benoît XVI, « 1. Du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration », dans *Jésus de Nazareth*, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », p. 25-26. Je souligne.

et partant d'équivoquer indécidablement, disons donc d'*achever*. Ici les fabuleuses phrases de Freud résonnent puissamment : « Il en va de la déformation d'un texte comme d'un meurtre. Le difficile n'est pas d'exécuter l'acte mais d'en éliminer les traces. On aimerait prêter au mot *Entstellung* [le mot est formé de *Stellung*, "position", et du préfixe *ent-* qui indique le changement ⁸] le double sens qu'il peut revendiquer, bien qu'il n'en soit plus fait usage de nos jours. Il ne devrait pas seulement signifier : changer l'aspect de quelque chose, mais aussi : changer quelque chose de place, le déplacer ailleurs. Dans bien des cas d'*Entstellung* de texte, nous pouvons donc nous attendre à trouver, caché ici ou là, l'élément réprimé et dénié, même s'il est modifié et arraché à son contexte. Seulement, il ne sera pas toujours facile de le reconnaître ⁹. »

Au fond, le texte de Benoît XVI est également la répétition de celui de Matthieu. Prenons le « Discours sur la montagne » 5, 17-18 : « Ne croyez pas que je viens détruire l'Enseignement et les Prophètes. Loin de détruire je viens accomplir. Croyez en ma parole : Aussi longtemps que le ciel et la terre existeront, l'Enseignement sera accompli. Dans tous ses détails. Jusqu'à la plus petite lettre. Et pour que tout soit achevé ¹⁰. » Oui, vous avez bien lu, bien entendu, « pour que tout soit achevé ». C'est donc cela qui se dit dans la répétition christique, ou plus précisément dans la répétition chrétienne du judaïsme, dans la répétition par Jésus de Moïse, dans ce que le nom de « nouveau Moïse » implique.

Je pense qu'il faut avoir tout cela en tête, au moins, lorsqu'on entreprend la lecture du *Moïse* de Freud. Cela, c'est-à-dire cette logique du nouveau, qui est logique de l'achèvement de ce dont elle s'affirme être l'accomplissement, autrement dit la vérité de ce qu'elle renouvelle et remplace. Oui, la vérité. Il faudrait à partir de là embrayer sur la figure de saint Paul pour bien comprendre l'enjeu du *Moïse*, que je souffre de ne pouvoir déplier davantage maintenant, et

8. S. Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste, Trois essais*, op. cit., note de bas de page, p. 115.

9. *Ibid.* Je remercie Claire Christien-Prouet de m'avoir plusieurs fois, au cours du séminaire que Françoise Gorog et moi-même tenons, fait entendre l'importance de ce vocable et l'histoire décisive de ses traductions ; de m'avoir montré comment chez Lacan, on le retrouvait comme déplacement bien sûr, mais encore comme dé-position et distorsion.

10. L'Évangile selon saint Matthieu, 5, 17-18.

saisir également le rôle que Freud lui donne à jouer dans la troisième et dernière et grandiose partie de son livre. Il est certain que je le ferai ailleurs un autre jour. Mais en attendant, je voudrais pouvoir vous dire encore quelques mots de la raison pour laquelle je pense que Freud écrit avec art son *Moïse*. Je suis sûr qu'avec ce que vous avez entendu jusque-là, ce que je vais déplier maintenant ne sera pas très surprenant.

Quid des répétitions supposées insensées de Freud dans son livre ? Quoi des dits ratés, des prétendues étourderies, des « fautes », des boitements dans la construction de son livre ? « Trois essais différenciant largement par leur longueur, deux préfaces, toutes deux situées au début du troisième essai, et une troisième placée à mi-parcours de ce même essai, des récapitulations et des répétitions incessantes – de telles irrégularités ne se retrouvent nulle part dans l'œuvre de Freud, et lui-même les souligne, pour s'en excuser, plus d'une fois ¹¹. »

Ainsi Marie Moscovici ouvre-t-elle sa préface au *Moïse* pertinemment titrée « Le roman secret » par la citation de la présentation du livre par James Strachey lui-même. Et de poursuivre : « C'est ainsi que James Strachey présente le *Moïse*. "Non-orthodoxie", "bizarrierie", "anomalies", tels sont encore les termes employés, et tous ces traits, Strachey les rapporte aux circonstances de la composition de l'ouvrage, en effet bien particulières. » On l'a lu, il échappe totalement à Strachey que si Freud souligne lui-même les dites répétitions et anomalies, cela n'est sans doute ni un hasard, ni l'effet du déchaînement de l'Histoire et de sa grande hache. D'une certaine manière, Strachey, et ils sont légion à le suivre, s'arrête à un prétendu non-sens de Freud avec son *Moïse*. C'est qu'il n'a pas lu Lacan et partant reste sourd à « L'instance de la lettre dans l'inconscient », à son jeu et à ses déplacements incessants, au travail de la langue. Sourd à « La raison depuis Freud » :

« On voit que la métaphore se place au point précis où le sens se produit dans le non-sens, c'est-à-dire à ce passage dont Freud a découvert que, franchi à rebours, il donne lieu à ce mot qui en français est "le mot" par excellence, le mot qui n'y a pas d'autre patronage que le signifiant de l'esprit, et où se touche que c'est sa destinée même que l'homme met au défi par la dérision du signifiant.

11. J. Strachey, *Editor's note pour Moses and Monotheism*, Standard Edition, vol. XXII, p. 4.

Mais pour y revenir d'ici, que trouve l'homme dans la métonymie, si ce doit être plus que le pouvoir de tourner les obstacles de la censure sociale ? Cette forme qui donne son champ à la vérité dans son oppression, ne manifeste-t-elle pas quelque servitude inhérente à sa présentation ?

On lira avec profit le livre où Leo Strauss, de la terre classique à offrir son asile à ceux qui ont choisi la liberté, médite sur les rapports de l'art d'écrire à la persécution. En y serrant au plus près la sorte de connaturalité qui lie cet art à cette condition, il laisse apercevoir ce quelque chose qui impose ici sa forme, dans l'effet de la vérité sur le désir ¹². »

Vous venez de l'entendre, Lacan a non seulement lu mais encore saisi l'intérêt du texte de Strauss, dont l'enjeu de vérité est là souligné dans le parcours de la lettre et du langage chaotique de ce qu'ils ne peuvent dire ce qu'ils ont à dire, le disant pourtant – art d'écrire donc. Nul étonnement à ce que Lacan ait pu être saisi par ce texte de Strauss lors même qu'en 1957 aucune traduction française n'en existe, sa note renvoie d'ailleurs au texte anglais. Pour la petite histoire, il y a fort à parier que c'est par l'entremise de Kojève que ce livre, *La Persécution et l'art d'écrire*, a pu arriver sous ses yeux.

Passons sur cela, je dois maintenant me presser vers la fin de cette intervention qui n'est au vrai que le début de l'introduction d'une plus longue recherche. Je le dis alors sans ambages, il y a dans le *Moïse* ce qu'on ne peut pas ne pas appeler une écriture ésotérique, un authentique art d'écrire, une quasi constante écriture entre les lignes. Strauss, dans son texte, explique minutieusement ce dont il y va et quelles en sont les conditions de possibilité et de pensabilité. Pour ne rien vous cacher, lorsque je lis un livre dans chaque main Leo Strauss et Freud, je ne peux m'empêcher de penser que *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* est l'illustration parfaite pour les temps qui sont les nôtres de ce que décrit *La Persécution et l'art d'écrire*. « Si un maître en l'art d'écrire fait des faux pas tels qu'ils feraient honte à un jeune lycéen intelligent, il est raisonnable de supposer qu'ils sont intentionnels, surtout si l'auteur envisage, ne serait-ce qu'en passant, la possibilité de faux pas intentionnels dans l'écriture. » Puis un peu plus loin, on lit : « S'il est vrai qu'il existe une

12. J. Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 508-509.

corrélation nécessaire entre la persécution et le fait d'écrire entre les lignes, on dispose alors d'un critère dont la nécessité est négative : il faut que le livre considéré ait été composé à une époque de persécution, c'est-à-dire en un temps où la loi ou la coutume imposait une orthodoxie politique. »

Évidemment, il resterait à éclairer cette notion de persécution elle-même, ce que Strauss n'aura pas manqué de faire. Pour le *Moïse*, dont comme chacun sait et comme l'attestent toutes les correspondances de Freud, l'écriture s'étale de 1934 à 1938, il va de soi que nul n'est besoin de préciser de quoi il s'agit avec le terme de persécution. Mais si j'ai au cours de cette intervention fait porter l'attention sur le nom, la logique du nouveau, Moïse et Jésus, judaïsme et christianisme, c'est qu'il me semble que l'écriture de Freud n'en était pas à déjouer le nazisme, pour lequel, de toute façon, la psychanalyse était absolument insupportable, « science juive », à détruire. Pourquoi Freud aurait-il cherché à échapper à ceux qui l'avaient déjà et de prime abord condamné, lui et sa religion, lui et son invention, lui et sa découverte, sans retour ? Oui, dans le *Moïse*, Freud écrit entre les lignes et nous demande de lire dans cet « entre ». La citation très connue que j'ai donnée autour du déplacement, de l'*Entstellung* est précédée de quelques lignes qui sont comme la mise en abyme de ce qui est écrit s'appliquant par déplacement à cela même qui est en train de s'écrire. Tout se passe comme si Freud était lui-même en train d'établir les principes de son art d'écrire et de les donner entre les lignes au lecteur attentif : « C'est ainsi que presque toutes les parties comportent des lacunes évidentes, des répétitions gênantes, des contradictions manifestes, indices qui trahissent des choses dont la communication n'était pas recherchée ¹³. »

Il est certain que je ne peux cesser de parler sans vous avoir dit ce qui exigerait des pages et des pages de développement pour être rendu audible – peut-être –, à savoir ce qui entre les lignes du *Moïse* est écrit ou du moins se joue. Pour pouvoir l'entendre – peut-être – il reste à se poser une question : pourquoi Freud, à l'heure où Hitler est en train de briser le monde sous ses yeux, s'inquiète-t-il autant, au cours de l'écriture de son « roman secret », tremble-t-il si fort devant l'Église ? Je dois l'indiquer en quelques mots malheureusement et ces mots auront la faiblesse de ce qui manque d'ancrage,

13. S. Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste, Trois essais*, op. cit., p. 115.

pour un peu je m'appliquerais la phrase de Freud et la fragilité de mon socle d'argile. Si comme je l'ai avancé avec la logique du nouveau, avec Moïse et le « nouveau Moïse », le christianisme se donne, se comprend lui-même comme la relève et la vérité du judaïsme, comment ne pas en conclure qu'à décomposer le fondement, Freud fait voler en éclats la construction ?

Comment ne pas entendre enfin que c'est devant l'Église que Freud développe son art d'écrire, lorsque, en juin 1938 et à Londres, dans la deuxième remarque préliminaire de la troisième partie, on lit et en toutes lettres cette fois : « Je vivais alors sous la protection de l'Église catholique et me trouvais dans *l'angoisse de perdre cette protection par ma publication* et de susciter en Autriche une interdiction de travail qui eût frappé les partisans et les disciples de la psychanalyse. Puis ce fut soudain l'invasion allemande, le catholicisme se révéla un "roseau flexible"¹⁴. » Et enfin, et je vous laisserai sur ce que Jacques Lacan nous apprend être une interprétation : « Je vis ici désormais, comme un hôte bienvenu ; je respire en songeant que cette oppression s'est éloignée et que je peux de nouveau parler et écrire – j'allais presque dire : penser – comme je veux ou comme je dois¹⁵. »

Je ne vous le fais pas dire, professeur Freud !

14. *Ibid.*, p. 135.

15. *Ibid.*, p. 135-136.

Sandra Besoin

Les sources de l'athéisme « dit » psychanalytique

L'athéisme dans la psychanalyse est souvent évoqué à propos de Lacan et de la fin de la cure, de sorte que j'en viens à me demander si une cure psychanalytique, conduite à son terme, produit forcément un athée. Seulement, d'où vient cette relation de complémentarité entre l'athéisme et la psychanalyse ? Il me semble que Lacan s'est appuyé, d'emblée, sur une épithète largement attribuée à Freud, celle de son athéisme. Freud est communément présenté comme un des grands penseurs du sexuel et également comme un des grands athées du siècle dernier.

L'esprit freudien et la question de l'athéisme chez Lacan

Le 16 mars 1960, dans son séminaire sur l'éthique, Lacan associe Freud et l'athéisme lorsqu'il fait référence au livre *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*¹ (1939). Pour Lacan, ce qui est, alors, important, c'est de souligner que conjointement à son point de vue radical sur la religion², Freud a porté un jugement véritablement positif sur le passage du polythéisme au monothéisme. Freud présente, effectivement, la mise en place de la religion mosaïque comme un « progrès dans la vie de l'esprit (*Der Fortschritt in der Geistigkeit*³) ». Cette

1. « Il [Freud] porte sur le message monothéiste comme tel, dont il ne fait pas de doute pour lui qu'il comporte en soi-même un accent incontestable de valeur supérieure à tout autre. Le fait que Freud soit athée ne change rien à cela. Pour cet athée qu'est Freud, je ne dis pas pour tout athée, la visée de ce message saisi dans son fondement radical a une valeur décisive. » J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Paris, Seuil, 1986, p. 202-203.

2. « Freud a pris sur le sujet de l'expérience religieuse la position la plus tranchante – il a dit que tout ce qui, dans cet ordre, était d'appréhension sentimentale ne lui disait rien, et était littéralement pour lui lettre morte. » *Ibid.*, p. 202.

3. S. Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste, Trois essais*, Paris, Gallimard, 1993, p. 210.

évolution est conditionnée par l'assassinat de Moïse « l'Égyptien », assassinat répétant le meurtre fondateur du père primitif. Cette série de meurtres, constitutive du monothéisme, se clôt selon Freud par celui du Christ ⁴. Le Christ est sacrifié pour racheter la mort de Dieu, Dieu-le-Père, le culte du Dieu mort n'étant, pour Freud, qu'une solution pour étouffer la culpabilité émanant du meurtre du père primitif. L'expression de Lacan « pour cet athée qu'est Freud » prend alors sens. Le fait que Freud insiste sur la nécessaire mort de Dieu rappelle l'interprétation hégélienne du christianisme. Hegel a souligné une spécificité du christianisme : celle de proclamer que Dieu est mort. Ainsi, Lacan parle de l'athéisme de Freud en se référant aux développements hégéliens sur le christianisme ⁵. Freud s'appuie là sur ce que l'égyptologue Jan Assman appelle un « topos chrétien ⁶ ». C'est-à-dire que le concept important dans le *Moïse* du « progrès dans la vie de l'esprit », Freud l'attribue au judaïsme alors qu'il s'agit d'un thème central présent dans la tradition chrétienne. Et Lacan remarque, en s'appuyant sur Hegel, que le thème développé par Freud de la mort de Dieu est également essentiel dans le christianisme.

Quatre ans plus tard, le 12 février 1964, dans son séminaire *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Lacan va interroger l'athéisme d'un point de vue psychanalytique à partir de cet esprit freudien ⁷. Et il va relire la théorie freudienne sur le divin. Cette théorie apparaît, finalement, en rupture par rapport à ce thème fondamental en Grèce, dans le christianisme et en Allemagne de la mort de Dieu. Cette idée de la mort de Dieu a été avancée à diverses époques de l'histoire. Plutarque (45-125 apr. J.-C.) parlait de la mort du grand Pan, le christianisme prêche que Dieu est mort en

4. « Un fils de Dieu s'était laissé mettre à mort comme victime innocente et ce faisant avait pris sur lui la faute de tous. Ce devait être un fils, car le meurtre avait été commis sur le père. » *Ibid.*, p. 178.

5. « Je voulais seulement accentuer aujourd'hui – et ça n'est pas moi qui ai fait la remarque le premier – qu'il y a un certain message athée du christianisme lui-même. C'est par le christianisme, dit Hegel, que se complète la destruction des dieux. » J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 209.

6. J. Assman, *Le Prix du monothéisme*, Paris, Flammarion, 2007, p. 164.

7. « La véritable formule de l'athéisme n'est pas que Dieu est mort – même en fondant l'origine de la fonction du père sur son meurtre, Freud protège le père – la véritable formule de l'athéisme, c'est que Dieu est inconscient. » J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, leçon du 12 février 1964, p. 69-70.

Jésus-Christ et ressuscité en lui. En Allemagne, Heinrich Heine, Nietzsche vont reprendre l'idée d'un Dieu mort et assassiné. Et Lacan avance que la formulation qui correspond le mieux aux développements de Freud n'est pas « Dieu est mort » mais « Dieu est inconscient ».

Le 3 mars 1965, dans son séminaire *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, Lacan souligne, d'ailleurs, que Freud dépassait déjà ce qu'on a pu appeler l'athéisme, il se désenbourbait de cette question ⁸.

Les références à l'athéisme de Freud formulées antérieurement au séminaire de Lacan

Il se trouve qu'antérieurement à ces séminaires de Lacan, l'athéisme de Freud a été, comme je le disais précédemment, largement évoqué. Le psychanalyste autrichien Théodore Reik (1888-1969) est le premier à parler de la question de l'athéisme concernant *L'Avenir d'une illusion*, en décembre 1927, dans un exposé présenté à l'Association psychanalytique de Vienne ⁹. Il est également, à ma connaissance, le premier psychanalyste à penser d'un point de vue analytique l'athéisme. Je dirai qu'il s'agit là des sources de l'athéisme « dit » psychanalytique.

8. « C'est bien ce autour de quoi tourne un moment essentiel de la pensée de Freud car, allant beaucoup plus loin, que toute pensée athéistique qui l'ait précédée, ce n'est pas de l'impasse divine qu'il nous désigne seulement le point, il le remplace. » J. Lacan, *Séminaire XII, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit, leçon du 3 mars 1965.

9. La « discussion du problème de l'athéisme » est un des aspects que Reik dégage de sa lecture de *L'Avenir d'une illusion* : « Quel est l'élément le plus original de ce texte, quelles sont les idées qui dans vingt ou cinquante ans, resteront les plus significatives ? Est-ce la discussion du problème de l'athéisme ? La valeur du texte réside-t-elle dans la force des démonstrations ou dans quelque réflexion défendant farouchement tel ou tel point de vue particulier ? Nullement. La valeur du texte réside dans l'exposé clair et précis de ce qu'est l'essence de l'analyse. » T. Reik, « Remarques à propos de *L'Avenir d'une illusion* de Freud », *Topique*, n° 26, 1980, p. 128. T. Reik va, également, dans cet exposé ajouter son point de vue sur l'athéisme : « En effet, les choses sont ainsi faites que parallèlement à un Athéisme officiel, manifeste, peut parfaitement coexister une croyance latente et masquée. Cela nous renvoie à l'ensemble des connaissances issues du travail théorique et de l'analyse du vécu auxquels Freud accorde une place importante dans son ouvrage. Car l'hypocrisie inconsciente à l'égard de la Religion peut prendre des formes diverses dans le cours même de la discussion avec un interlocuteur. En effet, tout adversaire est susceptible de reconnaître la pertinence des principaux arguments et des démonstrations de Freud, affirmer son athéisme « et pourtant, sur le plan de l'inconscient, continuer à cautionner une croyance qu'il dénie. » *Ibid.*, p. 131.

En France, le lien entre l'athéisme de Freud et l'athéisme de la psychanalyse est établi, dès la fin de la Seconde Guerre mondiale, lorsque le dialogue s'intensifie entre des psychanalystes, comme Maryse Choisy (1909-1979), et des prêtres ¹⁰. Freud a déjà à ce moment-là acquis une réputation d'athée et une investigation psychanalytique sur l'athéisme se poursuit.

Ernest Jones (1879-1958) a joué un rôle non négligeable dans cette histoire. Il a banalisé l'expression « Freud l'athée » dès 1957 ¹¹. Le célèbre passage de *La Vie et l'œuvre de Sigmund Freud* relatif à son athéisme va être repris un nombre incalculable de fois par les philosophes ¹², les psychanalystes et les théologiens ¹³. E. Jones dit : « [Freud] traversa la vie d'un bout à l'autre en athée naturel, c'est-à-dire comme quelqu'un qui ne voit aucune raison de croire en l'existence de quelque Être suprême que ce soit, et qui n'en ressent pas le besoin émotionnel ¹⁴. » La plupart des critiques de Freud ont accordé une valeur absolue à cette phrase quasi légendaire.

Les références de Freud à l'athéisme

Pourtant, si l'interprétation freudienne du phénomène religieux a eu une importance particulière, j'ai remarqué que Freud ne s'est pas appuyé sur le terme d'athéisme pour élaborer sa théorie analytique. Il faut que je précise que, pour ne pas me perdre dans cette question de l'athéisme, j'ai fait le choix de m'attacher au mot d'athéisme et aux signifiants freudiens.

10. En particulier, Louis Beirnaert (1906-1985) et Albert Plé (1910-1988).

11. Année de publication de *The Life and Work of Sigmund Freud*, New York, Basics books.

12. Jacques Natanson en 2003 dans un article sur les « lectures psychanalytiques de la Bible de Freud à nos jours » commence ainsi : « La psychanalyse depuis ses origines, on le sait, a eu des problèmes avec la religion. Freud lui-même proclamait son athéisme. » « Lectures psychanalytiques de la Bible de Freud à nos jours », *Imaginaire et inconscient*, 2003-3, n° 11, p. 7-16.

13. Howard Littleton Philip, qui publie, en 1956, *Freud and Religious Belief*. En 1977, Marcel Neusch, augustin de l'Assomption et professeur émérite de l'Institut catholique de Paris, dans son livre *Sources de l'athéisme contemporain*. En 1979, le théologien suisse Hans Küng qui publie *Freud and the Problem of God*. En 1985, Dominique Morin dans un chapitre de son livre sur *L'Athéisme moderne* consacré à Freud.

14. E. Jones, *La Vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, III, Paris, PUF, 2006, p. 398.

En 1874, Freud emploie le terme « athéisme » dans sa correspondance. Il est âgé de 18 ans et il se présente à son ami Silberstein comme un « médecin athée et empiriste ¹⁵ ». Freud est alors inscrit à la faculté de Vienne de médecine et il suit les cours de philosophie de Franz Brentano dont un qui porte sur l'existence de Dieu.

Freud emploie le mot « athéisme », en 1928, dans ses écrits, au sujet de Dostoïevski ¹⁶. Dans son essai sur le romancier russe, il évoque, non sans amertume, l'évolution de la foi chrétienne de l'écrivain. Voici ce que dit Freud : « D'après certains témoignages, apparemment dignes de confiance, il [Dostoïevski] oscilla jusqu'au dernier moment de sa vie entre la foi et l'athéisme (*Der Atheismus* ¹⁷). » C'est l'époque où Freud s'appuie sur la notion de mise à mort du père (le meurtre de Moïse « éminente figure paternelle ¹⁸ ») afin d'étudier les origines de la religion juive et dans une certaine mesure celles de la religion chrétienne.

Freud et la question insoluble de l'existence de Dieu

Le terme d'athéisme concerne étymologiquement l'inexistence de Dieu. Freud ne s'est pas uniquement penché sur le phénomène de la croyance, il s'est intéressé, également, à l'essence divine. Il y a chez Freud trois grandes tendances lorsqu'il traite la question de l'existence de Dieu.

La première tendance est d'éviter cette question. En 1927, dans *L'Avenir d'une illusion*, il va jusqu'à soutenir qu'« il y a un plus grand danger pour la culture à maintenir son rapport présent à la religion qu'à le défaire ¹⁹ ». Et, toujours dans cet essai, il n'est pas sans craindre que l'on dise de la psychanalyse qu'« elle mène au déni de Dieu (*zur Leugnung von Gott* ²⁰) ». La psychanalyse contesterait l'existence de Dieu, développant ainsi une véritable

15. Lettre de Freud à Silberstein du 8 novembre 1874, dans S. Freud, *Lettres de jeunesse*, Paris, Gallimard, 1990, p. 106.

16. S. Freud, « Dostoïevski et le parricide » (1928), dans *Résultats, idées, problèmes*, tome II, Paris, PUF, 1985, p. 172.

17. *Ibid.*

18. S. Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, op. cit., p. 210.

19. S. Freud, *L'Avenir d'une illusion*, Paris, PUF, 2004, p. 36.

20. *Ibid.*, p. 37.

*Weltanschauung*²¹. Ce mot composé reste souvent non traduit en français. Cela pourrait s'approcher d'une « vision du monde » ou encore de l'« intuition du monde »²². Pour Freud, ce concept philosophique représentait ce qu'il voulait absolument éviter avec la psychanalyse, c'est-à-dire, je le cite, « une construction intellectuelle qui résout de façon unitaire tous les problèmes de notre existence à partir d'une hypothèse subsumante »²³. Freud met, à ce moment-là, de côté la preuve de l'existence de Dieu, ce que Kant baptisa la preuve ontologique²⁴.

Dans une seconde tendance, Freud va s'opposer aux versions philosophiques de la preuve ontologique. Dans le *Malaise dans la civilisation* (1930), il dit vouloir « se mêler au rang des croyants pour adresser aux philosophes, qui croient sauver le Dieu de la religion en le remplaçant par un principe impersonnel abstrait jusqu'à être fantomatique, cette exhortation : Tu n'invoqueras pas en vain le nom du Seigneur »²⁵ ! (Ex 20, 7) » Freud pense que les philosophes n'ont pas été capables de tirer définitivement Dieu vers le non-Être. Il s'oppose à l'identification du Dieu des philosophes au Dieu de la révélation judéo-chrétienne.

21. « On voit maintenant, dira-t-on, où mène la psychanalyse. Le masque est tombé ; elle mène au déni de Dieu et de l'idéal moral, comme nous l'avons bien sûr toujours supposé. Pour nous empêcher de le découvrir, on nous a fait accroire que la psychanalyse n'a pas de vision du monde et ne peut en former aucune. [Jetzt sieht man, wird es heißen, wohin die Psychoanalyse führt. Die Maske ist gefallen ; zur Leugnung von Gott und sittlichem Ideal, wie wir es ja immer vermutet haben. Um uns von der Entdeckung abzuhalten, hat man uns vorgespiegelt, die Psychoanalyse habe keine Weltanschauung und könne keine bilden.] » Ibid., p. 37.

22. La paternité du terme est attribuée à Emmanuel Kant. Il apparaît dans la *Critique de la faculté de juger* (Paris, Gallimard, 1985, § 26, p. 195).

23. S. Freud, « D'une vision du monde », dans *Œuvres complètes*, vol. XIX, 1931-1936, Paris, PUF, 1995, p. 242.

24. Notons que, dans une lettre de 1927 adressée au psychanalyste Max Eitingon, Freud se demande si l'analyse en elle-même doit nécessairement entraîner l'abandon de la religion : « Immerhin bleibt zu erwägen, ob die Analyse an sich wirklich zum Aufgeben der Religion führen muß. » S. Freud-M. Eitingon, *Briefwechsel 1906-1939*, Berlin, Diskord, 2004, p. 519.

25. S. Freud, *Le Malaise dans la culture*, Paris, PUF, 1995, p. 16.

La troisième tendance, bien plus manifeste, renvoie à son raisonnement sur l'existence de Dieu ²⁶. C'est en 1932, dans sa *Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse*, que Freud est le plus explicite lorsqu'il parle de son « interprétation de Dieu ²⁷ ».

Le fait que Freud ne s'appuie pas sur le terme d'athéisme et qu'il manifeste une ambivalence concernant cette fameuse question de l'existence de Dieu me fait dire qu'il n'a pas écrit une théorie sur l'athéisme. Au début du xx^e siècle, l'emploi du terme athéisme renvoie aux écrits de Hegel, c'est ainsi que Lacan lit le point de vue freudien sur le divin en termes hégéliens. L'athéisme reste également, à cette époque, synonyme des doctrines de Feuerbach (*L'Essence du christianisme*, 1841) et du marxisme. Freud se battait contre les tentatives de rapprochement entre la théorie de Marx et la sienne, réalisées dans les années 1920-1930 ²⁸. Pour Freud, ce qu'est devenu le marxisme en Russie était à rapprocher de la religion ²⁹. De ce fait, il est possible que l'extrême rareté du mot d'athéisme dans la totalité de ses écrits révèle la difficulté, pour Freud, à inscrire la psychanalyse en dehors des domaines philosophique et religieux.

Le phénomène « Freud l'athée »

Malgré cela, les xx^e et xxi^e siècles ont été marqués par le phénomène « Freud l'athée ». Rares sont les ouvrages et les articles portant sur l'athéisme à exclure une référence à Freud. Il faut souligner

26. « Ce qui est justement mis en question, c'est de savoir s'il existe un esprit divin et sa révélation, et à coup sûr rien n'est décidé si l'on dit qu'on ne peut pas poser cette question, car la divinité ne doit pas être mise en question [*Es wird eben in Frage gestellt, ob es einen göttlichen Geist und seine Offenbarung gibt, und da ist es sicherlich keine Entscheidung, wenn gesagt wird, das könne man nicht fragen, denn die Gottheit darf nicht in Frage gestellt werden.*] » S. Freud, *Œuvres complètes*, vol. XIX, 1931-1936, op. cit., p. 254.

27. *Ibid.*, p. 252.

28. « Un débat en règle sur ce sujet [le lien entre Freud et Marx] fut organisé à Berlin en 1928 au *Verein sozialistischer Aerzte* (Association des médecins socialistes). » E. Jones, *La Vie et l'œuvre de Sigmund Freud, III, Les Dernières Années 1919-1939*, Paris, PUF, 2006, p. 390.

29. « En devenant dans le bolchevisme russe réalité effective, le marxisme théorique a maintenant acquis l'énergie, la clôture et l'exclusivité d'une vision du monde, mais aussi dans le même temps une ressemblance inquiétante avec ce qu'il combat. Étant lui-même à l'origine une part de la science, étant édifié, dans sa mise en œuvre, sur la science et la technique, il n'en a pas moins créé un interdit de pensée qui est aussi inexorable que le fut en son temps celui de la religion. » S. Freud, *Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse*, dans *Œuvres complètes*, vol. XIX, 1931-1936, op. cit., p. 265.

que le sens du terme d'athéisme a évolué au fil des siècles et donne l'impression d'avoir été particulièrement galvaudé. L'historien Lucien Febvre, auquel Lacan fait référence dans son séminaire ³⁰, a souligné cette difficulté à objectiver le terme d'athéisme ³¹. Cependant, il me semble possible de caractériser l'utilisation de ce terme. Tout d'abord, l'athéisme est pensé comme étant une position extrême par rapport à Dieu, qui une fois attribuée se transmet allégrement. Et puis il s'agit d'un jugement ou d'une accusation qui s'il n'est pas explicité ne veut pas dire grand chose ³². Voltaire (1694-1778) parle de cette utilisation large du terme d'athéisme dans son *Dictionnaire de philosophie* (1764) en disant : « Tout philosophe qui s'écartait du jargon de l'école était accusé d'athéisme par les fanatiques et les fripons, et condamné par les sots ³³. »

Concernant Feud, son athéisme ne fait pas l'ombre d'un doute pour la plupart de ses critiques. Cette idée est répétée mais rarement justifiée. S'il y a une justification, elle renvoie généralement à un pré-supposé. Par exemple, le prêtre, psychanalyste et théologien Antoine Vergote écrivait que la psychanalyse pouvait renforcer l'athéisme et se fixer le but de supprimer la religion pour améliorer l'humanité ³⁴. Maryse Choisy avançait encore que « la psychanalyse a simplement réfuté l'argument ontologique ³⁵ ».

30. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse, op. cit.*, p. 156.

31. « Méfions-nous des mots d'autrefois, conseille L. Febvre. Ils ont généralement deux valeurs, l'une absolue, l'autre relative. La première est déjà malaisée, souvent, à définir. Quand on dit que l'athéisme, c'est le fait de nier la divinité, on n'a pas dit grand-chose de précis. Mais par surcroît, la valeur relative du mot a bien changé. Il impliquait au ^{xvi}^e le plus violent scandale qu'on pût dénoncer. » L. Febvre, *Le Problème de l'incroyance au ^{xvi}^e siècle, La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 2003, p. 137-138.

32. Cf. ce que Fichte a appelé la « querelle de l'athéisme ».

33. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Classiques Garnier éditeur, 2008, p. 37.

34. « Avec plus de force encore que le marxisme, elle [la psychanalyse] développe des arguments qui peuvent étayer un athéisme radical, ou même encore un antithéisme éthique déclaré. Une psychanalyse convaincue de l'origine morbide de la religion se doit de la détruire par ses moyens propres, et cela pour l'honneur même de l'humanité qu'elle entend améliorer. » Cité par G. Minois, *Histoire de l'athéisme*, Paris, Fayard, 1998, p. 514.

35. *Dictionnaire de psychanalyse et de psychotechnique*, sous la dir. de Maryse Choisy, Paris, Psyché, 1949, p. 178. L'article n'est pas signé mais nous retrouvons exactement le même développement dans son livre, Paris, L'Arche, 1950, p. 32.

Conclusion

Pour conclure, je pense que Freud a jeté les bases de l'athéisme « dit » psychanalytique sans pouvoir le nommer ainsi. Ses critiques s'en sont chargés et lui ont rapidement fait une réputation d'athée. Cette réputation a réellement marqué le siècle dernier et est toujours d'actualité. Néanmoins, l'utilisation de ce terme d'athéisme en rapport avec la théorie de Freud a induit beaucoup d'inexactitudes, comme j'ai tenté de vous le montrer à l'instant. Lacan, en rompant avec cette utilisation – à tort et à travers – du terme d'athéisme, dépasse cette réputation d'athée faite à Freud et à sa théorie. Il précise qu'il parle de l'athéisme de Freud en référence au *Moïse*, à Hegel et à la mort de Dieu. Mais surtout, il arrive à poser la question de l'athéisme à partir de Freud, sans, pour autant, produire une « vision de monde ». C'est dire que les trois références de Lacan à l'athéisme de Freud que j'ai évoquées n'ont pas la prétention de présenter la psychanalyse comme résolvant la question de l'existence de Dieu.

Daniela Aparicio

La dette de Lacan

Dans « La science et la vérité », Lacan exprime un désir quand il dit : « [...] et je ne me console pas d'avoir dû renoncer à rapporter à l'étude de la Bible la fonction du Nom-du-Père ¹ ». Cette dette reste en suspens.

Il y a plusieurs façons d'aborder la relation entre la psychanalyse et la Bible, incarnée par la personne de Sigmund Freud, et inscrite dans les racines mêmes de son invention. Nous pourrions parler du judaïsme et de la psychanalyse, de l'interprétation des textes cabalistiques comparée avec l'interprétation psychanalytique, de la relation de l'inconscient avec l'humour juif et ainsi de suite. Comme dans le *Witz* que raconte Freud : « Où vas-tu ? » lui demande-t-on. « Demandez à mon cheval », répond-il. De même pour cette introduction en matière, j'ai commencé ne sachant pas très bien quel chemin prendre, jusqu'à en choisir un. Ce que je savais depuis très longtemps, c'est que je voulais parler et entendre parler de cette relation dans un forum psychanalytique.

Je prendrai quelques éléments pour l'introduction et ensuite je développerai une hypothèse dont le fil conducteur est le manque dans la structure, sous ses différentes formes : la circoncision, la « livre de chair », la dette, le sacrifice, ou l'objet *a*.

Dans son livre *Freud et la conscience juive*, Marthe Robert ² commence ainsi : « Qu'il existe une étroite relation entre la psychanalyse et ce que l'on appelle habituellement l'esprit juif paraît être si évident, qu'en général nous l'avons simplement indiqué sans faire l'effort de définir l'esprit juif, et sans nous avoir interrogé sur son mode particulier de transmission. » Parfois cette évidence a été

1. J. Lacan, « La science et la vérité », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 873-874.

2. M. Robert, *Freud y la Ciencia judía*, Ediciones Península, 1976.

oubliée. Pour cela, je veux grâce à cet exposé montrer quelques-uns des aspects de cette relation et l'apport logique qu'il a pour nous. Il est fort possible que Freud lui-même soit à l'origine de cet oubli.

En 1908 Freud écrit à Karl Abraham : « Jung en tant que chrétien et fils de pasteur, ne trouve le chemin qui mène jusqu'à moi qu'au prix de grandes résistances intérieures. Son ralliement n'en a que plus de valeur. Je dirais presque que seule son entrée en scène a soustrait la psychanalyse au danger de devenir une affaire nationale juive ³. » Nous pouvons dire que la psychanalyse n'est pas une « science juive », bien sûr, selon le propre désir de Freud : élaborer une théorie universelle du sujet psychique qui serait acceptée par tous. Outre cet acharnement compréhensif, il y a en cela – différents auteurs l'ont commenté aussi – des questions non résolues de sa propre analyse et de sa relation avec son père, Jacob Freud, Juif religieux et traditionaliste de la diaspora et de la persécution juive.

D'autre part, nous savons que seul un Juif athée comme Freud pouvait être l'inventeur de la psychanalyse. Je dirais athée mais concis, marqué d'une manière spéciale par le manque. Freud a pu inventer la psychanalyse par sa condition d'être doublement exilé. Dans la mesure où il est Juif, il est exilé de la culture dominante de son époque, par l'antisémitisme existant ; mais aussi pour être athée, il se voit exilé de l'orthodoxie religieuse. Il est impensable qu'un Juif orthodoxe bien intégré dans la religion, dans sa langue maternelle et familiarisé avec les textes sacrés, puisse inventer la psychanalyse. Sans cette double exclusion de Freud, de la culture dominante et du judaïsme religieux même, l'invention de la psychanalyse n'aurait pas été possible. L'analyste Freud, comme Moïse, doit s'exiler de l'« establishment », de la culture officielle, pour se soustraire à son pouvoir écrasant et soutenir son héritage : l'inconscient.

L'héritage du Freud juif

Dans la Torah, selon Raphael Draï ⁴, converge l'idée de la Loi avec l'apparition de la conscience humaine. Les Tables de la Loi sont le Livre, l'écriture de la Loi que reçoit le peuple d'Israël de la main

3. S. Freud, K. Abraham, 28F lettre du 3 mai 1908, dans *Correspondance complète*, Paris, Gallimard, 2006, p. 71.

4. R. Draï, *Freud et Moïse, loi juive et pouvoir*, Paris, Anthropos, 1997.

de Dieu dans le Sinäï, avec lequel s'établit un pacte et une dette, qui se transmet dans la circoncision.

Dans la leçon du 27 mars 1963 du séminaire *L'Angoisse*, Lacan étudie la circoncision et nous dit : « Je pense avoir suffisamment amorcé la fonction de la circoncision – non pas seulement dans ses coordonnées de fête, d'initiation, d'introduction à une consécration spéciale, mais dans sa structure même de référence [pour nous essentiellement intéressante], à la castration, depuis ses rapports avec la structuration de l'objet du désir [...] ⁵. » Plus tard, il ajoute pour redéfinir la circoncision : « Un signe, *l'être séparé de quelque chose* ⁶ » et « que c'est bien de quelque relation permanente à un objet perdu comme tel qu'il s'agit ici ⁷ ». Et il poursuit : « [...] la cause est déjà logée dans la tripe [...], la tripe causale [...] ⁸ ». Mais « ce dont il s'agit n'est point, loin de là, localisé à ce le petit bout de chair qui fait l'objet du rite ⁹ ».

Le pacte avec Dieu, avec le Livre de la Loi, est marqué par la circoncision, qui en hébreu se dit *Brit Mila* (*Brit* signifie alliance ou pacte et *Mila* signifie parole). La circoncision est littéralement un « pacte de parole », ou avec la parole, et en même temps la marque d'un manque sur le corps, le reste sacrifié qu'il faut payer pour rentrer dans le langage. Dieu le dit à Abraham ¹⁰ : « Circoncisez la chair de vos prépuces, ceci est le signe d'un pacte entre toi et les tiens. » Il s'agit d'un pacte social dans lequel on peut observer le mouvement qui va de l'individu vers le collectif. « Marche devant moi et sois intègre » lui dit Dieu dans la Genèse. Il l'appelle intègre mais lui demande une partie. On pourrait penser que pour atteindre une certaine intégrité, chacun devrait toujours se rappeler qu'il lui manque quelque chose. Cette hypothèse éthique, nous l'avons déjà dans la Bible. En plus, nous ne devons pas oublier qu'à lui, le mâle, il lui manque quelque chose précisément là où il rencontre la femme. Elle, en hébreu, se dit *nekeva* et *nekav* signifie trou. La rencontre se

5. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 244 (c'est l'auteur qui met certains termes en exergue).

6. *Ibid.*, p. 243.

7. *Ibid.*, p. 247.

8. *Ibid.*, p. 250.

9. *Ibid.*, p. 247.

10. Genèse, 17, 9.

produit entre les deux, le circoncis et elle, la trouée ; chacun apporte à l'autre son manque.

Dans son livre *Lacan et les sciences sociales* ¹¹, Markos Zafiropoulos, dans le chapitre VI, aborde la discordance structurelle entre le réel et l'ordre symbolique. Il fait référence également au séminaire *L'Angoisse* que nous avons cité et dit : « Désormais dans son cheminement, Lacan mettra chaque fois plus l'accent sur la différence entre le symbolique et le réel, ou, plus précisément, sur un reste échappant nécessairement à la symbolisation même. Plus tard [...] il appellera ce reste l'objet *a*. Et il ajoute : « Pourquoi ne pas indiquer que c'est dans la fonction de cet objet que le peuple d'Israël semble se présenter selon Lacan. »

Dans le séminaire du 8 mai 1963, Lacan parle de la « livre de chair » pour nous donner une version dramatique shakespearienne de ce reste du vivant qui échappe à la symbolisation. Cette sorte de crédit résiduel qui soutient la vie de l'homme et que la « méchanceté » divine lui réclame jusqu'à la mort, cela, selon Lacan, peut indiquer l'origine des persécutions dirigées contre le peuple juif qui incarne pour l'humanité ce reste, ou cet objet *a*.

Il dit littéralement : « Nulle histoire écrite, nul livre sacré, nulle Bible pour dire le mot, plus que la Bible hébraïque, ne sait nous faire vivre la zone sacrée où l'heure de la vérité est évoquée, qui sonne la rencontre avec le côté implacable de la relation à Dieu, avec cette méchanceté divine par quoi c'est toujours de notre chair que nous devons solder la dette. » Et plus loin : « Ce domaine [...] il faut l'appeler par son nom. Le nom qui le désigne [...] est corrélatif de ce qu'on appelle le sentiment antisémite sur quoi tant d'analystes ont cru devoir s'interroger [...] pour en déterminer les sources ¹². »

Importante citation qui nous offre l'hypothèse lacanienne sur l'antisémitisme : le Juif paye pour avoir été situé mythiquement à l'origine de l'histoire. Et il fonctionne comme le reste de l'opération de division qui apparaît dans la constitution subjective.

La tentative de « sacrifier » le peuple juif aux dieux obscurs est le prix à payer pour éviter la castration. Nous pourrions également penser que la « solution finale », l'élimination radicale de l'autre,

11. M. Zafiropoulos, *Lacan et les sciences sociales*, Paris, PUF, 2001.

12. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, op. cit., p. 255.

peut se comprendre comme une stratégie, par laquelle on économise la livre de sang que chacun doit payer, la dette impossible à solder. Sacrifier l'autre pour ainsi se libérer de la castration. Cependant, nous savons que le sacrifice seul réclame encore plus de sacrifices, démontrant que cette stratégie dans le social est erronée, bien que très tentante par la répétition que nous observons dans l'Histoire.

Ce n'est pas Dieu qui demande des sacrifices, cet enseignement nous l'avons déjà dans la métaphore du sacrifice d'Abraham, Dieu interdit le sacrifice humain et met à sa place le bélier, notre ancêtre, dont le reste de voix est le shofar.

La Dette, ou mettre la faute dans l'autre

De même, la livre de chair tient du drame shakespearien mais peut aussi prendre la forme d'une blague, ici nous avons la fonction du *Witz* juif. Voyons un exemple : c'est une nuit comme tant d'autres, Moïse ne peut dormir. Il se tourne et se lève, se couche sans arrêt, jusqu'à ce que sa femme Sarah lui demande : « Qu'as-tu, dis-le moi, maintenant que moi aussi je ne peux pas dormir. » Moïse répond : « Tu sais, c'est Jankel, mon voisin d'en face, qui m'empêche de dormir, je lui dois 500 roubles qu'il me réclame pour demain et je ne peux pas le payer car je ne les ai pas. » Sarah se lève et ouvre la fenêtre pour crier à Jankel : « Tu sais, cet argent que tu attends demain de Moïse, il ne pourra pas te payer parce qu'il ne l'a pas. » Ensuite, elle ferme la fenêtre et dit à son mari : « Tu vois, c'est lui maintenant qui ne pourra plus dormir. » Et ils s'en vont tous les deux dormir tranquillement. Maintenant, les deux peuvent dormir et c'est un troisième qui a perdu le sommeil car il doit assumer la dette. Ceci est la dette de chacun, de laquelle nous avons parlé avant, celle qui s'envoie ailleurs quand elle ne peut être payée symboliquement.

Beaucoup d'histoires juives dévoilent cette question de la dette impossible à payer, dont quelqu'un doit se sentir responsable. Freud l'a écrit à Romain Rolland en lui expliquant qu'il appartient à une race à laquelle on attribue la responsabilité de tout, et que cela explique la destruction : en premier lieu de ses propres illusions et ensuite de celles de l'humanité. En d'autres termes, Freud se propose de travailler contre l'illusion de ce qui unifie le Un non barré. La psychanalyse provient de la rupture de cette unité.

Comme Juif et athée, Freud pouvait le faire, se détacher du grand Un. C'est depuis cette place décentrée, ou extérieure que la psychanalyse devient la troisième blessure de l'humanité. Celle qui interpelle le narcissisme et montre l'entêtement d'une culture qui ne veut rien savoir, puisqu'elle est soumise à un rêve dogmatique de complétude. C'est là où Freud déchire les voiles et provoque un trou dans l'excès de jouissance, avec le traumatisme conséquent : « Tu n'es pas où tu penses. » Celui qui commet cette transgression devra en prendre la responsabilité. Il devra assumer la malédiction de ce qui ne peut être évacué symboliquement et qui s'envisage en psychanalyse comme une question fondamentale de la structure. Ceci a été l'histoire. Au lieu d'attendre indéfiniment l'ouverture de « la majorité compacte » (expression de Freud), il ouvre une brèche-blessure avec sa théorie qui va bouleverser l'intérieur et l'extérieur d'un mythe majoritaire et fondamental d'Unité. Le Juif exclu rappelle à l'humanité sa propre exclusion. La division inévitable du sujet parlêtre.

Que représente tout cela dans la propre histoire de Freud ?

En accord avec le schéma que nous a légué Freud dans « Psychologie des masses et analyse du moi », nous avons deux éléments pour établir la stabilisation du lien social : l'identification à un Idéal d'un côté, et de l'autre le sacrifice. Ce dernier élément, le sacrifice, c'est ce que j'ai développé avec la thèse de Lacan sur « la livre de chair ». Ici nous avons une autre formule freudienne pour comprendre la question.

Comment opère cette équation dans la vie de Freud surtout au moment de son exil ? En 1935, Freud l'écrit à Lou Andreas-Salomé en lui signifiant que la figure de Moïse l'a obsédé durant toute sa vie. Nous en avons un important témoignage dans ses écrits et ses lettres. Moïse qui commence sa marche comme père idéal et finit en tant qu'objet rejeté de l'opération – de même que le trajet de l'analyste dans la cure : de A au a –, il devient le reste après quarante années dans le désert. L'entrée dans la terre promise implique son sacrifice, il conduit son peuple à la terre pendant que lui il reste exclu de celle-ci.

Un destin similaire sera celui de Freud intronisé par ses disciples et analysants, qui ne tarderont pas à le questionner avec leurs actes, écrits et élans parricides : voir Jung, Ferenzi, Rank, etc. Cette solitude, Freud la découvre dans toute sa cruauté quand il subit la persécution due à sa condition de Juif et aussi d'analyste, quand il doit s'exiler de Vienne rejeté de sa patrie.

Le 15 mars 1938, Jones voyage jusqu'à Vienne pour programmer le sauvetage de Freud. Celui-ci ne veut pas partir et prétexte des raisons pour ne pas sortir de Vienne : trop vieux, trop fragile et en plus, il ajoute qu'on ne le laisse entrer nulle part. Jones doit admettre que ce dernier argument n'est pas imaginaire. N'oublions pas que Jones était intervenu dans cette affaire. Élisabeth Roudinesco, dans son livre polémique *Jacques Lacan* raconte dans le chapitre « Le fascisme : effondrement de la saga viennoise » la poursuite nazie et les accusations de la Gestapo dont a dû souffrir Freud et qui l'obligèrent à abandonner Vienne. Jones se charge d'implanter à Vienne la politique d'aryanisation qu'il défendit premièrement en Allemagne et dont M. H. Göring a pris la responsabilité de manière énergique, avec l'ambition de « fonder un mouvement de psychothérapie dont seraient exclus les Juifs et duquel serait interdit le vocabulaire freudien ». Pendant que les analystes juifs abandonnent Vienne et Berlin, ses collègues jaloux de leur prestige prennent la relève. En 1935, des quarante-sept analystes il n'en reste que neuf mais même ainsi il y en a trop. Jones est le promoteur de cette politique de « salvation » dont l'intention est de devancer les nazis et d'évincer tous les membres juifs de la DPG, pour préserver la psychanalyse. Les Juifs sont rejetés par leurs propres collègues. Un seul non-juif refuse cette infamie, Bernard Kamm, s'exilant lui aussi, par solidarité avec les exclus.

Comme dans le schéma cité par Freud dans « Psychologie des masses et analyse du moi » : ils s'unissent tous pour prêter serment à l'idéal nazi et décident un sacrifice qui, dans ce cas, est l'inventeur de la psychanalyse. La ségrégation de Freud facilite l'union de ses fils. Cette histoire se répétera de différentes manières et en différents endroits.

Maintenant, parmi les différentes lectures de *Moïse et le monothéisme*, ce qui pour moi a une valeur spéciale, c'est le dernier et

suprême effort que fait Freud : barrer le père, tomber pour que son œuvre subsiste, pour que son peuple – mettons l'IPA – perdure. Peu de pères illustres de notre civilisation ont pu assumer cet acte, celui de sa propre castration. Si nous pensons aux pères qui résistent à mourir même après leur mort, cet acte prend une dimension très spéciale, un témoignage et une norme pour les analystes à venir ¹³.

13. Références bibliographiques sur cette question : David Bakan, *Freud et la tradition mystique juive*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1963 ; Jorge Belinsky, *Bombones envenenados*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2000 ; Daniela Aparicio, *La prohibición del sacrificio*, Barcelona, Revista Freudiana n° 11, 1994 ; *La Psychanalyse est-elle une histoire juive ?*, colloque de Montpellier, Paris, Seuil, 1981 ; Solal Rabinovitch, *Escrituras del asesinato*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2000 ; Marthe Robert, *Freud y la Ciencia judía*, Ediciones Península, 1976 ; Peter Gay, *Un juif sans dieu*, Paris, UF, 1989 ; Élisabeth Roudinesco, *Lacan*, Fondo de Cultura Económica, 1993 ; Rithée Cevasco, M Zafiropoulos, *Odio y segregación, Perspectiva psicoanalítica de una oscura pasión*.

Marie Olmucci

Des Noms de Dieu à *la Chose freudienne*

« Je ne me consolerais pas d'avoir dû renoncer à rapporter à l'étude de la Bible la fonction du Nom-du-Père ¹ » déplorait Jacques Lacan, trois ans après avoir interrompu son séminaire dit des Noms-du-Père avec l'unique et mémorable leçon du 20 novembre 1963.

Je ne reviendrai pas sur les circonstances de cette interruption, liées à une crise politique qui a été extrêmement douloureuse pour Lacan. Il en a donné une version toute personnelle en l'appelant son « excommunication » – expression dont la connotation religieuse ne nous échappe pas – et fait référence à Spinoza. À ce séminaire absent, il fera référence pendant de nombreuses années, en disant qu'on l'avait « empêché » de parler « alors qu'il avait tant de choses préparées » et qu'il s'était « promis de ne plus y revenir ».

Il ajoutera en 1967 : « Cette place de Dieu-le-Père, c'est celle que j'ai désignée comme le Nom-du-Père et que je me proposais d'illustrer dans ce qui devait être ma treizième année de séminaire [...] Je ne reprendrai jamais ce thème y voyant le signe que ce sceau ne saurait être encore levé pour la psychanalyse ². » Est-ce toujours le cas ? Et que perdons-nous à ne pas avoir interrogé plus avant ce trou dans l'énonciation de Lacan ³ ?

Voulait-il, à cette époque, proposer un autre usage du Nom-du-Père, moins névrotique ? C'est ce que certains indices pourraient laisser penser ⁴...

1. J. Lacan, *L'Objet de la psychanalyse*, séminaire inédit, leçon du 1^{er} décembre 1965.

2. J. Lacan, « La méprise du sujet supposé savoir » (1967), dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.

3. À part à ma connaissance l'incontournable livre d'Érik Porge, *Les Noms-du-Père chez Jacques Lacan*, Toulouse, Érès, 2004.

4. J. Lacan, *La Logique du fantasme*, séminaire inédit, leçon du 25 janvier 1967 ; ...*Ou pire*, séminaire inédit, leçon 14 juin 1972, etc.

L'argumentation de ce séminaire sur le Nom-du-Père s'appuyait sur des références bibliques : « Je voulais, disait Lacan, faire intervenir la tradition juive pour essayer de reprendre les choses où Freud les avait laissées [...] »⁵. » « Reprendre les choses où Freud les avaient laissées », « là où Freud les avaient laissées tomber », « au moment où la plume est tombée des mains de Freud »... pour Lacan cette question était en effet étroitement intriquée à la remise en cause de ce qu'il a appelé dès 1964 « le péché originel de la psychanalyse ».

Gérard Haddad a consacré un ouvrage⁶ à cette question, qu'il qualifie très justement de « puzzle théorique ». Car la pensée de Lacan sur ce sujet ne nous est accessible que sous une forme fragmentée, disséminée sur plusieurs époques de son enseignement et doit être patiemment reconstituée morceau par morceau. Le questionnement de Haddad nous est précieux même si mon analyse diverge de la sienne sur un point. En effet, je ne pense pas que la critique de Lacan concernant ce « péché originel » puisse se réduire à l'oubli de la religion ou de la tradition juive par Freud.

La pièce centrale de ce puzzle, malheureusement omise par Gérard Haddad, me semble être le manque du Père dévoilé dans le Séminaire XVII (*L'Envers de la psychanalyse*⁷) comme ce qui vient en réponse à la question « Et pourquoi Freud s'est-il trompé à ce point ? ». Nous savons que pour Lacan c'est cette vérité du manque dans l'Autre paternel que le recours au mythe d'Œdipe par Freud contribuait à dissimuler⁸. Dissimulation donc de la faille dans l'Autre du Symbolique par la même occasion.

Une autre phrase de Lacan : « C'est devant ce Dieu que Freud s'est arrêté » fait dire à Haddad : « Il s'agit bien sûr du Dieu juif, du

5. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, leçon 19 du 17 juin 1964, Paris, Seuil, 1990. Le passage complet est celui-ci : « Je voulais faire intervenir la tradition juive pour essayer de reprendre les choses où Freud les avait laissées, parce que ce n'est quand même pas pour rien que la plume est tombée des mains de Freud sur la division du sujet et qu'il avait fait juste avant, avec Moïse et le monothéisme, une mise en cause des plus radicales de la tradition juive. »

6. G. Haddad, *Le Péché originel de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 2007.

7. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, leçon du 18 février 1970.

8. J'aurais aimé citer l'article d'une collègue de l'École paru il y a quelques années et dont je ne trouve plus la référence.

Dieu de la Bible ⁹. » Mais Lacan précise plus loin : « Ce Dieu dont le nom n'est que le nom Shaddaï que je n'aurais jamais prononcé... ».

Pourquoi ce Nom *Shaddaï* plutôt qu'un autre des Noms de Dieu dans la Bible ? De quelle signification ce nom est-il porteur pour Lacan en 1963 ? Ce nom qui prendra une importance dramatique dans sa bouche ¹⁰ et qu'il associe à ce qu'il appelle « l'évitement de Freud de sa propre histoire ¹¹ ». Il semble que le Nom Shaddaï participait de ce dévoilement. Mais laissons cette question en suspens pour l'instant.

Au-delà de sa propre censure, Lacan a tenu à nous laisser, plus ou moins explicitement, des indices nous indiquant la direction de ce qu'il se proposait d'apporter de nouveau sur la notion de Nom-du-Père.

Ainsi l'opposition faite par Lacan de 1967 à 1969 ¹² entre le Dieu des prophètes et le Dieu des philosophes ¹³. Il fait du Dieu des philosophes une figure du Sujet supposé savoir : « Le voici débusqué de sa latence dans toute théorie. » Il poursuit en associant théorie et théologie qu'il distingue de ce qu'il appelle la Dio-logie, où pour ma part j'entends *Dire / Dieu* plus *Logos* (« Le Dieu, le Dieur, Le Dire » dira-t-il dans *Encore* ¹⁴).

9. Mais une autre lecture se rapportant au texte inachevé de Freud sur le clivage du moi, texte auquel fait précisément allusion Lacan quand il dit que « la plume est tombée des mains de Freud », nous amène à la fin du texte à une référence au dieu Chronos dévorant ses enfants : le père dévorant comme figure du Père manquant.

10. « Qu'est-ce qu'El Chaddaï ? Il n'était pas prévu que je vous le dise aujourd'hui. Je ne forcerai pas la porte, fût-elle de l'enfer, pour vous le dire » dans le séminaire de 1963.

11. J. Lacan, ...*Ou pire*, op. cit., leçon du 4 juin 1972.

12. J. Lacan, Conférence de Naples en 1967 (intitulée « La méprise du sujet supposé savoir ») et les leçons contemporaines du séminaire *D'un Autre à l'autre* qui reprennent cette notion (leçon du 12 février 1969, du 30 avril 1969 et du 4 juin 1969) ; « La méprise du sujet supposé savoir », op. cit. ; *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006.

13. Cette opposition bien marquée entre ces deux termes en recouvre une plus subtile entre trois aspects de la divinité, à peine esquissée en filigrane en 1963 (à propos du sacrifice d'Abraham) et que Lacan aurait laissé tomber à cette époque. Pour plus de détails se reporter à mon travail écrit...

14. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975. « Dieu est le lieu où [...] se produit le Dieu, le dieur, le dire. Pour un rien le dire ça fait dieu. Aussi longtemps que se dira quelque chose, l'hypothèse dieu sera là. »

À l'opposé du Dieu des philosophes, et donc du côté de la Diologie, il situe « le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » en se référant à Pascal ¹⁵ : « Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, ça n'a rien à faire avec le Dieu des philosophes, autrement dit c'est un qui parle, je vous prie d'y faire attention. » Il précise plus loin : « Ce Dieu indéracinable qui n'a d'autre fondement quand on le regarde de près, que d'être la foi faite à cet univers du discours. »

Cette dimension de la parole comme porteuse de vérité, nous la retrouvons dans une formulation ¹⁶ pratiquement identique à celle par laquelle nous avons commencé : « Je ne me console pas d'avoir dû renoncer à rapporter à l'étude de la Bible la fonction du Nom-du-Père. Il reste que la clé est d'une définition de la relation du sujet à la vérité. »

Or la question de la vérité chez Lacan est inséparable de ce qu'il a appelé La Chose freudienne. « La Chose freudienne, c'est ce que Freud a laissé tomber », dira encore Lacan...

Cette Chose freudienne sera dans le discours de Lacan très souvent rattachée à l'évocation à la fois du Mont Sinaï et du Dieu du buisson ardent. Il ira jusqu'à dire : « La Chose, celle qui parle dans le buisson ardent » (S. VII) et nommera le buisson parlant : « la Chose de Moïse » en assimilant ainsi la Chose freudienne à la formule biblique *Ehyéh Acher Ehyéh* sur laquelle il est souvent revenu et qui mérite à elle seule une longue analyse ¹⁷.

Quand Lacan utilise ce terme de « la Chose freudienne » (et non pas *das Ding*, la Chose) il fait toujours référence à cette propriété de l'inconscient relevé par Freud qui est la coexistence de deux mentions opposées qui ne s'annulent pas, contrairement à la logique du tiers exclu d'Aristote, que Lacan nomme « logique du oui ou non ». Logique du tiers exclu qui fait que dans un binaire affirmation/négation si un terme de ce binaire est vrai l'autre est forcément faux.

Revenons au séminaire inachevé de novembre 1963. Le texte qui nous est resté de cette séance pivot semble incomplet, et son enchaînement laisse apparaître des trous dans son énonciation. Le passage sur les Noms-de-Dieu est le plus obscur et déroutant. En

15. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, op. cit., leçon du 12 février 1969.

16. Dans « La science et la vérité ».

17. Voir travail proposé en cartel sur le Nom Ehyéh en 2008.

1976, Lacan parlant du procédé de Maimonide dans le *Guide des Égarés* disait : « Il organise délibérément son discours de façon telle que ce qu'il veut dire, qui n'est pas dicible puisse néanmoins se révéler. C'est par un certain désordre, certaines ruptures certaines discordances intentionnelles qu'il dit ce qui ne peut ou ne doit être dit. »

Nous pouvons reprendre cette citation et l'appliquer à Lacan lui-même, à cette unique leçon du séminaire inachevé. En effet, cette mémorable leçon est plus construite qu'il n'y paraît car les toutes dernières phrases de Lacan me sont apparues, après coup, choisies avec soin et particulièrement révélatrices : « Pas de différence entre le oui et le non. »

Cette formule paradoxale de 1963 qui a été malencontreusement traduite à contresens par son éditeur, qui a cru bien faire de corriger le style de Lacan ¹⁸, est un rappel de la Chose freudienne. Comme nous le prouve un moment crucial de l'enseignement de Lacan, ce texte superbe de 1971 ¹⁹ où il fait référence à son texte des *Écrits* en disant : « Le premier fait nouveau depuis que fonctionne l'oracle, c'est-à-dire depuis toujours, c'est un de mes écrits, le fait nouveau, qui s'appelle La Chose freudienne où j'ai indiqué ceci que personne n'avait jamais dit. Seulement comme c'est écrit, naturellement vous ne l'avez pas entendu. J'ai dit que "la vérité parle Je". Si vous aviez donné son poids à cette espèce de luxuriance polémique que j'ai faite pour présenter la vérité comme ça... comme rentrant dans la pièce dans un fracas de miroir, ç'aurait peut-être pu vous ouvrir les oreilles. Ce bruit des miroirs qui se cassent, dans un écrit, ça ne vous frappe pas. Ça vous aurait certainement aidé à comprendre ce que ça veut dire "la vérité parle Je". »

18. L'éditeur a cru bien faire de remettre en forme les phrases de Lacan en réduisant les aspérités de son style et ce faisant il a malencontreusement « traduit » à contresens certaines phrases de Lacan. En particulier la toute dernière phrase : « Pas de différence entre le oui et le non » qui est rendue par « je ne vous ai jamais donné prétexte à croire qu'il n'y avait pas pour moi de différence entre le oui et le non ! ». Quand on touche au style, on touche à la singularité du sujet, à son symptôme, et on altère sa pensée ! Et ici, comme cette phrase est un rappel de la Chose freudienne, ainsi que la lecture du passage du Séminaire XVIII semble l'indiquer, c'est le scandale de la vérité de l'inconscient et la vérité de l'énonciation qui est gommé, vérité que Lacan rappelle tout au long de son enseignement.

19. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2007, leçon du 17 février 1971.

Dans ce texte il fait à nouveau parler la Vérité ²⁰ : « Alors la vérité, vous vous apercevrez qu'exactement comme dans la métamathématique de Lorenzen, si vous posez qu'on ne peut pas à la fois dire oui et non sur le même point, là vous gagnez. Mais si vous misez que c'est oui ou non, là vous perdez ²¹. »

La Chose freudienne est bien la direction désignée par Lacan en 1963 et me semble un axe central de son enseignement ²².

Nous avons vu que Lacan cite en 1963 plusieurs Noms de Dieu sans en dire plus et qu'il se proposait à ce moment-là de faire un parallèle entre ces Noms et le/les Noms-du-Père. C'est ce passage des Noms de Dieu aux Noms-du-Père qui fut l'objet de ma recherche ²³.

Les autres noms de Dieu cités par Lacan en 1963 sont Elohim, Ehyéh, El, Chem, avec une allusion au Tétragramme en tant que « le nom imprononçable ». Ainsi que la formule « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » qui a un sens spécifique dans la tradition judaïque ainsi qu'une fonction particulière dans l'énonciation de Lacan.

Les différents Noms de Dieu ont été l'objet d'études et de commentaires de la part de l'exégèse biblique hébraïque et en particulier à partir du Moyen Âge d'une de ses principales branches qu'est la Cabbale.

Dans son dernier livre, Gérard Haddad met un accent très prononcé sur la distinction entre la Cabbale judaïque et la pensée de Maimonide, auquel il se réfère avec dévotion. Je me permets de ne

20. Et voici ce qu'il lui fait dire : « Je pose : il n'est pas vrai, dis-je à la vérité, que tu dis vrai et que tu mentes en même temps... Elle dit : « Je dis vrai ! » ; vous lui répondez : « Je te le fais pas dire ! » Alors pour vous emmerder, elle vous dit « Je mens. » À quoi vous répondez : « Maintenant j'ai gagné, je sais que tu te contredis ! » C'est exactement ce que vous découvrirez avec l'inconscient, ça n'a pas plus de portée. Que l'inconscient dise toujours la vérité et qu'il mente, c'est, de chez lui, parfaitement soutenable. »

21. Déjà en 1967 il disait : « L'autre Dieu : celui qui parle, à savoir le Dieu des Juifs, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, ... celui qu'on désigne comme à l'origine du monothéisme, le Dieu du buisson ardent, le Dieu du Sinaï n'a pas dit qu'il était le seul Dieu. Il dit : "Je suis ce que je suis." Ça ne veut pas dire qu'il est le seul. Ça veut dire qu'il n'y en a pas d'autre en même temps que lui là où il est. »

22. Il y reviendra à maintes reprises : comme dans le séminaire *La Logique du fantasme*, où bien lors de la Journée des cartels de l'EFP en 1976 où il dira plus simplement les choses : c'est « le pas d'opposition » qui fait « trou dans le Symbolique » et « la Chose freudienne est construite essentiellement par ce trou dans le Symbolique ».

23. Marie Olmucci, Des Noms de Dieu aux Noms-du-Père : le séminaire brûlé de Lacan.

pas le suivre dans sa méfiance vis-à-vis de la Cabbale. Certes la pensée de Maimonide, qui a la faveur de Gérard Haddad, était imprégnée de rationalisme, mais n'est-ce pas pour cette raison justement que Lacan, alors qu'il connaissait Maimonide ne s'y réfère pas – ce que déplore fortement Haddad.

La faveur de Lacan allait au Dieu des prophètes et non pas au Dieu des philosophes ; la logique qu'il tentait de promouvoir était « trinitaire » alors que dès ses débuts ²⁴ la philosophie nous a mis en garde contre une telle « déviation » de la pensée : philosophie et logique du tiers exclu, qu'Aristote a établies et qui prévalent jusqu'au XX^e siècle, jusqu'à ce que les découvertes de la science viennent perturber ce système. Mais nous-mêmes ne continuons-nous pas à « fonctionner sur un mode binaire dans nos constructions théoriques ²⁵ » ? Alors que, aussi bien chez Freud que chez Lacan, la logique Autre est omniprésente ²⁶.

Malheureusement son rejet de la Cabbale a amené Haddad à négliger des informations précieuses sur la signification profonde donnée aux Noms de Dieu dans cette tradition. Signification qui apporte un éclairage sur l'énonciation de Lacan et sur la direction qu'il souhaitait nous indiquer. Nous savons grâce à Haddad que Lacan s'intéressait de près à la Cabbale mais les chercheurs n'ayant malheureusement pas accès à sa bibliothèque personnelle ²⁷, nous sommes privés d'information précise sur ses sources.

Mais nous savons que Lacan avait lu avec passion Elie Benamozegh ²⁸ dont l'œuvre est une « tentative constante de rapprochement entre le monde de la tradition juive et les acquis les plus récents de la science et de la philosophie européennes ». Cette personnalité singulière, qui dans sa jeunesse se cachait parmi les

24. Voir le « Poème » de Parménide.

25. Je reprends volontairement l'expression de Colette Soler en 2004.

26. Voir article sur la logique Autre proposé au *Mensuel* où je dépile un peu plus ceci.

27. Au moins un point est sûr : Benamozegh lu avec ferveur par Lacan a cité *Les Portes de la lumière* de J. Gikatilla, l'un des deux œuvres maîtresses de la Cabbale dont je me suis servie pour ma recherche... On peut juste supposer que Lacan avait lu Gikatilla. Il serait également très intéressant de savoir si dans la bibliothèque de Lacan se trouvait ou non un ouvrage de Benamozegh intitulé *Em-la-Miqra* où il fait un rapprochement entre le Nom Shadda et le... tao.

28. Alessandro Guetta, « Un Kabbaliste à l'heure du progrès : le cas d'Elie Benamozegh » Article publié pour la première fois dans *Revue de l'histoire des religions* et disponible sur Internet.

balles de coton de l'entrepôt où il travaillait comme magasinier pour lire Spinoza ²⁹, était complètement imprégnée par ce dépassement de la logique binaire que Lacan appelle la Chose freudienne, faute de lui donner un autre nom...

Parmi les Noms de Dieu cités par Lacan en 1963, je me suis intéressée à la signification dans la tradition talmudique de ceux sur lesquels il insiste le plus : la formule du buisson ardent *Ehyéh Acher Ehyéh*, le tétragramme, rattaché à la formule « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », et pour finir le nom *Shaddaï*.

Je n'ai pas le temps de déplier ici cette recherche mais – sans pour autant prétendre résoudre l'énigme du trou dans l'énonciation de Lacan – ce que je peux en dire c'est que, à sa façon, chacun de ces noms renvoie à un dépassement de la logique binaire, et à une conception d'un Dieu qui laisse la place au manque, et non pas un dieu bouchon.

Ehyéh, le nom racine ³⁰, de par sa forme unaire ³¹ et son lien avec l'Aleph, renvoie au paradoxe de l'origine : c'est un Nom qui masque la béance tout en la montrant.

Le Tétragramme est rattaché dans la Cabbale au dépassement d'une dialectique binaire par la structure trinitaire de l'arbre des *sephiroth* où l'axe central appelé Jacob reçoit l'attribut de vérité.

Le nom *Shaddaï* ³², quant à lui, renvoie à la thématique du voile (c'est le miroir dépoli par opposition au miroir poli du Tétragramme qui lui, permet une vision face à face de la divinité (telle que seul l'a eue Moïse). Et il est d'autre part rattaché à une notion d'un Dieu qui a su s'autolimiter ³³ pour laisser la place à la création : un Dieu barré

29. Alessandro Guetta, *Philosophie et Cabbale dans la pensée d'Elie Benamozegh*.

30. « ... le nom *Ehyéh* est semblable à la racine qui génère les autres racines » nous dit la Cabbale.

31. Dany-Robert Dufour : « Est unaire un énoncé tel que le prédicat reprend exactement le sujet de la phrase, ex. “Je suis celui que/qui suis” », dans *Les Mystères de la Trinité*, Paris, Gallimard.

32. *Shaddaï* dont Lacan dit « c'est le nom dont il se désigne, celui dont le nom ne se dit pas » est un attribut du Nom *Adonai* qui remplaçait le Tétragramme à la lecture : dialectique du Nom imprononçable et du Nom prononçable.

33. Théorie de la création par rétraction de Dieu, dite du *Tsimtoun* de Louria, à laquelle Lacan devait faire allusion quand il a dit « *fiat trou* » au lieu de « *fiat lux* » ? Lacan connaissait forcément le système de Louria car une de ses principales sources concernant la Cabbale était Oskar Goldberg qui identifiait la Cabbale à la Cabbale de Louria. Précisions dans « Des Noms de Dieu aux Noms-du-Père ».

donc qui laisse la place à la différence, au vide de Dieu (lisez M. A. Ouaknin ³⁴ qui est intarissable sur ce sujet).

Ce qui ouvre dans la tradition talmudique à une éthique du bien dire qui empêche toute tentation idolâtre par une perpétuelle création et s'oppose à tout dogmatisme.

Peut-être est-ce de ce côté-là que Lacan voulait nous rappeler à une certaine vigilance ?

34. Marc Alain Ouaknin, *Le Livre brûlé, Philosophie du Talmud*, Paris, Seuil, coll. « Points ».

Irène Tu Ton

Le psychotique, un témoin de Dieu ?

En quoi les psychotiques témoignent-ils de Dieu ?

Tout d'abord un constat : le rapport des psychotiques à la religion est un fait notable dans la clinique de ces sujets. Le cas du président Schreber présenté par Freud est exemplaire de ce point de vue.

Dans son séminaire *Les Psychoses*, Lacan, le citant, note comment, pour celui-ci, le rapport à Dieu est avant tout une expérience de vérité : « Je vous parle de Dieu, il faut bien que je l'aie pris quelque part, et comme je ne l'ai pas pris dans mon bagage de préjugés d'enfance, mon expérience est vraie ¹. »

Selon Schreber, « ce n'est pas l'expérience qui est garantie de Dieu, c'est Dieu qui est la garantie de mon expérience ² ». Position paranoïaque, que Lacan définit en 1986 dans sa présentation des *Mémoires* du président Schreber, comme celle qui identifie « la jouissance dans ce lieu de l'Autre comme tel ³ ». « Cet Autre qui "n'existe pas", qui est "désert de jouissance" ⁴ », dont Colette Soler nous dit que « la paranoïa le fait exister comme jouisseur ⁵ ».

Lacan insiste sur le maintien nécessaire, pour Schreber, d'un tel rapport à l'Autre, en dépit de son « caractère [persécuteur] et

1. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Seuil, 1981, p. 141

2. *Ibid.*

3. J. Lacan, « Présentation des *Mémoires* du président Schreber en traduction française », *Ornicar?*, n° 38, 1986, p. 7. Cependant, cette définition n'est pas exhaustive. En effet, Lacan et Freud analysent certains moments du délire de Schreber comme relevant d'une position schizophrénique.

4. C. Soler, *L'Inconscient à ciel ouvert de la psychose*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2002, p. 45.

5. *Ibid.*, p. 45.

douloureux ⁶ », la rupture de ce lien pouvant être vécue comme un véritable laisser en plan (*liegen lassen*).

Ces aspects de persécution et de douleur ne sont pas sans évoquer, nous semble-t-il, la thèse de Lacan concernant la psychose et l'inconscient : « Le psychotique est un martyr de l'inconscient, en donnant au terme de martyr son sens, qui est celui d'être témoin. Il s'agit d'un témoignage ouvert. Le névrotique aussi est un témoin de l'existence de l'inconscient, il donne un témoignage couvert, qu'il faut déchiffrer ⁷. »

Lacan introduit, ici, une dimension religieuse, pour éclairer le lien du psychotique à l'inconscient, reprenant l'étymologie grecque du terme de martyr, *martur* – témoin de Dieu, celui qui, pour avoir refusé d'abjurer la foi chrétienne, est l'objet de persécutions et de souffrances.

Est-ce à partir de cette définition de « martyr de l'inconscient » comme « témoin de Dieu » que l'on pourrait comprendre le rapport des psychotiques à la religion ? Quelle incidence une telle question peut-elle avoir dans la direction des cures de psychotiques ? C'est ce que nous allons tenter de déterminer. Signalons que la référence clinique choisie pour illustrer notre propos est l'histoire écrite par le malade lui-même, Daniel-Paul Schreber. Freud et Lacan en ont fait une analyse à travers différents écrits.

Nous l'avons souligné en début d'introduction, la clinique des psychotiques atteste de leur intérêt pour le fait religieux. C'est le cas du président Schreber qui affirme que son rapport à Dieu relève d'une vérité détachée de toute expérience préalable : « Ceci demeure pour moi, que j'ai approché la vérité d'infiniment plus près que ceux, quels qu'ils soient, qui n'ont pas reçu en partage les révélations divines. [...] Or, j'avais été depuis ma jeunesse enclin à tout plutôt qu'à l'effusion religieuse [...]. Je n'ai jamais été un vrai croyant au sens de notre religion positive ⁸. »

« Loin d'être préparé [...] à cette expérience vivante du Dieu infini, [il était, selon Lacan] beaucoup mieux qu'un athée, il était un indifférent ⁹. »

7. *Ibid.*, p. 149.

8. D.-P. Schreber, *Mémoire d'un névropathe*, Paris, Seuil, 1995, p. 19 et 66.

9. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, op. cit., p. 82.

Dieu est la garantie de son expérience et non l'inverse. Position, comme nous l'avons déjà dit, que Lacan qualifie de paranoïaque, en tant qu'elle identifie la jouissance au lieu de l'Autre. Les liens que Schreber entretient avec Dieu permettent donc de saisir les coordonnées de son rapport à l'Autre.

Comment surgit la figure de Dieu pour Schreber ?

Cette question ouvre sur celle du déclenchement de la maladie. Point crucial de la clinique, permettant de nous déterminer, c'est-à-dire de nous éclairer quant à la structure psychique du sujet, élément fondamental dans la direction de la cure. En outre, les circonstances qui l'entourent peuvent nous aider à en définir les causes.

Le déclenchement, chez Schreber, semble se faire en deux temps, dans un contexte de surmenage intellectuel lié à ses activités professionnelle et politique.

- Le premier temps (1884) consiste en un délire hypocondriaque de courte durée (environ six mois) et survient après son échec comme candidat du parti libéral aux élections du Reichstag (Assemblée nationale). À cette époque, il occupe la fonction de président du tribunal de grande instance du Land.

- Il s'ensuit huit années (1884-1893) de rémission de la maladie que Schreber qualifie d'heureuses à tous égards, comblées d'honneurs, néanmoins assombries par la déception récurrente de n'avoir pas d'enfant.

- L'épisode hypocondriaque apparaît comme les prémisses de la maladie. Schreber en donne une description succincte, précisant qu'il se déroula « sans aucun incident touchant à la sphère du surnaturel ¹⁰ ». Il se rétablit, reconnaissant envers son psychiatre, le professeur Flechsig, qui l'a guéri ¹¹.

Au terme de ce premier épisode, Schreber a donc retrouvé une forme de stabilité qui perdurera huit années. Nous pensons, selon une thèse de Lacan, que « l'identification quelle qu'elle soit, par quoi

10. D.-P. Schreber, *Mémoire d'un névropathe*, op. cit., p. 44.

11. Celui-ci se présentera dans le futur délire de Schreber, comme persécuteur.

le sujet a assumé le désir de la mère ¹² » permet encore à Schreber de conserver une certaine assise structurale.

- En revanche, lors du deuxième temps du déclenchement ¹³, « cette identification, d'être ébranlée, déclenche la dissolution du tré-pied imaginaire ¹⁴ ». C'est d'ailleurs dans l'appartement de sa mère que le sujet fait sa première tentative de suicide.

Que s'est-il produit à l'origine de ce second temps ?

Schreber est promu au poste de président de la cour d'appel de Dresde. La lourde somme de travail conjuguée à l'effort qu'il s'impose entraîne rapidement chez lui « un surmenage mental ¹⁵ » ainsi que des insomnies. Notons qu'entre sa nomination et son entrée en fonction, Schreber rêve qu'il est de nouveau malade et a l'idée qui le « trouble de la façon la plus étrange, que tout de même, ce doit être une chose singulièrement belle que d'être une femme en train de subir l'accouplement ¹⁶. »

Ce fantasme qui apparaît dès la deuxième phase de l'entrée de la maladie ne peut pourtant pas encore constituer un mode de stabilisation pour Schreber. Fantasme que Lacan traduit par la formule : « Faute de pouvoir être le phallus qui manque à la mère, il lui reste la solution d'être la femme qui manque aux hommes ¹⁷. » Cette solution, à ce moment du délire de Schreber, est prématurée, car les hommes en question ne sont que des « flüchtig hingemarchte Männer », des ombres d'hommes bâclés à la six-quatre-deux, c'est-à-dire démunis comme lui de tout phallus.

Les divers troubles qui l'agitent l'amènent à consulter. Puis, à la suite de sa tentative de suicide au domicile maternel, il est de nouveau hospitalisé. Son internement durera huit ans (1894-1901).

Selon une expertise médicale, le début de son hospitalisation est marqué par des idées hypocondriaques, de persécution et

12. J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 565.

13. Donc huit ans après le premier.

14. J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », *op. cit.*

15. D.-P. Schreber, *Mémoire d'un névropathe*, *op. cit.*, p. 46.

16. *Ibid.*

17. J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », *op. cit.*, p. 566.

d'importantes sensations cénesthésiques. Freud situe les premières manifestations d'idées délirantes à caractère mystique et religieux à la suite de cet état initial : « Il se croyait mort et décomposé, pensait [...] que son corps était l'objet de toutes sortes de répugnantes manipulations et tout cela pour une cause sacrée [...] Il était en rapport direct avec Dieu, le diable se jouait de lui ¹⁸. »

Schreber, lui, relie « les premières manifestations de collusion avec les forces surnaturelles ¹⁹ » orchestrées, il en est convaincu, par le professeur Flechsig – à un événement concernant son épouse, qui eut lieu dans les premiers mois de son internement. Il éprouve « un véritable effondrement nerveux » quand celle-ci, pour des raisons qu'il estime justifiées, cesse de lui rendre visite pendant quelques jours. Il s'ensuit une longue période où il refuse de la revoir. Il ne la considère plus comme un être vivant, mais telle « une de ces formes humaines dépêchées là par un miracle, image humaine bâclée à la six-quatre-deux ²⁰ ».

Cet effondrement n'est pas sans évoquer le véritable laisser en plan (*liegen lassen*) redouté par Schreber dans les rapports délirants qu'il entretiendra avec Dieu. Lacan le souligne : « Tout au long du délire schrébérien, la menace de ce *laisser en plan* revient comme un thème musical, comme le fil rouge [...] chaque fois que s'interrompt le rapport, que se produit le retrait de la présence divine, il éclate toutes sortes de phénomènes internes de déchirement, de douleur, diversement intolérables ²¹. »

Ce laisser en plan est une question centrale dans les liens que nous tentons d'établir avec les malades psychotiques. Elle soulève le problème du réel en jeu dans la relation avec ces sujets.

Si nous mettons ainsi l'accent sur le contexte du déclenchement de la psychose chez Schreber, c'est parce que ce phénomène rend compte d'un changement absolu dans le cours de sa vie, notamment concernant le fait religieux.

Avant qu'il ne tombe malade, Lacan le note, Schreber était beaucoup mieux qu'un athée, il était un indifférent. D'autre part, il

18. S. Freud, *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1975, p. 266.

19. D.-P. Schreber, *Mémoire d'un névropathe*, op. cit., p. 52.

20. *Ibid.*, p. 52.

21. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, op. cit., p. 143-144.

avait été élevé selon des principes moraux extrêmement sévères qu'il s'est appliqué à suivre, en particulier en matière sexuelle.

Après le second temps du déclenchement, il fait l'expérience vivante du Dieu infini et son inclination à l'ascétisme sexuel disparaît au profit d'une volupté féminine mise au service de la figure divine : « Mais dès que je suis seul avec Dieu, me voilà dans la nécessité d'employer tous les moyens imaginables [...] en vue [...] que les rayons divins aient l'impression aussi continue que possible [...] que je suis une femme enivrée de sensations voluptueuses ²². »

Rappelons que ce deuxième temps est précédé de sa nomination à l'un des plus hauts postes de la magistrature. Il est vite démuni face à ses nouvelles fonctions, « incapable de faire jouer une quelconque médiation symbolique entre le nouvel événement et lui-même ²³ ».

C'est précisément là où la fonction tierce du signifiant du Nom-du-Père fait défaut que surgit le réel et que vient se loger cet Autre de jouissance sous la figure de Dieu.

Si nous considérons ce moment, absolument particulier et inédit, où le sujet se trouve convoqué à une place qu'il ne peut occuper symboliquement (échec de l'opération de la métaphore paternelle), nous sommes d'autant mieux susceptibles de comprendre le caractère de rupture radicale que représente le déclenchement d'une psychose dans le cours d'une vie.

Comment surmonter un tel drame quand il se produit ?

Les réponses varient et sont à la mesure de l'effondrement structural que nous venons d'évoquer.

Schreber, quant à lui, là où le signifiant du Nom-du-Père ne répond pas, fait appel à Dieu. Cela n'est pas rare dans la clinique des psychotiques. Il semble alors pertinent de nous interroger sur le fondement même d'une telle réponse qui demeure néanmoins singulière, propre à chaque sujet.

À cet égard nous pensons que la thèse de Lacan déjà citée dans notre introduction et relative aux psychotiques et à l'inconscient peut

22. S. Freud, *Cinq psychanalyses*, op. cit., p. 283.

23. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, op. cit., p. 100.

orienter notre réflexion. Elle présente les psychotiques comme donnant un témoignage ouvert de l'inconscient. Ils sont à ce titre martyrs de l'inconscient, c'est-à-dire « hors d'état de restaurer authentiquement le sens de ce dont ils témoignent et, de le partager dans le discours des autres ²⁴ ».

Avec Schreber, nous avons effectivement un témoignage ouvert de l'inconscient, qu'il nous donne à lire à travers ses *Mémoires*. Ses idées délirantes témoignent d'un Autre incarné par Dieu et dont il est objet de jouissance : « Dieu croit, dans sa méconnaissance totale des besoins vitaux d'un corps en vie, pouvoir m'imputer toute la façon de penser et le mode de sentir des âmes, leur langage, etc. C'est ainsi qu'il exige que je jouisse continuellement, que je pense sans interruption ²⁵. » Toutes les formes que revêt le délire rendent compte d'une absolue nécessité, celle de faire consister cet Autre divin. Nous avons déjà noté qu'il en va de l'existence même de Schreber. Car quand l'Autre lui fait défaut, il en éprouve un véritable « laisser-en-plan », plus atroce que tous les phénomènes douloureux auxquels Dieu le soumet. Dans sa présentation des *Mémoires* de Schreber, Lacan note comment ce dernier devient un « texte déchiré » quand Dieu l'abandonne ²⁶. Cette menace d'être « laissé en plan » sous-tend tout leur rapport. « Tant que la volupté d'âme qui est présente en mon corps permet la jouissance et tant que mon activité intellectuelle promeut des pensées formulées en mots, alors pour autant que toutes ces choses se maintiennent, Dieu se tient en quelque sorte pour satisfait, et il ne manifeste pas son penchant à refluer de moi ²⁷. »

Nous pensons que cette menace est une conséquence de l'expérience vécue lors du déclenchement de la psychose. Ce moment inaugure une rencontre avec un réel qui signe le défaut de la métaphore paternelle et laisse le sujet... en plan, justement, sans recours possible à un tiers symbolique.

Pourrions-nous dire, à propos de Schreber, plutôt martyr de Dieu que « laissé en plan » ?

24. *Ibid.*, p. 149.

25. D.-P. Schreber, *Mémoire d'un névropathe*, *op. cit.*, p. 256.

26. J. Lacan, « Présentation des *Mémoires* du président Schreber en traduction française », *op. cit.*, p. 7.

27. D.-P. Schreber, *Mémoire d'un névropathe*, *op. cit.*, p. 256.

Nous rappelons que l'étymologie du terme de martyr est *mar-tur* qui signifie témoin de Dieu. Cela n'est pas fortuit, si l'on considère le caractère absolu (jouissance non bordée par la signification phallique) du Dieu de Schreber. Ce dernier en témoigne à travers les différentes phases de son délire jusqu'à devenir la femme de Dieu, « l'Une à qui il est permis de jouir sans limites ²⁸ ». Pourtant, il ne s'agit pas d'amour entre Dieu et Schreber parce que justement il n'est question ici que de jouissance.

Dans le *Séminaire XXIII, Le Sinthome*, p. 14, Lacan présente « La » femme comme un « autre nom de Dieu et c'est en quoi elle n'existe pas ». Pour Schreber être la femme de Dieu consiste en un mode de suppléance pour autant qu'il parvienne ainsi à localiser une jouissance, c'est-à-dire à border le réel. Colette Soler analyse ainsi cette opération : « L'approche que Lacan nous indique de la psychose par le biais de la jouissance nous permet de voir un autre aspect de ces suppléances que leur aspect signifiant : celui qui consiste à opérer une restriction sur la jouissance ou une localisation. [...] Au départ du délire [de Schreber] on a un sujet qui vraiment baigne dans la jouissance, [...]. À la fin, il a réussi à la localiser [...] dans le cadre de son fantasme de copulation avec Dieu, [...]. Alors, seul devant son miroir, il contemple son image féminine [...] avec l'œil de Dieu ²⁹. »

Néanmoins, cette invention supplétive de Schreber demeure fragile. Cinq ans après la sortie du second internement, il est de nouveau hospitalisé dans une institution psychiatrique où il passera les quatre dernières années de sa vie. Cette nouvelle décompensation survient peu après la mort de sa mère et un grave problème de santé de son épouse.

Nous nous interrogeons ici sur le caractère précaire de ces tenant-lieu du Nom-du-Père, lorsque le déclenchement psychotique a eu lieu.

Si l'on se réfère à Schreber, être martyr de l'inconscient, c'est être témoin de Dieu et se vouer à cet Autre absolu. Sa tentative de suppléance consistant à réduire une jouissance non soumise à la signification phallique semble avoir échoué.

28. C. Soler, *L'Inconscient à ciel ouvert de la psychose*, op. cit., p. 47.

29. *Ibid.*, p. 18.

Pour conclure, nous rappelons la définition du déclenchement que donne Lacan dans son texte des *Écrits*, p. 577 « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose » : « Pour que la psychose se déclenche il faut que le Nom-du-Père, *verworfen*, forclos, c'est-à-dire jamais venu à la place de l'Autre y soit appelé en opposition symbolique au sujet. »

L'échec de la suppléance chez Schreber le voue de nouveau à cet Autre, relançant ainsi l'appel. Mais qui appelle ? Comment saisir que le signifiant du Nom-de-Père non inscrit dans la structure du sujet puisse être appelé, parfois de façon récurrente ? En l'absence d'inscription de la métaphore paternelle et au regard de la thèse lacanienne relative au déclenchement, l'appel ne serait-il pas à mettre au compte de l'Autre primordial ? Aurions-nous là une autre figure de Dieu, plus archaïque que celle inventée par Schreber dans son délire ?

Cet appel qui place le sujet face à un trou, un manque de signifiant, un vide dont Lacan nous dit : « Il n'y a rien de plus dangereux que l'approche d'un vide ³⁰. »

En tant que psychanalyste, quand un psychotique nous sollicite dans un tel contexte, quelle position adopter ? Il s'agit de se proposer comme un sur lequel il peut compter pour le soutenir, c'est-à-dire l'aider à border ce trou contre lequel Lacan nous met en garde.

30. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, op. cit., p. 227.

Autres textes

Anita Izcovich

La femme et l'indicible *

C'est avec l'hystérie qu'est née la psychanalyse. Freud a, au départ, construit sa théorie à partir de l'énigme et de l'indicible des symptômes hystériques en tentant d'en trouver la vérité dans un mythe œdipien. Il a finalement conclu par une question : que veut la femme ?

Je commencerai par me reporter aux siècles qui nous ont précédés, pour saisir comment on répondait à l'énigme de la femme par un mythe, dans le discours social. Je me disais que dans l'histoire, aux différentes époques, la femme illustre bien souvent la question de ce qui ne peut se dire et qu'elle a la fonction à la fois d'interroger et de soutenir le discours du Maître.

Et ce qu'on peut remarquer, c'est qu'en période de crises religieuses, de perte des identifications collectives, la femme a parfois la fonction d'inscrire cet égarement du discours du Maître pour le réaffirmer. Elle prête son corps pour inscrire une croyance dans la faille de l'Autre du signifiant. Lucien Israël ¹ notait qu'au moment où les égarements religieux se multipliaient, on pouvait constater que le nombre de sorcières augmentait.

Et puisque nous sommes ensemble à Bordeaux, je prendrai l'exemple du démonologue Pierre de Lancre, conseiller au parlement de Bordeaux et désigné en 1609 par Henri IV pour enquêter sur la sorcellerie dans le Labourd, le Pays basque français. De Lancre ² mentionne que bien souvent, dans cette région ruinée par le contre-coup des guerres de religion, les sorcières témoignaient de leurs croyances païennes dans la langue basque qu'il ne connaissait pas.

* Journée du pôle Bordeaux région « Parler, c'est à... dire », samedi 26 septembre 2009.

1. L. Israël, *L'Hystérique, le sexe et le médecin*, Paris, Masson, 1976.

2. P. de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, Paris, Aubier, 1982.

L'homme de loi tente alors de mettre au jour l'indicible des femmes exprimé dans une langue étrangère, en lui donnant une logique doctrinale. De Lancre la traduit même dans une érudition savante, en multipliant ses références à la littérature grecque, latine et biblique. Ses écrits sont alors largement diffusés en France, et ils doivent contribuer aux progrès de la juridiction et de la longue reconquête des tribunaux par la puissance séculière : le crime de sorcellerie est désormais entre les mains de la justice d'État et doit échapper à la justice d'Église. Finalement, c'est l'énigme de la jouissance féminine qui est le support de l'affrontement entre les discours du Maître.

La sorcière est aussi celle qui fait usage des pratiques de l'Église pour les faire avec le Diable, elle célèbre des parodies de la messe avec le Diable. Elle déforme la création divine en mêlant la vérité au mensonge. On perçoit là comment la femme, dans sa jouissance qui ne se sait pas, est identifiée à la rebelle absolue, au Mal qui s'oppose au Bien, à l'anti-religion, à l'envers du discours du Maître de l'institution religieuse elle-même. Les historiens évoquent la sorcellerie comme le « double inversé » d'un ordre officiel qui doit la faire disparaître pour mieux triompher.

Donc finalement, de quoi accuse-t-on les sorcières ? Tout d'abord d'être la cause de la maladie et de la mort, mais surtout du rapport sexuel illicite avec le Diable au sabbat, et c'est cet aveu que le démonologue voulait obtenir des femmes sorcières : qu'elles témoignent de comment le Diable avait abusé d'elles.

Pour de Lancre, il s'agit d'« épier et écouter » avec une curiosité insatiable, chercher « quelque chose de nouveau et de rare », faire apparaître à « la vue oculaire de tous les secrets », d'obtenir les « merveilleux effets » d'une « volupté étrange et admirable ³ ». C'est la jouissance féminine qui ne peut se dire, c'est cet impossible du rapport sexuel avec le père réel que le démonologue veut saisir dans une scopie corporelle.

Elle correspond à ce que Lacan appelait dans le séminaire *Encore* « la jouissance qu'il ne faut pas ⁴ ». C'est ce qui d'ailleurs fait exister l'Autre jouissance, qu'une jouissance soit en faute : que l'Autre jouissance ne soit pas, qu'elle ne puisse se dire, c'est porté au

3. *Ibid.*, p. 20 et 35.

4. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 55.

compte de la jouissance qui peut se dire dans les termes d'une fiction, et dont c'est la faute. C'est suppléer à l'absence du rapport sexuel avec ce qui peut se dire, avec du semblant. Et les efforts du démonologue consistent à ne pas se laisser tromper par une jouissance qui se dirait et qui ne serait pas la vraie. Lacan le formule ainsi : « [...] faute de savoir jouir autrement qu'à être joui, ou joué, puisque c'est [...] la jouissance qu'il ne faudrait pas ⁵ », qu'il ne « faux-drait pas ⁶ ».

La femme sorcière est caractérisée par l'inconstance qui est un thème de l'époque, un thème baroque. Elle n'est jamais là où on l'attend, elle revêt une apparence trompeuse, toujours divisée entre deux points : son mari la croit à côté de lui, elle est à la fois avec lui et au sabbat avec le diable, qui lui-même a revêtu l'apparence d'un animal pour s'unir à elle. Et même pendant les procès, les sorcières enchaînées sont au même moment en train d'assister au sabbat avec le Diable. Au-delà de cette apparence, c'est la vérité de l'existence de La femme que de Lancre traque à travers les aveux. Il s'agit de juger ce qu'il en est de sa jouissance, car la loi est supposée la régler. Rappelons ce que Lacan disait dans le séminaire *Encore*, de ce qui est recherché dans le témoignage juridique : c'est que la jouissance s'avoue dans ce qu'elle a d'inavouable.

Donc, ce que ce point exemplifie c'est comment le discours du Maître prend ses fondements sur l'énigme de la jouissance de la femme, comment il inscrit son discours dans ce qui ne peut se dire de la femme.

Alors maintenant, qu'en est-il de la psychanalyse ? Elle n'a certes pas pour but de faire avouer une jouissance inavouable. Freud a découvert la psychanalyse avec l'hystérie, et notamment que les symptômes étaient en rapport avec le savoir inconscient. Il est arrivé à l'idée que le traumatisme sexuel n'a pas forcément eu lieu, que c'est le fantasme qui a une fonction causale, et qu'il y a eu une rencontre première avec une jouissance qui a valu comme corps étranger, comme hétérogène au sujet. Et c'est cette rencontre sexuelle inassimilable par la pensée, cet impossible à dire, qui a fait que l'hystérique « souffre de réminiscences ».

5. *Ibid.*, p. 57

6. *Ibid.*, p. 56.

Donc selon Freud, c'est ce savoir inconscient qui est à élaborer dans une analyse, dans une conception que tout peut être dit, que la vérité est tout entière attrapable. D'où son sentiment d'impuissance, son impasse, qu'il situe dans la fin d'analyse, dans le défaut de maîtrise des deux complexes de castration : inciter la femme à abandonner le désir de pénis, convaincre l'homme qu'une position passive n'a pas forcément la signification d'une castration. Son impasse, on peut peut-être la dire comme ça, c'est de ne pouvoir être le maître d'une femme rendue toute pour elle-même et pour l'homme. Freud bute sur une place idéale du psychanalyste. Il est un peu dans la position de celui qui attend des aveux, qui attend que l'hystérique dévoile son secret comme savoir caché. Alors on ne va pas reprocher à Freud de tenir cette position, car il était en train d'inventer la psychanalyse et de découvrir le savoir inconscient qui du coup pouvait paraître précieux. Mais c'est ce qui a donné l'impasse dans la cure de son analysante Dora, dans la mesure où il s'est engagé dans la voie d'accès à l'objet précieux qu'elle lui dérobait. Pour Dora, le savoir que Freud apporte, ce n'est pas ça, car il est impuissant à saisir l'objet de son désir. Et finalement, la question de Dora, c'est la jouissance d'une femme au-delà du désir du père.

Demandons-nous à présent quel a été l'apport de Lacan par rapport à Freud. On peut dire qu'il a introduit une place vide dans l'idéal de la position de l'analyste. Le fond de l'expérience analytique repose sur le discours hystérique. L'hystérique fabrique un homme animé du désir de savoir dans le transfert, et elle-même se présente comme objet cause du désir, celle qui détient la cause du désir de l'Autre. C'est ce qui fait qu'elle est industrielle, elle apporte le savoir au Maître.

C'est une position qui est valable pour tout analysant, aussi bien homme que femme, car il s'agit du discours hystérique qui est en jeu dans l'analyse. D'ailleurs, on dit communément qu'il faut que le sujet s'hystérise dans l'analyse. Cela implique la mise en place du sujet supposé savoir : l'analysant suppose à l'analyste un savoir que lui-même n'a pas, et c'est pour cela que l'analysant l'aime. L'indicible et le savoir non-su qui le concernent, l'analysant croit qu'il pourra les atteindre. Quant à l'analyste, il maintient une place vide concernant l'idéal, afin que l'analysant élabore ce savoir qui ne se sait pas et qui

appartient à l'inconscient. L'indicible s'origine d'une faille impossible à combler mais qui est toujours à élaborer.

Alors maintenant, pour saisir encore davantage ce qui est en jeu d'indicible dans le processus de l'analyse, je me référerai à la jouissance des mystiques. Lacan ⁷, dans *Le Séminaire XX*, évoque, à propos de Hadewijch et de sainte Thérèse d'Avila, la jouissance au-delà du phallus, la jouissance supplémentaire, la jouissance qu'elles éprouvent mais dont elles ne savent rien. Ces *jaculations* mystiques, dit-il, ce n'est ni du bavardage, ni du verbiage, c'est une jouissance au-delà des mots. Alors c'est un point qu'on peut très bien saisir à travers sainte Thérèse d'Avila et Hadewijch, mais qui m'a paru traité de manière très particulière chez une mystique qui est Madame Guyon – elle a vécu de 1648 à 1717 – dans la mesure où son indicible touche à l'au-delà du sens de manière très forte. C'est ce qu'on lui a reproché et c'est pour cela qu'on l'a emprisonnée : pour son quiétisme, sa tendance trop prononcée au laisser-faire, à la désappropriation de soi, ce qu'elle appelait la *passiveté* : être allée tellement au-delà du sens qu'il n'y a plus rien à vouloir.

Son directeur spirituel était Fénelon. On notera que pratiquement toutes les mystiques avaient un directeur de conscience, c'est-à-dire quelqu'un qui possède un statut officiel dans l'institution ecclésiastique, jugeant l'expérience du mystique selon les principes de la théologie et les règles de discipline de l'Église, selon les enseignements de la tradition. Finalement, c'est l'indicible de l'expérience mystique qui doit être contrôlé par un discours du maître pour l'accorder avec ce qui peut et doit être dit, elle doit nourrir la doctrine de la théologie, mais dans certaines limites à ne pas dépasser.

Donc Fénelon, au départ, essayait de limiter Madame Guyon dans le témoignage de son expérience, il lui disait d'écrire plus brièvement. Elle a d'ailleurs écrit sa vie dans plus de mille pages, *La Vie par elle-même* ⁸. Puis Fénelon a été progressivement fasciné par ses témoignages qui étaient du côté de l'au-delà du sens. Il a adopté deux positions, parfois celle du Maître en adéquation avec sa fonction, et le plus souvent celle du disciple instruit par Madame Guyon et passionné par la nouveauté de son expérience.

7. *Ibid.*, p. 70.

8. J. M. Guyon, *La Vie par elle-même et autres écrits biographiques*, Paris, Champion, 2001.

Madame Guyon visait le dépouillement intérieur, le dénuement, « l'anéantissement profond ne trouvant rien en soi de nommable ni d'exprimable », jusqu'à « ni vouloir ni penser la volonté ⁹ ». Ce qui se passe en elle est en même temps hors d'elle et elle ne peut rien en dire, ce sont ses termes. Son oraison est « vide de toutes formes, espèces et images ¹⁰ », et elle est marquée par l'absence de représentation de Dieu. Il s'agissait pour elle d'atteindre la mort en elle-même, de faire mourir ses sens.

C'est ce qui a fait que Bossuet, qui était dans une instance de l'Église encore au-dessus de Fénelon, a accusé Madame Guyon de quiétisme, d'une tendance à l'entier abandon qui n'était pas admissible. Il l'accusait de se situer au-delà des actes de piété ordinaire, de s'affranchir des obligations de la morale et de la religion, ainsi que du péché et de la culpabilité. Il voulait lui faire signer qu'elle ne croyait pas au Verbe incarné. Finalement, Bossuet tenait pour illégitime qu'elle se réfère à l'au-delà du discours. Le champ religieux ne devait pas excéder celui du discours. C'est ainsi qu'elle a été jugée hérétique et emprisonnée.

Cela concerne donc la fin de sa vie mais on remarquera que dans la plus grande partie de sa vie elle a énormément souffert de la sensation que Dieu l'abandonnait, la laissait tomber. L'inexistence de Dieu lui était insupportable. C'est la rencontre avec Fénelon qui l'a stabilisée, si je puis dire, car elle a pu croire enfin à l'existence de Dieu, par une voie très précise : Dieu l'avait choisie pour détruire la raison humaine et faire régner la sagesse de Dieu. Et Fénelon était le maître sur lequel régner, c'est Dieu qui lui avait ordonné. Elle était le médiateur entre Dieu et Fénelon. Elle était l'épouse de Dieu et Fénelon son enfant spirituel, son disciple, dans une filiation spirituelle. Dieu l'avait aussi mise à la place de Jésus-Christ afin de guider les maîtres spirituels. Elle réalisait ainsi ses rêves eschatologiques et messianiques. C'était une façon de faire exister Dieu en faisant exister La femme qu'elle était, La femme qui sauverait l'humanité.

Alors, ce concept de l'inexistence de l'Autre, de néantisation, de dénuement, dont témoignent les mystiques, en quoi est-il utile pour la psychanalyse, pour la direction et la fin de la cure ? Tout d'abord,

9. *Ibid.*, p. 343 et 655.

10. *Ibid.*, p. 215.

on précisera un point : il ne s'agit évidemment pas de penser que l'expérience des mystiques est la même que celle de l'analysant, loin de là, mais plutôt que certains points concernant l'expérience des mystiques nous permettent de saisir des concepts qui sont importants pour la psychanalyse. Et d'ailleurs pourquoi le concept d'inexistence de l'Autre est-il capital, pour la psychanalyse ? Parce que dans la névrose, le sujet fait exister l'Autre, il lui donne une consistance dans la construction de son fantasme. Et le parcours d'une analyse, précisément, c'est de mettre à l'épreuve l'inexistence de l'Autre, et même d'en témoigner dans la fin d'une analyse, dans le passage de l'analysant à l'analyste. Quant à l'analyste, quand il accueille le dire de l'analysant, il donne toute sa place à l'inexistence de l'Autre.

Dans le parcours d'une analyse, on peut parler, me semble-t-il, d'une néantisation du désir, d'un vidage de la substance de sujet dans le sens d'un vidage du Moi fort. Lacan, en 1955, dans son texte « Variantes de la cure-type », parlait de « subjectivation de sa mort », pour le sujet analysant qui devient analyste. Ce serait même la fin exigible d'une analyse, dit-il, pour le Moi de l'analyste qui « ne doit connaître le prestige d'un seul maître : la mort », « la réalité de sa propre mort » ne se référant à « aucun objet imaginable ¹¹ ». Donc on voit bien comment l'analyse touche à approcher cet indicible de la mort, en se situant à l'envers du discours du Maître. Voilà pourquoi l'analyste doit être arrivé à vider son Moi fort de sa substance, pour ne pas être aveuglé par un imaginaire qui empêche de laisser la place au réel dans la cure de l'analysant. L'analysant devenu analyste doit avoir affaire à ces points de néantisation du désir, en les ayant explorés dans leurs extrêmes.

On remarquera qu'on a d'une part « la subjectivation de la mort » qui sont des termes de 1955, et la « destitution subjective » qui sont les termes de la « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École ¹² ».

Notons une autre expression qui revient souvent sous la plume de Madame Guyon, c'est le « ni vouloir ni penser », ou encore le « sans y penser ¹³ » : elle a atteint un tel dénuement, un tel non-vouloir

11. J. Lacan, « Variantes de la cure-type », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 349.

12. J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 252.

13. J. M. Guyon, *La Vie par elle-même et autres écrits biographiques*, op. cit., p. 389.

qu'elle agit sans y penser. Elle est allée tellement au-delà du sens qu'il n'y a plus rien à vouloir.

Rappelons que Lacan a utilisé à plusieurs reprises le même terme pour l'analyste qui, dans son acte, est « hors sans y penser ». Il disait aussi que l'acte de l'analyste est un « je ne pense pas », et que l'analyste ne devait rien vouloir pour son analysant. C'est un ne rien vouloir au sens de ne pas vouloir son bien, ne pas vouloir un désir en rapport à un idéal, ne pas lui promettre le bonheur, ne pas lui vouloir quelque chose qui serait en rapport avec le Moi de l'analyste et ses propres projections imaginaires. Ce « je ne pense pas », ce « hors sans y penser » de l'analyste, ce n'est pas le dénuement structural des mystiques, propre au trou dans la structure qui n'a pas pu être comblé, mais c'est le dénuement obtenu par le parcours analytique et la fin d'analyse. Lacan développe à plusieurs reprises le concept d'existence de l'analyste, dont le dire ex-siste à la vérité.

Alors, poursuivons sur la question de l'indicible, sur le versant de ce qui ne peut pas se dire parce que c'est au-delà du sens.

Pourquoi c'est capital, de saisir cette notion ? C'est important sur deux points : le maniement du transfert d'une part et la question du témoignage de la passe d'autre part. La passe, c'est le dispositif inventé par Lacan pour cerner l'indicible du désir de l'analyste, dans le passage de l'analysant à l'analyste. Et si on n'a pas cette notion d'au-delà du sens à l'esprit, on est dans une impasse. Lacan, finalement, sort de cette impasse avec sa conception de la femme pas toute : la femme, on ne peut pas la dire toute, et on ne peut la dire qu'une par une, parce qu'il n'y a pas de vérité qui existe.

Il y a encore une autre notion que Lacan développe dans le séminaire *Le Sinthome*, c'est que la femme n'a pas de sens pour un homme. Il a une façon à la fois jolie et curieuse de le dire : « Il peut y avoir femme couleur d'homme, et homme couleur de femme ¹⁴. » Ce qui reprend un peu le point de butée de Freud : la femme couleur d'homme, on pourrait dire que c'est la femme au désir de pénis, alors que l'homme couleur de femme, c'est l'homme avec la crainte de la castration. Mais que dit Lacan, de plus que Freud ? L'indicible propre à un homme ou à une femme, ce qui n'a pas de sens, ça a une couleur, c'est-à-dire une apparence de vérité, une apparence de sens. De

14. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 116.

la même manière, Lacan dit que le réel du couple homme-femme a une apparence de sens mais au fond, il n'a aucun sens. Une autre façon de le dire est l'inexistence du rapport sexuel. Et c'est cette absence de sens qui permet à Lacan de sortir de l'impasse dans la conduite d'une cure. Déjà dans le maniement du transfert, quand l'analyste doit tenir la place vide de sa fonction pour que le sujet puisse y repérer le signifiant manquant. C'est la fonction de l'analyste en tant que ça se tait, en ce qu'il manque à être, dit Lacan, pour permettre à l'analysant de construire l'objet *a* de son fantasme. C'est toute la dialectique qu'il y a entre l'agalma du transfert et le signifiant manquant dans l'Autre que doit présentifier l'analyste.

D'ailleurs, si on revient aux hystériques, on peut remarquer que, dans leur analyse, à certains moments, elles font valoir en quelque sorte le sens de leur symptôme, en mettant l'analyste dans la position de maître châtré face au savoir précieux qu'elles apportent, auquel elles tiennent et pour lequel elles tiennent à n'y être pour rien. Elles tiennent à leur symptôme et leur discours qui, comme dans celui des sorcières, est passion du phallus et de la castration, où le sexuel se fait passion du signifiant. Si l'analyste se situait du côté d'une vérité tout entière à dire, il serait du côté du discours du Maître, du côté de faire avouer que la femme a un sens, un sens sexuel. Ce serait forcer l'impasse du sujet, alors que si l'analyste donne son poids à cette jouissance qui ne peut se dire toute, il permet de sortir de Un du sens à maîtriser. L'analyste s'oriente, dans la direction de la cure, par le trou dans l'Autre du signifiant.

Et si on prend l'indicible du côté du témoignage de la passe, qu'est-ce qui peut se dire de l'au-delà du dire dans la passe ? Il s'agit de témoigner de la limite atteinte par le sens sexuel énoncé dans l'analyse, de la façon dont le réel se confirme de la limite de ce qui est impossible à dire. Il s'agit de démontrer comment s'est opéré le soutien du Nom-du-Père, de vérifier de quoi le phallus est le support, de développer le sens sexuel pour entrevoir l'échec du sens dans l'inexistence du rapport sexuel.

Et puisque j'ai évoqué le discours hystérique d'une part et le discours de l'au-delà du sens d'autre part, je ferai un parallèle avec, dans la passe, un témoignage du passage de comment on a cru à son hystérie et comment on n'y croit plus. On fait l'histoire de son

hystérie, ce que Lacan appelle l'« hystorisation ¹⁵ », celle de la construction de sa névrose, comment ça s'est dit, jusqu'à ne plus rien en dire parce qu'on a touché à l'au-delà du sens. C'est ainsi qu'on témoigne de la vérité menteuse à laquelle on croyait et à laquelle on ne croit plus, du symptôme femme qui n'a plus de sens. On passe du mythe qui s'est dit au savoir qui tombe en désuétude.

Je terminerai par ce qui s'élabore à partir de l'au-delà du discours dans une communauté analytique. Car après tout, dans une École de psychanalyse, on tente d'élaborer et de transmettre la doctrine analytique. Et comme on ne se situe pas dans une totalisation du savoir, on travaille des champs connexes à la psychanalyse, d'autres praxis théoriques, comme on peut le voir, dans cette journée, avec le droit, la littérature, l'art de la photographie. On fait aussi appel au savoir de l'expérience analytique elle-même, c'est-à-dire aux témoignages de la passe. Et d'ailleurs, pourquoi avoir évoqué les témoignages des mystiques qui étaient parfois jugés hors normes et de ce fait rejetés par la doctrine religieuse ? Parce que dans une École de psychanalyse, on ne rejette pas l'expérience qui apporte du nouveau, on ne dicte pas des normes afin de réguler un discours, de l'asseoir politiquement. Au contraire, on met à l'épreuve la psychanalyse comme envers du discours du Maître. Il me semble qu'on tente de nourrir la doctrine par la singularité de l'expérience et des témoignages du passage de l'analysant à l'analyste au cas par cas, et que c'est ce nouveau de l'expérience qui oriente une École de psychanalyse.

15. J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 573.

Chronique

Claude Léger

Ceci n'est pas une chronique...

... c'est plutôt une rechute. Mais, promis – craché – juré, je ne recommencerai plus.

En fait, je n'ai pu résister à l'envie de faire part au lectorat distingué de ce bulletin, du programme « Neurosciences et politiques publiques » 2009 du Centre d'analyse stratégique du gouvernement ¹ – ex-Commissariat général du Plan –, dans le cadre d'une saisine « Santé mentale et déterminants du bien-être » du secrétaire chargée de la Prospective et du Développement de l'économie numérique. Il est « chargée », car le secrétaire dont il s'agit est une dame, madame Nathalie Kosciusko-Morizet.

Le secrétaire a découvert, et nous avec elle, que la France accusait un retard en matière d'application des neurosciences aux domaines économiques, juridiques et de santé publique.

Nous devrions d'ailleurs dire que la France est accusée d'un tel retard, car la plupart des pays développés ont déjà développé – excusez-moi si je me répète – des initiatives dans ce sens, en particulier aux États-Unis d'Amérique. Ainsi, *The Law and Neurosciences Project* est devenu depuis 2007 la première tentative systématisée visant à articuler les domaines juridiques et scientifiques pour aider les tribunaux de ce grand pays, grâce aux plus récentes innovations en neurosciences, dans les prises de décisions, l'impartialité des juges, la détection des mensonges, les « biais émotionnels potentiels des jurés », etc. En effet, « dans les tribunaux nord-américains, des facteurs biologiques sont de plus en plus souvent invoqués par la défense, afin d'obtenir l'irresponsabilité pénale pour leurs clients ». On ne sera donc pas surpris d'entendre bientôt le président d'une cour d'Assises s'exclamer : « Faites entrer l'IRM ! »

1. Documentation accessible sur www.strategie.gouv.fr

Le programme (*Project*) concernant ce qu'il est convenu d'appeler désormais *Neurolaw*, déjà traduit en *basic french* par « Neuroloi », financé à hauteur de 10 M\$ par la Mc Arthur Foundation, implique une trentaine des plus prestigieuses universités coordonnées par l'UCSB (Santa Barbara), en collaboration avec l'Administration fédérale, car il ne serait pas surprenant que les résultats du programme aient des incidences sur certains amendements de la Constitution des États-Unis. Wouah !

Madame K.-M., attentive au rattrapage du retard, a fait produire par le Centre d'analyse stratégique un séminaire sur le thème : « Perspectives scientifiques et éthiques de l'utilisation des neurosciences dans le cadre des procédures judiciaires ». On en aura bientôt fini avec les outrances de certains lamentables procès où des groupes humains, trop humains, sont jetés en pâture à des petits juges pétris de convictions ou rongés de scrupules, à des jurés hyperémotifs, à des avocats bonimenteurs.

Dans la note n° 159 de décembre 2009, destinée à éclairer le Centre, on apprend que l'imagerie cérébrale « est dès à présent utilisée pour influencer les décisions d'un juge ou d'un juré *via* les expertises médico-légales ». On a mis en évidence un phénomène baptisé, non sans malice : « neurophilie explicative ». Il s'agit tout bonnement de la suggestion engendrée par l'appui d'une explication scientifique ou, encore mieux, d'une image du cerveau, pour convaincre de faits d'apparence extravagante.

Les psychopathes de tous ordres, au premier rang desquels s'affichent les grands déviants sexuels, n'ont plus qu'à bien se tenir, du moins dans le prétoire, car on sait aujourd'hui, grâce à l'IRM, que leurs amygdales cérébrales ont un volume de 20 % inférieur à la normale, tandis que leur striatum est augmenté de 10 %.

L'amygdale est, dans chaque hémisphère, située juste en avant de l'hippocampe, au pôle rostral du lobe temporal. C'est un élément du système limbique, celui qui gère les émotions : la peur, l'anxiété généralisée, les phobies sociales, le stress posttraumatique. Or, une lésion des amygdales peut provoquer une absence de reconnaissance de la peur et du danger. D'où la propension de certains individus à commettre des actes transgressifs. CQFD. Mais ce n'est pas tout : Klüver et Bucy (2001) ont observé que des lésions bilatérales du lobe

temporal provoquaient un émoiement émotionnel avec disparition de la peur, associé à une boulimie et une hypersexualité. Si l'on se souvient que le striatum commande le « circuit de la récompense ² », on obtient le profil cérébral type du pervers pédophile à petites amygdales et gros striatum.

En outre, nous connaissons désormais la raison pour laquelle ce sont spécifiquement des hommes qui sont concernés, et ce grâce à une étude de G. Wand et coll. de la John Hopkins University (Baltimore) parue dans *Biological Psychiatry*, qui a montré que le striatum masculin sécrète beaucoup plus de dopamine, la « molécule du plaisir », que celui des femmes. Voilà pourquoi votre fille est muette – de peur ? – et pourquoi on dit si souvent les femmes insatisfaites.

23 décembre 2009.

2. Pour mieux connaître les implications neurophysiologiques de ce mécanisme, nous renvoyons le lecteur au travail de C. Léger, « De l'addiction sans substances », *Mensuel* de l'EPFCL-France, n° 37, Paris, novembre 2008.

Bulletin d'abonnement

conjoint Mensuel et Agenda, pour 9 parutions par an

Nom :

Prénom :

Adresse :

Tél. :

Mail :

Je joins un chèque de 70 € (dont 10 € de participation aux frais d'expédition)

à l'ordre de Mensuel EPFCL, 118 rue d'Assas 75006 Paris

Vente du Mensuel au numéro : 7 €

• excepté pour les numéros spéciaux : 10 €

n° 12 - Politique et santé mentale

n° 15 - L'adolescence

n° 16 - La passe

n° 18 - L'objet *a* dans la psychanalyse et dans la civilisation

n° 28 - L'identité en question dans la psychanalyse

n° 34 - Clinique de l'enfant et de l'adolescent en institution

EPFCL, 118 rue d'Assas, 75006 Paris - Tél. 01 56 24 22 56

Pour contacter le comité éditorial

et les auteurs, écrire à :

EPFCL, 118 rue d'Assas, 75006 Paris

Tous les anciens numéros du mensuel
sont archivés sur le site de l'EPFCL-France
www.champlacanianfrance.net