



HAL
open science

Le sujet et son rapport au manque chez Freud, Lacan et Maître Eckhart

Luis Gonzaga Galvis Quiceno

► **To cite this version:**

Luis Gonzaga Galvis Quiceno. Le sujet et son rapport au manque chez Freud, Lacan et Maître Eckhart. Psychologie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2015. Français. NNT : 2015TOU20026 . tel-01304451

HAL Id: tel-01304451

<https://theses.hal.science/tel-01304451v1>

Submitted on 19 Apr 2016

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

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



THÈSE

En vue de l'obtention du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par :

Université Toulouse - Jean Jaurès

Présentée et soutenue par :
LUIS GONZAGA GALVIS QUICENO

le 13 Juillet 2015

Titre :

LE SUJET ET SON RAPPORT AU MANQUE CHEZ FREUD, LACAN ET
MAÎTRE ECKHART

École doctorale et discipline ou spécialité :

ED CLESCO : Psychopathologie

Unité de recherche :

LABORATOIRE CLINIQUE PATHOLOGIQUE ET INTERCULTURELLE (LCPI)

Directeur/trice(s) de Thèse :

Mme Pascale MACARY GARIPUY

Professeur des universités, Université Toulouse Jean Jaurès

Jury :

Président: M Sidi ASKOFARE

Professeur des universités, Université Toulouse Jean Jaurès

Rapporteur: M Jacques CABASSUT

Professeur de Psychopathologie Clinique, Université de Nice/Sophia-Antipolis

Rapporteur: M Jean-Daniel CAUSSE

Professeur au Département de Psychanalyse de l'Université Paul-Valéry à Montpellier

Remerciements

A l'issue de la rédaction de cette thèse, je tiens à remercier tous ceux qui ont contribué à sa réalisation.

Mes remerciements vont tout particulièrement à Madame Pascale MACARY-GARIPUY pour la confiance qu'elle m'a accordée, pour son accompagnement patient et son indéfectible soutien.

Je souhaite également exprimer mes sincères remerciements aux membres du jury, Messieurs Sidi ASCOFARE, Jacques CABASSUT et Jean Daniel CAUSSE qui m'ont fait l'honneur de leur participation.

Remerciements à l'Ecole Doctorale CLESCO notamment à la bienveillante équipe du secrétariat.

J'adresse ma reconnaissance à tous ceux qui m'ont aidé à écrire en langue française.

Ma gratitude va également à toutes les individus qui m'ont si généreusement prodigué leurs encouragements. Un appui précieux et de tous les instants qui confirme que la thèse n'est définitivement pas un travail solitaire.

Luis Gonzaga GALVIS QUICENO

Contenu

Introduction	7
1. Le manque dans la construction du sujet	19
1.1 Les types de manque	19
1.2 Le manque et ses définitions	23
1.3 Conscience du manque et quête de son sens	27
1.4 Le manque chez Platon	28
1.4.1 L'origine d'Eros	28
1.4.2 L'origine du désir selon les Grecs	31
1.4.3 L'humain confronté à Eros et ses désirs	32
1.4.4 La recherche de la complétude	35
1.5 De l'exil au paradis	38
2. La castration et le manque dans la théorie psychanalytique de Freud et de Lacan	43
2.1 De la peur déstructurant de la castration physique, à l'acceptation de la castration psychique	43
2.1.1 L'approche freudienne de la castration	43
2.1.2 Perte de phallus	46
2.1.3 Castration et perte	47
2.2 Approche de Jacques Lacan	50
2.2.1 Tout homme est assujéti au langage	50
2.2.2 Les soins à l'enfant, source d'ouverture	51
2.2.3 Langage, réel, communication	53
2.2.4 L'enfant revit l'éloignement de la jouissance fondamentale	54
2.2.5 Signifiant, signifié	57
2.2.6 Le vide dans le discours	58
2.2.7 La nomination assujéti l'individu	59
2.2.8 Les lois du langage	60
2.2.9 Altérité. L'homme confronté à l'Autre pour s'humaniser	63
2.2.10 Subjectivation, Liberté-Autre-Acceptation du manque	66
2.2.11 La parole autour du vide	68
2.2.12 Un prix pour l'humanisation	70
2.2.13 Subjectivation	70
2.2.14 Le Oui et le Non, l'affirmation de soi	71

2.2.15	La perte, le refoulement	72
2.2.16	Le refoulement	73
2.2.17	Manque à être, manque à avoir	75
2.2.18	Le père, l'autre, la fonction du père	76
2.2.18.1	La castration primaire	80
2.2.18.2	La castration secondaire	81
2.2.18.3	Reconnaissance de la fonction sociale du père	82
2.2.19	Les pulsions	86
2.2.19.1	Différentes formes d'apercevoir la pulsion et de faire face au manque	91
2.2.19.2	Pulsion et Langage	92
2.2.2	Position masculine et position féminine dans le désir	94
2.2.2.1	Vision freudienne	94
2.2.2.2	Position lacanienne	100
2.2.2.2.1	Les lois du langage	101
2.3	Autres approches	106
2.3.1	Objet transitionnel	107
2.3.2	L'objet transitionnel de seconde génération	109
2.3.3	La formation du refoulement originaire	113
2.3.4	Le principe de la métaphore : un signe sur un autre signe	114
3.	L'expression de la jouissance autre.	117
3.1	Distinction entre castration imaginaire et castration symbolique	124
3.2	Le Féminin	125
3.2.1	Pandore et Eva	126
3.2.2	Freud : le féminin perpétue l'objet et la passivité	131
3.2.3	Lacan : La femme n'existe pas	133
3.2.4	Qu'est-ce que le féminin ?	134
3.3	Mystique et féminin	136
3.3.1	« Sentiment océanique » de Freud	136
3.3.2	Mystique, une chose sérieuse : Lacan	138
3.4	Les Jouissances	140
3.4.1	La Jouissance	140
3.4.1.1	La première ligne : $\exists x \Phi x$	142
3.4.1.2	La deuxième ligne côté droit : $\forall x \Phi x$	142
3.4.1.3	Jouissance phallique : $\underline{La} \rightarrow \Phi$	143

3.4.1.4	Jouissance autre : $La \rightarrow S(A)$	144
3.5	Ex-sistence, Réel, Chose, Autre, Dieu	150
3.5.1	Les voies vers à la Jouissance autre	155
3.5.1.1	La voie des psychotiques	155
3.5.1.2	La voie de la mystique	157
3.6	Le sujet parlant jouit en cherchant à combler son manque	164
4.	Le manque dans la conception de Maître Eckhart	169
4.1	Maître Eckhart	171
4.2	Le Désir inconscient de Dieu	177
4.3	Le discours du Maître Eckhart	186
4.4	L'acceptation du manque : une position à atteindre	189
4.4.1	Le Nom-du-Père, Sujet supposé savoir	189
4.4.2.	Nom-du-Père qui nomme	191
4.4.3.	Nom-du-Père innommable	193
4.4.4	La Déité. La Chose	197
4.4.4.1	La Déité	198
4.4.5	Processus pour aborder la Déité	202
4.4.5.1	Acceptation du manque	204
4.4.5.1.1	Assumer ses péchés	204
4.4.5.1.2	Acquérir la confiance malgré sa propre faiblesse	205
4.4.5.1.3	Confiance dans les difficultés de la vie	206
4.5	Le Chemin de Maître Eckhart : détachement, déprise, pauvreté	207
4.5.1	Le détachement	212
4.5.1.1	« Vivre comme si ... » : l'indifférence	216
4.5.1.2	Un esprit libre	219
4.5.1.3	Le détachement est fécond	226
4.5.2	La Pauvreté	229
4.5.2.1	Pauvreté en esprit par la volonté	229
4.5.2.2	Pauvreté en esprit par le savoir : Sujet supposé savoir et la nescience	231
4.5.2.3	Pauvreté en esprit par l'avoir	243
4.5.2.3.1	Désappropriation : Perte de confiance en soi-même pour la porter sur Dieu ...	249
4.5.2.3.2	Renoncement à soi-même	250
4.6	Détachement et attente : les deux sont corrélatifs	251
4.7	Conclusion : Hâte de la Déité, hâte d'être	254

5. Acceptation du manque	257
5.1 Le sujet du Manque dans sa famille, dans sa culture	258
5.2 Se décider à travailler sur soi.....	262
5.3 Approche de l'analyse.....	263
5.3.1 Orientation et but de l'analyse	265
5.3.2 Sens et rôle du symptôme dans l'analyse	267
5.3.3 Invention et nécessité du sinthome	270
5.4 Reconnaissance du Manque.....	272
5.4.1 Regard qui scrute soi-même.....	281
5.4.2 Reconnaître sa propre situation	284
5.4.3 Souhaiter une amélioration	285
5.4.4 Utiliser la parole : mi-dire.....	286
5.4.5 Ferme résolution.....	287
5.5 Vouloir aider c'est déjà réussir.....	289
5.5.1 Mais... « Aimer », c'est quoi ?.....	291
5.5.2 La bienveillance et la congruence chez l'analyste, chez le psychologue	293
5.5.3 Rôle de la relation entre le psychologue et le patient.....	300
5.5.4 Caractéristiques de la relation d'aide et d'accompagnement dans la thérapie psychanalytique	305
5.5.4.1 L'empathie : faire le vide dans notre esprit et écouter profondément.....	308
5.5.4.2 Écouter les sentiments et les besoins.....	311
5.5.4.2.1 L'écoute et la relance	312
5.5.4.3 La Congruence du psychologue	318
5.5.4.4 La perception du patient.....	325
5.5.4.5 Béquilles complémentaires.....	325
5.5.4.5.1 La Méditation	326
5.5.4.5.2 Ouverture à la transcendance.....	332
5.5.4.5.3 S'ouvrir aux autres dans l'esprit de donation, d'accueil et de service	333
5.6 Accepter son manque un acte libérateur	336
5.7 Positionnement du sujet et sinthome.....	338
CONCLUSION	353
BIBLIOGRAPHIE	359
RESUME.....	365

Introduction

Chaque être humain doit faire avec le manque, il est et sera toujours en manque, cela fait partie de son identité comme sujet, comme parlêtre. Ce manque est propre à notre nature humaine inachevée, incomplète. Nous sommes tous fragiles physiquement et psychiquement sans que rien ne puisse nous blinder. Cette fragilité est propre à tout être humain, le sujet s'organise autour d'une perte : la soustraction de la jouissance primordial, à laquelle s'ajoute la vulnérabilité issue de notre position subjective dans le processus de construction comme sujet.

Cependant les événements brutaux de la vie arrivent de manière imprévisible, ils nous surprennent de manière abrupte. Perte d'un être cher comme nos parents, nos partenaires, nos amis..., perte de la santé, amputation d'un membre de notre corps, le divorce, la séparation de ceux que nous aimons, la perte d'un travail, d'un statut social, les années qui nous mettent en face de la jeunesse qui s'en va, le manque de satisfaction dans les relations sexuelles, etc. Dans l'instant présent ces épisodes nous mettent face à nos carences. La difficulté se fait de plus en plus grande, quand ces manques nous font souffrir, ce qui est normal, parce que toute coupure, toute séparation nous met à l'épreuve incontestablement en plus de nous freiner dans notre cheminement individuel, familial, social, professionnel ..., en nous empêchant d'avoir une vie qui soit conforme à nos souhaits, en accord avec nos désirs. La souffrance et la peine causent chez le sujet lacération et celle-ci voile le regard de celui qui pâtit.

Ces expériences font revivre en nous des blessures anciennes, déposées par le refoulement dans les limbes de l'oubli et qui n'ont jamais, le plus souvent, été exprimées et donc n'ont pu être traitées.

Les souffrances du moment présent, unies à celles anciennes et inconnues, car non formulées, submergent le sujet, malgré lui, dans un trou dans lequel le sujet parfois n'arrive à se positionner pour pouvoir s'en sortir ou endurer la souffrance de façon qui lui soit plus tolérable, et c'est alors qui apparaît le symptôme. Le symptôme de chacun exprime un manque et derrière ce manque il y a le désir. Cela est valable pour chaque être parlant, pour chaque sujet existant.

Ce positionnement donc, individuel et subjectif n'est pas toujours à la hauteur de la situation, elle n'est pas toujours adaptée pour aider le sujet à aller de l'avant parce que bien que le sujet soit un être manquant, il n'est pas préparé et surtout le sujet ne parvient pas tout seul à faire front et à s'en sortir de sa souffrance. Au contraire le sujet parfois s'enfonce dans ses propres maux, dans sa propre jouissance et manifeste son malaise par le symptôme, celui qui extériorise son mal-être. Ce symptôme est constitué des mots et de libido par lequel l'inconscient se manifeste.

Paradoxalement le sujet jouit de sa souffrance ce qui n'arrange pas sa situation parce qu'il reste insatisfait. Le symptôme veut signifier quelque chose, il veut trouver du sens, dire la vérité du sujet que la conscience du manque semble réveiller mais pas dévoiler totalement.

Comment faire pour que cette vérité puisse se dévoiler et donner du sens au sentiment de manque que produit le symptôme ? De surcroît nous pouvons nous interroger : Comment faire face à la souffrance produite par le sentiment du

manque ? Existe-t-il une façon de se positionner en face du manque qui puisse favoriser davantage le sujet ?

Dans le cheminement de notre vie il ne faut pas s'attendre à être confronté à des graves maladies du corps, de l'âme ou de l'esprit pour se positionner en face du manque. Mais il semble important de prendre conscience de notre carence, de notre incomplétude si nous nous laissons aussi interpeler par « les petites » (petites, si on les regarde de l'extérieur parce que pour le sujet elles ne sont jamais petites), difficultés de la vie qui empoisonnent notre quotidien, notre existence, et l'empêchent souvent de progresser, d'aller de l'avant dans la vie.

Nous savons que plusieurs disciplines, comme la psychanalyse, la philosophie, la religion, etc., ont tenté d'apporter des réponses à travers leur propre discours. Alors quel est le discours le plus adapté pour donner une réponse au sujet dans sa propre subjectivité et dans l'environnement où il se trouve ? Est-ce que il y a vraiment un discours qui est plus adapté que d'autres ? Quels sont les outils que la psychanalyse, le discours religieux, la philosophie et les autres disciplines utilisent pour accompagner et éclairer le sujet à repérer sa sortie quand il se trouve dans le réel de son manque ? Et s'il y a des propositions concrètes pour faire face au manque comment arriver à les connaître et à les appréhender ? Comment, avec ces propositions, accompagner le sujet qui souffre de son symptôme, du réel de son manque pour que ce sujet dans sa jouissance ne se replie sur lui-même et au contraire puisse se maintenir dans la société et sache même devenir un artisan du lien social ?

Beaucoup de questions donc, et certainement beaucoup de réponses, mais qui n'arriveront pas toujours à être porteuses de manière complète et définitive, à l'image de la complexité de l'être humain, et de l'incomplétude de chaque discours.

L'intérêt porté au manque est inhérent à la castration, raison par laquelle nous nous centrons sur le discours psychanalytique, auquel ce concept lui est propre. Nous savons bien que, la psychanalyse a comme outil la parole dans une relation transfert contretransfert, c'est par la parole que se dévoile le trouble qui fait souffrir, c'est par l'écoute et le dire que se démasque le symptôme qui nous met en face du manque en le mettant à nu, au moins en partie.

Parfois le sujet passe beaucoup de temps à tenter de dévoiler au moins quelque brin, quelque facette de son symptôme au point de se décourager. Alors survient une autre question : Existe-t-il un moyen, une clé pour accélérer ce dévoilement ? Et si cela existe cela dépend-t-il de l'analysé ou de l'analyste dans le cas d'une analyse ; et dans la psychothérapie analytique, qui a cette clé, le psychologue ou le patient ?

En face de ces interrogations nous allons tenter de donner des réponses en étudiant donc le positionnement du sujet vis à vis du manque à partir du discours psychanalytique, dans lequel nous allons voir les inventions de certains sujets pour tenter de se positionner par leurs dires. Nous nous situons dans le contexte culturel qui possède à la base une culture grecque et judéo-chrétienne et qui est maintenant soumise à une forte influence de la société de consommation.

Notre travail donc se construit à la lumière de la théorie psychanalytique, mais il tient compte de l'approche de la psychologie et celui du discours religieux.

Dans le discours religieux le manque a fait l'objet d'études dans la théologie morale et spirituelle. C'est un thème traité plus particulièrement par les maîtres spirituels, sous couvert d'autres dénominations, exprimant bien l'incomplétude de l'être humain, son imperfection et la recherche de la plénitude. Nous allons nous centrer sur une de ces visions, celle de Maître Eckhart et surtout à partir de son concept et de son expérience du détachement.

Nous partons de l'hypothèse que si le sujet arrive à se positionner et à prendre conscience de ses manques et à assumer la souffrance qui en découle, mais sans toutefois se résigner à sa situation, il pourra aller de l'avant. C'est-à-dire que si le sujet confronté à la souffrance du manque profite de sa propre force libidinale, il pourra rebondir de l'avant. En d'autres mots l'idée est d'accompagner le sujet pour qu'il puisse arriver à faire de la souffrance (qui surgit de toute forme de coupure) un tremplin, une plateforme pour sauter vers la réussite, même si en face il y a le vide de l'incertitude.

Lao-Tseu affirme qu' « un voyage de mille lieues commence par un pas » et Antoine de Saint-Exupéry encourage à commencer l'aventure du voyage de la vie en disant : « Ce qui sauve, c'est de faire un pas ». Pour aller de l'avant il est nécessaire de bien se positionner dans l'instant présent, même si la psychanalyse nous apprend que la répétition fait partie de la nature du sujet. Mais le sujet ne peut pas se conformer à cet état, c'est petit à petit que le sujet va de l'avant. Même les expériences les plus critiques et atroces que nous pouvons vivre nous montrent qu'il faut reconnaître la réalité, c'est-à-dire prendre conscience de la situation dans laquelle on se trouve, et au fur et à mesure accepter l'évidence de l'instant présent, aussi douloureux soit-il, pour pouvoir aller de l'avant. Ainsi un homme de 35 ans qui a été témoin de l'assassinat de ses parents dit, après un long travail sur lui : « En acceptant ces

images, elles sont de passage, en les évitant, elles se transforment en traumatisme ».

Tout ce qui se fige dans le psychisme, dans l'inconscient devient dangereux à la longue, tout ce que ne se communique pas devient toxique. Même en étant un bon mécanisme de défense, le refoulement n'assure pas toujours le bien-être du sujet. La vie est mouvement, tout ce que stagne peut devenir poison, venin. Ceci est vrai, tant pour la vie organique que pour la vie psychique.

Ce sujet souffrant ou mieux dire tout sujet est inséré dans un environnement qui lui est propre : famille, communauté, société et monde en général, dans cette globalité il est appelé, pour sa propre réalisation, à être lui-même, tout en reconnaissant ce qu'il est et ce qu'il n'est pas, parce que toute formation humaine, comme dit Lacan, a pour essence, et non pour accident, de refréner la jouissance. Oui, parce que tout être humain dans son incomplétude, porte en lui un élan qui le pousse à chercher sa plénitude, c'est la pulsion de vie. L'existence de l'homme est une marche parfois rapide et enthousiaste, mais bien souvent fatiguée, ralentie dans une vallée de larmes fruit des maux, des épreuves, des douleurs, des souffrances. Dans ces situations le sujet cherche toujours à jouir, mais il se sent en manque, il n'est jamais satisfait, il est castré structurellement. C'est à ce moment précis qu'un certain nombre de sujets se donnent l'opportunité de se confronter à leur propre inconscient en partant de la reconnaissance de leurs symptômes.

Mais il faut reconnaître que la plupart des gens ont beaucoup de mal à se confronter avec leur inconscient à travers le dire du symptôme. Ils peuvent l'aborder tout de suite ou attendre un lendemain, sans que ce jour n'arrive, la répétition jouissive de nos symptômes ainsi que la procrastination nous guettent et nous poursuivent.

Pourquoi les gens trouvent si difficile d'affronter ces symptômes? C'est tout une démarche qui nécessite beaucoup d'énergie pour entamer et poursuivre avec régularité un travail, par exemple, d'analyse. En plus l'environnement en général ne favorise pas un travail sur soi. Ils voient toujours le passé mieux qu'il ne le fût et le présent pire qu'il ne l'est. Il y a, de nos jours, un pessimisme quand les individus se regardent elles-mêmes et découvrent leurs difficultés, leurs carences, leurs tristesses qui leur causent peines et souffrances. Cette souffrance se voit amplifiée quand ils regardent l'ensemble de la situation du monde et constatent que les autres en souffrent autant et parfois plus, et qu'ailleurs ce n'est pas meilleur et même là-bas ça brûle, dans la pauvreté, l'injustice... la déchéance de l'humain au profit de l'avoir et du pouvoir... et tout cela est source d'insécurité, d'angoisse, de souffrance et de douleur et donc ceci s'exprime par un mal-être qui se répand comme une tache d'huile et nous remplit d'angoisse et de pessimisme dans une jouissance insupportable. Pourtant jamais dans l'histoire, l'humanité n'a eu la possibilité de vivre mieux que de nos jours. Il y a une grande production d'aliments pour nourrir les hommes, la technologie nous offre une grande gamme de biens matériels qui rendent la vie plus facile et confortable ; au niveau de la santé, les avances sont considérables, en matière de communication il y a presque une saturation des possibilités pour être proche les uns des autres, etc.

Donc il y a un grand progrès à tous les niveaux et malgré cela, l'humanité est loin d'être simplement bien, elle sent au plus profond d'elle-même, un manque de bonheur, un manque de bien-être.

Cette simple constatation nous fait comprendre qu'outre les carences d'ordre physique et psychique où se révèle bien le désir du savoir, le désir de l'avoir, le désir

du pouvoir... l'homme porte en lui un autre désir, un désir qui ne peut être satisfait par des biens ordinaires. C'est un désir de Vie, un désir d'Amour, un désir d'Eternité.

Dans ce désir, l'homme constate qu'il est limité, qu'il ne peut pas tout, et qu'il se sent incomplet et surtout qu'il est insatiable. Chaque fois qu'il accomplit un projet, celui-ci, ne le comble qu'à moitié, et en définitive ne le comble pas totalement ; mais au contraire lui ouvre de nouveaux défis, et cela fait découvrir des nouvelles problématiques qui font comprendre à l'homme qu'il est toujours en manque.

Ce travail doctoral prétend être un apport à toute l'œuvre qui se fait et se réalise de nos jours pour aider les sujets à assumer et à surmonter ses souffrances dues aux rencontres et aux expérimentations du manque de tout ordre, mais surtout pour tenter de donner une lumière au réel de la jouissance qui en découle.

Avant de commencer, notre analyse concerne l'ambition théorique de ce travail, c'est-à-dire le statut critique du discours théorique pratiqué ici. En proposant une théorie psychanalytique sur le positionnement au manque, nous chercherons aussi avec d'autres d'établir, en filigrane, le lien entre les concepts psychanalytiques en question ici et les concepts opératoires de la psychologie humaniste. Nous savons bien que ces approches au niveau théorique ne sont pas toujours acceptés dans le milieu psychanalytique, mais nous considérons qu'il y a des éléments intéressants qui peuvent aider l'analyste, le psychologue à mieux le positionner surtout vis-à-vis du sujet souffrant, et en plus maintenant nous considérons que vaut la peine avoir toujours une ouverture et favoriser ainsi un dialogue constructif.

C'est dans la relation d'aide au sujet souffrant que ces approches peuvent trouver la complémentarité avec la psychanalyse en non pas dans l'interprétation analytique qui est exclusive de la psychanalyse. L'idée de fond pour avoir utilisé ces outils, est

que le sujet souffrant doit être bien accompagné pour qu'il arrive à bien se positionner en face de son symptôme qui manifeste son manque à être. Nous considérons que le sujet doit être mis au premier plan, avant la propre école ou courant théorique. Cela nécessite une implication individuelle non seulement du patient ou de l'analysant, mais de celui qui est censé tout savoir et surtout d'aider, même s'il ne sait rien et n'arrive pas forcément à l'aider.

Dans cette thèse nous allons tenter donc de donner des réponses à ces interrogations de la façon suivante : Nous commençons par une présentation de ce qu'est le manque vu des points de vue différents comme nous l'avons annoncé auparavant. Ensuite nous nous introduisons dans la théorisation de la formation du sujet, du parlêtre et vu que la notion de castration est inséparable de celle du manque nous nous plongerons dans son approfondissement dans la théorie psychanalytique, en nous laissant guider par celle de Freud et par celle de Lacan en particulier.

Ensuite, pour bien aborder notre problématique du positionnement face au manque, nous nous pencherons sur les positions du sujet, mais en particulier celle féminine qui permet au sujet d'aller plus loin que ses propres intérêts, il tente de dépasser la jouissance phallique (ϕ), pour aller non seulement vers les autres mais surtout vers l'Autre $S(\mathcal{A})$. Un approfondissement de ce sujet va nous permettre de nous préparer à aborder l'expérience et le discours de Maître Eckhart centré sur l'essence, sur la Dété à laquelle il aspire en se détachant de tout le reste.

A partir de ce positionnement nous prétendons présenter le manque, non pas comme une carence, mais comme un atout du développement du sujet positionné de ce côté du féminin, positionnement qui possiblement peut se chercher et se cultiver.

Ici nous prétendons situer une des nouveautés de cette thèse. Ce chapitre ouvrirait donc, une autre façon de considérer le manque, il ne serait pas vu comme une carence mais comme la condition et la voie pour que le sujet aille vers l'Être en soi et surtout dans la Déité. Mais cela ouvrirait des amples horizons.

Aider un sujet à bien se positionner n'est pas une tâche facile ni commode. Comment faire pour accompagner un sujet à bien se positionner et à trouver la voie qui lui est propre à partir de la singularité de son symptôme? Ce symptôme qui l'identifie mais qui en même temps le fait souffrir face à l'expérimentation de son manque ? Dans le dernier chapitre le travail ne se limite pas à présenter seulement une approche théorique mais il ouvre des pistes concrètes pour que le professionnel qui accompagne le sujet, en l'occurrence l'analyste, le psychologue... puisse faire ce travail le mieux possible.

Ce chapitre cinq est central. Il prend comme socle la théorie psychanalytique, notamment sur les dires de Lacan à-propos de la fin d'analyse. Cette théorisation ouvre et conclue ce chapitre. Avec l'intention de bien faire le travail proposé par Lacan, nous proposons des outils, prêtés à d'autres approches, que nous considérons complémentaires, pour que l'analyste, le psychologue puisse mieux faire son travail, et être plus attentif dans l'exercice de sa profession auprès du sujet souffrant qui lui a demandé de l'aide.

Un cas illustre la faisabilité de ce travail d'accompagnement, dans une approche clinique qui est centrée sur le sujet, et qui véhicule, à la base une vision psychanalytique mais demeure ouverte à l'apport d'autres courants qui travaillent en mettant au centre de leur préoccupation, l'humain, le sujet dans sa singularité et dans son environnement propre.

Ce travail pourra aider à éclairer les individus à se positionner par rapport à la réalité intérieure qui leur fait sentir le poids des manques qui actualisent et mettent en évidence le caractère structural du manque chez l'être humain.

Ce n'est donc pas par la simple vision et le seul positionnement du sujet par rapport au manque que nous prétendons voir mais plutôt, la façon dont lui peut arriver à la reconnaissance et à l'acceptation de son manque en vue de son assomption, ce qui devrait lui donner des pistes pour transformer l'énergie libidinale de sa jouissance, tel un alchimiste, en source du développement individuel qui favorise sa propre construction et le maintien du lien social.

Sans plus tarder entrons dans le vif du sujet.

Mots clés : Sujet, castration, désir, manque, symptôme, jouissance autre, réel, détachement, écoute, acceptation, analyse, transfert, contretransfert, bienveillance, congruence, empathie, sinthome.

1. Le manque dans la construction du sujet

Il n'est pas nécessaire de creuser beaucoup dans notre intérieur pour se rendre compte qu'il y a en nous des manques. Mais de quels manques parlons-nous?

1.1 Les types de manque

Il y a le manque structurel de tout sujet et il y a des manques. Comme on va le voir, le sujet humain est marqué par le manque. Il n'est pas parfait, il est « troué » par sa structure langagière. La plupart des gens se rendent compte très simplement qu'à tout moment il y a quelque chose qui fait défaut, qu'ils ne parviennent pas à s'en sortir, à se sentir complètement à l'aise, complètement bien. Le symptôme de chacun que l'inconscient développe indexe tous ces manques et les exprime dans une multiplicité des formes.

Ce manque a de multiples facettes, visages, expressions. On peut en constater de très évidents, d'autres plus subtils qui se cachent derrière nos mascarades quotidiennes.

Il y a un manque quand on perd un être cher. Perdre son père, sa mère, un enfant, perdre ses grands-parents, un membre de sa famille ou de son entourage. Le sentiment du manque est si fort, si douloureux qu'il faut entamer un processus de deuil pour s'en sortir et regarder à nouveau la vie avec espérance, pour trouver un autre objet d'amour qui puisse en quelque sorte remplacer cet être cher ou le sublimer, mais parfois c'est une tâche impossible.

Nous souffrons de la disparition d'un être cher, mais pas seulement d'un être humain, car de plus en plus « les mascottes » prennent une place prépondérante

dans la vie affective des individus : les animaux, l'argent, les biens matériels ou immatériels qui nous tiennent à cœur. Il peut y avoir manque quand nous souffrons d'une rupture sentimentale. Mais un divorce n'est pas qu'une simple rupture, c'est la coupure de tout un projet de vie où il n'y a pas que des sentiments. Il y a le temps vécu ensemble qui est derrière et qui a du poids, surtout quand il y a des enfants. Il y a tout ce qui a été mis en commun et qui maintenant entre dans un douloureux processus de répartition.

Il y a aussi un manque quand nous sommes amputés d'un membre de notre corps, quand nous sommes frappés par une maladie : difficile à accepter la transformation du corps, les inconforts, le regard des autres, mais il y a une consolation en pensant que cette maladie aurait pu emporter tout le sujet. Mais quand c'est la conséquence d'un accident, d'un attentat ou d'un châtement c'est terriblement difficile à supporter parce que la rage contre celui ou ceux qui en sont la cause resurgit chaque fois que le sujet est confrontée à la souffrance du manque, de l'amputation, ou de la perte de mobilité ou d'un sens. Pour la famille de quelqu'un qui reste dans le coma ou dans la perte de la mémoire, c'est comme si la plaie était toujours ouverte et la souffrance ravivée.

Il y a un manque quand un acte ou un évènement nous prive de ce qui nous est propre en tant qu'êtres humains, c'est-à-dire par rapport à notre vie physique, psychique et spirituelle, nous prive de la satisfaction des besoins que nous appelons fondamentaux : la nourriture, l'habitat, l'éducation, l'affection.

Si on se place sur le plan social, nous parlerons aussi de manque quand les droits fondamentaux comme la liberté, la justice, la paix sont l'objet d'entraves ou sont tout simplement supprimés. Ces biens sont propres à tout être humain même s'ils

restent toujours à conquérir et à protéger. Quand ils sont supprimés ou limités le sujet est touchée dans sa dignité profonde et la société s'appauvrit, parce que ce qui lui est propre lui manque, créant ainsi les conditions pour que la misère s'installe.

Dans ce sens le manque se manifeste de façon abrupte et terrible dans la misère. Nos sociétés vivent dans la misère et, ce qui est pire, elles s'habituent à cette misère. Nous pouvons distinguer trois types de misère : la misère matérielle, la misère morale et la misère spirituelle.

La misère matérielle est celle qui est appelée communément pauvreté et qui frappe tous ceux qui vivent dans une situation contraire à la dignité de le sujet humaine: ceux qui sont privés des droits fondamentaux et des biens de première nécessité comme la nourriture, un toit, l'eau et l'hygiène, le travail, la possibilité de se développer et de croître culturellement.

La misère morale n'est pas moins préoccupante. Elle consiste à se rendre esclave du vice et de la transgression. Combien de familles sont dans l'angoisse parce que quelques-uns de leurs membres – souvent des jeunes, mais pas qu'eux hélas – sont dépendants de l'alcool, de la drogue, du jeu, de la pornographie ! Combien de individus ont perdu le sens de la vie et toute espérance pour l'avenir ! Combien de individus tombent dans cette misère à cause de conditions sociales injustes, du manque de travail qui les prive de la dignité de ramener le pain à la maison, de l'absence d'égalité dans les droits à l'éducation et à la santé. Dans ces cas, la misère morale peut bien s'appeler début de suicide.

Cette forme de misère qui est aussi cause de ruine économique, se rattache toujours à **la misère spirituelle** qui frappe les individus qui s'éloignent des valeurs humaines

et de l'amour en se jetant dans le gouffre de l'égoïsme. Si l'homme cherche à s'en sortir en pensant qu'il peut se suffire à lui-même, il s'engage sur la voie de l'échec à long terme. Quand nous pensons nous suffire à nous-mêmes, nous nous engageons sur la voie de la déception, du fracas.

Un manque qui est à la base de nos difficultés dans l'humanité, c'est le manque d'amour. Combien d'êtres humains ont dès leur conception, un avenir en danger justement à cause de ce manque d'amour de la part d'une mère qui n'a pas pu s'occuper pour des multiples raisons ou n'a pas voulu cet enfant tout simplement ; ou le manque d'amour de la part d'un père qui ne s'en soucie pas. L'amour est pour la vie psychique ce que l'eau est pour la vie physique. Si l'amour manque, la vie ne se développe pas bien et même n'arrive pas à bon terme.

Le sujet est un être parlant et donc un être social. Il a besoin de l'autre, des autres, pour bien être lui-même. Sans les autres, l'homme n'existe pas. Ces autres doivent prodiguer cet amour dont chaque être humain a besoin. Pour preuve : l'histoire des enfants loups, le sauvage d'Itard ou les expériences de Frédéric II de Hohenstaufen au XIII^{ème} siècle¹, qui a montré qu'il ne suffisait malheureusement pas d'un toit, de nourriture, de la présence neutre de l'autre, mais qu'il était vraiment nécessaire d'avoir de l'amour, de l'affection.

Jamais personne ne s'est fait tout seul sans affection et sans amour. Ceux qui s'en sont sortis sans l'amour des parents, ont trouvé cet amour chez un substitut. Ce principe a été saisi et compris par l'homme de toujours et en chaque point de la terre. Si cela manque, même un tout petit peu, ce manque d'amour produit les malades qui

1 Cf. Mannoni, O. (1969). *Itard et son sauvage*, in *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène*. Paris, France: Seuil. pp. 184-201.

peuplent les hôpitaux psychiatriques, nos cabinets, les prisons et qui déambulent dans les rues de nos villes.

A la base d'un manque il y a toujours une atteinte à l'intégrité de le sujet, dans son unicité, dans sa vie familiale, dans sa vie sociale et communautaire.

1.2 Le manque et ses définitions

La psychanalyse freudienne vise un renforcement du moi en opposition aux pulsions du ça, ainsi qu'un contrôle du surmoi, alors que celle de Lacan Pas du tout, pas la lacanienne en tout cas. Le sujet de l'inconscient n'est pas le moi.

L'acceptation de l'incertitude de se rencontrer soi-même, l'acceptation de son manque structurel et existentiel, pourront conduire le sujet à la paix et à son salut, à l'ouverture de l'être pour chaque chose, à la liberté à laquelle chaque sujet est appelé.

Partons de la définition du manque en général.

Quand on cherche les synonymes de manque on en trouve dix-huit dans le dictionnaire français : absence, besoin, carence, chômage, crise, dèche, défaut, déficience, déficit, dénuement, disette, fadeur, incongruité, pénurie, privation, rareté, trou, vide, et encore d'autres mots semblables comme pauvreté, pénurie, indigence.

On voit bien que dans la langue française et plus généralement dans les langues latines, les synonymes de manque sont nombreux. Cela peut déjà nous faire comprendre que ce concept du manque est très varié et s'exprime de multiples façons.

Le Dictionnaire Larousse définit le manque ainsi : fait de manquer, de faire défaut, insuffisance ou absence de ce qui serait nécessaire ; manque à gagner : perte portant sur un bénéfice escompté et non réalisé².

Le Dictionnaire de la **Psychologie** donne une définition qui est évoquée dans la précédente définition : Syndrome de sevrage chez un toxicomane. Le manque désigne pour les toxicomanes les manifestations du syndrome de sevrage. Il est donc constitué de symptômes physiques et ou psychologiques selon le produit dont le sujet est dépendant³. Cette définition est centrée exclusivement sur des expériences liées à une dépendance, le plus souvent aux drogues, mais on trouve ces mêmes symptômes chez ceux qui sont dans une dépendance aux jeux de hasard, à l'internet, au shopping, etc. et pas qu'à l'alcool et aux drogues. Cette définition n'est pas globale non plus.

Allons maintenant du côté de la théologie, le **Dictionnaire théologique**, de son point de vue, analyse la notion de manque à partir du manque de communion avec Dieu. Ne pas faire la volonté de Dieu éloigne l'homme du destin auquel il est appelé : vivre en Dieu. L'homme retombe toujours. Pour sa plus grande souffrance il perçoit la distance qui le sépare de Dieu, son seul et unique amour, son seul et unique désir, même si ce désir revêt des formes multiples.

² Manque: fait de manquer, de faire défaut, insuffisance ou absence de ce qui serait nécessaire ; manque à gagner : perte portant sur un bénéfice escompté et non réalisé. Etat de manque : ensemble de troubles psychiques (spasmes, douleurs, etc.) liés à l'arrêt volontaire ou accidentel d'une drogue chez un toxicomane. A la manque : mauvaise défectueux, raté, conducteur à la manque. Manqué : qui n'est pas réussi, coup manqué. Auquel on n'a pu assister, que l'on n'a pu honorer. Qui n'est pas devenu ce qu'il devait ou prétendait être. Avocat manqué. Garçon manqué : fille ayant les comportements d'un garçon. Moule à manque : moule à pâtisserie, rond et plat, à bord assez haut et roulé. Manquement : action de manquer à un devoir, à une loi, à une règle.

³ Et la définition continue ainsi : L'intrication des registres est cependant constante : ainsi, on observe une exacerbation des syndromes physiques du sevrage aux opiacés par des causes psychologiques. Le conditionnement, comme la prégnance du souvenir des effets de la drogue, explique autant ces recrudescences que la réapparition de signes de manque bien à distance du sevrage (retour du manque). Avec le « flash », ou la « planète », le manque est au centre de la vie du toxicomane, qui tend à le surestimer et à nommer ainsi toute expérience désagréable.

Le manque a aussi une relation avec le concept de péché. Ce péché qui éloigne mais qui est aussi source de la Miséricorde de Dieu quand l'homme fait un pas vers Dieu comme le Fils Prodigue de l'Évangile de Luc.

Le « manque » des mystiques est le manque de vivre totalement en Dieu. « *Tu nous as faits pour Toi, Seigneur, et notre cœur est sans repos tant qu'il ne demeure en Toi* »⁴, s'exclame saint Augustin. Ou Sainte Thérèse d'Avila : « *Je meurs parce que je ne meurs pas, et tellement j'attends de vivre en Toi, que je meurs parce que je ne meurs pas* ». Ce manque de Dieu, de vivre totalement en Dieu est exprimé dans la Bible : une interprétation mystique du Cantique des Cantiques voit dans ce poème (chef-d'œuvre de la littérature juive) justement la recherche, la poursuite par l'homme de l'amour par excellence, de Dieu qui est le grand aimé et désiré. Certains psaumes expriment bien ce concept, comme une soif qui ne se tarit jamais, même si on expérimente un peu de consolation, un peu d'amour : « Dieu, tu es mon Dieu, je te cherche dès l'aube : mon âme a soif de toi ; après toi languit ma chair, terre aride, altérée, sans eaux »⁵.

Ces définitions que nous venons d'aborder nous ouvrent les portes de notre sujet. Mais plus que des définitions prévaut l'observation du sentiment d'insatisfaction que chaque être humain a plus ou moins en soi.

Ce sont des questions que se posent aussi bien les individus matériellement privilégiés, que celles qui sont pauvres ; de là ce dicton espagnol : « les riches sont tellement pauvres qu'ils n'ont que de l'argent », ou cette prière de saint Augustin qui montre bien que chacun doit faire un effort pour trouver sa propre satisfaction, qui

⁴ Saint Augustin (2008). Les Confessions (1, 1, 1). Paris, France: Gallimard. p. 781

⁵ Psaume 62, 1

n'est jamais complète : « se vider de tout ce dont on est plein, se remplir de tout ce dont on est vide ».

Au fond de nous, il y a des questions pour lesquelles nous ne nous sentons jamais satisfaits : pourquoi avons-nous le sentiment qu'il nous manque quelque chose que nous n'arrivons pas à identifier ? Qu'est-ce qui fait que nous nous sentons toujours en manque de quelque chose ? Quel est ce vide, ce sentiment de manque qui parfois nous envahit ? Pourquoi ce sentiment de manque alors qu'en théorie nous sommes bien ? Qu'est-ce qui fait que nous expérimentons que notre vie n'est pas complète ? Pourquoi sommes-nous toujours à la recherche de l'épanouissement, du bonheur, de la complétude alors que nous sommes bien ?

A ces questionnements on peut ajouter le fait que nous sommes dans un monde caractérisé par un manque d'autorité : le repère du père, sa figure même est éclipsée. Et cela non seulement au niveau familial. La société occidentale manque de ce repère autrefois incarné par le roi, au nom de Dieu. De nos jours l'ONU devrait incarner cette autorité, mais malheureusement les intérêts particuliers des puissances l'emportent. Ce manque s'ajoute à un manque fondamental, le manque d'amour et, avec ce manque, le manque de Dieu. Le monde vit dans un désert d'amour, au moins c'est ce qu'il ressent, amplifié par la non présence vitale de Dieu, alors qu'une grande partie de l'humanité croit que c'est lui le seul qui peut vraiment remplir l'homme de félicité. Il y a un grand manque structurel d'amour, il y a un manque structurel de Dieu, de l'Être.

Dans ce manque d'amour expérimenté il y a le désir de bonheur de l'homme, ce bonheur auquel il tend de toutes ses forces. Le but de la vie c'est le bonheur pour soi, pour sa famille, pour la société au sens large. C'est l'état d'esprit, plus que les

évènements extérieurs, qui conditionne le bonheur comme le dit Cutler H.⁶ Il y a, à la base, un processus d'adaptation.

Ce processus dépend de notre attitude intérieure et pas seulement de l'extérieur c'est-à-dire de l'environnement, même si celui-ci compte beaucoup. La sensation d'être heureux ou malheureux dépend rarement de notre état dans l'absolu, mais de notre perception de la situation, de notre capacité à nous satisfaire de ce que nous avons et cela dans l'instant présent. Etre heureux dans la vie est une affaire mentale.

1.3 Conscience du manque et quête de son sens

Ces préoccupations qui sont les nôtres ne diffèrent pas dans leur essence de celles des hommes de l'Antiquité. L'homme s'est toujours questionné sur lui-même, sur son entourage, sur son origine et sur son avenir. Cela fait partie de ses inquiétudes, et on pourrait même dire que ces tourments rongent l'humanité dès son origine.

Aujourd'hui nous nous appuyons autant que possible sur la science dont nous attendons qu'elle explique tout. Nous observons, nous questionnons, nous faisons des hypothèses, nous cherchons une réponse aux questions, nous relançons les questions, nous formulons des réponses, et après avoir beaucoup cherché nous avançons des résultats. Mais nous n'arrivons pas à avoir réponse à tout. Il y a des questionnements qui restent sans réponse certaine.

Ce sont des impossibles auxquels l'homme a été toujours confronté. A ces moments nous nous trouvons avec ce que nous appelons le réel. C'est-à-dire cet impossible à comprendre, à expliquer, à saisir : l'être, la vie, l'origine, la douleur, la mort... la fin.

⁶ Cutler H. (1998). Sa sainteté le Dalai-Lama et Howard Cutler. L'art du bonheur. Paris, France : Robert Laffont. p. 31

Les Grecs, les Chinois, les Indiens, tous les peuples ont donné des réponses adaptées à leur temps, à leur culture, à leur environnement... réponses qui sont le fruit d'une recherche et d'une réflexion consciencieuse et bien fondée dans le champ des connaissances de chaque culture. Nous ne devons jamais mésestimer ces réponses, même si elles nous paraissent étonnantes, invraisemblables, effarantes parfois.

1.4 Le manque chez Platon

1.4.1 L'origine d'Eros

Dans les Dialogues de Platon nous trouvons par exemple, cette intervention de Diotime qui raconte l'origine d'Eros, c'est-à-dire de l'amour, aussi important pour les Grecs de l'Antiquité que pour nous.

« Puis donc qu'il est fils de Poros et de Pénia, Eros se trouve dans la condition que voici. D'abord, il est toujours pauvre, et il s'en faut de beaucoup qu'il soit délicat et beau, comme le croient la plupart des gens. Au contraire, il est rude, malpropre, vanu-pieds et il n'a pas de gîte, couchant toujours par terre et à la dure, dormant à la belle étoile sur le pas des portes et sur le bord des chemins, car, puisqu'il tient de sa mère, c'est l'indigence qu'il a en partage. A l'exemple de son père, en revanche, il est à l'affût de ce qui est beau et de ce qui est bon, il est viril, résolu, ardent, c'est un chasseur redoutable ; il ne cesse de tramer des ruses, il est passionné de savoir et fertile en expédients, il passe tout son temps à philosopher, c'est un sorcier redoutable, un magicien et un expert. Il faut ajouter que par nature il n'est ni immortel ni mortel. En l'espace d'une même journée, tantôt il est en fleur, plein de vie, tantôt il est mourant ; puis il revient à la vie quand ses expédients réussissent en vertu de la

nature qu'il tient de son père ; mais ce que lui procurent ses expédients sans cesse lui échappe ; aussi Eros n'est-il jamais ni dans l'indigence ni dans l'opulence.

Par ailleurs, il se trouve à mi-chemin entre le savoir et l'ignorance. Voici en effet ce qui en est. Aucun dieu ne tend vers le savoir ni ne désire devenir savant, car il l'est ; or, si l'on est savant, on n'a pas besoin de tendre vers le savoir. Les ignorants ne tendent pas davantage vers le savoir, ni ne désirent devenir savants. Mais c'est justement ce qu'il y a de fâcheux dans l'ignorance : alors que l'on n'est ni beau ni bon ni savant, on croit l'être suffisamment. Non, celui qui ne s'imagine pas en être dépourvu, ne désire pas ce dont il ne croit pas devoir être pourvu.

SOCRATE : Qui donc, Diotime, demandai-je, sont ceux qui tendent vers le savoir, si ce ne sont ni les savants ni les ignorants ?

DIOTIME : D'ores et déjà, répondit-elle, il est parfaitement clair même pour un enfant, que ce sont ceux qui se trouvent entre les deux, et qu'Eros doit être du nombre. Il va de soi, en effet, que le savoir compte parmi les choses qui sont les plus belles ; or Eros est amour du Beau. Par suite, Eros doit nécessairement tendre vers le savoir, et, puisqu'il tend vers le savoir, il doit tenir le milieu entre celui qui sait et l'ignorant. Et ce qui en lui explique ces traits, c'est son origine : car il est né d'un père doté de savoir et plein de ressources, et d'une mère dépourvue de savoir et de ressources »⁷.

Eros est donc le fils de Poros qui est la richesse et de Pénia qui est la pauvreté, il est né le jour de la naissance d'Aphrodite, il est donc amoureux de la beauté ; cette

⁷ Platon (1999). *Le Banquet*. Trad.. Brisson L. Paris, France : Flammarion. Pp. 203-204

filiation établit que le désir est un mixte d'être et de non être. Il tient de sa mère la pauvreté ; en effet, celui qui ne manque de rien ne désire pas.

Mais il est riche par son père car il a l'idée de ce dont il manque et le recherche inlassablement. D'où l'inquiétude, l'activité, les conquêtes d'un être travaillé par la conscience de son indigence et la nostalgie d'une perfection ayant laissé en lui, en creux, sa marque.

Le rejeton de cette filiation, EROS, l'amour, se situe dans l'axe métaphorique de l'intelligence, du savoir-faire et du logos. Le passage (poros) est le vecteur qui donne du sens à l'informe. Nous associons PENIA à l'espace infini, l'espace du féminin, analogue au *yin* des chinois, l'intériorité, la réceptivité, l'obscurité.

Lacan, dans "*L'Éthique de la psychanalyse*" ou séminaire VII, nous convie à nous interroger sur la création, l'aspect limité ou non de l'univers ; il évoque « le vide au centre du réel qui s'appelle la Chose », ce vide avec lequel le potier crée le vase, comme le créateur mythique, « ex nihilo, à partir du trou », métaphore par laquelle il désigne le premier signifiant, fondateur de la chaîne signifiante, du langage et de la pensée.

On peut aussi illustrer ce propos par cette citation chinoise en relation au vide qui n'est pas considéré comme néant mais comme la source de toute chose. Le Tao-Te-King de Lao Tseu, dans le chapitre 11 dit : « Trente rayons convergents réunis au noyau, forment une roue ; mais c'est son *vide central* qui permet l'utilisation du char.

Les vases sont faits d'argile, mais c'est grâce à leur *vide* que l'on peut s'en servir. Une maison est percée de portes et de fenêtres, et c'est leur *vide* qui la rend habitable. Ainsi, l'être produit l'utile ; mais c'est le non-être qui le rend efficace.»

Cette citation nous permet de comprendre l'importance de ce vide premier et sur lequel on va revenir un peu plus tard, soit par rapport au langage soit par rapport à la conscience de l'être.

1.4.2 L'origine du désir selon les Grecs

Mais regardons maintenant la nature humaine, dans laquelle il y a l'amour et le désir de se fondre dans cet amour qui, plus qu'une attirance, est un élan de plénitude qui dépasse toute obtention de gain ou de jouissance temporelle. Et voici le discours d'Aristophane qui formule d'une façon métaphorique la compréhension grecque de ce sujet:

« Les hommes ne se rendent pas compte du pouvoir d'Éros, sinon ils lui auraient élevé les temples les plus imposants. Nul dieu n'est mieux disposé à l'égard des humains.

Qu'était la nature humaine, et que lui est-il arrivé ?

Notre nature était autrefois différente : il y avait trois catégories d'êtres humains, le mâle, la femelle, et l'androgynie. De plus, la forme humaine était celle d'une sphère avec quatre mains, quatre jambes et deux visages, une tête unique et quatre oreilles, deux sexes, etc. Les humains se déplaçaient en avant ou en arrière, et, pour courir, ils faisaient des révolutions sur leurs huit membres. Le mâle était un enfant du soleil, la femelle de la terre, et l'androgynie de la lune. Leur force et leur orgueil étaient immenses et ils s'en prirent aux dieux.

Zeus trouva un moyen de les affaiblir sans les tuer, ne voulant pas anéantir la race comme il avait pu le faire avec les Titans : il les coupa en deux. Il demanda ensuite à

Apollon de retourner leur visage et de coudre le ventre et le nombril du côté de la coupure.

Mais chaque morceau, regrettant sa moitié, tentait de s'unir à elle : ils s'enlaçaient en désirant se confondre et mouraient de faim et d'inaction. Zeus décida donc de déplacer les organes sexuels à l'avant du corps. Ainsi, alors que les humains surgissaient auparavant de la terre, un engendrement mutuel fut possible par l'accouplement d'un homme et d'une femme.

Alors, les hommes qui aimaient les femmes et les femmes qui aiment les hommes (moitiés d'androgynes) permettraient la perpétuité de la race; et les hommes qui aiment les hommes (moitiés d'un mâle), plutôt que d'accoucher de la vie, accoucheraient de l'esprit. Ces derniers sont selon Aristophane les êtres les plus accomplis, étant purement masculins.

*L'implantation de l'amour dans l'être humain est donc ancienne. C'est l'amour de deux êtres qui tentent de n'en faire qu'un pour guérir la nature humaine : nous sommes la moitié d'un être humain, et nous cherchons sans cesse notre moitié, de l'autre sexe ou du même sexe que nous ».*⁸

1.4.3 L'humain confronté à Eros et ses désirs

Dans ces récits nous apprenons que nous sommes le résultat d'une chute, en nous il y a la trace d'un être mutilé, incomplet qui autrefois a été un ou dans l'Un, comme nous le verrons plus tard avec Maître Eckhart. C'est une conception d'ordre métaphysique, moral et religieux. Eros vient de cette mutilation, il est la conséquence de ce drame primordial et il en est en même temps le remède.

⁸ Texte prit du site suivant le 5 mars 2015 : <http://www.youtube.com/watch?v=hwW7MNV5GD0>

Pour Platon, comme pour nous aujourd'hui, il est difficile de définir le désir, et c'est pourquoi il faut recourir à un récit mythique : ce que la raison n'arrive pas à expliquer, le mythe le déploie. Le désir est un fait d'existence, il appartient à l'ordre du temps et de l'espace, au monde du devenir, un monde qui n'a pas en soi sa raison d'être. Ce mythe est la tentative d'expliquer ce qui est presque impossible à dire, ou à expliquer rationnellement.

Dans les récits Mayas nous trouvons aussi le mythe et la référence au soleil, à la terre et à la lune. Comme on le voit ici, cette référence aux astres est universelle. Il y a l'idée que l'humain fait partie du cosmos, comme des rejetons des grands astres.

Le fait que l'être humain original soit rond vient de l'idée que la plénitude est en lui ou que lui participe de cette plénitude. Les trois genres sont le reflet de la réalité, de ce que vivent et observent les êtres humains. Il n'y a pas chez les Grecs, du moins dans ces textes, de discriminations par rapport à l'homosexualité. Le désir est commun à la femme, à l'homme, à l'homosexuel.

L'être humain, donc en principe participait de la perfection, une perfection qu'il a perdu à cause de son orgueil et de son désir de se mettre à la place de Dieu, une fois perdu cet état premier et ayant pris conscience de sa démesure, il cherche à retrouver ce qui a été perdu : c'est la première expression du désir, un désir de revenir à cette perfection.

Dans ce récit il y a une liaison entre les dieux et les hommes. C'est une constatation que fera plus tard aussi Lévi-Strauss: là où il y a des hommes, il y a religion, culte rendu à la divinité⁹. Cela est ainsi, soit parce que les dieux ont imprimé chez l'homme leur empreinte, soit parce que les humains en face de l'impossible à

⁹ Cfr : Strauss, L. (1955). *Tristes tropiques*. Paris, France : Plon. 462p.

expliquer ont mis les dieux, là où l'imagination fait défaut, ils ont mis le Réel, la divinité, l'impossible à saisir. En tout cas ce mythe établit que la perfection n'est qu'un souvenir, désormais l'homme vit expatrié de la plénitude originaire, il est devenu un étranger à soi-même, dans sa propre terre.

Cette expatriation n'empêche pas qu'il continue à désirer être à la place des dieux, c'est pourquoi il a la menace d'être encore coupé en deux, ce qui le réduirait à marcher sur une jambe à cloche-pied. L'homme tend à être Dieu, il aspire à dépasser ses limites et il se sent coupable d'être ce qu'il est.

Au fond il a peur de lui-même, peur qui va s'exprimer avec le mythe de Prométhée¹⁰, et que nous voyons de nos jours ressurgir dans la littérature et le cinéma à connotation apocalyptique. De toute façon, la science, symbolisé par le feu, même si elle est un signe et un vecteur du progrès de l'humanité, est aussi un danger d'anéantissement d'elle-même.

Le fait que Socrate mette un accent sur le nombril, est justement une invitation à prendre conscience de soi pour se rendre compte de la dépendance d'un Autre qui nous a engendré, de l'imperfection qu'il faut reconnaître, du manque que chacun a et qui a laissé une trace dans le corps mortel.

Cette lucidité de l'imperfection, permet aussi de prendre conscience d'un désir qui n'est pas celui de prendre la place des dieux, mais de trouver l'âme sœur, celle de qui on a été séparé. C'est un désir qui prétend recomposer la totalité originelle. Ce désir est fondamentalement une visée de l'unité perdue, nostalgie de la perfection manquée, c'est l'amour, l'Eros qui prend l'humain.

¹⁰ Prométhée incarne l'intelligence technicienne permettant aux hommes de s'affranchir de l'aliénation matérielle et de conquérir une puissance sans laquelle la liberté reste un vain désir. Or Prométhée est puni par Zeus ; il est enchaîné au Caucase où un aigle vient chaque jour dévorer son foie.

Socrate se rend compte que deux imparfaits, ça ne fera jamais une perfection. Il sait que le désir vise un objet qui n'est pas de ce monde, même s'il est confondu avec les besoins, les individus et les choses de ce monde.

Chez l'homme il y a toujours la nostalgie de l'objet à jamais perdu. Même s'il fait signe ici-bas et nous tente à travers des objets dont l'envoûtement tient au fait qu'ils en sont les symboles. Par analogie, on peut dire que certains êtres sensibles suscitent en nous la réminiscence de la perfection originare et nous nous attachons à eux comme s'il y avait en leur essence, le pouvoir de nous permettre de retrouver la jouissance originare, la plénitude d'un Etre ne manquant de rien c'est-à-dire d'un Etre qui n'est pas un être de désir.

Une relation entre deux individus simplement mime la perfection première, elle reste toujours dans l'incomplétude. Lacan va reconnaître cela en disant qu'il n'y a pas de rapport sexuel¹¹, c'est-à-dire que même s'il y a union il n'y a pas de complétude.

1.4.4 La recherche de la complétude

Et pourtant quand nous rencontrons notre moitié (au moins c'est ce que nous croyons), nous sommes frappés d'un sentiment d'affection et d'amour : nous refusons alors d'en être séparés.

Qu'attendent-ils donc, ceux qui passent leur vie ensemble ? Ce n'est certes pas la jouissance sexuelle. C'est quelque chose que souhaite l'âme, qu'elle ne saurait exprimer ; et pourtant elle le devine : ce qu'elle souhaite, c'est se fondre le plus

¹¹ Après avoir confronté la position d'un parlêtre à la catégorie de l'imaginaire dans son articulation à la parole et la puis à celle du symbolique dans son rapport au signifiant et à la fonction du phallus dans les *Ecrits* qu'il avait produits de 1953 à 1958, Lacan va, en 1971, démontrer l'impossibilité d'écrire un rapport sexuel chez l'être parlant en le confrontant à la catégorie du réel par le biais de la fonction de la lettre et de l'écriture et de ce qui en découle pour l'homme et pour une femme, soit leur position par rapport à la jouissance.

possible dans l'autre pour former un même être. C'est cela que nous souhaitons tous, nous transformer en un être unique. Personne ne le refuserait, car personne ne souhaite autre chose.

Ici ce n'est pas une histoire sexuelle, c'est une histoire qui excède de toute part l'instinct reproducteur, « *le sentiment que l'autre est une partie de moi-même, que l'on veut ne faire qu'un avec lui à jamais, n'est nullement contenue dans la mécanique corporelle* »¹², c'est un désir qui dépasse de loin le désir sexuel, même si l'hédonisme actuel tente à subvertir ce désir, comme tente de le dénoncer Allan Bloom en 1993 et tant d'autres.

La simple pulsion sexuelle est hétérogène à ce qui se joue dans le désir, à savoir l'aspiration à la plénitude des retrouvailles avec l'absolu. Il s'ensuit que ce que l'homme va chercher dans la sexualité c'est tout autre chose que ce qu'y cherche l'animal. C'est la raison pour laquelle il n'y a pas un érotisme animal alors que pour l'homme, ça lui est propre. Platon pratiquement prend l'érotisme pour une mystique, contrairement à Freud pour qui la mystique est une érotique, c'est-à-dire une sublimation de la libido.

Le nom d'amour est donc donné à ce souhait de retrouver notre totalité, et Éros est notre guide pour découvrir les bien-aimés qui nous conviennent véritablement. Mais cela est voué à l'échec. Mais pour soulager l'échec de ce désir d'absolu les dieux unissent la nature spirituelle et métaphysique à la sexualité.

Cela va impliquer que le bonheur de l'espèce humaine, c'est de retourner à son ancienne nature grâce à l'amour, c'est là notre état le meilleur. Eros nous sert en nous menant vers ce qui nous est apparenté, il soulève en nous l'espoir de rétablir

¹² Cfr : Bloom A. (2003). *L'amour et l'amitié*. Paris, France: Fallois. 490p.

notre nature et de nous donner la félicité et le bonheur en nous permettant d'être l'un à côté de l'autre. L'amour opère ainsi dans toutes les formes de relations humaines unifiantes et pas seulement dans les relations de conjugalité. Ce qui nous fait comprendre cette idée que l'amour est à la fois maladie et soin de la nature humaine, c'est justement que, par cet amour, nous tentons de nier le manque dont il est la marque pour créer la perfection dont il est aussi la nostalgie.

Rappelons-nous du mythe de Pénia et Poros comme parents d'Eros, pauvreté et richesse, être et non être se conjuguent sans pouvoir s'en sortir.

Aussi lointaine que soit cette image, on voit là qu'elle joue encore son rôle dans le discours amoureux. Le clip du duo '*The Do*' en est une illustration supplémentaire¹³, il parle justement de la moitié de l'orange.

En définitive, l'homme a un profond désir en lui-même, désir qui a été manifesté dans le désir d'immortalité, d'éternité et qui se manifeste par l'engendrement et la descendance, mais pas seulement. Les arts sont aussi l'expression d'Eros, de l'amour. Peinture, musique, sculpture, écriture, en un mot la culture... Tout est expression de cet amour qui manifeste le désir spirituel de donner forme à un absolu dont nous portons la marque au plus intime de notre être. On dira en termes religieux qu'on porte en soi l'image de l'Éternel, de la Dèité, ce qui s'exprime dans notre capacité à aimer et être aimé, dans notre soif de liberté et dans l'intelligence qu'ouvre le sujet à la sagesse.

A ce propos le mythe d'Eve nous ouvre une autre perspective : celle de la perte de la parfaite communion et unité avec l'Être et la conséquence qu'en découle : la recherche constante de plénitude en Dieu que les croyants judéo-chrétiens vont

¹³ Cfr: Video récupéré du Site le 5 mars 2015 : <http://www.youtube.com/watch?v=YTtW7ZCW7Y>

chercher tout au long de leur vie. La soif de Dieu va être explicitée par la vie, le témoignage et les écrits des mystiques. L'œuvre et l'existence des mystiques vont être vécue comme un exil dans un désert où s'expérimente le manque de Dieu, le manque de cette communion avec lui qu'ils appellent le paradis perdu.

1.5 De l'exil au paradis

Dans la Genèse, le mythe d'Eve est présenté sous forme de deux récits différents, mais qui aboutissent tous deux à la même signification. Eve est créée par Dieu soit avec de la terre comme Adam, soit à partir d'une côte d'Adam, l'homme. Ils ont été conçus libres, intelligents et avec la capacité d'aimer.

Adam et Eve sont dans le Paradis et peuvent jouir de tout ce qui les entoure, sauf de l'arbre de la vie, celui-là est exclu de leur jouissance. Eve se laisse entraîner par le Diable personnifié dans un serpent. Le Diable lui dit que si elle mange le fruit de cet arbre, elle aura le savoir et la connaissance et qu'elle sera comme Dieu. Le serpent est astucieux, il sait y faire avec les mots, avec la parole : le plus astucieux de tous les animaux qu'a fait Adonaï (Dieu). La femme épouse la logique du serpent en identifiant Dieu à l'interdit et à la menace de mort. Dieu est présenté comme l'autorité interdictrice et comme porteur de la mort.

Celui qui pose la Loi apparaît comme n'étant pas animé de bonnes intentions, et surtout Il ne veut pas partager sa sagesse; la Loi n'est donc pas là pour structurer le désir ; elle n'est que frustration et obstacle à la jouissance.

Dieu, selon le serpent, entend jouir tout seul de la connaissance, et pour cela il effraye les hommes avec une menace de mort, mais, selon le serpent, il ne s'agit là

que d'une façon pour Dieu de se protéger : il veut jouir tout seul de la connaissance du bien et du mal, alors il en prive les autres.

Si la femme veut participer à la jouissance qu'a Dieu, elle doit aller à son encontre en mangeant de l'arbre de la vie. La femme prétend se libérer de la Loi et de son promoteur, pour jouir complètement et priver l'Autre de sa jouissance.¹⁴ Eve est entraînée dans cette logique : « *la femme vit que l'arbre était bon à manger, et désirable pour les yeux, et convoitable pour acquérir l'intelligence, et elle prit de son fruit et le mangea* ». ¹⁵ En faisant usage de sa liberté, la femme prend la décision de transgresser la loi en aspirant au savoir interdit, associé dans le mythe, à la jouissance orale qui vise le savoir : manger le fruit de la Connaissance.

Après qu'Eve eût mangé, elle fit manger Adam qui voulait aussi acquérir le savoir. Mais le savoir qui résulte de cette désobéissance lui apporte la connaissance de sa condition, de son manque, de sa faiblesse qui se dévoile et entraîne alors l'exclusion du Paradis.

Eve est donc responsable du péché originel et de l'exil du paradis perdu. « *Dans ce mythe de la Genèse, le féminin joue le rôle du langage. En effet si le langage introduit une perte irréparable, un effet de castration de jouissance qui nous sépare de la chose, nous exile de nous-mêmes, c'est aussi ce que fait Eve.* »¹⁶

L'humain est privé pour toujours de toutes les jouissances que Dieu lui offrait, et surtout de la communication directe avec Lui, de la pleine communion avec Dieu. La communication va se couper entre Dieu et les hommes, désormais le langage rentre dans le monde avec imprécision, jamais on ne retrouvera la juste expression entre le

¹⁴ Cf. Lebrun J-P. et Wenin A. (2008). *Des lois pour être humain*. Ramon Ville, France : Erès. pp. 46-47

¹⁵ Gn 3, 6

¹⁶ Morin I. (2007). *La phobie le vivant, le féminin*. Toulouse, France : Presse universitaire du Mirail. p. 270

mot et l'objet, entre le signifiant et le signifié. Ce langage est donc cause de division c'est ce que nous dit ce texte. Le langage est trompeur et plonge l'humain dans le manque, la jouissance originale étant à jamais perdue.

Quand Adam et Eve se retrouvent hors du Paradis, des punitions vont s'abattre sur eux : la fatigue du travail comme expression de la limite du corps; la douleur de l'accouchement, la honte de la nudité, autant de termes portant sur la sexualité que nous pouvons formuler sous le terme de castration.

Eve est responsable de tous les maux de la terre. Dieu lance sa malédiction sur les hommes à cause de l'acte d'Eve. A ce sujet Julien Green nous dit : « *On nous parle des ravages que ferait la bombe atomique mais il y a eu une bombe atomique, il y a eu le châtement du péché originel qui nous a laissés dans un état de lamentable infériorité par rapport à ce que nous aurions dû être* »¹⁷. Et c'est justement cette nostalgie du paradis perdu qui habite l'homme et le pousse à le retrouver.

Ces mythes, de Pandore, Eros et d'Eve, séparent les humains des dieux ou de Dieu : le féminin (ou l'orgueil dans le féminin) vient faire chuter l'humanité.

En somme, ces mythes de la création du féminin éclairent la place où se loge la femme, cause de la jouissance et du désir, cause de la castration. La femme est marquée dans son corps châtré de cette privation originelle, qui est reflet de sa privation de jouissance.

Cette privation l'accompagne tout au long de son histoire, et cela va marquer ses liens, ses relations en la réduisant à un objet, à une chose objet de jouissance convoité, dominé et possédé.

¹⁷ Green J. (1958). *Le bel aujourd'hui*. Journal VII. Paris, France : Plon. p. 235

« C'est comme si la privation définissait la femme. La femme est celle qui n'a pas. Que l'on parle de la dot ou du « prix de la fiancée », la femme est comme un bien exclu d'elle-même, qui appartient au père ou à l'acheteur. La femme, par ce qu'elle n'a pas par nature, se doit d'avoir comme une possession assignée. « La psychanalyse aussi prend la privation comme trait du féminin ».¹⁸ Ce féminin introduit une disharmonie qui rompt l'harmonie existante entre les dieux et l'homme, une harmonie d'ordre phallique liée à l'identification des hommes aux dieux. Le féminin introduit l'altérité, l'autre sexe ; il sépare l'Un phallique.

Ce que nous venons de voir nous permet d'aborder le manque intérieur qui est constitutif de l'être humain comme le conçoit bien la philosophie grecque et la pensée judéo-chrétienne, entre autres.

Faire face au manque, se positionner en face du manque est le défi qu'ont essayé de relever toutes les peuples tout au long de l'histoire humaine, pour ne pas rester dans le sentiment de l'incomplétude. Les différentes civilisations ont cherché toujours à aller de l'avant en surmontant les déficits que pose la souffrance dû au manque. Cela a favorisé le développement de chacune de ces civilisations et développer leur culture.

Maintenant voyons de près l'approche psychanalytique.

¹⁸ Perena F.(2005). *Inconditionnalité et demande de filiation. Le féminin peut-il renouveler le lien social ?* in APJL, Paris, France : Trefle. p. 25

2. La castration et le manque dans la théorie psychanalytique de Freud et de Lacan

Dans ce chapitre, je m'efforcerai d'illustrer les bases psychanalytiques de ma thèse et de mettre en évidence les principales idées qui sont à la base de mon hypothèse, selon laquelle, grâce à chaque sujet doit se positionner face à son manque comme fondement du désir, positionnement qui doit le porter à l'acceptation du manque et faciliter le développement individuel et social.

Je commencerai par illustrer la mise en évidence de ces concepts qui fondent la pensée de Freud, et poursuivrai ensuite brièvement avec Donald Winnicott, Mélanie Klein, Françoise Dolto et, d'une façon plus développée, avec Lacan.

2.1 De la peur déstructurant de la castration physique, à l'acceptation de la castration psychique

2.1.1 L'approche freudienne de la castration

Cette approche s'est élaborée tout au long de son œuvre. Freud a conçu cette approche à partir de la différence morphologique des sexes.

La mise en place du complexe de castration dans l'œuvre de Freud s'échelonne de *L'interprétation des rêves* (1900) à *L'analyse avec fin et l'analyse sans fin* (1937), en affirmant de plus en plus le caractère structurant du complexe de castration.

Freud évoque le complexe de castration comme tel pour la première fois en 1905 dans les *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, mais de façon encore extrêmement succincte et en référence surtout au garçon. Pour celui-ci, il est

évident « de prêter à toutes les individus qu'il connaît un organe génital identique au sien, et à qui il est impossible d'accorder le manque d'un tel organe avec sa représentation de ces autres individus. Cette conviction est maintenue énergiquement par les garçons, défendue opiniâtrement contre les contradictions qui ne tardent pas à se dégager de l'observation et n'est abandonnée qu'après de durs combats intérieurs »¹⁹.

Ce complexe ne semble pas encore trop préoccuper Freud, pas plus dans l'histoire de Dora que dans celle de l'Homme aux rats. Pour Dora, il centre son intérêt sur la question de la masturbation et la peur que cela déclenche chez elle et pour l'Homme aux rats, sur le désir de la mort du père source de son obsession.

Freud découvre la portée du complexe de castration seulement avec l'analyse du petit Hans. Il l'a bien compris à propos de la menace de la mère à son enfant : « *Si tu fais cela, si tu te touches, on te la coupera* », et lui-même introjecte cette peur en développant la phobie au cheval qui va le mordre. Il développe ensuite son argumentation dans *Les théories sexuelles infantiles*, où il explique que « *L'effet de cette menace de castration correspond exactement à la valeur accordée à cette partie du corps. Il est donc extraordinairement profond et durable* »²⁰ et Freud fait une large place au complexe de castration dans cette œuvre.

À partir de 1915, le complexe de castration est articulé explicitement avec le complexe d'Œdipe et devient un concept théorique majeur dans l'œuvre, concept qu'il élabore d'une manière systématique dans *L'organisation génitale infantile*. Le complexe de castration est rattaché au primat du pénis dans les deux sexes et sa

¹⁹ Freud S. (2005). *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Paris, France : Gallimard. p. 124

²⁰Cf. Freud S. (2005). *Les théories sexuelles infantiles*, in *La Vie Sexuelle*. Paris, France : PUF. pp. 7-27

signification narcissique est préfigurée : « *Le pénis est déjà dans l'enfance la zone érogène directrice, l'objet sexuel auto-érotique le plus important, et sa valorisation se reflète logiquement dans l'impossibilité de se représenter un sujet semblable au moi sans cette partie constituante essentielle* »²¹.

Jusqu'ici le complexe de castration est lié à la crainte d'avoir, ne pas avoir, ou de perdre le pénis, ce qui est source de souffrance et de peur. Freud indique que les névrosés « *se défendent violemment contre sa reconnaissance* ». Il ajoute qu'il y aurait beaucoup de choses importantes à dire sur la signification de cet élément de l'histoire infantile. Le complexe de castration se fonde sur une réponse que les enfants se donnent quant à la différence anatomique des sexes qui consiste à attribuer celle-ci à une coupure du pénis chez la fille. Chez le garçon, le complexe de castration s'organise autour de la peur de perdre son pénis. Chez la fille, ce complexe s'organise autour de l'absence du pénis et d'un ressenti qui se traduit par un préjudice qu'elle cherche à nier, compenser ou réparer.

Si, à partir de là, le complexe de castration est retrouvé à partir de divers symboles et est repéré sous diverses modalités dans l'ensemble des structures psychopathologiques, ce n'est que tardivement que ce complexe se voit attribuer une place fondamentale dans l'évolution de la sexualité infantile pour les deux sexes, que son articulation avec le complexe d'Œdipe est nettement formulée et son universalisme affirmé.

Cette théorisation (1923) est corrélative du dégagement d'une phase phallique : à ce stade de l'organisation génitale infantile il y a bien un masculin, mais pas de

²¹ Cf. Récupéré du site : <http://www.leconflit.com/article-complexe-de-castration-113445762.html>

féminin ; l'alternative est – organe génital mâle ou châtré.²² Le caractère principal de cette « *organisation génitale infantile* » est en même temps ce qui la différencie de l'organisation génitale définitive de l'adulte. Il réside en ceci que, pour les deux sexes, *un seul organe génital*, l'organe mâle, joue un rôle. Il n'existe donc pas un primat génital, mais un primat du *phallus*.

2.1.2 Perte de phallus

L'unité du complexe de castration dans les deux sexes n'est concevable que par ce fondement commun : l'objet de la castration – le phallus – revêt une importance égale à ce stade pour la petite fille et le garçon ; la question posée est la même : avoir ou non le phallus. Le complexe de castration se retrouve invariablement dans toute analyse. Il n'est pas nécessaire généralement de préciser que le terme « phallus » recouvre une fonction symbolique remplie par le pénis, la relation entre la réalité physique (du pénis) et la représentation mentale (le phallus) étant surdéterminée par des représentations sociales et l'usage progressivement différencié de ces deux termes dans la littérature psychanalytique contemporaine relevant de la prise de conscience de cette surdétermination. Il ne faut pas confondre le phallus avec le pénis. Ce dernier est bien l'organe anatomique du mâle alors que le premier est d'abord le symbole de cet organe en érection. C'est au titre d'être ainsi au service du flux vital que le phallus est devenu symbole de la libido, et cela pour les deux sexes sans distinction. Freud a insuffisamment distingué pénis et phallus. Il revient à Lacan d'avoir donné à la notion de phallus sa place centrale dans la théorie psychanalytique.

²²Cf. Freud, S. (2005). *L'organisation génitale infantile*. In *la Vie Sexuelle*. Paris : France : Puf. Pp. 113-116

Une seconde caractéristique théorique du complexe de castration est son point d'impact dans le narcissisme : le phallus est considéré par l'enfant comme une partie essentielle de l'image du moi; la menace qui le concerne met en péril, de façon radicale, cette image ; elle tire son efficacité de la conjonction entre ces deux éléments : prévalence du phallus, blessure narcissique.

2.1.3 Castration et perte

On peut chercher à situer l'angoisse de castration dans une série d'expériences traumatisantes où intervient également un élément de perte, de deuil, de séparation d'avec un objet : perte du sein dans le rythme de l'allaitement, sevrage, perte dans la défécation. Dans un texte de 1917, publié plus tard, Freud écrit des lignes suggestives sur l'équivalence pénis-fèces-enfant, aux avatars du désir qu'elle permet, à ses relations avec le complexe de castration et la revendication narcissique²³ : Le pénis est reconnu avec les fèces qui furent le premier morceau de l'être corporel auquel on dut renoncer.

A la suite de ces théories, d'autres auteurs recherchent ces premières expériences traumatiques A. Stärcke (1921)²⁴ met l'accent sur l'expérience de l'allaitement et du retrait du sein, qui va être développé davantage par Lacan. O. Rank fonde ce complexe dans un traumatisme de la naissance. Freud lui-même restant très nuancé : il n'entend pas accepter la thèse qui conduit à rechercher toujours plus tôt dans l'histoire de l'enfant une expérience-prototype ; il met en avant le fait que le

²³ Sur les transformations des pulsions, particulièrement dans l'érotisme anal, *Revue Française de Psychanalyse*, 1928, 2, n° 4

²⁴Cf. Stärcke August (1921). *The Castration Complex*, London: The International Psycho-Analytical Press. Vol 1, No 4 pp. 371-395

fantasme de castration, pour exister, doit être le résultat d'une élaboration symbolique que l'organisme doit être capable de réaliser et de faire perdurer.

L'angoisse de castration, ne survenant qu'à la phase phallique, est loin d'être première dans la série des expériences anxiogènes. La castration est une des faces du complexe des relations interindividuelles où s'origine, se structure et se spécifie le désir sexuel de l'être humain. Ce que le rôle que la psychanalyse fait jouer au complexe de castration ne se comprend pas sans être rapporté à la thèse fondamentale – et sans cesse affirmée par Freud –, le caractère central et structurant de l'Œdipe.

Dans *L'analyse avec fin et l'analyse sans fin* (1937), Freud affirme de plus en plus le caractère structurant du complexe de castration. Il vise ce qui est pour lui l'énigme et le scandale anti-analytique : les hommes ne comprennent pas que la soumission passive à un maître n'est pas l'équivalent d'une castration et les femmes n'admettent pas qu'elles sont dépourvues de pénis et que c'est leur nature.

En somme, la peur de la castration chez les hommes et l'envie de pénis chez les femmes traduisent dans les deux sexes un refus du féminin (c'est-à-dire de la castration) qui est inscrit dans le "roc" du biologique. Sous toutes les formes où elle paraît dans la vie psychique, la castration est omniprésente, en rapport direct avec le complexe d'Œdipe, achoppant quelque peu à propos de la sexualité féminine, mais ancrée dans la différence des sexes et celle des générations.

Mais surtout, et ceci est fondamental pour ce travail, il faut bien comprendre que la castration n'est pas seulement un fantasme d'enfant menacé ; ce fantasme, **inclus dans un complexe et dans la situation œdipienne, se montre non seulement**

organisateur de la vie psychique de l'individu, mais aussi prototypique de la « coupure » qui, à l'encontre de la fusion, permet l'individualisation et les processus secondaires (temporalité, succès, langage, élaboration psychique, pensée...). C'est vraiment un socle fondamental de la structuration de du sujet.

Il est indiscutable que, pour Freud, le complexe de castration est fondamentalement organisateur de la vie psychique en tant qu'étape reprenant après coup les angoisses et les détresses antérieures, y compris les plus précoces, mais étape aussi dans la constitution du Surmoi.

C'est à partir du rôle de ce complexe que s'effectueront les éventuels renoncements pulsionnels sous la pression du sentiment inconscient de culpabilité et du besoin de punition. Si ces recouvrements pulsionnels sont souvent dommageables pour l'individu, ils sont en revanche nécessaires au « *processus civilisateur* », c'est-à-dire à la production de la conscience et de la pensée. Ce processus est soumis, comme le sont les individus, à la dualité pulsionnelle – dont on n'oublie pas qu'elle est à la fois antagonisme et intrication des pulsions de vie et des pulsions de mort - comme Freud le manifeste déjà dans *Dostoïevski et le parricide*, publié en 1928 et en suite dans « *Malaise dans la civilisation* » en 1930.

C'est la façon dont l'individu assume cette constante de la castration qui va faciliter ou non son épanouissement dans la vie. Parce que, d'après Freud, le concept de castration a une portée qui va bien au-delà de cette dimension imaginaire, puisque la castration est désignée comme symbolique, c'est-à-dire comme ce qui vient créer une limite interne dans la réalité psychique.

Freud pose la castration comme nécessaire à partir de la répression des pulsions imposées au sujet par l'entrée dans la culture, dans la vie sociale ; il postule une répression des pulsions imposée au sujet du fait de partager la vie collective, et rend ainsi le père, au carrefour de la vie familiale et de la vie en société, agent responsable de la castration.

2.2 Approche de Jacques Lacan

Jacques Lacan a profité des découvertes et intuitions de Freud ainsi que des avancées anthropologiques et linguistiques réalisées entre autres par Lévi-Strauss et Jakobson. A partir de ces avancées dont Freud ne disposait pas, Lacan a lu la castration de manière beaucoup plus radicale : pour lui la castration ne vient pas tant d'une répression extérieure, mais est mise en acte du fait de la parole ; c'est par le fait d'être pris dans le langage que le sujet est obligé de perdre la jouissance première de son corps. C'est sur cette base que je compte m'appuyer pour ce travail.

2.2.1 Tout homme est assujetti au langage

Progressons petit à petit dans l'approfondissement de cette théorie. Lacan va faire le constat que tout homme, tout être parlant, comme il appelle l'individu assujetti au langage, en principe, s'est exclu de la toute-jouissance : il devra toujours s'accommoder d'une entame, d'une limite à sa jouissance. Cette jouissance primordiale laisse en lui une trace qui fait qu'il la désirera toujours.

La Chose qui viendrait le combler – celle-là même qui aurait cette fonction, ce pouvoir – est ainsi toujours portée manquante ; de ce fait, cette Chose est innommable, puisque la nommer supposerait déjà d'avoir intégré son absence. C'est ce que Freud a identifié chez chaque sujet comme refoulement originaire. Le sujet

est dès lors affecté d'emblée d'une déception irréductible, d'une insatisfaction incontournable, car son être s'organise autour d'une perte : cette soustraction de jouissance. Et celle-ci va le marquer aussi bien comme sujet singulier que comme participant à une collectivité. « *Elle servira de fondement aussi bien à la Loi – collective – qu'au désir – singulier. Ce qui fera dire à Lacan que « toute formation humaine a pour essence, et non pour accident, de refréner la jouissance »*²⁵. *Du seul fait d'entrer dans le champ de la parole, le sujet doit consentir à un moins-de-jour comme amorce nécessaire à l'humanisation »*²⁶.

2.2.2 Les soins à l'enfant, source d'ouverture

Le fœtus dans le sein de la mère est complètement dans le principe de plaisir, il est totalement comblé, il a tout ce dont il a besoin²⁷. C'est son monde de plénitude.

Nous savons bien peu des choses sur la vie psychique intra-utérine, mais nous savons que la créature en formation n'est pas absente de son environnement : elle participe et perçoit les sentiments autour d'elle, l'environnement auquel elle a à voir à travers sa maman, et ce que celle-ci lui transmet par ses émotions, ses sentiments, son vécu.

Le nouveau-né veut et a besoin d'être totalement comblé, vu son inachèvement physique et psychique, ce qui le distingue, entre autres, des espèces animales.

Comme l'enfant dans l'utérus est dans une symbiose avec sa mère, il est comblé. Il

²⁵ Lacan J. (2001) *Allocution sur les psychoses de l'enfant* in *Autres écrits*. Paris, France : Seuil. p. 364

²⁶ Lebrun J. P. (2008). *La Perversion ordinaire*. Mesnil sur l'Estrée, France: Denoël. p. 103

²⁷ Enfin... presque. Je dis bien cela parce que nous savons aujourd'hui que même si dans l'intérieur de la mère il y a tout ce dont l'enfant a besoin, à l'extérieur il peut ne pas y avoir ce dont l'enfant a le plus besoin pour sa vie psychique, c'est-à-dire une ambiance favorable pour ce nouvel enfant. Que veut dire favorable ? Cela veut dire surtout être désiré, être aimé. L'affection, l'amour seront essentiels pour le bon développement de l'enfant. De là la difficulté pour traiter certaines maladies, notamment psychotiques, qui montrent bien une grande carence d'affect depuis toujours, et qui empêchent que le sujet puisse se développer convenablement.

veut donc continuer à être dans cet état, être sans cesse dans la plénitude, ne manquer de rien. Normalement dans l'instinct de la mère il y a la volonté de rassurer son enfant en lui prodiguant ce dont il a besoin à tel point que l'enfant expérimente cela comme une continuité de son état précédent.

La mère fait primer le principe du plaisir et avec elle tout l'entourage de l'enfant. Cela fonde un utérus symbolique, qui est fait de gestes, de paroles, de tendresse, de chaleur ; attitude dispensant de la confiance en l'autre puisqu'elle ne met pas de limites au désir de l'enfant. L'adulte est totalement à sa disposition. Cette attention à laquelle le tout petit doit pouvoir faire appel à tout moment assure la sécurité de base.

Cette fonction de totale disponibilité autour de l'enfant fait naître chez le nourrisson un sentiment de toute-puissance : tout est possible, tout est permis. Cela doit permettre une évolution équilibrée du psychisme en procurant au bébé l'indispensable sentiment d'être protégé, enveloppé, reconnu, aimé, ce qui lui permettra à son tour d'aimer et de s'aimer. Cette fonction, dite maternelle, le faisant exister au regard de sa mère et des autres, lui donne un socle dans l'humanité, l'enracine.

L'enfant est avec la mère dans une symbiose qui est fondamentale mais qui ne peut pas durer longtemps. Il doit passer petit à petit d'une symbiose, d'une fusion avec sa mère (et, à travers elle, avec tout son environnement, les individus, les choses), à une distanciation et à une distinction de soi et des autres. Cela grâce à la parole qui lui est adressée par la mère ou par un substitut qui prodigue tous les soins nécessaires, tels que le nourrir, maintenir la propreté, l'entourer de sécurité, le tout

enveloppé par l'affection qui ne doit être autre chose que l'expression de la tendresse, de l'amour gratuit et désintéressé.

2.2.3 Langage, réel, communication

Tous ces actes et gestes en principe et naturellement ne se font pas en dehors du langage parlé. La parole, peu à peu, va accompagner chaque acte en direction de l'enfant. La parole est essentielle dans le processus d'humanisation de l'espèce humaine, elle a permis à l'homme de sortir du réel dans lequel vit l'animal, pour passer à la réalité temporelle et historique de l'être humain. L'homme a surmonté le défi de parler, il a percé le réel avec la parole c'est bien le défi propre du vivant. La parole est le propre de l'homme.

Le fait d'arriver à parler a généré des conséquences très importantes pour le genre humain.

Pour l'homme, le fait de parler a exigé un dessaisissement, une déposition, une désidération, un détachement, un décollement du réel, en mettant en acte une séparation qui va créer un espace, un écart nécessaire entre lui et le réel des choses. L'être humain est un être de parole et de langage propre à lui, et bien différent des autres formes de communication qu'ont les animaux. L'entrée dans cette forme humaine de communiquer formalise la distance entre soi et tout autre être qui n'est pas lui. Le fait de parler a permis à l'homme une distanciation entre ce qu'il perçoit, ce qu'il conceptualise et ce qu'il exprime en le nommant. La parole a mis l'homme loin du réel, loin de l'Autre. Le livre de la Genèse exprime ce concept par l'éloignement du paradis, prendre la parole rompt la fusion de l'homme avec le réel de la nature et avec son Créateur, précisément au moment où l'homme prend sa vie en main, par lui-même. Sa condamnation sera l'éloignement de la pleine jouissance.

Au moment du refrènement de la jouissance, au moment de la séparation d'avec le Réel, l'humanité commence.

2.2.4 L'enfant revit l'éloignement de la jouissance fondamentale

L'enfant revit cet éloignement de la jouissance fondamentale au cours de ses premiers mois de vie et cela va se formaliser au moment où il prend la parole et commence à faire partie des êtres parlants.

Les conséquences de cette spécificité, prendre la parole, sont moins connues, alors qu'elles sont pourtant nombreuses, fondamentales et déterminantes. On va voir pourquoi, même si ce n'est pas le lieu pour le développer d'une manière exhaustive.

Si le langage est propre à l'être humain, rentrer dans ce système langagier va permettre au sujet de prendre sa place parmi ses pairs. Ce système a ses contraintes, ses propres règles qui lui permettent de fonctionner et qui s'imposent dès lors à tout être qui parle, à tout sujet même s'il ne s'en rend pas compte. Nous partageons l'idée qu'un individu existe comme sujet avant d'entrer dans le système langagier, la famille proche et tout son entourage l'ayant déjà introduit dans la communauté humaine, mais il doit avec sa propre parole, sa propre communication prendre sa place et s'affirmer.

C'est la famille, les parents en particulier, qui, bien avant la naissance, commencent à construire le sujet et à former aussi l'inconscient chez ce nouveau sujet. Cette famille, les parents, sont cet Autre qui échappe au désir propre de l'être en devenir. L'être humain naît avec un héritage qu'il ne maîtrise pas, simplement il le reçoit.

Comme l'explique J. P. Lebrun, « *la notion d'inconscient à laquelle Freud a donné toute sa pertinence recopie pour sa part non pas à « ce qui n'est pas conscient* »,

mais à une « Autre scène » – l'expression est de Freud pour désigner précisément l'inconscient comme un autre lieu que celui de la conscience – sur laquelle se détermine le destin du sujet.

Pour Lacan, cette autre scène est celle du langage, d'où sa célèbre formule : « l'inconscient est structuré comme un langage », et c'est précisément le passage nécessaire par le système langagier qui fait d'un individu un sujet et qui lui donne un inconscient, ces deux mouvements étant étroitement liés »²⁸.

C'est ainsi que l'inconscient du sujet commence à se former en intégrant l'Autre. Aucun inconscient n'est libre de l'Autre ; chacun dépend d'un Autre qui le précède. Selon Freud c'est dans l'inconscient, dans « l'autre scène », cet autre lieu différent du conscient, que se détermine le destin du sujet.

Pour Freud, il y a là une illusion : « L'inconscient est le psychisme lui-même et son essentielle réalité ». Nous avons un rapport imaginaire à nous-même lorsque, disant « je » ou « moi », nous croyons que le sujet est un et transparent à lui-même. La conscience de soi n'est pas connaissance, mais méconnaissance de soi. C'est-à-dire que plus le sujet pense se connaître, plus il se rendra compte qu'il est loin de son objectif.

Se connaître est une affaire pour toute la vie, parce que l'homme a toujours son inconscient à faire émerger et en même temps l'homme est toujours en devenir, chaque événement constitue pour lui une porte ouverte vers l'avenir. Avec le concept d'inconscient Freud fait éclater l'unité du sujet. Il loge l'altérité au cœur même du

²⁸ Lebrun, J. P. (2007). Op. cit. p. 54

sujet, donnant une forme de confirmation au propos de Rimbaud : « *je est un autre* »²⁹. De fait, Freud montre que l'inconscient est en nous une autre scène, de laquelle nous savons peu de choses.

C'est un système psychique autre, hétérogène au système conscient. Il ignore la contradiction, le négatif, le temps, la mort. Il est régi par les processus primaires du déplacement, de la condensation et il obéit au principe du plaisir. La conscience, au contraire, obéit au principe de réalité et elle est régie par les processus secondaires, par exemple le principe de non- contradiction. Au fond, nous coexistons avec un autre en nous dans un rapport d'extériorité et d'étrangeté³⁰.

Pour Lacan, cet autre lieu c'est le langage préexistant au sujet, d'où son affirmation lapidaire : « l'inconscient est **structuré** comme un langage ». L'homme doit passer par le système langagier qui fera de l'individu un sujet en lui donnant un inconscient.

Les signifiants, les mots, préexistent à un sujet en particulier, et vont permettre l'émergence de ce même sujet. Ces mots sont ceux des premiers autres qui l'entourent, c'est-à-dire des parents ou de ceux qui prennent en charge cette tâche.

Pour devenir sujet il faut être baigné dans le langage, s'immerger dans le langage de l'autre. Le langage de ces premiers autres qui entourent l'individu est fondamental parce qu'il va faire de cet individu un sujet et, après coup, l'individu assumera lui-

²⁹ « Car je est un autre », selon la célèbre formule d'Arthur Rimbaud dans sa lettre à Paul Demeny datée du 15 mai 1871.

³⁰ Cf.: Récupéré du site: <http://www.philolog.fr/freud-ou-lhypothese-dun-inconscient-psychique/>

même ce système langagier ; à ce moment il sera assujéti aux signifiants de l'Autre³¹.

Ce système n'est jamais fini. Il n'explique ni ne rend compte totalement d'aucune donnée, c'est un « *système discontinu de signifiants qui ne font que se renvoyer les uns aux autres et qui installent de ce fait une distance irréductible entre les mots et ce qu'ils représentent* »³², mais nous parlerons de cela en détail plus tard.

Donc l'enfant passe de la relation symbiotique avec la mère à la séparation qui, comme le dit Freud, le laisse sans recours³³, c'est-à-dire dans une béance entre ce qu'il désire et ce que la mère interprète comme le désir de son enfant. En même temps il y a une différence entre ce que désire la mère et ce que perçoit l'enfant de ce désir et vice-versa. Cela donne beaucoup de malentendus et pas qu'à ce stade-là du développement humain. Cette béance du savoir, de l'inconnu, de l'incertitude, du doute restera et se verra par la suite dans les relations humaines. Après la fusion entre mère et enfant vient la naissance, la coupure, la séparation jusqu'au détachement qui se fera un jour pour que chacun arrive à vivre de son gré.

2.2.5 Signifiant, signifié

Le système langagier est constitué des signifiants qui, comme conséquence d'une culture et d'un environnement donnés, ont établis à force de répétition que tel signifiant, c'est-à-dire tel mot symbolise tel objet, tel animal, tel arbre, telle roche. En soi, un mot ne désigne rien ou presque rien à un sujet qui n'est pas de la même

³¹ Lacan distingue donc deux « autres » : un premier qu'il écrit avec une minuscule, l'autre, qui est le partenaire, et un second qu'il écrit avec une majuscule, l'Autre, qui, au-delà du partenaire, désigne la scène du langage qui, antérieure et extérieure au sujet, le détermine néanmoins radicalement. Notons que ce trait Autre n'est accessible à quiconque qu'au travers de ceux –les parents, et même plus directement la mère – qui lui ont prêté chair.

³² Lebrun, J. P.(2007). Op.cit. p. 55

³³ L'expression originale est « Hilflosigkeit »

culture linguistique. Et les sujets de la même culture doivent mettre en relation ce signifiant avec le signifié, le connaître et l'assumer. Ce système de signification est ce qui met une distance infranchissable entre l'objet en soi et le mot qui le symbolise.

Le fait qu'un sujet assume un tel système, lui permet de faire partie de ce groupe et il prend sur soi la structure des signifiants. Un signifiant, un mot qui symbolise un objet, ce signifiant en lui-même va devoir être expliqué par d'autres signifiants pour pouvoir être compris. En conséquence, une explication sur le mot, par exemple « maison », va générer plusieurs signifiants qui vont l'expliquer mais qui n'épuiseront jamais le concept de « *maison* ». C'est cette incomplétude qui donne le langage, le langage châtre à jamais l'inconscient humain. Il enlève l'unité unique du réel de l'univers. Ainsi le sujet assume une certaine structure langagière, jamais parfaite, due à la nécessité qu'a un mot de faire appel à d'autres mots pour se définir. Ainsi, en parlant, le sujet « est », il est parlêtre, il est toujours comme le langage en train de se construire, il n'est jamais en plénitude, il est à jamais « *divisé* » par le langage, toujours « *troué* », frappé par cette discontinuité, barré et en train de se barrer ; c'est ce qui le marquera d'un inconscient.³⁴

2.2.6 Le vide dans le discours

Le langage est donc une conquête pour l'homme qui lui permet de s'insérer dans la communauté des humains, de communiquer et de saisir le monde symboliquement. Mais, en même temps, le langage forge une brèche entre la chose et le signifiant qui la définit, marquant ainsi la séparation réelle entre le sujet et le monde. Ce langage va permettre la culture, et cette culture sera transmise de génération en génération à travers les signifiants.

³⁴ Idem.

Plus on transmet, plus il y a de vide qui s'établit entre un signifiant et un autre. Ce signifiant révèle l'ignorance de l'être humain, il sait quelque chose de ce qu'il arrive à appréhender, mais il lui en reste à savoir. En faisant prendre conscience au sujet de son savoir et de son ignorance, grâce à la prise de conscience de ce vide entre les signifiants, on mesure la limite de notre savoir et cela nous pousse à l'humilité propre à la sagesse. En même temps, cela propulse le désir de savoir, et de saisir ce savoir, ce qui génère un désir permanent jamais satisfait.

L'animal et les plantes vont faire la transmission par la génétique. Ensuite, comme le démontre Darwin, l'environnement va modifier cette transmission. Mais fondamentalement, ce qui est dans la nature est, alors que l'homme est toujours dans un constant devenir par rapport à son être intérieur, et ce devenir en création est le fait de parler et son aspiration à nommer, saisir, appréhender, savoir, et prétendre dominer le monde, mais cela lui échappe toujours. La science en est l'exemple.

2.2.7 La nomination assujettit l'individu

Dans le livre de la Genèse, Adam est celui qui nomme les éléments qui sont autour de lui. Il cherche par ce moyen non seulement à avoir une mainmise sur les choses, mais aussi à trouver quelqu'un qui puisse lui tenir compagnie, qui le complète. C'est lui qui nomme chaque élément et même quand la femme est créée, Adam la nomme ainsi et la reconnaît comme « chair de ma chair ». Le fait de la nommer est un signe de possession et un signe d'insatisfaction du manque de compagnie : Adam assujettit Ève en la nommant.

Dans la théorie psychanalytique le fait de nommer un sujet, de lui coller une identité va permettre de l'individualiser par rapport à ses pairs. Le « nom propre » va définir

qui il est, et déterminer sa position dans une généalogie, mais en même temps cette nomination le réduit : c'est un nom qui n'a rien en soi, sauf s'il signale le sujet concerné. Ainsi ce sujet est déterminé, il n'est pas le reste des hommes, il est lui : le nommer c'est l'assujettir, le faire exister dans la société qui est la sienne, l'individualiser comme l'explique bien Erik Porge.³⁵

La nomination permet de donner un nom propre à quelqu'un, de lui conférer une identité, qui le distingue des autres, mais, au lieu de le définir, cette nomination lui colle un nom qui est comme une coquille vide, sans aucun contenu, et qui dit seulement que le sujet est dans sa généalogie. Mais la nomination permet aussi à un individu d'exister comme sujet. Ainsi ce sujet est marqué par la négativité, dans le sens qu'il n'est pas tout, il est seulement ce que sa nomination indique. Une fois nommé, il est soustrait de la totalité des êtres humains, pour être Lui. Du moins, c'est la volonté de celui ou ceux qui le nomment ; il est castré.

Cette nomination qui limite son être, est le prélude à la limitation qu'il devra assumer en entrant dans le système du langage et par rapport au contrôle de ses pulsions. Pour pouvoir vivre en société et faire partie de la communauté des hommes,³⁶ il est nécessaire de dire « *non* » à la pulsion en excès, comme l'a énoncé Freud dans le mythe de la Horde.

2.2.8 Les lois du langage

La société dans laquelle tout être humain se trouve, s'exprime par des mots. Ces mots, qui vont faire émerger le sujet, sont les mots des premiers autres qui l'entourent : ceux-ci apparaissent comme occupant le lieu de l'Autre. Les mots qui

³⁵ Porge, E. (1997). *Les noms du père chez Lacan J.* . Toulouse, France : Ères. pp. 139-143

³⁶ Green, A. (1993). *Le travail du négatif*. Paris, France : Minuit. p. 400

permettent de devenir sujet sont d'abord ceux des parents ou ceux des individus qui tiennent lieu de parents. Ces individus sont les premiers autres que le sujet a comme interlocuteurs. Par le langage, ces interlocuteurs font entrer le nouveau-né dans leur système de langage propre, et celui-ci est ainsi progressivement assujéti aux signifiants de l'autre. Cet autre est particulièrement la mère, mais aussi son partenaire et les autres individus qui vont « *baigner* » de mots l'individu.

La nature de ces mots et la présence ou pas de manifestations d'affection vont déterminer la position du sujet dans le monde. L'affection transmise par la parole et dans la parole va valoir plus que la nomination elle-même.

Assumer ce système, c'est assumer aussi le vide entre les signifiants, la discontinuité entre un signifiant et l'autre, tout en conservant le fil d'or du signifié. Mais aucun signifiant ne va épuiser l'objet, le concept même reste dans l'incomplétude; cette incomplétude manifeste ce vide entre les signifiants ; assumer ce vide est le prix à payer pour devenir sujet.

Une fois l'individu entré dans le système langagier, il est condamné à ne s'exprimer, à ne se dire, qu'au travers de la discontinuité signifiante, et donc à en épouser la structure. « *Il est ainsi condamné lui-même à la discontinuité, autrement dit, à sans cesse disparaître et réapparaître. Le sujet, du fait de parler, d'être – selon la formule de Lacan – un parlêtre, n'est donc jamais un sujet plein, mais un sujet toujours déjà « divisé » par le langage, toujours « troué », frappé par cette discontinuité, barré et en train de se barrer ; c'est ce qui le marquera d'un inconscient* »³⁷ que Lacan symbolise ainsi : \$. Ce symbole, ou mathème, désigne le sujet marqué par cette

³⁷ Lebrun, J. P. (2007). Op.cit. p. 55

division introduite par le langage : le sujet n'a plus la certitude de « l'être » mais il n'est plus que représenté dans la parole.

Cette loi se lit dans ce que Lacan a présenté comme son mathème du discours, à savoir quatre lettres, **\$, S1, S2**, et petit **a**. C'est aussi ce qu'on peut appeler les lois du langage ou la loi du langage.

Et j'ajoute : parler suppose une perte, suppose de s'être décollé du monde des choses, suppose une perte de l'immédiateté.

Ce mathème signifie dans le propos de Lacan que l'irréductibilité entre le monde des mots et le monde des choses constitue l'être humain comme être parlant. Pour ce faire, nous avons dû renoncer à l'immédiateté du monde des choses et nous avons consenti à une perte, symbolisée par un petit **a**.

A partir de cette perte qui fait ombilic pour le sujet, il est possible de parler à partir de deux positions distinctes désignées par les symboles S1 et S2, selon que l'on se tient au lieu de l'origine ou non. Celui qui parle du lieu de l'autorité, parle de S1, du signifiant-maître, du lieu d'où ça commande et d'où ça commence. Celui qui écoute est en position de commandé, et lorsqu'il s'exprime, il parle à partir de S2. Chaque sujet n'est pas identifié définitivement à l'une de ces deux places – S1 ou S2 – mais peut à tour de rôle occuper une position ou l'autre. Dans les relations « normales » il y a la possibilité d'échange de places. Cependant du fait d'être introduit dans la parole, seules deux places d'où parler sont possibles, S1 ou S2, et il est impossible de les occuper simultanément.

Cela constitue une distinction radicale entre, d'une part, l'animal chez qui l'instinct oriente entièrement le comportement, et qui est contraint de rester collé à ce dont il a besoin pour survivre ainsi que pour perpétuer l'espèce, et, d'autre part, l'être humain

qui, bien que soumis à ces mêmes règles, a toujours la possibilité de prendre du recul, de se distancier du seul fait d'être dans la parole.

C'est d'ailleurs, dans l'écriture lacanienne, ce qui est représenté par le petit **a**, l'objet **a**, autrement dit l'objet perdu, la chose qu'il a fallu perdre pour parler et qu'on cherche à jamais, parce qu'il est à jamais perdu.

Le sujet n'est plus certain de ce qu'il veut, il n'est plus qu'un sujet barré (\$), au sens de limité, mais aussi au sens que le sujet plein, certain, s'est barré, a définitivement disparu, ou, au moins, ne se laisse pas appréhender ; il se laisse guetter, pas plus. C'est la raison pour laquelle Lacan l'identifie ainsi : \bar{A} . Mais nous aurons l'occasion d'en reparler plus longuement dans le chapitre suivant.

Le sujet n'est plus dans la certitude, il est d'emblée fondamentalement toujours divisé. Ce que d'ailleurs la pratique clinique quotidienne fait entendre le plus clairement du monde puisqu'il n'y a pas un sujet sur terre qui, à moins d'être paranoïaque, pense pouvoir tout maîtriser. Il n'y a pas un sujet qui peut être absolument certain de son désir ; au mieux, et c'est déjà quelque chose, il sait ce qu'il ne veut pas. Ceci lui permet de s'orienter en boitant vers ce qu'il croit vouloir. Il y a bien là un trait fondamental de la condition humaine. Cette caractéristique humaine constitue, avec le patrimoine génétique, la chaîne de transmission de son espèce et sa particularité par rapport aux autres éléments de la nature comme les plantes et les animaux. Le vide entre les signifiants est désormais indissociable de l'humanité. Il y a un manque propre à l'humanisation : la psychanalyse affirme que « *l'identité d'un sujet est d'abord négative* »³⁸, ce que l'on symbolise ainsi : - Θ .

2.2.9 Altérité. L'homme confronté à l'Autre pour s'humaniser

³⁸ Ibid. p. 56

Une fois le sujet constitué, cet Autre qui vient de l'extérieur est intériorisé.

Le sujet ne se construit pas tout seul. Il ne suffit pas qu'un être ait le génome humain pour le définir comme humain, parce que l'être humain est plus qu'une somme ou un ensemble de données propres à son espèce. Il dépasse la conception technique et scientifique. Le sujet est un être parlant et donc un être social. Il a besoin d'un Autre, des autres, pour bien être lui-même. Sans les autres, l'homme n'existe pas, comme on l'a déjà dit et illustré par l'exemple de l'histoire des enfants loups, le sauvage d'Itard ou les expériences de Frédéric II de Hohenstaufen au XIII^{ème} siècle.³⁹

Un enfant laissé entièrement à lui-même, sans confrontation avec les autres, ne pourra pas développer la parole et même sa durée de vie sera limitée. Dans cette terrible expérience de Frédéric II, l'enfant le plus âgé est mort à huit ans, plongé dans la solitude terrible d'un être qui n'a pas été « *baigné* » dans la parole, qui n'a pas été introduit chez l'Autre, qui n'a pas trouvé la force pour exister, cette force, cet élan qui nous vient à travers les autres.

Jamais un individu ne s'est fait tout seul. Ce principe a été saisi et compris par l'homme de toujours et en chaque point de la terre. Chaque homme tient en lui un patrimoine non seulement génétique mais aussi culturel qui lui a été transmis par ses géniteurs. On peut même se demander, à ce stade, si la culture vient aussi avec la génétique. Déjà on voit bien que le sujet commence à se construire bien avant la fécondation, comme le montre l'expérience de l'adoption⁴⁰.

³⁹ Mannoni O. (1969). *Itard et son sauvage*. In *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre Scène*. Paris, France: Seuil. pp. 184-201.

⁴⁰ Des enfants provenant d'autres terres et d'autres cultures, sans connaître leur origine, sans avoir même su qu'ils avaient été adoptés, ont développé des capacités artistiques propres à leur culture d'origine, sans qu'il y ait

Le langage par lequel l'individu s'est transformé en sujet, a permis que cet Autre soit intériorisé. Cet Autre est marqué par le négatif comme l'est le langage. Le vide, le manque qui lui sont transmis dans cette « cascade de mots » qui baignent l'individu même avant sa naissance, s'est introjecté et a pris place à l'intérieur du sujet une fois qu'il assume la parole. En assumant cette parole, il est marqué par la castration, même à son insu.

Ainsi l'altérité n'est pas d'abord chez les autres, mais à l'intérieur de chacun. Dans cet Autre intérieur s'installe le vide qui est propre au signifiant. Ainsi le sujet, pour la seule raison qu'il entre dans le langage, est barré (\$). Comme on l'a dit plus haut, il est frappé du manque propre au langage défini par ces autres qui ont baigné le sujet par leurs mots.

Cet Autre introjecté n'est pas saisissable, on ne peut pas l'appréhender même si on le délimite, on ne l'attrapera jamais dans sa complétude. C'est la raison pour laquelle Lacan affirme qu' « *il n'y a pas d'Autre de l'Autre* »⁴¹ et il ajoute : « *c'est le grand secret de la psychanalyse* ». « *Le sujet est alors conçu comme un ensemble vide qu'inclut dans la parole la castration, fondant la loi de son désir. Là où il sollicitait le sens chez l'Autre, le névrosé découvre que ses requêtes prennent origine d'un point ex nihilo, ces requêtes tournent autour d'un vide central, donc sans trouver réponse ou solution dernière dans le signifiant qui est toujours incomplet. L'Autre manquant, véritable création du sujet, est le support de ses attentes, de ses questions sur*

eu une induction d'un tiers direct de leur culture d'origine, mais simplement un environnement favorable qui a facilité le développement des capacités et attitudes liées à la culture d'origine.

⁴¹ Dans le Séminaire de 1958-1959, Lacan déclare qu' « il n'y a pas d'Autre de l'Autre », autrement dit pas de métalangage ; on ne trouve pas de discours du discours (ou encore Un signifiant qui fait défaut dans l'Autre). « Ça parle dans l'Autre... en désignant par l'Autre le lieu même qu'évoque le recours à la parole dans toute relation où il intervient ». In Lacan J (1999). *La signification du phallus*, in *Ecrits*. Paris, France : Seuil. p 169.

l'existence et de son désir. »⁴²Le mathème $S(\bar{A})$, S de grand A barré, l'indique pour spécifier que le lieu de l'Autre ne tient pas, qu'il est marqué d'une faille, en tant que trésor manquant d'un signifiant.

2.2.10 Subjectivation, Liberté-Autre-Acceptation du manque

Ce système langagier par lequel l'individu doit passer pour émerger comme sujet est sans garantie finale. Cette incertitude est ce qui va permettre l'émergence de la particularité de chaque sujet avec ses propres désirs, et qui laisse le sujet en liberté conditionnelle pour pouvoir se construire. Je dis « conditionnelle » parce que le sujet est façonné par l'Autre primordial, et il doit prendre distance avec son Autre intérieur et prendre ses marques par rapport aux autres qu'il rencontrera à tout moment. Sa liberté sera toujours guettée et mise en question, mais cette liberté va lui permettre en même temps de se faire soi-même.

Le sujet n'est pas vraiment libre pour devenir sujet. L'émergence du sujet dans un tel contexte est difficile, parce que l'individu doit devenir un sujet singulier à partir des mots de l'Autre et il risque de rester complètement aliéné dans cet Autre. Et pourtant il doit se soutenir comme sujet dans la négativité qui lui est propre, dans le vide qui l'habite, dans le manque qui le constitue, en se détachant de l'Autre qui peut le noyer par son emprise, même amoureuse, et peut interrompre sa propre émergence comme sujet à part entière.

Lacan a compris que le langage n'est pas simplement un outil, mais que c'est ce qui subvertit la nature biologique de l'humain et fait dépendre notre désir de la langue.

« Notre existence est entièrement marquée, façonnée même, par les conséquences

⁴² Lacan J. (1966). *Question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*, in *Ecrits*. Paris, France : Seuil. p. 549

de cette prise dans le langage »⁴³. C'est une réalité tellement présente dans notre vie que nous n'y pensons même pas ; le langage est une quasi-banalité qu'il faut mettre en évidence ; il faut lui donner toute sa portée véritable. Le psychanalyste est le pionnier de cette mise en évidence.

Nos échanges se font par des mots. C'est la forme de communication qui nous caractérise en temps qu'humains. C'est le bla-bla-bla qui est à la base de nos relations et de nos actes de tous les jours. La langue construit et détruit comme le dit Esope et, plus explicitement, saint Jacques : « *Car nous commettons tous beaucoup de fautes. Si quelqu'un ne commet pas de fautes en paroles, c'est un homme parfait, capable de mettre un frein à tous les instincts de son corps. En mettant un frein dans la bouche des chevaux pour qu'ils nous obéissent, nous dirigeons tout leur corps. Voyez aussi les navires : quelles que soient leur taille et la force des vents qui les poussent, ils sont dirigés par un tout petit gouvernail au gré de celui qui tient la barre. De même notre langue, qui est une si petite partie de notre corps : elle peut se vanter de faire de grandes choses. Voyez encore : une toute petite flamme peut mettre le feu à une grande forêt. La langue aussi est un feu, elle est le monde de la méchanceté ; cette langue est une partie de nous-mêmes, et c'est elle qui contamine le corps tout entier, elle met le feu à toute notre existence, (...). Les humains sont arrivés à dompter et à domestiquer toutes les espèces de bêtes et d'oiseaux, de reptiles et de poissons ; mais la langue, aucun homme n'est arrivé à la dompter, vraie peste, toujours en mouvement, remplie d'un venin mortel. Elle nous sert à bénir (...), elle nous sert aussi à maudire les hommes (...)* »⁴⁴.

⁴³ Lebrun J. P. (2007). Op.cit., p. 62

⁴⁴ Épître de saint Jacques 3, 2-9.

Ici saint Jacques met l'accent sur la négativité que peut générer une parole, mais la parole en elle-même est inscrite dans la négation, par le vide qui existe entre un signifiant et un autre, par le manque entre le signifiant et le signifié, entre la chose et le concept. C'est ce vide qui permet le développement même du discours : le vide, le manque dans le langage dynamise dans l'incertitude.

Le positif d'un discours s'organise autour d'un négatif. Par exemple le fait de penser qu'il manque un traité sur le manque est la constatation négative, et le fait de créer ce discours devient la création positive qui s'est organisée autour du vide de la question. Là où l'on croit qu'il y a un manque, on peut tenter de le combler par la parole : plus on parle, plus on pense combler, mais à un moment ou à un autre, on se rend compte que, malgré cette production de discours, ce discours n'épuise pas le sujet traité.

Pour la psychanalyse, la loi du langage est à l'humain ce que, pour la physique, la gravitation est à la masse.

2.2.11 La parole autour du vide.

L'humanité est contrainte par la loi du langage. L'enfant doit s'approprier l'usage de la parole et non seulement l'apprendre, mais soutenir sa parole en assumant la responsabilité de son dire. C'est cela, devenir adulte. Parler suppose pouvoir s'exprimer, être à même de s'engager dans sa parole, d'en assumer la responsabilité. Ceci n'est pas exigé à chaque fois que l'on parle. Mais on en prend conscience quand on se heurte à nos propres dires, quand on se rend compte que notre parole pose un acte qui réjouit, exalte, blesse ou tue quelqu'un, comme nous en avertit saint Jacques. Même la parole qui se contient pour ne pas affecter untel a un effet, une conséquence. Nos « *oui* » ou nos « *non* » ont une conséquence.

A un moment donné, il faut assumer l'acte de dire. C'est à ce moment qu'on se rend compte de ce vide que nous devons contourner avec la parole, comme quand le potier fait le vase autour d'un vide, d'un manque. Ce vide, ce manque est inévitable. Comme le potier nous nous appuyons sur ce vide, et nous tournons autour du vide sans que cela nous donne pour autant de l'assurance, mais nous continuons à tourner. Comment être sûr, sur un vide ? C'est le drame de l'humain pris de vertige en face de son propre abîme, au moment d'assumer cette parole, de soutenir l'acte de dire et donc du faire.

Julia Kristeva insiste sur « *ce vide constitutif du psychisme humain (...), ce vide intrinsèque aux amorces de la fonction symbolique* »⁴⁵. Freud est le premier à déterminer le statut du vide, en faisant de lui le lieu de recueil des signes de sensations primitives, imprimées par les premières excitations, toutes vécues par le nourrisson comme mauvaises, ce qui leur a valu d'être qualifiées de déplaisir (« *Unlust* »).

Ainsi, le philosophe Alphonse de Waelhens a pu écrire que le langage, c'est « *la mise en œuvre de la dialectique de la présence et de l'absence. (...) Le langage est le lieu originel de la métaphore. (...) L'important est de saisir ce que signifient ce déplacement et cette métaphore dont tous les langages sont faits. (...) Le mot est à la fois la présence et l'absence de la chose. Par le mot, le sujet se délivre de l'oppression de la chose, prend distance à son égard, et ainsi, l'érige en en-soi. (...) Mais le mot aussi vise la chose, et ainsi la rend présente dans son absence* »⁴⁶.

⁴⁵ Kristeva J. (1983). *Histoires d'amour*. Paris : Denoël. pp. 29-30

⁴⁶ Waelhens A. de (1966). *Sur l'inconscient et la pensée philosophique*, in Lebrun J. P. (2007) Op.cit. p. 66

C'est vraiment la force de la parole qui nous permet d'évoquer ce qui n'est pas là, de faire revivre le passé et d'anticiper le futur dans un présent qui s'échappe inexorablement, mais qui l'immortalise.

2.2.12 Un prix pour l'humanisation

Mais cette aptitude au langage se paie. Il y a un prix pour l'humanisation. Un prix fort, qui consiste à admettre la nécessité d'une perte, d'une soustraction. Impossible d'être encore dans la présence pleine, car du fait d'habiter la parole, même si je me retrouve face à la « *chose réelle* », à l'objet brut, c'est comme si mon rapport à ce dernier restait affecté d'un manque, de cette distance que le langage m'avait autorisé et condamné dans le même mouvement à préserver. Voilà pourquoi, d'ailleurs, « *aucun objet ne me satisfait vraiment, aucune chose ne peut saturer mon désir d'humain.* »⁴⁷

A la différence de l'animal, lorsque nous nous précipitons sur l'objet, quel qu'il soit, nous emportons avec nous cette distance, ce recul dont nous disposons mais qui s'impose surtout à nous du fait de notre aptitude au langage. Le mot, même en rendant présente la chose, ne peut que manquer de la présence pleine de la chose, du fait de l'absence même qu'il véhicule.

2.2.13 Subjectivation

Pour arriver à faire ce pas de géant qui va humaniser l'individu, il faut passer par la subjectivation. La subjectivation va s'opérer dans la mesure où l'individu se réapproprie ce vide, cette négativité, en faisant sien ce manque dans l'Autre, en acceptant cette absence de garantie, en abandonnant l'espoir que l'Autre le définisse

⁴⁷ Lebrun J. P (2007). Ibid. p. 67

et en considérant que « le sujet peut tracer sa propre voie »⁴⁸ seulement dans la mesure où il accepte le manque dans l'Autre, le manque à être, de l'Autre extérieur et intérieur à soi-même. Maintenir vive et opérante cette subjectivation sera essentiel dans toute l'existence du sujet.

2.2.14 Le Oui et le Non, l'affirmation de soi

L'enfant dans un premier moment est ce que les parents disent de lui. Ensuite, il s'introduit dans le langage de ces autres et le fait sien, il va petit à petit se conformer à leurs dires jusqu'au moment où il commencera à faire ses choix qui ne seront pas toujours ceux de ses parents. Le « *non* » va apparaître dans le meilleur des cas, pour faire objection au possible engloutissement dans cet Autre, et faire émerger sa particularité.

Pour être sujet, l'individu doit passer par des oui et par des non.

Il faut accepter de baigner dans le langage de l'Autre, d'être presque aliéné dans les mots de ceux qui nous précèdent et cela pour les assumer. Mais ensuite il faut prendre appui sur le manque dans l'Autre et en faisant objection, par un non, à ce qui vient de l'Autre, marquer la distance entre soi et l'Autre, se démarquer de l'Autre. Mais ce n'est pas un non à tout, parce qu'il faut toujours compter avec l'Autre. A nouveau, il faut dire oui pour accepter ce qui vient de l'Autre et le faire sien, prendre ce qui est ainsi donné et le « *cuisiner* » à sa propre sauce en assumant toutes les conséquences et les responsabilités qui découlent de ce choix individuel.

Si ce choix commence à se faire pendant la petite enfance, il doit se consolider à l'adolescence. La façon dont cette affirmation individuelle se fait à ce moment de la

⁴⁸ Ibid. p. 58

vie sera l'occasion de s'ouvrir aux autres de commencer à envisager son partenaire et envisager la formation de sa famille, le choix de sa profession, de son travail, etc. C'est pourquoi les psychologues de la famille et de l'enfance insistent de plus en plus pour tenter de faire un accompagnement personnalisé de la petite enfance de façon à potentialiser une subjectivation positive et à éviter soit un écartèlement précoce de l'enfant, soit une emprise serrée d'affection sur l'enfant. Les deux extrêmes ne permettent pas le développement de l'enfant.

Passer par l'Autre implique donc le oui et le non, l'acceptation et le refus qui permettront l'affirmation de soi.

L'humanité doit passer par « *l'autonomie* », c'est-à-dire ce mouvement qui nous met toujours en relation étroite avec l'Autre, et qui exige, en même temps, l'indépendance et le détachement de cet Autre, pourtant indispensable pour que l'humain arrive à être et reste vraiment humain.

2.2.15 La perte, le refoulement

Pour avancer dans la vie, le sujet ne peut que dire non à la perte sur fond du oui qu'il lui concède, principe qui implique son contraire qui le consacre : le oui concédé reste noué dans l'instant où il est prononcé au non qui maintient la présence de l'objet perdu.

Toute rencontre amoureuse entre un homme et une femme s'accomplit ainsi sur fond du deuil de l'Autre primordial qui signifie pour le sujet qu'il ne retrouvera jamais la jouissance de la Chose première. Ce que confirme le sentiment des amants, tristes après l'union des corps, sentiment qui perpétue celui du nourrisson suçotant son morceau de linge en pensant ou disant : « *c'est bon, mais ce n'était pas ça* ».

Ce principe rend compte de la thèse de Lacan selon laquelle la femme, dans l'amour, donne ce qu'elle n'a pas, thèse qui s'éclaire de la contre-proposition implicite que celle qui l'a n'est plus là (et n'a, en fait, jamais été là). Ainsi chaque moment de satisfaction fait-il faire à l'homme l'expérience de l'insatisfaction au nom de la part de mauvais irréductible qui marque de son ombre toute représentation.⁴⁹

Ainsi le **refoulement primaire** a pour fonction de maintenir un état de non-savoir pour tout ce qui concerne la perte, la castration et la mort.

L'être humain avec la conviction inconsciente que la langue apportera au sujet une part du bon arraché au mauvais, porté par le cours de la pulsion, peut, au prix du semblant, s'engager dans la voie du désir et de la vie. C'est le fait que l'enfant redemande ce qu'il veut, qui fait qu'il se met dans la voie du désir.

2.2.16 Le refoulement

Le refoulement à l'origine de l'existence, permet au sujet humain confronté à du déplaisant ou à de l'insupportable de faire passer ce mauvais dans des dessous intérieurs⁵⁰, en lui substituant une contrepartie représentative bonne. Cette partie « *bonne* », en se révélant bientôt insuffisamment bonne, va pousser l'intéressé à remettre en jeu son investissement sur une autre représentation, c'est-à-dire sur un autre objet qui va être l'objet du désir, puis sur un autre, puis un autre encore, et à s'engager ainsi dans la voie du désir et de la vie sans jamais être satisfait.

À ce titre, le refoulement constitue donc, dans la normalité, le moteur, qui impulse (telle une pompe) la libido sur les objets du monde, en faisant tourner la série des

⁴⁹ Cfr : Rey-Flaud H. (2010). *L'enfant qui s'est arrêté au seuil du langage*. Barcelona, Espagne : Flammarion. p. 188

⁵⁰ Pour exprimer ce concept il y a le mot en allemand: « Unterdrücken ».

semblants représentatifs qui, depuis la source de la pulsion, sont chargés d'apaiser un instant, sur un mode régulé, la soif inextinguible de jouissance de l'homme.

*« Le caractère essentiel de cette opération, nous le connaissons : la substitution qui est à son principe (une représentation pour une autre) laisse toujours un reste de déplaisir qui sera mis en dépôt dans l'inconscient originaire. Le refoulement est ainsi l'opération par laquelle l'inconscient reçoit la charge de prendre en lui le mauvais qu'il échange contre du relativement bon, en conservant comme un tamis la part irréductible de mauvais »*⁵¹. L'objet transitionnel, qu'on verra plus tard, fournit l'illustration originale de cette loi.

Il est fondamental de tenir compte de la loi générale du langage déterminée par Freud, qui édicte que l'objet primordial ne sera jamais retrouvé ni compensé par le système représentatif. Il restera un point d'insatisfaction qui n'aura pas de contrepartie dans le langage, c'est l'objet **a**, très important. *« L'objet représentatif fomenté par le langage ne coïncidera jamais bord à bord avec la place laissée vide par l'objet perdu. Il restera toujours comme reliquat de cette opération, un espace interstitiel, échappé à la prise du sens, qui est la condition nécessaire dont dépend la naissance de la subjectivité »*⁵² et que Lacan a appelé l'objet **a**.

L'humain se constitue d'un noyau de non-sens, réfractaire au discours, qui ouvre paradoxalement l'enfant à l'espace et au temps. Comprendre et assumer cela peut nous aider à ne pas toujours chercher du sens dans une approche psychologisante. Ce vide permet au sujet d'être en constant dynamisme de recherche comme une spirale qui le pousse à aller toujours de l'avant. Il faut tenir compte que ce noyau de

⁵¹ Rey-Flaud H. (2010). Op Cit. p. 193

⁵² Ibid. p. 179

déplaisir, ce vide, est constitutif du fond originaire perdu de la subjectivité dans l'inconscient, mais, tant qu'il sera là, il sera opérateur.

2.2.17 Manque à être, manque à avoir

Roman Jakobson aussi nous a montré combien est nécessaire le manque, l'absence, le vide pour pouvoir avoir accès à la différenciation signifiante. Il remarque que papa dans toutes les langues du monde se dit avec des labiales et maman se dit avec des formes en m-m, seule émission phonique compatible avec la succion. Maman peut se dire avec la bouche pleine, alors que papa, le tiers, il faut qu'il ait du manque.

L'homme est inachevé, contrairement aux animaux. Il doit compter avec l'autre pour exister et se développer, il est insuffisant à lui-même ; pour vivre l'homme doit faire avec les autres. C'est l'altérité qui a constitué le sujet, qui l'a construit, qui l'a fabriqué. Mais au cœur, au milieu de l'Autre, subsiste un trou, un manque sur lequel le sujet devra paradoxalement prendre appui pour décliner sa propre singularité, comme on l'a dit par rapport à l'œuvre du potier.

Grâce à la parole émise par l'autre, l'enfant⁵³ sent progressivement qu'il est lui, qu'il y a un Autre à lui, qu'il n'est pas le monde, qu'il est un parmi d'autres.

Et dans cette perception le manque se fait sentir, c'est un double manque qu'il doit recouvrir. Le premier c'est la rencontre avec ce Réel de l'absence qu'il va falloir creuser et couvrir par le symbolique ; dans cette opération psychique la perte de la jouissance fondamentale primordiale, installe le rien à travers le vide de la Chose, au

⁵³ A ce sujet, tant Freud que Mélanie Klein ou Donald Winnicott relèvent l'importance des objets transitionnels qui vont servir pour développer l'imaginaire et, symboliquement, pour affronter le Réel de l'absence et surtout de la perte.

cœur du langage. Cela c'est le premier manque qui se recouvre. Le deuxième c'est celui qui est inscrit dans le champ de l'Autre, dans le monde symbolique qu'implique l'entrée dans la loi et le monde du langage et qui peut être désigné comme un signifiant absent. Il faut cette perte pour que puisse se mettre en place le langage⁵⁴.

Ce manque dans l'être, qui rend possible le langage, précède le manque de l'avoir, d'avoir ou pas le phallus ; cet avoir ou pas le phallus est pour Freud fondamental parce qu'il amène à la confrontation entre les êtres, il amène à la différence des sexes. Avoir conscience de cette différence va permettre l'appréhension du manque dans le registre de l'avoir. Ce registre dans la pratique va être plus présent dans la préoccupation de la vie quotidienne du sujet, hélas, que le manque à être qui le précède. La société de consommation, le matérialisme galopant parmi d'autres phénomènes, amplifient cette façon d'être de l'homme contemporain.

Cette double constatation du manque à être et à avoir nous fait prendre conscience que le manque (le vide, l'absence) constitue le cœur de notre être, et ensuite que c'est à l'endroit où un sujet s'est arrimé au vide que réside sa singularité. Faire avec son manque, c'est prendre position malgré l'incertitude, en s'arrimant quelque part, avec l'espoir de bien faire, de bien agir pour aller de l'avant, pour continuer à se développer.

2.2.18 Le père, l'autre, la fonction du père

« La mère tient lieu de premier représentant de l'Autre pour l'enfant, nous aurons à lire ici ce que Freud disait de la castration maternelle comme présentifiant le manque du lieu du langage »⁵⁵. Nous ne pouvons en effet « parler la parole ». Il nous est

⁵⁴ Cf. Lebrun J. P. (2007) Op.cit. p. 72

⁵⁵ Cf. Ibid. p. 43

impossible de sortir du langage pour dire le langage. Et par ailleurs, nous n'avons pas, dans notre système langagier, un autre système qui pourrait venir le régenter ; ce que soutient Lacan, dans sa formule : « *il n'y a pas d'Autre de l'Autre* » en ajoutant, d'ailleurs, que c'est même là « *le grand secret de la psychanalyse* »⁵⁶.

« En effet, le père, même s'il est un autre que l'autre maternel, n'est pas pour autant l'Autre de langage puisqu'il y est lui-même soumis, il est aussi châtré. Le système langagier, « définitoire » de notre humanité, implique donc au moins un endroit qui ne puisse être « garanti » par quiconque, même pas par lui-même, même si, paradoxalement, ce n'est que sur lui-même qu'il pourra compter pour s'y soutenir ; c'est son point d'impossibilité qui est aussi un point d'inconsistance.

Imaginons ici notre propos en disant que ce point ne peut rester ouvert, béant ; il convient que, d'une certaine façon, cet orifice soit cicatrisé, qu'il devienne un ombilic pour que se produise un aménagement qui ne laisse pas le futur sujet complètement en dérive par rapport au système langagier, ou en risque d'engouffrement dans le monde maternel.

C'est à cet endroit précisément que se tiendra le père. C'est aussi cette place que collectivement les hommes assignent aux mythes. Entendons les mythes précisément comme une manière de faire entrer dans le langage ce qui ne peut s'y appréhender, comme une fonction de la mythologie que d'assurer une sorte de généalogie, de reconstituer avec des mots la question toujours irrésolue de l'origine »⁵⁷.

⁵⁶ Lacan J. Le Séminaire, livre VI (1958-1959), *Le désir et son interprétation*, inédit, séance du 8 avril 1959

⁵⁷ Lebrun J. P(2007). Op cit. p. 44

« Il faut tenir compte que par rapport à cet ombilic, il y a un double mouvement : d'un côté, nécessité de faire appel au père pour s'organiser face au vide originaire, afin de ne pas laisser béant un trou dans lequel le sujet risquerait de s'engouffrer ; d'un autre côté, ne pas obturer ce vide de manière telle qu'il soit complètement éludé, car ce trou est aussi ce qui autorise le désir du sujet ; il est comme la case vide du jeu de taquin ou de pousse-pousse qui permet que le jeu puisse avoir lieu »⁵⁸.

Ainsi le père doit éviter l'engouffrement, et aussi il doit faciliter la confrontation au vide, assurer son enfant de façon qu'il puisse rendre praticable la connivence avec son existence. Le père doit se faire présent mais en même temps ne pas être trop présent, ne pas envahir l'espace de l'enfant.

Un père qui aurait réponse à tout et qui viendrait tout occulter serait un père dont le sujet ne pourrait plus se passer ; à ce titre, il ne serait plus en fin de compte qu'une seconde mère, toxique de surcroît, puisqu'il fait que son enfant ne manque de rien.

Le père a le devoir de fournir à l'enfant ce qui lui permet de faire barrage à l'engluement de la mère : c'est aussi bien ce qu'avancait Lacan lorsqu'il précisait : *« Le rôle de la mère n'est pas quelque chose qu'on peut supporter comme ça, que cela vous soit indifférent. Ça entraîne toujours des dégâts ; un grand crocodile dans la bouche duquel vous êtes – c'est ça, la mère. On ne sait pas ce qui peut lui prendre tout d'un coup, de refermer son clapet. C'est ça, le désir de la mère. Alors, j'ai essayé d'expliquer qu'il y avait quelque chose qui était rassurant. Je vous dis des choses simples, j'improvise (...). Il y a un rouleau, en pierre bien sûr, qui est là en*

⁵⁸ Ibid. p. 45

puissance au niveau de clapet, et ça retient, ça coince. C'est ce qu'on appelle le phallus. C'est le rouleau qui vous met à l'abri, si tout d'un coup, ça se referme »⁵⁹.

Il s'agit donc de lire en quoi Lacan fait consister l'intervention paternelle, soit ce qu'il a appelé « la métaphore du Nom-du-Père » et la production par celle-ci de la signification phallique. Le père, en tant que signifiant se substituant au signifiant maternel, arrime le manque du signifiant dans l'Autre en produisant le signifiant du manque de l'Autre, à savoir le phallus ; du même coup, il permet que s'entame le deuil de la complétude, le signifiant du phallus venant en quelque sorte symboliser la totalité rendue impossible du fait de parler, et invalider de ce fait toute opération qui viserait à venir faire comble au manque dans l'Autre.

Cela nous amène à tenter de clarifier ce qu'est la castration chez Lacan. Avec lui nous distinguons deux types, qui seront validés à la fin du processus de structuration de l'enfant pour s'ouvrir au monde.

Un élément dont il faut tenir compte, c'est la distinction entre castration imaginaire et castration symbolique. L'une et l'autre ont leur importance selon la position du sujet.

La femme, comme disait Freud en 1932, à partir du moment où elle se rend compte de son manque « en a jugé, c'est vite fait pour elle, elle n'en a pas de phallus. En revanche, le garçon devra, lui, « négativer » le phallus, soit faire de cette protubérance sur son corps, un vide. (...) Le phallus, en tant que signifiant du manque, demande un effort supplémentaire au sujet masculin. (...) Le phallus

⁵⁹ Lacan J. (1991). Le Séminaire. Livre XVII, *L'envers de la psychanalyse*. Paris : Seuil. p. 129

imaginaire vient faire objection au - Φ de la castration symbolique. Le sujet féminin a un rapport plus simplifié au désir de l'autre. »⁶⁰

Le phallus est le signifiant du désir, de la loi, de la castration, en somme, de l'ordre symbolique. On affirme que dans sa dimension symbolique, non pas imaginaire, parler d'une fonction phallique corrélatrice du symbolique, ne suppose pas une dénégation de la différence sexuelle, car la castration symbolique est valable aussi bien pour les hommes que pour les femmes et, avec cette terminologie conceptuelle, n'accorde aucun privilège au pouvoir symbolique de l'homme. « *Mais toujours est-il que, dans les formules lacaniennes de la sexuation, du côté de la femme, on trouve une distinction logique qui lui assigne cette particularité* ».⁶¹

Ces distinctions nous aident à mieux comprendre la castration primaire et la castration secondaire que nous allons développer davantage maintenant.

2.2.18.1 La castration primaire

Elle est essentiellement mise en place par la mère dans la mesure où elle présente un autre qu'elle, à l'enfant. Cela veut dire reconnaître devant l'enfant la présence et la place d'un tiers, possiblement par la mise en place du « *nom du Père* », et cela donnera une fondation, une assise suffisante pour que se mette en place la castration pour le sujet. Il est nécessaire qu'avant de transmettre ce père à l'enfant, le père, son mari, son ami, son compagnon... soit à l'intérieur d'elle, pour qu'elle puisse l'autoriser à être le tiers devant son enfant. « *Il n'y a de véritable autorité paternelle que reçue d'une femme* », énonce Philippe Julien, qui ajoute : « *Affirmer que le père comme Nom est fondé par la mère, n'est pas dire que ce père est*

⁶⁰ Cité par Macary-Garipuy P. (2005). . *L'élaboration lacanienne de la jouissance autre*, in *Évolution psychiatrique* n° 69, p. 237

⁶¹ Ruiz P. (2007). *La sublimation et le désir féminin*. In APJL, *Le féminin peut-il renouveler le lien social ?*. Paris, France : Trefle. p. 46

*assigné par elle à remplir tel rôle, à accomplir telle tâche. Ce n'est pas exalter l'être-à-la botte. »*⁶² Ici le père, sa fonction, dépend du désir de la mère.

2.2.18.2 La castration secondaire

La Castration secondaire exige l'intervention du père réel, c'est à lui qu'il incombe de faire la séparation de sa femme et de l'enfant, parce qu'elle, bien qu'étant la mère de l'enfant, est en même temps sa femme. Cela doit être signifié à l'enfant de façon claire.

L'enfant n'est pas tout pour elle, et elle, la mère, bien qu'apparemment elle soit son tout, par rapport à l'enfant, elle ne l'est pas vraiment ; c'est une tromperie, parce qu'elle est la femme de son père. Tromperie qui a sa raison d'être mais qui ne doit pas se maintenir, sous peine d'empoisonner la vie de tous les trois, et particulièrement de l'enfant.

Pour la mère cela est clair, sauf s'elle est dans la psychose, mais pour l'enfant ce n'est pas une évidence. Il se croit la huitième merveille du monde fusionné à sa mère. Il faut le décoller de sa mère, et c'est justement ici qu'intervient le père réel. Il dépend de son propre désir de prendre la place qui est la sienne et d'écarter l'enfant d'une place qui ne lui appartient pas.

Cela arrivera si ce père réel signifie et fait comprendre à l'enfant clairement qu'il est l'enfant, qu'il n'est pas tout pour sa mère, parce que lui, le père, est son mari, lui est son amant. Il va se rendre compte qu'il n'est pas le tout pour la mère et la prise de conscience de ce fait, va se renforcer quand ce dernier se rend compte que la mère a d'autres « *amours* » (d'autres enfants par exemple) et qu'il comprend que définitivement il n'est pas tout pour elle.

⁶²Cf. Julien P. (1991). *Le Manteau de Noé. Bilbao, Espagne* :Desclée de Brouwer. p. 37

Des évènements peuvent accélérer cette prise de conscience qui va être l'issue de l'Œdipe : la naissance d'un autre frère, les occupations de sa mère autres que se consacrer à lui ou le surgissement chez l'enfant de ses propres pulsions qui le porteront vers les autres.

L'angoisse que cela produit va le mettre en question, il ne sait plus qui il est, il se sent anéanti parce que finalement il est un de plus et pas le tout qu'il pensait être pour sa mère. Cette angoisse, il devra la traverser pour pouvoir se dégager de l'engluement dans le désir de la mère.

L'issue comme dit Lacan, c'est seulement « le complexe de castration », et c'est justement à ce moment-là qu'il faut l'intervention du père, pour donner un coup de pouce opportun pour que l'enfant puisse se délivrer de son engagement avec la mère d'autant plus sans issue que la croyance "leurrante" aura été, de part et d'autre, entretenue.

A partir de là, pour l'enfant, l'ordre symbolique va être prépondérant sur celui de l'imaginaire. En définitive le père doit faire comprendre à l'enfant que c'est lui, le père, et pas lui, l'enfant, qui incarne le phallus vis-à-vis de sa mère.

2.2.18.3 Reconnaissance de la fonction sociale du père

Mais il y a une autre étape qu'il faut franchir pour arriver à consolider la symbolique paternelle : « *il faut que cette fonction du père, et pas seulement de celui qui l'occupe ou du dit géniteur, soit ratifiée par le social. Il faut « Une place pour le père »* »⁶³.

Il faut que le social vienne ratifier ce qui est soutenu au sein du foyer familial, au sein de la vie privée d'un ensemble familial. Il doit y avoir congruence entre ce social et

⁶³ Naouri A. (1985). *Les pères et les mères*. Paris, France : Seuil. p. 363

celui qui détient la place de père réel par rapport à l'enfant et à la mère. A ce sujet Aldo Naouri écrit : « *En tout lieu et en toute circonstance, la fonction paternelle exige d'être soutenue par un environnement sous peine de produire des situations ingérables. Un père ne peut pas en effet se décréter père. S'il le fait, on peut être assuré qu'il provoquera des dégâts considérables dans sa descendance. Mais si le corps social l'abandonne et décide de le laisser affronter seul la propension incestueuse maternelle, il le réduit à l'impuissance, ouvrant la voie à une violence qui débordera très largement le cadre strict de la famille* »⁶⁴.

Le social doit intervenir à un moment ou à un autre pour que le père tienne sa place auprès de la mère et qu'il puisse aider l'enfant à trouver la sienne au sein de la famille et au sein de l'environnement qui lui est propre. L'investissement de la mère et le contrepoids paternel sont le fruit d'une subtile recherche d'équilibre dans ces deux interventions permanentes dans l'accompagnement du développement de l'enfant, pour qu'il puisse grandir. Une faille d'une de ces forces peut hypothéquer le devenir de cette opération de subjectivation de l'enfant et d'intériorisation symbolique de la fonction du père.

Notons que, dans ce processus, prendra place aussi le père imaginaire, celui que s'invente l'enfant, père idéal dont il pourra garder la nostalgie paralysante ou père terrible dont il pourra continuer à se plaindre en l'accusant d'être responsable de son malaise de sujet, ce qui sera tout aussi paralysant.

Si l'enfant secrète ce père imaginaire, c'est pour faire un pont entre la toute-puissance du père symbolique et l'impuissance relative du père réel. Mais si cette invention est maintenue, elle signifie que l'enfant ne fait pas le deuil de la

⁶⁴ Naouri A. (1995). *Le couple et l'enfant*. Paris, France : Odile Jacob. pp. 188-189

coïncidence entre père symbolique et père réel, qu'il n'accepte pas que le père qu'il a ne soit pas tout puissant presque à la hauteur d'un dieu !

Ce dont le père imaginaire permet ainsi de faire l'économie, c'est que l'intervention du père réel ne peut être à la hauteur de celle du père symbolique : aucun papa ne peut rééditer l'opération qu'a réussie le langage, soit de passer du monde des choses à celui des mots.

« L'enfant doit prendre acte de cette impossibilité pour un père réel d'être à la hauteur du père symbolique. Une telle problématique pourrait être appelée « Nom du père en défaut » : si le père vient à circonscrire le trou et à produire la signification phallique comme « pièce à mettre », il s'agit, après en avoir fait le tour, de prendre en compte que ce père est lui-même troué ! Il s'agit de faire un nouveau point de départ ; cette limite du père loin d'être une faute, est bien plutôt ce qui le caractérise : Lacan parlera du père comme d'un « juste mi-dieu ». ⁶⁵ »⁶⁶

« Ce juste mi-dieu, le père l'est dans la mesure où il est à la fois représentant du père symbolique, capable de présider à la plus élevée des modifications puisque soutenant la substitution du mot à la chose, et tenant lieu de père réel, c'est-à-dire aussi capable de soutenir la praticabilité de l'incompétence à assumer cette position, le fait d'être toujours en défaut par rapport à elle. Dès lors, si la vacillation du père peut tenir à son impuissance d'être à la hauteur de sa tâche, sa pathologie peut tout aussi bien être la conséquence de son inaptitude à supporter l'universel de ce qui s'avère être une impossibilité ; or, ce sera cette « faute » du père réel qui ouvrira la

⁶⁵ Lacan J. Le Séminaire, livre XXII (1975-1976), RSI, inédit, séance du 21 janvier 1975. Et il ajoute : « C'est-à-dire que la cause en soit une femme, qui lui soit acquise pour lui faire des enfants, et que de ceux-ci, qu'il le veuille ou pas, il prenne soin paternel ».

⁶⁶ Lebrun J. P. (2007) Op.cit. p. 63

voie au sujet pour qu'il puisse se passer du père, incapable qu'il l'eût été si celui-ci avait été à la hauteur du père symbolique »⁶⁷.

« La mise en place de ces trois opérations – castration primaire, castration secondaire et validation – et le nouage de ces trois registres – père symbolique, père imaginaire et père réel – n'équivaut à rien d'autre que permettre à l'enfant de devenir un sujet, autrement dit à entrer dans la Loi du langage et le père a la charge essentielle de présentifier, en la représentant, l'organisation symbolique qui nous caractérise comme humains »⁶⁸.

En définitive, avec l'appréhension psychanalytique de la paternité, on peut affirmer que *« pour qu'il y ait du père symbolique, il faut simplement une référence à du tiers, alors que pour qu'il y ait du père réel, il faut que le tiers se présentifie en chair et en os ; pour qu'il y ait du père symbolique, il faut et il suffit qu'il y ait du dit, de l'énoncé, qui, d'être incontestable, fasse tiers, alors que pour qu'il y ait du père réel, il faut qu'il y ait du dire, du sujet qui s'engage dans une énonciation »⁶⁹.*

En résumé, par rapport à la castration, le père dans un premier temps est signalé, montré, reconnu clairement par la mère devant l'enfant ; elle autorise ce tiers à être le père. C'est de la mère que dépend ce mouvement, et, dans un deuxième temps, c'est ce père qui va consolider son inscription définitive, et donc la mise en fonctionnement de la castration, non simplement en énonçant l'interdit *« tu ne coucheras pas avec ta mère »*, mais parce qu'il fait comprendre que la mère est déjà possédée et que donc lui, l'enfant, n'a aucun espoir de pouvoir en tirer jouissance.

⁶⁷ Ibid. pp. 62-63

⁶⁸ Idem

⁶⁹ Ibid. pp. 64-65

Cela empêchera le retour en arrière du sujet. « *Du même coup, c'est à consentir à l'impossibilité propre à la loi du langage qu'il amène l'enfant. C'est évidemment aussi à cet endroit que pourra éventuellement survenir la carence du père réel dans la mesure où celui qui en fait l'office ne soutient pas la fonction en ce sens.*

Restera encore à l'enfant à valider cette opération, ce qui se fera à l'adolescence, dans la mesure où le sujet devra accepter de ne plus compter sur l'intervention effective d'un père réel pour consentir à la castration ; c'est que seul devra désormais suffire ce qui a été inscrit dans sa réalité psychique pour pouvoir soutenir le trajet qui est le sien : il peut désormais se passer du père et cela lui est possible s'il se sert de l'issue que le père lui a, en son temps, signifiée »⁷⁰.

2.2.19 Les pulsions

Dans cette approche il est nécessaire de bien définir l'origine de la pulsion ainsi que la pulsion en elle-même. Cette notion a une relation fondamentale avec le manque que nous abordons dans ce travail.

Freud, comme nous l'avons vu précédemment, considère que le nourrisson connaît une première expérience de satisfaction liée aux soins maternels, expérience que l'enfant tente de retrouver par la suite. Cette expérience est celle d'un besoin : combler sa faim, qui génère chez le bébé des sensations corporelles déplaisantes qui vont disparaître dès que cette faim sera assouvie par le sein maternel. Sa première rencontre avec le monde, au sens de première représentation, se fera donc à travers une expérience de satisfaction, un vécu de plaisir lié au sein maternel, mais pas que cela.

⁷⁰ Ibid. p.54

Quand il aura à nouveau faim, le nourrisson va réinvestir l'image mnésique de l'expérience de satisfaction. Il ne s'agit pas simplement d'une nostalgie au sens habituel : le nourrisson satisfait sa faim de manière imaginaire ; il s'agit d'une représentation psychique de forme hallucinatoire qui lui fait revivre l'expérience de satisfaction. Il imagine le sein maternel comme s'il était de nouveau à sa portée. Cette représentation constituera, pour un temps, le moyen de satisfaire la tension pulsionnelle.

Mais l'image mnésique étant réinvestie, cette imagination s'avère de moins en moins efficace pour combler le manque qui s'exprime dans l'insatisfaction. Aussi le nourrisson est-il voué à désirer : l'excitation refusant de s'effacer si simplement, la décharge ne venant pas, le nourrisson découvre le désir. Cette première approche s'appuie sur la différence entre pulsion d'auto conservation, libido et pulsion sexuelle.

Le bébé a d'abord besoin de remplir une fonction biologique : la survie, l'alimentation, et il en vient à avoir soif de satisfaction pulsionnelle. En même temps, le petit enfant est plongé dans un bain de langage qui lui préexiste et dont il aura à supporter la structure dans son ensemble, comme discours de l'Autre. L'enfant occupe dans le discours, la place d'objet. L'autre apporte secours, satisfaction du besoin, mais n'est pas capable de combler ce manque à être au regard duquel est attendue une preuve d'amour. Ainsi le signifiant de la demande première joue sans cesse sur cette équivoque pour porter ses conséquences au-delà des frontières de l'enfance et pour aménager au discours de l'Autre inconscient, sa place symbolique. Car toute parole va désormais comporter une dimension selon laquelle, au-delà de ce qu'elle va signifier, est visé quelque chose d'autre qui – n'étant pas articulable par

essence dans la demande – désigne dans la parole, cette part originellement refoulée comme nous l'avons vu en haut.

Il y a donc manifestation d'un besoin qui cache un désir ; celui-ci ne sera jamais satisfait, ni par la parole, ni par les soins. Cette insatisfaction est une envie d'amour qui se manifeste par les cris. En même temps, l'attachement à la mère représente pour le nourrisson, tout son monde et assure son existence.

Cette phase est bien importante, parce que c'est grâce à la mère et à la présence du père, que l'enfant, à ce stade, va être inscrit dans la famille et dans la société, avec sa particularité, dans un ordre sexuel, et qu'il va commencer à s'ouvrir à l'autre. La différence sexuelle anatomique est là d'emblée, mais pour modeler sa structure sexuelle, d'autres facteurs entrent en jeu tels que le regard que les parents portent sur ce corps nouveau-né, la caresse ou le désarroi, le choix du prénom et chacun des rituels qui entourent la naissance et l'introduction dans le social, etc. Tous ces éléments contribuent à créer les conditions de l'inscription de la différence sexuelle et de l'identification psychique.

L'écriture de la différence sexuelle dans le corps pulsionnel est comme le sillon qui se creuse dans la relation avec les autres fondateurs de la trame de la demande, premièrement et fondamentalement les parents. Ce processus doit faire partie de la trame inconsciente pour ne pas simplement rester dans la différence sexuelle anatomique.

Mais revenons à la pulsion. Selon Lacan, celle-ci n'est jamais à la hauteur de l'attente ; et Freud, dans sa théorie des pulsions, nous enseigne déjà dans

*L'interprétation des rêves*⁷¹ que le sujet désire au-delà de la demande et du vœu. Dans ses *Trois Essais sur la théorie sexuelle*⁷², Freud explore les voies du désir et ses perversions, qui dépassent largement ce que le sujet pense obtenir.

Freud a pu dégager ainsi, ce que Lacan va commenter dans le Séminaire XI : la pulsion comme excentrique au désir et aux idéaux humains parce qu'impossible à satisfaire par un objet. La pulsion est soumise à un autre réel, celui de la demande de satisfaction par des voies singulières et irrépessibles. Freud a pu rendre compte du destin des pulsions en 1915, au moment où il a redéfini l'inconscient et le refoulement. Il a accepté d'affronter, à partir de sa seconde topique, un au-delà du principe de plaisir, où règnent les pulsions. Les pulsions de vie et de mort sont irrémédiablement intriquées, ce qui explique une orientation possible dans la perversion. C'est cet au-delà du principe de plaisir qui rend compte véritablement de l'activité de la pulsion dans la sexualité humaine. Ce sont les affects et leur destin qui mettent le désir sur le chemin de la pulsion et de ses dérives.

La pulsion est le résultat de l'opération de la demande par rapport à un besoin. Le besoin doit passer par la demande pour être satisfait. « *La pulsion est l'effet de l'introduction du signifiant dans le sujet et, de ce fait, il n'y a pas d'instinct chez l'homme ; le langage le dénature. (...) la première demande, le cri du nourrisson, s'adresse à l'Autre pour obtenir la satisfaction de certains besoins vitaux.* »⁷³ Cet appel implique une réponse jamais adéquate à la demande et c'est dans cet écart entre la demande et la réponse que vient s'inscrire la pulsion chez Lacan. La pulsion est une demande qui exige la satisfaction de quelque chose qui manque. Au sens de la psychanalyse, est symbolique par définition, ce qui manque à sa place c'est-à-dire

⁷¹ Freud S. (1976). *L'interprétation des rêves*. Paris, France : PUF. p. 573

⁷² Freud S (2005). *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Paris, France :Gallimard. p. 38-88

⁷³ Morin I. (2006). *La phobie, le vivant, le féminin*. Toulouse, France : Presse Universitaire du Mirail. p. 207

ce qui fait défaut ou qui a été perdu. Dès l'origine, ce manque reçoit une signification proprement humaine par l'instauration d'une corrélation entre lui et le signifiant qui le symbolise, pour y laisser sa marque indélébile dans la parole, et éterniser le désir dans sa dimension d'irréductible.

En même temps, la réponse que fait l'Autre est interprétée par le sujet comme demande de l'Autre, car si l'Autre maternel répond ainsi, c'est que cette réponse concerne son désir et sa jouissance. « *C'est cette première opération, de la réponse de l'Autre, qui laissera une marque indélébile dans la constitution du sujet.* »⁷⁴ Les pulsions et leurs dérives sont le moteur du désir et de la jouissance. Elles se repèrent dans l'instance de la demande. Elles sont incontournables pour saisir l'objet **a**.

L'objet **a** est la formalisation faite par Lacan, inspirée par l'écriture mathématique, de cet objet du désir que le psychanalyste ne trouve nulle part. Il n'est pas objectivable, repérable, calculable, et surtout c'est en premier lieu un objet irréprésentable. Il y a l'objet de la demande : l'objet oral (sein) et anal (fèces) ; les objets du désir que sont le regard et la voix.

Ces objets peuvent être cédés à l'autre, ils préfigurent la castration, parce que le sujet peut les perdre. Mais la pulsion est indépendante de l'objet, de ces objets. Elle est constante, active, elle a son rythme et exige satisfaction. « *Aucun objet ne peut satisfaire la pulsion. (...) La pulsion ne se referme pas sur cet objet, son trajet enserme une place vide que masque l'objet **a*** »⁷⁵ le sujet est toujours en état de manque.

⁷⁴ Ibid. p. 208

⁷⁵ Idem

L'objet **a** est reste de la jouissance perdue, une fois que le langage a fait irruption chez l'individu, il est reste de la jouissance vivante qui sera toujours une empreinte active. L'objet **a** est la cicatrice de la constitution du sujet dans l'Autre. C'est un objet qui trouble l'image, qui ne se voit pas. « *On ne peut que poser l'hypothèse de son existence et le déduire des effets d'angoisse et de jouissance sur le sujet. C'est « en fonction d'exposant du désir de l'Autre. »* »⁷⁶ Cette expression vise à faire saisir que l'image revient colorée du désir de l'Autre, de ce que le sujet est dans le désir de l'Autre.⁷⁷

La fonction centrale de l'objet **a** se manifeste au niveau du phallus. La fonction **de a** est celle d'un manque actif, une sorte d'empreinte, constituant la disjonction entre désir et jouissance. L'objet du désir n'est pas l'objet qui cause le désir. L'objet **a**, comme reste d'une perte, va causer le désir au sens où il se situe en arrière du désir ; il va avoir fonction de causer le désir et non pas d'être objet du désir en avant-poste.

Je retiens avec Isabelle Morin que le petit **a** « représente la cause du désir, vidé de l'objet, mais pouvant se faire représenter dans un objet partiel de la jouissance »⁷⁸ objet qui a tous les visages possibles.

2.2.19.1 Différentes formes d'apercevoir la pulsion et de faire face au manque

Pour Lacan il n'y a que trois modalités d'articulation du rapport du sujet à l'Autre : la structure est ou psychotique, ou névrotique ou perverse. Le psychotique est quelqu'un qui dit « non » à l'Autre – et par Autre, nous n'avons pas seulement à entendre le petit autre auquel le sujet s'adresse mais l'Autre, le langage dans lequel

⁷⁶ Lacan J.(2001). *Ecrits*. Op cit. p. 647

⁷⁷ Morin I. Op.cit. p. 210

⁷⁸ Ibid. p. 211

ce même sujet se constitue. Le névrosé, pour sa part veut que l'Autre ne manque de rien et tente sans arrêt de le combler. Le pervers, quant à lui, dénie que l'Autre soit fondamentalement manquant et, à ce titre, le fait instrument de sa jouissance.

Il y a une différence de perception de la pulsion entre ces trois structures : le névrosé est bien sûr intéressé à la réalité de la chose qu'il désire ; néanmoins, il reconnaît que, de par l'ordre symbolique qui organise notre monde, l'objet est toujours manqué même s'il est atteint. L'objet est toujours reconnu comme de nature signifiante. A l'inverse, le désir pervers vise à saisir l'objet comme signe, et c'est donc en tant que présence réelle qu'il est convoité. La présence de l'objet n'est pas seulement là pour le satisfaire, mais parce qu'elle garantit sa position de sujet.

*« Toute la différence d'avec le sujet névrosé, est que le sujet pervers, s'il n'obtient pas la mainmise sur ce réel, s'en retrouve désubjectivé. Ceci le rend dès lors extrêmement dépendant de la présence réelle de cet objet, et nous pouvons évoquer ici le rapport du toxicomane à son produit ou du fétichiste de l'objet fétiche, ces objets le soutiennent comme sujet. »*⁷⁹

2.2.19.2 Pulsion et Langage

Lacan nous dit que le propre de l'objet pulsionnel est d'être soumis à la loi du langage et donc de n'être jamais entièrement satisfaisant, ainsi le but de la pulsion est impossible à atteindre pour une raison structurale et non pas de contingence. C'est parce que nous sommes dans une économie psychique régie par le signifiant que c'est toujours sur fond d'absence que la présence de l'objet est rencontrée, et c'est même à cause de cette défailance radicale que sa présence nous apparaît comme brillant de tous ses feux.

⁷⁹ Lebrun J.P (2007). Op.cit. pp. 147-148

En introduisant dans ce dispositif l'artefact lié à la possibilité d'atteindre l'objet, ou plutôt en « *laissant croire* » qu'il est susceptible d'être atteint, la société imprégnée par la science postmoderne ouvre le champ à l'effectivité de la pulsion de mort. Car, ainsi que l'avance Marc Nacht, « (...) *la pulsion de mort n'est orientée vers la mort que de manière seconde et, en quelque sorte, par erreur. « Le but premier de la pulsion ne serait pas la réalisation de la mort, mais l'abolition d'une tension... Plus que de mourir, il s'agirait donc de vivre à l'abri de la souffrance et la pulsion primitive serait, en fait conservatrice. C'est dans un second temps que cette pulsion rendra effectivement vers la mort en demeurant fixée à son but régressif : on ne peut vivre à reculons. La pulsion de mort serait sans doute mieux nommée pulsion d'immobilité ou pulsion d'homéostasie. (...) La pulsion de mort apparaît sous cet éclairage comme la pulsion incestueuse par excellence parce qu'elle prétend revenir à l'état premier de fusion avec la mère. Elle est la pulsion qui referme le système sur lui-même et l'engage dans une dynamique qui est celle de l'entropie ».*⁸⁰

Lacan tirera les conséquences de ce concept freudien en référence au langage qui nous constitue. Le langage nous impose en effet un ordre de discontinuité, celui des signifiants. Ce qui spécifiera dès lors un être humain, c'est que ce monde du besoin a été radicalement subverti par le système langagier. L'objet n'y est plus jamais atteignable comme tel.

Pour l'être humain, chacun de ce qu'il appelle ses besoins est « pris » dans les rets du langage et donc toujours adressé à l'Autre comme demande. Là où le besoin vise un objet spécifique et peut s'en satisfaire, la demande est toujours formulée et s'adresse à autrui. Et si elle porte sur un objet, celui-ci est pour elle inessentiel, la demande articulée étant, en son fond, demande d'amour. Le désir, quant à lui, naît

⁸⁰ Ibid. pp. 154-155

de l'écart entre le besoin et la demande ; il est irréductible au besoin car il n'est pas dans son principe relation à un objet réel, il est toujours rapport à la nature signifiante de l'objet et au manque qui en fonde l'articulation.

Mais la société, en se soumettant aux implicites du discours de la science, et notamment la société de consommation, efface la nature signifiante de l'objet, et transforme du même coup les désirs en besoins. La réponse que lui fait le toxicomane est dès lors claire : il réfute d'avoir à se confronter au malaise inhérent au désir et revendique de disposer – comme cela lui est promis ! – de cet objet comme d'un pur objet de besoin,⁸¹ et l'homme de la société de consommation est dans cette logique.

2.2.2 Position masculine et position féminine dans le désir

2.2.2.1 Vision freudienne

A partir de sa clinique, auprès des femmes hystériques, Freud cherche à comprendre le féminin. Pour lui, la femme est une énigme à décrypter. Dans son étude, il y a tout un processus de compréhension psychanalytique.

Entre 1919, avec son écrit *Un enfant est battu*, et 1933, avec *La féminité*, Freud cherche à répondre à cette question sur la femme et il va découvrir que l'impact de l'attachement tendre à la mère précœdipienne exerce une grande influence sur le destin de la féminité.

Dans *Un enfant est battu*, le masochisme est présenté comme fondement de la vie pulsionnelle. Ce phénomène est commun à l'homme et à la femme dans toutes les structures et est issu du destin du complexe d'Œdipe. Le fantasme masochiste est

⁸¹ Ibid. p.173-174

un trait primaire pervers et éclaire la genèse des perversions. « *La perversion polymorphe infantile a le même destin que celui des pulsions : soit le refoulement, soit un renversement dans son contraire, soit la sublimation ; sinon, la fixation entraîne la perversion* »⁸².

Dans son écrit de 1923, *La disparition du complexe d'Œdipe*, Freud reprend une expression de Napoléon et dit que « *l'anatomie c'est le destin* ». ⁸³ Être homme ou femme selon l'appareil sexuel est ce destin, mais l'assomption de cette réalité doit parcourir un long chemin qui va déterminer la structure et la position sexuelle comme on le verra plus loin.

Initialement les enfants se considèrent tous comme pourvus de pénis. « *Le clitoris de la fille se comporte d'abord tout à fait comme un pénis, mais l'enfant faisant la comparaison avec un camarade de jeux masculin le perçoit comme « un peu court » et ressent ce fait comme un préjudice et une cause d'infériorité. Elle se console encore un moment avec l'espoir d'obtenir, plus tard, en grandissant, un appendice aussi grand que celui d'un garçon. C'est ici que se branche le complexe de masculinité de la femme. (...) la fille accepte la castration comme un fait déjà accompli, tandis que ce qui cause la crainte du garçon est la possibilité de son accomplissement.* »⁸⁴

Au départ Freud défend la conception que la différence anatomique fait le destin sexuel du sujet mais, en 1933, dans son article *La féminité*, il progresse dans sa conceptualisation et se rend compte que l'anatomie ne peut saisir le masculin et le féminin. Et en se référant aux fonctions de la femme, il utilise les termes de « *féminité* », de « *disposition féminine* », et non celui de « *mère* », quand il énonce

⁸² Morin I. Op.cit. p. 235

⁸³ Freud S. (2005). *La disparition du complexe d'Œdipe*, in *La vie sexuelle*. Paris, France : PUF. p.121

⁸⁴ Idem.

sa trilogie : subir le coït, être castré, accoucher, pour signaler la jouissance qui se produit à proximité de ce lieu du féminin.⁸⁵ Mais déjà, dans *Un enfant est battu*, Freud se rend compte de la particularité masochiste du féminin : « *Il apparaît... que dans leurs fantasmes masochistes comme dans les mises en scène qui en permettent la réalisation, ils⁸⁶ adoptent régulièrement des rôles de femmes, autrement dit leur masochisme coïncide avec une position féminine* ». ⁸⁷

Dans son article *Le problème économique du masochisme*, en 1924, Freud voit la femme comme condamnée à subir un certain masochisme par l'effet de sa position passive naturelle pour accueillir, recevoir, supporter, etc. C'est un masochisme érogène, qui produit l'excitation sexuelle, « *féminin* » comme expression de l'être de la femme, et moral comme norme de comportement dans l'existence. ⁸⁸

Mais cette position n'est pas exclusive de la femme : « *Chez le garçon comme chez la fille le fantasme de fustigation correspond à une position féminine, donc à un arrêt prolongé sur la ligne féminine, et les deux sexes s'empressent de se débarrasser de cette position en refoulant le fantasme* » ⁸⁹.

Cela nous fait comprendre que le féminin est une position commune à l'homme et à la femme, que l'un ou l'autre pourra assumer de façon inconsciente, une fois que les étapes de sa structuration seront traversées, c'est-à-dire une fois que le symbolique, l'imaginaire et le réel seront noués, après le complexe d'Œdipe, déterminant ainsi le sujet.

La privation de fait, d'ordre perceptif, réside en ne pas avoir de pénis, et quand ce manque est constaté, naît alors une envie de pénis. Ce sont ces deux constatations

⁸⁵ Morin I. Op.cit. p. 237

⁸⁶ Ils : *Ces hommes masochistes*

⁸⁷ Freud S. (2005). *La disparition du complexe d'Œdipe*, in *La vie sexuelle*. Paris, France : PUF. p.121

⁸⁸ Cf. Morin I. Op.cit. p. 236

⁸⁹ Freud S. (2005). *La disparition du complexe d'Œdipe*. Op.cit. p. 242

qui inscrivent la femme dans la féminité. Ceci est une conséquence logique de cette privation de fait. A partir de là, on doit penser l'articulation entre castration et privation que Freud semble confondre.

L'être humain est homme et femme, c'est dans cette unité que l'humain cherche à trouver sa plénitude sans l'atteindre jamais. Déjà le garçon, pendant la période du complexe d'Œdipe, s'oriente doublement : activement et passivement, ce qui correspond à sa constitution bisexuelle. Il veut se substituer à la mère comme objet d'amour du père, ce que Freud caractérise comme étant une attitude féminine, mais il veut aussi aimer la mère à la place du père.⁹⁰

Chez la petite fille apparaît l'envie du pénis qui la fera semblable au garçon et lui permettra d'être à la hauteur de celui-ci, et également de surmonter sa castration à cause de laquelle elle se sent amoindrie. Avoir un pénis la met en position imaginaire de pouvoir posséder la mère ; d'autre part la fille désire se substituer à sa mère vis-à-vis du père, c'est lui qui peut lui donner un pénis, ou un fils à sa place. Il y a chez *« tous les individus humains, par suite de leur constitution bisexuelle et de leur hérédité croisée, (...) des traits masculins et des traits féminins, si bien que le contenu des constructions théoriques de la masculinité pure et de la féminité pure reste incertain. »*⁹¹

La distinction entre féminin et masculin se rattache à l'anatomie et aux conventions.⁹²

La position sexuelle définitive est psychologique, comme conséquence de la formation structurale en rapport avec le langage et la structuration du sujet après

⁹⁰ Freud S.(2005). *La différence anatomique entre les sexes*, in *La Vie Sexuelle*. Paris, France : PUF. p. 125

⁹¹ Ibid. p. 132

⁹² Cf. Freud S. (1984). *La féminité*, 1933, in *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*. Paris, France : Gallimard. pp.150-181

l'Œdipe. Cela sera explicité dans les formules de la sexuation de Lacan, qu'on verra au chapitre suivant.

Cette notion de bisexualité est toujours évoquée et sans cesse utilisée dans le quotidien psychanalytique, étant donné qu'elle est présente chez tous les sujets. Le rôle joué par la bisexualité dans les différentes étapes du développement psychosexuel contribuera à la détermination des diverses formes d'attachement du sujet aux objets comme une recherche de comblement vis-à-vis du manque dû à la castration symbolique. Le grand manque va être manifesté par l'envie de l'amour,⁹³ comme nous l'avons évoqué précédemment.

Résumons par rapport aux pulsions : L'enfant reçoit de l'amour, initialement de la mère. C'est elle qui va orienter la vie pulsionnelle envers le père. L'enfant manifeste son attachement à la mère, qui est l'objet de son amour et de son désir. A partir du moment où la fille se rend compte que la mère l'a faite châtrée, elle lui en veut et se détache d'elle. Elle se détourne de la mère, pour se référer à son père, en espérant que lui, lui donnera un pénis et/ou un fils substitut. Ainsi la féminité s'installe chez la fille grâce à ce mouvement d'altérité, qui va la séparer de la mère et du père. La phase précœdipienne de la femme atteint ainsi une importance que Freud ne lui avait jamais attribuée jusqu'ici. Dès qu'elle a dépassé la phase de l'Œdipe, la femme va s'ouvrir au monde qui l'entoure, se détournant de son père et de sa mère pour chercher satisfaction chez ses pairs, ce que lui offrira la possibilité d'une socialisation grandissante.

Pour le garçon, c'est différent : il va se détourner de la mère par peur d'être châtré par le père à cause de son désir d'être le partenaire de sa propre mère.

⁹³ Cf. Perena F. (2007). *Inconditionnalité et demande de filiation*, 2005, in APJL, *Le féminin peut-il renouveler le lien social ?* p. 25

Selon Freud, le féminin a attribué à la femme une tâche bien précise, « être porteuse des intérêts sexuels de l'humanité » en temps qu'épouse, procréatrice, mère. La femme est ainsi cantonnée dans une fonction utilitaire.

Cette vision de la femme rejoint celle que nous avons rencontrée précédemment : depuis les origines de l'humanité, l'ordre phallique établi dans la plupart des civilisations a considéré la femme comme la terre féconde, élément nécessaire, mais d'une importance seconde par rapport à l'homme. A la femme est accordée une valeur conditionnée par l'accomplissement de la maternité, sinon la femme est considérée comme une créature amoindrie et parfois maudite. Une véritable femme doit être épouse, procréatrice et mère, comme l'histoire en témoigne.

Mais « *Il faut préciser, d'emblée et fermement, que le féminin n'est pas réductible aux femmes bien qu'il nécessite d'être incarné et que les femmes à ce titre y sont plus aptes ; ce n'est pas non plus la féminité qui est parfois son envers. Précisons : dans l'inconscient, la femme est une instance de passivation qui est pénétrée, battue, qui subit le coït et accouche. Le féminin, quant à lui, est l'altérité même qui va contre la pente de l'Un phallique tandis que la féminité fait miroiter la brillance phallique. En conséquence, nous pouvons considérer que le féminin concerne chaque être humain, homme ou femme.* »⁹⁴ Le féminin est ce principe séparateur qui tient à l'immixtion du sexuel, qui va contre le Un phallique et contre l'ennui, en introduisant l'Autre sexe, l'altérité.

Le virage vers la féminité se resserre alors pour Freud autour des motions pulsionnelles à buts passifs. Pour lui, la position féminine est propre à la femme mais

⁹⁴ Morin I. Op.cit. p. 238

pas exclusive, et elle comporte deux axes : celui du rapport à la castration et celui de la pulsion. Ce deuxième permet à Lacan d'élaborer la jouissance supplémentaire.⁹⁵

En 1931, Freud écrivait : « *Le masculin rassemble le sujet, l'activité et la possession du pénis ; et le féminin perpétue l'objet et la passivité* ». Il conclut que « *le vagin prendra maintenant valeur de logis de pénis* ». ⁹⁶ Lacan parlera de « *la réceptivité d'étreinte à une sensibilité de gaine* ». Nous sommes ainsi passés d'un lieu à une jouissance⁹⁷ et ce cela qui prime de nos jours dans la conception psychanalytique.

Freud passe d'une vision du féminin, passive, à la possibilité de laisser le choix à la femme de sa position passive ou active. Il se rend compte qu'il y a une relation particulièrement constante entre féminité et vie pulsionnelle. La pulsion ignore la différence des sexes, parce que la libido est la même pour l'homme et pour la femme. Et c'est là que Freud nous laisse, en concluant que l'impact dans le sujet de l'attachement tendre à la mère précœdipienne exerce une grande influence sur le destin de la féminité, mais il ne développera pas cette intuition⁹⁸ son développement deviendra le travail de Lacan.

2.2.2.2 Position lacanienne.

Pour Lacan, le fait de consentir au langage constitue le sujet. Ce fait implique aussi qu'entre moi et l'autre, quelque chose désormais s'interpose, comme la présence d'un mur, le « *mur du langage* » comme dit Marchand Rosenberg dans son livre sur la non-violence : « *les mots sont des fenêtres, sinon ce sont des murs* ». Manière de prendre en compte que le langage est ce tiers irréductible qui est autant une limite à

⁹⁵ Ibid. p. 238

⁹⁶ Freud S. (1986). *La féminité*, in *Nouvelles conférences de psychanalyse*. Paris, France : Gallimard. pp. 138-155

⁹⁷ Morin I. Op.cit. p. 238

⁹⁸ Ibid. p. 240

laquelle je me cogne qu'un médium qui permet l'échange et la création des liens dans le rencontre avec l'Autre et les autres.

Cette potentialité d'unité et de distanciation introduit une jouissance nouvelle, spécifique à l'être humain, qui va impliquer que l'objet de satisfaction vaudra davantage par son absence que par sa présence, ou encore que tout objet de satisfaction ne viendra jamais que sur l'arrière-fond d'indisponibilité de l'objet entièrement satisfaisant. L'objet du désir humain, en tant que celui-ci est subjugué au langage, est donc structurellement de nature signifiante. Et nous pouvons alors saisir le double mouvement du langage : il est ce qui cause la jouissance et, en même temps, ce qui lui fait halte. Il est cause de jouissance car il introduit une jouissance spécifique, langagière, permise ; il est aussi ce qui fait halte à la jouissance, en tant que, par le langage, est maintenue à distance une jouissance absolue et instinctuelle c'est-à-dire la jouissance incestueuse, celle qui serait là si nous n'étions pas des parlêtres.

2.2.2.2.1 Les lois du langage

De tout ceci, nous pouvons déduire que cette Loi du langage recouvre plusieurs impératifs, ce qui va nous autoriser dès lors à parler de lois du langage au pluriel et à proposer comme définition de ce que désignent ces lois du langage, tout simplement ce que Lacan a plus tard relevé sous le mathème « S1, S2, \$, a », sous ces quatre petites lettres, pour soutenir que les lois du langage impliquent : le consentement à une perte, qui s'écrit « a », la nécessaire acceptation de la division subjective, soit \$, et la reconnaissance de l'irréductibilité de deux places différentes d'où parler, « S1 et S2 » – qui renvoie d'ailleurs aussi bien à la différence des sexes qu'à celle des générations.

Notre aptitude au « bavardage », à la « parlotte », suppose en effet une perte, celle de l'adéquation aux choses qui, au lieu de s'inscrire dans cet ordre des mots – des signifiants –, s'ordonne en un manque, celui de l'objet que le signifiant n'atteint jamais plus, contraint de n'atteindre qu'un autre signifiant qui croit le manifester. Au cœur de l'être humain donc, l'absence, l'existence d'un sujet ne pouvant se soutenir qu'à partir de la transformation de la perte inaugurale impliquée par le langage. Cette transformation de la perte inaugurale est le manque structurel nécessaire à sa vie et à son désir. « Une manière de le dire serait d'avancer que la réalité psychique n'est autre que la mise en place de l'appareil qui pourra traiter le manque, soit l'aptitude à symboliser »⁹⁹.

Donc l'être humain par son aptitude au langage se trouve profondément et toujours divisé ; il ne peut se déterminer de manière absolue, mais en revanche il peut se targuer, peut se coller une identité lui-même en plus de la nomination qu'il a reçue, « qui ne s'est faite et ne continue à se faire que dans l'assomption de cette division. Si donc il peut être quelqu'un, ce ne sera jamais que sur fond d'absence d'être Un »¹⁰⁰.

C'est de deux places différentes que l'être humain peut s'énoncer. Obligé de choisir d'où il va soutenir sa parole, de S1 ou S2, de la place d'où ça commande ou de celle d'où c'est commandé. Chacune de ces positions d'où il s'énonce, présentifie une part de l'humanité, mais à elles deux, même réunies, elles ne forment pas plus un ; ou, au contraire, ce un est devenu inaccessible et nous pouvons même soutenir que cela

⁹⁹ Lebrun J. P. Op.cit. p. 218

¹⁰⁰ Idem

n'a jamais été ; car pour être sujet, il a d'abord fallu consentir à en entériner la perte¹⁰¹.

Si homme et femme sont des « parlêtres », cela aura comme conséquence que ce n'est pas leur anatomie qui va épuiser leur position sexuée. Ce sera, en revanche, le choix de la position qu'ils prendront dans le langage qui les fera homme ou femme ; en effet, s'ils sont tous deux soumis à cette jouissance langagière spécifique du parlêtre, ils n'y seront pas impliqués de la même manière : l'homme y sera « tout » asservi, la femme n'y sera « pas toute » asservie. *« C'est le rapport à cette jouissance langagière – que nous devons désigner comme jouissance phallique – qui détermine les modalités différentes selon lesquelles le sujet humain pourra s'énoncer comme homme ou comme femme »*¹⁰².

Cherchons à spécifier : tenir sa parole du lieu « *d'être tout dans le langage* » sera la version masculine du fait de parler qui, dès lors, insistera plutôt sur la réussite de l'opération. Tenir sa parole « *d'être pas-tout dans le langage* », soit ne pas oublier que le jouir propre au parlêtre n'équivaut pas à celui de la chose, sera plutôt la version féminine et insistera davantage sur le caractère de ratage. La position féminine est plus insatisfaisante, elle n'a pas le phallus et cela, elle le sent et le fait sentir en le cherchant constamment.

Un sexe ne prédit pas la position masculine ou féminine. Du fait de cette jouissance langagière, le rapport qui devrait exister entre les deux sexes – et que nous supposons dans le règne animal – n'existe pas. Il n'y a pas cette complétude en unissant les sexes ; au contraire, il y aura toujours un ratage et le sentiment de ratage entre les sexes dans n'importe quelle combinaison, c'est-à-dire hétérosexuel,

¹⁰¹ Idem

¹⁰² Ibid. p. 219

homosexuel : il y a sans cesse interposition du langage, autrement dit, pour reprendre la formulation célèbre de Lacan : « *il n'y a pas de rapport sexuel !* »¹⁰³.

Nous pouvons en effet soutenir que l'homme reprend le versant positif de cet arrachage au réel que suppose la mise en place de la fonction langagière, alors que la femme prend plutôt sur elle le versant négatif, soit d'avoir à témoigner du vide que ce même arrachage suppose, « *elle n'a pas* ». Parler de la position masculine, c'est être « tout » dans le mot, c'est nommer, c'est dire le mot pour avoir la maîtrise. Parler de la position féminine, c'est être « *pas tout* »¹⁰⁴ dans le mot, c'est aussi dire le mot, mais pour évoquer ce qui lui échappe, ce qu'elle ne pourra rattraper, alors que cette position pense le posséder, tout en se rendant compte après coup qu'elle se trompe, qu'elle n'a pas ce qu'elle désire, alors que dans la position masculine, l'homme croit au moins qu'il a ce qu'il désire, sans se rendre compte qu'il se trompe aussi. Vu de l'extérieur, les deux positions arrivent au même constat, mais intérieurement c'est un leurre.

Il y a une autre difficulté majeure : l'asymétrie de ces positions, par rapport à la tâche à accomplir et aux moyens dont elle dispose. De nos jours se cherche l'égalité alors que, psychanalytiquement parlant, elle ne se donnera jamais. Le versant homme est idoine à la fonction langagière elle-même ; le versant femme est indicible comme tel, puisque désigner le vide d'où émane le langage, il n'est pas dicible sans l'annuler.

Nous retrouvons ici au niveau du langage et de la jouissance dite phallique ce qu'énonçait déjà Freud lorsqu'il disait, en 1933, qu'il n'y avait qu'une seule libido et ainsi, attestait la primauté du phallus ; autrement dit, tout se passe comme si le

¹⁰³ Dans « L'Étourdit », paru en 1973 est tenu pour l'un de ses textes les plus obscurs et les plus importants, Lacan pose certains concepts essentiels de son œuvre, dont la formule fameuse « Il n'y a pas de rapport sexuel », qui interroge la validité de notre rapport au réel. Cf. Badiou A. et Cassin B. (2010) *Il n'y a pas de rapport sexuel : deux leçons sur l'Étourdit de Lacan*. Paris, France : Fayard. 140p.

¹⁰⁴ Lebrun J. P. Op.cit. p. 219

langage était unisexué et toute la question est de savoir comment il est possible d'identifier deux sexes différents à partir de l'existence d'un seul semblant, d'une seule libido.

Suite à ce que nous avançons en suivant la réflexion de Jean-Pierre Lebrun, nous pouvons proposer une lecture de la différence des sexes en référence au langage : nous pouvons en effet entendre le propos que l'homme adresse à la femme comme un « *c'est ça* », et la réponse de la femme comme un « *ce n'est pas ça !* ».

Nous pouvons évidemment considérer qu'il s'agit là d'énoncés contradictoires, et qu'il n'existe aucune issue à leur confrontation ; et c'est sans doute ce que nous pouvons repérer comme matrice de la scène de ménage. En effet, une telle lecture condamne à ce qu'on appelle communément la guerre des sexes, en confrontant l'anatomie des partenaires. Mais c'est faute d'avoir apprécié deux éléments : d'abord, que la réponse venant du lieu du féminin est à entendre comme une échappée, comme l'alternative à une formulation masculine « *c'est ça* », comme une réponse autre qu'en miroir qui ne ferait qu'enfermer les rapports dans la mêmeté. Ensuite que le « *c'est pas ça !* » est davantage à entendre comme une indication que « *ce n'est pas tout à fait ça !* », soit comme une ouverture sur l'altérité, altérité vers la jouissance phallique ou sur la jouissance autre.

Notons d'ailleurs que cette nuance permet de différencier la position féminine de la position hystérique. La position hystérique équivalant à un « *c'est pas ça du tout !* », alors que la position féminine s'adresse à l'autre en lui signifiant un « *c'est pas tout à fait ça !* ». Néanmoins nous préférons garder l'ambiguïté, car précisément, ce discernement des deux positions n'est habituellement pas repéré d'emblée ; si nous prenons en compte l'énoncé à partir de la position féminine à la charge, non pas de

contester la validité de l'énoncé masculin, mais plutôt de rappeler la vérité que ce même énoncé oublie.

Ainsi le « *c'est pas ça* » de la femme viendrait rappeler au « *c'est ça* » masculin que ce vide qu'il énonce, indique que le mot rate la chose, qu'il ne renvoie jamais qu'à un autre mot, et que la certitude dont l'homme prétend se prévaloir n'est donc jamais que relative.

Inversement le « *c'est ça* » de l'homme vient rappeler que le « *c'est pas ça* » de la femme, même s'il y a incertitude fondamentale, viendra toujours rendre caduque toute assertion. Il n'en est pas moins vrai qu'il s'agit toujours d'avoir à soutenir son énonciation, même en l'absence de toute garantie d'absolu.

En conclusion : Freud a mis la sexualité au cœur de l'inconscient du sujet. C'est lui qui, le premier, a souligné que dans l'endroit du sexuel, la question du langage est déjà en jeu. Avec la théorie sexuelle de Freud, est mise en évidence l'importance du langage chez l'être humain. Pour Freud la constatation d'avoir ou pas le phallus est une première façon de se confronter au manque. Soit le sujet l'a et doit se protéger pour ne pas le perdre, soit il ne l'a pas et regrette et cherche à cacher son absence. Mais Lacan a montré que cette question du manque se situe déjà dans le registre de l'être, dans la mesure où précisément un parlêtre se définit par cette possibilité de présentifier ce qui est absent et d'absentifier ce qui est présent, comme dans le cas de jeux de Forda.

2.3 Autres approches

Par rapport à notre sujet, on pourrait bien voir d'autres approches qui considèrent le thème du manque de façon indirecte. Je veux parler ici surtout des approches qui

traitent l'objet transitionnel, parce que c'est avec l'obtention ou pas de cet objet que nous aurons à avancer tout au long de notre existence. Cet objet qui se présente comme l'objet d'amour, et qui nous trompe, parce qu'à un moment donné on découvre que ce n'est pas tout à fait ça que nous cherchons, que nous désirons, que nous aimons. Sentir qu'on a l'objet, nous calme, nous apaise, nous rassure ; découvrir que ce que l'on considère comme nôtre l'objet d'amour n'est certainement pas ce qu'on cherche, nous fait sentir notre frustration, notre déception, notre désillusion ; savoir que nous pouvons encore continuer à chercher cet objet d'amour illumine notre confiance, nourrit notre espérance et surtout maintient notre désir vif et éveillé. Voyons donc la théorisation de l'objet transitionnel.

2.3.1 Objet transitionnel

Partons de cette constatation et affirmation de H. Rey-Flaud qui nous dit que : « *Au premier temps de la vie du langage, temps antérieur à toute traduction scripturale, le petit d'homme assure le maintien de sa fragile identité en donnant une corporalité réelle au registre d'inscription qui est alors le sien, constitué par les primordiales « empreintes ». Il accomplit cette action à travers une opération de substitution singulière qui maintient, en dépit de sa perte, la présence de l' « objet optimal » primitif (le sein). L'opération en cause parvient à ce résultat en chargeant une qualité dudit objet (son odeur, sa chaleur) ou un élément associé à lui (une lumière ou la voix de la mère) de représenter réellement l'objet total. Au terme de quoi celui-ci se trouve, de façon paradoxale, maintenu »¹⁰⁵.*

Ensuite viendra un objet tangible, concret, manipulable, qui va continuer ce processus de substitution de l'objet optimal ; c'est un objet proposé par la réalité qui

¹⁰⁵ Rey-Flaud H. (2010). *Op Cit.* p. 81

est l'objet transitionnel de première génération tel que décrit le Dr Donald Winnicott. Celui-ci distingue deux générations d'objets transitionnels. La première génération apparaît au cours de la première année et se caractérise par le fait que l'objet a toujours un nom, qui évoque une recherche de couverture et que l'enfant appelle son « *bê* » ; il ne s'agit pas simplement d'un objet pour se chatouiller, c'est vraiment un objet de substitution transitoire.

Comme le dit Lacan, cet objet marque l'effectuation d'une première métaphore qui traduit le « détachement de l'objet primordial sous son plus humble mode »¹⁰⁶, et il vient clairement prendre la place du sein qui fait partie de son propre corps et que lui assume par morceaux. Le monde se donne à l'enfant sous forme de fragments parcellisés. Cela est source de peur, mais le fait que l'enfant opte pour cet objet transitionnel nous fait penser qu'il commence à assumer la séparation d'avec l'objet primordial. Cette expérience va être renforcée par la perception de la perte des fèces expérimentées comme morceaux de son corps. Si bien que le constat que quelque chose sort de son corps et s'en va, produit la peur, et, en même temps, permet petit à petit à l'enfant de pouvoir se distinguer de son environnement.

Le fait de choisir un objet qui va le rassurer montre bien que l'enfant est en train de progresser. Arriver à avoir un objet transitionnel est le signe que l'enfant est en train de symboliser ses pertes, et de se constituer autour de l'élément nouveau qu'il a inventé et qu'il assume. En même temps, cet objet a le statut d'un élément langagier qui supporte la première identité de l'enfant, et le met dans une perception de réalité où l'objet et le signe de l'objet sont rivés l'un à l'autre¹⁰⁷, c'est-à-dire qu'ils sont alliés et permettent, lentement, l'unité à l'intérieur de l'enfant. Il arrivera un moment où

¹⁰⁶ Lacan J. (1966). *Subversion du sujet et dialectique du désir*, in *Ecrits*. Op. Cit. p. 814

¹⁰⁷ Freud S. (1986). Lettre 52 à Fliess du 10 mars 1898, in *La Naissance de la psychanalyse*. Paris : PUF. p. 155

objet et représentation par des mots seront unis intrinsèquement sans aucune séparation.

L'objet transitionnel de première génération accomplit une symbolisation élémentaire du sujet et du monde.

Comme l'écrit Frances Tustin : « *A l'orée de la vie, les objets transitionnels ainsi que les objets autistiques se développent pour permettre au sujet de s'accommoder d'une séparation et dans le cas des objets autistiques d'une frustration insupportable, mais ces derniers empêchent les développements de pensée, de souvenir et d'imagination qui, dans le développement normal, compensent l'inévitable absence de satisfaction complète que suppose la condition d'être humain* »¹⁰⁸.

L'enfant au commencement de sa vie a un objet optimal, c'est-à-dire « *le mamelon dans la bouche, accompagné du portage, des paroles et de l'odeur familière de la mère* »¹⁰⁹ et ensuite dans l'état non intégré du premier âge, Esther Bick a démontré l'existence à ce stade primitif d'un « *objet sensuel* » qui est chargé de tenir ensemble les parties de sa personnalité, raison pour laquelle l'enfant cherche cet objet sensuel dès qu'il se sent sans protection. Ces éléments, objets sensuels, peuvent être une lumière, une voix, une odeur, etc., qui font office de délégués secondaires de l'objet optimal.

Cet objet sensuel fait de peau qui enveloppe, protège et sécurise, est surtout un élément centralisateur de ce sujet en devenir.

2.3.2 L'objet transitionnel de seconde génération

¹⁰⁸ Tustin F. *Les objets autistiques*, in Actes du Colloque de Monaco (Lieux de l'enfance, No. 3), op.cit. p. 210

¹⁰⁹ Bick E. (1998). *L'expérience de la peau dans les relations d'objets précoces*, in *Les Ecrits de Martha Harris et Esther Bick*. Larmor-Plage, France : Hublot. p. 136

L'objet transitionnel de seconde génération est le transfert du premier objet à un deuxième objet transitionnel plus élaboré, comme Donald Winnicott l'a rapporté dans l'étude de son cas où il décrit le passage fait par l'enfant à l'âge d'un an, d'un bout de couverture, à un maillot vert très doux pourvu d'un ruban rouge. Ainsi la fonction d'apaisement peut être transférée d'un objet à un autre.

Surtout, cet objet de deuxième génération montre un changement de registre scriptural, c'est le signe d'une véritable mise en place du symbolique. Une confirmation en est la répétition du premier nom donné au premier objet transitionnel : de « *bê* », il le double en l'appelant « *bibi* » et plus tard on trouve d'autres noms doublés comme doudou, nounou, chacha, etc. Ce fait de répétition d'un phonème original montre que l'enfant est en train de s'inscrire dans un réseau de significations, c'est une polysémie et par cette répétition il le met en évidence.

Cela indique que le nouvel objet n'est plus soudé à un seul signe, mais qu'il est désormais passé à la moulinette du signifiant. Et là on peut penser que cette « nomination » de l'objet de transition montre qu'il vient non à la place d'un sein, mais à celle de l'Autre, dont la mère occupe originellement la place : elle permet à l'enfant d'établir une relation entre les parties et le tout. Entre le premier et le deuxième objet de transition s'opère le passage de la perception de soi et du monde comme morcelé, à une perception de soi et de ce même monde comme unifié.

Cette perception permet que l'enfant découvre la mère dans sa totalité, celle qui le nourrit, celle qui lui parle, celle qui le soigne, celle qui s'en va et revient, c'est toujours la même qui se manifeste différemment. Si toutes ces manifestations sont positives et sont unifiées par l'amour et le désir d'être toujours à côté de l'enfant tant physiquement que psychiquement, cela donne l'assurance dans l'attachement.

Constater cela est rassurant. Cette assurance continue même en l'absence physique de la mère grâce à l'objet qui fait le pont : c'est un élément de transition qui est en train de préparer l'idéal de moi dans l'inconscient, comme Freud l'a démontré dans le jeu de Forda.

Cet idéal de moi dans l'inconscient « se réalise par l'opération du refoulement originaire, refoulement premier posé comme condition de tous les refoulements secondaires qui sont au début de la vie psychique quotidienne. Depuis ce lieu radical de retrait, le trait de l'idéal du moi, comme le ferait une cheville pour les diverses pièces d'un meuble, assure la consistance de le sujet mondaine, celle qui nous apparaît dans le miroir que la psychanalyse désigne du nom de « moi idéal. »¹¹⁰

Il faut bien noter que cette construction se fait autour d'un manque, le manque de la présence de la mère et de tous les soins qu'elle donne. Ce manque, l'enfant l'expérimente comme un vide : la mère n'est pas là, elle est absente. Ce vide est ce qui s'appelle dans la théorie psychanalytique le **refoulement originaire**, qui désigne la première opération par laquelle est fondé l'inconscient. Cela est fondamental parce que l'inconscient est comme une constellation de « traces » articulées autour de ce point focal vide.

A force de répétitions de l'absence de la mère et de ses maladroites accidentelles (on en parlera un peu plus tard), commence à se faire l'introduction à l'espace symbolique représentatif, que Freud réfère à l'apparition de la réalité mondaine et du moi dit « officiel ». ¹¹¹

¹¹⁰ Rey-Flaud H. Op. cit. p.87

¹¹¹ Freud S. Lettre 52 à Fliess du 10 mars 1898. Op cit. p. 155

Pour que cela fonctionne, il faut que la mère soit suffisamment bonne, qu'elle procure un espace dans lequel des évènements fortuits soient les agents de la transformation et du changement. Ce sera le cas dans la mesure où la mère facilite le fait que l'objet transitionnel puisse satisfaire l'insatisfaction dans l'attente d'une satisfaction différée. L'objet autistique démontre, à travers tous ces caractères, qu'il a pour fonction d'éviter la frustration attachée à une attente qui peut devenir insupportable, et donc source de régression ou de stagnation dans le développement du sujet.

L'objet transitionnel de seconde génération va finalement disparaître, dissout dans le système des représentations, comme Winnicott l'explique : « *Cet objet est voué au désinvestissement progressif, écrit-il, de sorte qu'avec les années il n'est pas tant oublié que relégué dans les limbes. Il n'est pas oublié et on ne porte pas son deuil. Il perd sa signification, et ce, parce que les phénomènes transitionnels sont devenus diffus, se sont répandus sur tout le territoire intermédiaire qui sépare la réalité psychique intérieure du monde extérieur dans la perception commune de deux individus, c'est-à-dire qu'ils recouvrent tout le domaine de la culture* »¹¹²

« *Le destin du sujet humain se joue, au champ du langage, à travers la réussite ou l'échec d'un certain nombre de relèves métaphoriques* »¹¹³ de l'objet primordial, comme nous le montrent Freud et Winnicott par la théorisation de ces trois types d'objets transitionnels, trois si l'on tient compte de l'objet sensuel d'Esther Bick ; en tout cas l'objet transitionnel ne remplace pas le sein : il métabolise la perte du sein, perte que l'objet rend supportable.

¹¹² Winnicott D. (1969). *Objets transitionnels et phénomènes transitionnels. Une étude de la première possession non-moi*, in *De la pédiatrie à la psychanalyse*. Paris, France : Payot. p. 114

¹¹³ Rey-Flaud H. Op.cit. p. 88

De là on peut comprendre que le signe ne remplace pas l'objet, mais vient à la place de l'absence de l'objet, ce qui définit le monde comme négativité et représentation¹¹⁴. C'est la définition que donne Lacan qui représente le monde par - Θ .

C'est ce fait de négativité qui est un principe fondateur de l'être humain. Le sujet *« sera condamné à faire, à chaque temps de son discours, l'expérience d'une perte indéfiniment renouvelée, si bien que la retrouvaille de l'objet, que Freud pose comme résultat du processus pulsionnel, s'effectuera toujours sur fond de conscience inconsciente de la perte qu'elle maintient. Dans ce procès, le refoulement, qui assure la charge de l'opération de substitution, conservera ainsi toujours, à chaque pulsation de la pulsion, sous la barre dont il frappe la jouissance, le souvenir de l'objet primordial impossible à « traduire »¹¹⁵ ».*

2.3.3 La formation du refoulement originaire

Voyons maintenant en détail la formation de ce refoulement originaire. En postulant qu'aux premiers temps du sujet du langage, il existe un moi-plaisir mythique, la théorie freudienne pose l'existence d'un corps brut et plein qui va se trouver décomplété au moment de la perte du mamelon (conçu comme faisant partie du corps propre du nourrisson) lorsque celui-ci aura été aspiré par le réel, ce mot désignant ici la condition d'un sujet (je parle de sujet parce qu'en lui il y a tout pour qu'il puisse devenir un sujet à part entière) dépourvu de tout repère symbolique. Confronté à cette perte, le nourrisson va répondre par une succion en retour accomplie au point de coupure où le sein a été perdu. À ce premier temps logique, l'aspiration du mamelon par le réel laisse dans le sujet un simple creux qui ne

¹¹⁴ Ibid. p. 187

¹¹⁵ Ibid. p. 187

deviendra intériorité qu'au terme d'un certain nombre de répétitions effectuées à travers le retour réitéré de l'objet perdu vers son site primordial, retour effectué non pas par l'objet lui-même mais sous la forme de ses contremarques scripturales.

Explicitons ce principe capital : le mamelon, par sa perte, laisse la trace de sa disparition, tel un fleuve qui laisse en se retirant son lit asséché ; dans un second temps, la reprise du sein par l'enfant sous forme de représentations réalise en sens inverse le trajet accompli par l'objet perdu dans un nouveau trajet qui vient inscrire une seconde trace sur la première. C'est cet aller-retour qui, au terme d'une répétition indéfinie, établit le rapport de l'enfant à l'objet perdu et constitue le creux réel originel en intériorité symbolique, avec cette conséquence que c'est au-dehors désormais (c'est-à-dire dans l'espace de la réalité) que le nourrisson va devoir aller chercher ce qui donnera consistance à cette intériorité.

2.3.4 Le principe de la métaphore : un signe sur un autre signe

Référent aux temps primordiaux du sujet, le refoulement sous sa forme primitive (celui qui est au début de la première relève) implique ainsi une double boucle scripturale (un tour et un retour) nécessaire à la constitution du site de l'objet perdu. Si nous reprenons l'image du fleuve, nous dirons que, quand le fleuve déborde et se retire pour la première fois, il ne crée pas son lit : il faut plusieurs crues et plusieurs décrues pour que se constitue le lit du fleuve. C'est la consignation d'une marque sur une autre marque qui fait trace et inscrit l'origine de la trace.

Lacan illustre le principe logique du redoublement du signe par un autre signe dans le commentaire qu'il propose de l'épisode des aventures de Robinson Crusoé au cours duquel le héros découvre sur le sable une trace de pas qu'il veut conserver avant qu'elle ne s'efface. *«S'il veut garder la trace du pas de Vendredi, il faut au*

minimum une croix, c'est-à-dire une barre et une autre barre sur celle-ci, une barre en tant que barrée, en tant que recouverte par une autre barre qui indique que, comme telle, elle est effacée (c'est-à-dire élevée au statut de signifiant) »¹¹⁶. Cela est validé par les thérapeutes qui s'occupent des enfants autistes comme Frances Tustin, quand elle identifie cette opération comme signal de l'émergence hors des états autistiques profonds des enfants pris en cure. « Le stade où ces enfants croisent une ligne droite verticale et une ligne droite horizontale, à angle droit, s'est toujours avéré être, écrit-elle, une étape importante de leur psychothérapie. » Et d'ajouter cette remarque capitale qui confirme le principe: « C'est à la même période que les enfants acquièrent le sentiment de pouvoir contenir de bonnes choses à l'intérieur de leur corps »¹¹⁷. »¹¹⁸

Il ne faut pas oublier que pour que ce processus puisse aboutir il faut la présence de cette mère suffisamment bonne, cet Autre bienveillant. Le processus de va et vient, de flux et reflux, de tour et de retour suppose la présence préalable de l'Autre pour recevoir l'objet perdu et le redonner à l'enfant sous forme de représentations. André Green confirme cela en disant que « *si l'ex-corporation de la partie du corps où est ressentie la tension, la bouche au moment de la perte du mamelon, n'est pas reçue par un objet externe, le plan projectif ne se produit pas* »¹¹⁹. Il faut vraiment pour que le sujet soit bien formé dans l'assomption de son manque, qu'un Autre puisse l'aider à symboliser et à ne pas rester dans l'absence, dans le vide.

En utilisant la théorie de Mélanie Klein, cette aide à symboliser est « la construction d'un objet dans un espace interne » dans son Self qui est en germe et qui est

¹¹⁶ Lacan J. Séminaire VI, *Le désir et son interprétation*, séance du 10 décembre 1958.

¹¹⁷ Tustin F. Op.cit. p. 190

¹¹⁸ Rey-Flaud H. . Op.cit. 88

¹¹⁹ Green A. (1990). *La projection : de l'identification projective au projet*, in *La Folie privée*. Paris : Gallimard. p. 200

soutenu par la mère à travers tous les soins et particulièrement la parole. Cette voix contenant et bienveillante de l'Autre borde, sous forme d'une chasuble interne le noyau d'intimité symbolique du sujet, cette voix s'incorpore¹²⁰ et identifie le sujet lui donnant consistance à tel point de l'animer et de le vivifier.

Donc pour arriver à faire ce pas de géant qui va humaniser l'individu, il faut passer par la subjectivation. La subjectivation va s'opérer dans la mesure où l'individu se réapproprie ce vide, cette négativité, en faisant sien ce manque dans l'Autre, en acceptant cette absence de garantie, en abandonnant l'espoir que l'Autre le définisse et en considérant que « *le sujet peut tracer sa propre voie* »¹²¹. Dans la mesure seulement où il accepte le manque dans l'Autre (soi-même et l'autre), le manque à être de l'Autre extérieur et intérieur de soi-même, il ira de l'avant. Maintenir vive et opérante cette subjectivation sera essentiel dans toute l'existence du sujet particulièrement au moment où il va être confronté à la perte, au deuil, aux manques de toutes sortes.

¹²⁰ Cf. Lacan J. (2004), Le Séminaire, Livre X : l'angoisse. Paris : Seuil. pp. 318-320

¹²¹ Lebrun J. P. Op.cit. p. 58

3. L'expression de la jouissance autre.

Nous allons maintenant étudier le sujet féminin, celui qui a accès à la Jouissance autre en général, celui qui est capable de combler son manque autrement qu'en le remplaçant indéfiniment tout le temps par quelque chose qui se met à la place du petit « a » et ne le comble pas. Le sujet de la Jouissance autre est pourvu d'un positionnement structural particulier lui offrant la possibilité d'avoir accès à ce grand Autre et donc à cette jouissance supplémentaire qui va avec cette rencontre subjective. Pour aborder cela, il nous faut tenir compte de la formation du sujet, ce que nous venons justement de voir dans le chapitre précédent.

Ce concept du féminin est important parce que c'est une position qui permet au sujet de dépasser la jouissance phallique et d'aller plus loin que soi. Ce sujet ne se contente pas de sa propre satisfaction, mais cherche à aller vers les autres et, avec les autres, à aller vers un Autre.¹²² Malgré que la jouissance autre rends le sujet seul avec soi-même, paradoxalement il se transforme en une espèce de moteur social qui tente de créer ou de fortifier le lien humain, le lien social.

C'est un sujet rarissime, celui du féminin ; il ne se trouve pas facilement au « bord de la rue ». D'un côté parce qu'il est normalement prudent, réservé, il ne se vante pas, même s'il se sait porteur d'une force et d'un savoir sans pareils et malgré cela il se considère comme quelqu'un qui ne sait rien, et pourtant ! Il se croit toujours en bas de l'échelle, non pas par fausse humilité, mais parce qu'il a expérimenté l'absolu, et il se voit lui-même comme rien en face de cet Absolu. C'est un sujet rare. Même s'ils

¹²² Ricard M. (2013) . *Plaidoyer pour l'altruisme : la force de la bienveillance*. Paris, France : Nil. p. 947

existent toujours, ces sujets ne sont pas nombreux dans la société ; il faut les découvrir, ils ne se « présentent pas à la porte », ils ne font pas de propagande.

Il est important qu'on aborde ce sujet du féminin dans notre étude sur le manque parce que, dans un monde où compte surtout l'avoir matériel, ce sujet nous montre par sa vie que ce n'est pas dans l'avoir, dans la société de consommation, que l'homme trouve sa félicité, son bonheur, sa réalisation, mais bien plutôt du côté de l'être. C'est cet être que la psychanalyse tente, à son niveau, de faire découvrir à tous ceux qui s'approchent de cette discipline.

Une cure ne peut rien imposer, mais peut et doit aider à aller dans la profondeur de soi-même, là où se trouve la vérité de chacun. D'une certaine façon la psychanalyse aide à découvrir ce côté féminin que chaque sujet a en lui, mais qu'il ignore, ou bien, que l'influence de l'environnement capitaliste et utilitariste ne lui permet pas d'exprimer. C'est comme si l'homme se privait d'une partie de lui-même et que cela l'empêchait d'être moins homme, moins femme parce qu'il ignore une partie de son être qui lui est propre ; il se prive de ce côté féminin dont l'humanité a tant besoin de nos jours.

Pour aborder ce sujet nous allons côtoyer la Mystique, « *Mystique, l'obscur auto-perception du royaume extérieur au moi, du ça* »¹²³ selon Freud.

Lacan considère la mystique différemment, comme l'expression de la jouissance autre : « *Il y a une jouissance [...] au-delà du phallus. [...] Il y a une jouissance à elle, à cette elle qui n'existe pas et ne signifie rien. Il y a une jouissance qu'elle éprouve – ça, elle le sait. Elle le sait, bien sûr, quand ça arrive. [...] Il est clair que le témoignage des mystiques, c'est justement de dire qu'ils l'éprouvent, mais qu'ils n'en*

¹²³FreudS. (1987).*Résultats, idées, problèmes II*.Paris, France : Puf. p. 288

savent rien. [...] Cette jouissance qu'on éprouve et dont on ne sait rien, n'est-ce pas ce qui nous met sur la voie de l'ex-istence ? ».¹²⁴

La psychanalyse vise à ce que le sujet se réalise au-delà de ses identifications, comme une réponse à l'impossibilité du rapport sexuel, à ce que le sujet advienne, comme réponse du réel. « *Chacun est un poème* » dit Lacan pour signaler que la psychanalyse ne vise pas l'universel dans le sujet, mais plutôt ce qu'il y a de plus particulier, de plus singulier chez l'être parlant : l'émergence du mode de jouir comme suppléance à cette inexistence du rapport sexuel. Mais en quel sens le nouage de l'écriture et de la jouissance pourrait-nous servir de fil conducteur dans notre interrogation sur les modes singuliers de cette suppléance ?

Il s'agit notamment de savoir si la jouissance reste coupée de la parole, indicible comme est censé l'être le Dieu des mystiques. Y a-t-il une suppléance qui s'appuie sur le langage ou faut-il plutôt soutenir que chacun, dans son mode de jouir, semble réduit à être le partenaire de sa propre solitude ?

Si, pour repérer les lieux où la psychanalyse rencontre l'expérience mystique, nous partons de l'enseignement de Lacan et non de celui de Freud qui, comme on le sait bien, n'était pas porté sur la mystique, c'est parce que Lacan n'a pas hésité à coupler Dieu avec une jouissance qui, tout en étant indicible, s'ouvre vers l'Autre, vers le symbolique. Ce n'est nullement un hasard si, juste à la suite de son évocation de cette jouissance que les femmes et les mystiques éprouvent, mais dont ils ne peuvent rien dire, Lacan enchaîne brutalement : « *Et pourquoi ne pas interpréter une face de l'Autre, la face Dieu, comme supportée par la jouissance féminine ?* »¹²⁵

¹²⁴ Lacan J. (1975). Le Séminaire, Livre XX. Paris, France : Seuil. pp. 69-71

¹²⁵ Ibid. p. 71

Selon Lacan, la satisfaction pulsionnelle n'est jamais à la hauteur de l'attente. Et Freud, dans sa théorie des pulsions, exposée déjà dans *L'interprétation des rêves*¹²⁶, affirme que le sujet désire au-delà de la demande et du vœu, comme nous l'avons rapporté déjà. Dans ses *Trois Essais sur la théorie sexuelle*¹²⁷, Freud explore les voies du désir et ses perversions, qui dépassent largement ce que le sujet pense obtenir comme nous venons de le voir.

Freud a pu dégager ainsi ce que Lacan va commenter, dans le Séminaire XI : la pulsion comme excentrique au désir et aux idéaux humains parce qu'impossible à satisfaire par un objet. La pulsion est soumise à un autre réel, celui de la demande de satisfaction par des voies singulières et irrépessibles. Freud a pu rendre compte du destin des pulsions en 1915, au moment où il a redéfini l'inconscient et le refoulement. Il a accepté d'affronter, à partir de sa seconde topique, un au-delà du principe de plaisir où règnent les pulsions. Les pulsions de vie et de mort sont irrémédiablement intriquées, ce qui explique une orientation possible dans la perversion. C'est cet au-delà du principe de plaisir qui rend compte véritablement de l'activité de la pulsion dans la sexualité humaine. Ce sont les affects et leur destin qui mettent le désir sur le chemin de la pulsion et de ses dérives.

« *La pulsion est l'effet de l'introduction du signifiant dans l'individu et, de ce fait, il n'y a pas d'instinct chez l'homme ; le langage le dénature. (...) la première demande, le cri du nourrisson, s'adresse à l'Autre pour obtenir la satisfaction de certains besoins vitaux.* »¹²⁸ Cet appel implique une réponse jamais adéquate à la demande et c'est dans cet écart entre la demande et la réponse que vient s'inscrire la pulsion chez Lacan. La pulsion est une demande qui exige la satisfaction de quelque chose qui

¹²⁶ Freud S. (1976). *L'interprétation des rêves*. Op Cit. p. 573

¹²⁷ Freud S. (2005). *Trois essais sur la théorie sexuelle*. Op Cit. pp. 38-88

¹²⁸ Isabelle MORIN (2006). *Op Cit.* p. 207

manque. Au sens de la psychanalyse, est symbolique, par définition, ce qui manque à sa place, ce qui fait défaut ou qui a été perdu. Dès l'origine, ce manque reçoit une signification proprement humaine par l'instauration d'une corrélation entre lui et le signifiant qui le symbolise, pour y laisser sa marque indélébile, dans la parole, et éterniser le désir dans sa dimension d'irréductible.

En même temps, la réponse que fait l'Autre est interprétée par comme demande de l'Autre, car si l'Autre maternel répond ainsi, c'est que cette réponse concerne son désir et sa jouissance. « *C'est cette première opération, de la réponse de l'Autre, qui laissera une marque indélébile dans la constitution du sujet.* »¹²⁹ Les pulsions et leurs dérivées sont le moteur du désir et de la jouissance. Elles se repèrent dans l'instance de la demande. Elles sont incontournables pour saisir l'objet **a**.

Ce qui cause le désir concerne un manque fondamental ou plutôt une perte qui, en étant symbolisée, devient manque. Ce n'est donc pas un objet du monde qui cause le désir, mais un objet bien particulier qui est sous-jacent au désir et qui a pour fonction de le causer, c'est « *un reste* ». « *Lacan a pu aller au-delà de Freud en pointant ce que ce dernier commence à entrevoir à la fin de *Inhibition, symptôme et angoisse* : ce n'est pas le manque d'objet qui crée l'angoisse, ce n'est pas simplement l'angoisse de la castration, il y a quelque chose de la perte qui vient résonner avec ce que le sujet est pour l'Autre.* »¹³⁰

Lacan, comme on l'a déjà abordé, appelle « ce reste » qui anime le sujet, « *objet a* » ; c'est ce qui causera le désir. Lacan reconsidère plus largement ce modèle. Il repense au nourrisson qui a faim et qui sera comblé. Non seulement la première expérience de satisfaction soulage la faim, mais le nourrisson vivra un « en plus » de

¹²⁹ Ibid. p. 208

¹³⁰ Ibid. p. 207

plaisir qui correspond à ce que la mère apporte au-delà du bon lait, soit les caresses, les mots, etc. Ceci amènera à une deuxième demande, c'est-à-dire à demander à la mère cet « en plus », à le réclamer, en visant finalement l'amour. Cette demande d'amour est sans fond, puisqu'elle ne vise aucun objet. « Ce n'est pas non plus une réponse suffisante, parce que l'amour demande l'amour. Il ne cesse pas de le demander. Il le demande... encore. Encore, c'est le nom propre de cette faille d'où dans l'Autre part la demande d'amour. »¹³¹ Il y a ainsi deux demandes manifestées par les cris de l'enfant : la première va être manifesté clairement de ses vœux par l'enfant insatisfait, la seconde ne peut être entendu puisqu'elle n'a pas laissé de trace dans le psychisme, (elle est plus tôt pressentie). Cette part d'irreprésentable va produire la perte de la jouissance toute, liée à la fusion avec la mère : entre la première demande et la seconde expérience de satisfaction, quelque chose est perdu. « Cette non reproduction de l'identique fait infraction au cœur même de l'appareil psychique, ce sera ce que Freud nommera das Ding. Lacan reprendra ce terme ce qui lui permettra de découvrir l'objet a. Il extraira das Ding, non sans un passage par Heidegger : le vase enserre un vide qui aussi bien le définit. Rapport complexe entre le signifiant (l'entour du vase, produit par le travail du tour du potier) et le réel (le vide). Qui préexiste à qui ? Le réel préexiste-t-il au signifiant pour le sujet ? Il semblerait que ce soit la topologie des derniers séminaires lacaniens qui puisse répondre de cela : pas de réel dans l'expérience humaine qui ne soit dans un certain rapport avec le symbolique et l'imaginaire. Pour appréhender le réel, il faut que l'une de ses franges se heurte à l'une ou l'autre des deux autres instances, autrement, il demeure inatteignable »¹³² La théorie de Lacan relève de la théorie mathématique des nœuds et se présente sous la forme de ronds noués ensemble, le

¹³¹ Lacan J. (1975). Le Séminaire, Livre XX. Op Cit. p. 11

¹³² Macary-Garipuy P.(2008). Séminaire Master I, Toulouse. Inédit.

rond du réel, celui du symbolique et celui de l'imaginaire. En dernière instance, le nœud Borroméen démontre par sa seule matérialité l'existence d'un réel. Ces nœuds tiennent par le nouage. Si l'on en coupe un, tous se libèrent. Une fois admis que ce nouage était au principe même du désir humain, force est de remarquer qu'aucun des trois registres n'est réductible aux autres et que le réel existe par rapport au symbolique, c'est-à-dire à côté, tout en étant en lui grâce à l'imaginaire. Le réel est lié au symbolique, mais pas réductible à lui. Freud a eu très vite l'intuition de *das Ding* comme d'un irréprésentable, d'un non-inscrit, d'un définitivement perdu, ne pouvant faire l'objet d'aucun souvenir – ni de jugement d'attribution, ni de jugement d'existence pour *das Ding*, mais rejet – et il a confirmé cette intuition avec la découverte de la pulsion de mort.

Mais revenons à cet objet primordial différent de la Chose – objet irrémédiablement perdu et qui va être successivement remplacé – c'est-à-dire à l'objet « a ». L'objet substitutif va être interchangeable indéfiniment. Le désir se situe entre ces deux pôles : besoin et demande. L'objet pulsionnel, qui ne coïncide avec aucun objet réel, ne coïncide pas non plus avec le désir, qui se manifeste par le biais de l'objet pulsionnel sans qu'il ne s'agisse de l'objet du désir susceptible de le satisfaire. L'objet **a** est objet pour le désir, il est une forme d'expression. Ce désir résulte de la perte originelle de l'objet de la jouissance causée par l'aliénation au langage et au désir de l'Autre. Le sujet quel qu'il soit, est séparé de la jouissance fondamentale primordiale par le simple fait de parler, comme cela a été évoqué plus haut ; Lacan le représente divisé : \$. Le sujet porte la marque (/) du signifiant qui précède son entrée dans le langage, et il est divisé entre le signifiant (S1) par lequel il consent à se laisser représenter et les autres signifiants (S2) par lesquels il est représenté.

Ce sujet désire et cela l'oblige à en faire la demande à l'autre, et celui-ci, même s'il répond à la demande, ne la comblera jamais, ainsi il y a un ratage et un désir infini. Mais pour soutenir le désir du sujet divisé ($\$=a/S$) viendra le fantasme, ($\$ \diamond a$), qui va mettre le sujet en rapport avec son objet à la fois d'intimité et de séparation. Le fantasme témoigne de la modalité particulière de la rencontre du sujet avec la jouissance, ou du moins de l'idée qu'il s'est construit relativement à cette rencontre au cours de ses démêlés quasi biographiques avec l'Autre (parental).

Ce fantasme va permettre de substituer l'objet a , à $-\Phi$, qui correspond à la castration symbolique. $-\Phi$ a l'effet d'avoir toujours un manque jamais comblé. Le petit a prétend remplir ce manque, en permettant que le sujet puisse se contenter partiellement de quelque chose ; l'objet vient en place de ce qui a été creusé par le langage comme manque radical.

3.1 Distinction entre castration imaginaire et castration symbolique

Il faut tenir compte d'un élément que nous avons déjà abordé et que je complète ici brièvement : la distinction entre castration imaginaire et castration symbolique. L'une et l'autre ont leur importance selon la position du sujet. Comme le disait Freud en 1932, à partir du moment où elle se rend compte de son manque, la femme « *en a jugé, c'est vite fait pour elle, elle n'en a pas de phallus. En revanche, le garçon devra, lui, négativer le phallus, soit faire de cette protubérance sur son corps, un vide. (...)* Le phallus, en tant que signifiant du manque, demande un effort supplémentaire au

sujet masculin. (...) Le phallus imaginaire vient faire objection au - Φ de la castration symbolique. Le sujet féminin a un rapport plus simplifié au désir de l'autre. »¹³³

Le phallus est le signifiant du désir, de la loi, de la castration, en somme, de l'ordre symbolique. On affirme que dans sa dimension symbolique, non pas imaginaire, parler d'une fonction phallique corrélative du symbolique ne suppose pas une dénégation de la différence sexuelle, car la castration symbolique est valable aussi bien pour les hommes que pour les femmes. Avec cette terminologie conceptuelle, la fonction phallique n'accorde aucun privilège au pouvoir symbolique de l'homme, « mais toujours est-il que, dans les formules lacaniennes de la sexuation, du côté de la femme, on trouve une distinction logique qui lui assigne cette particularité ».¹³⁴

3.2 Le Féminin

Nous allons nous pencher sur ce que la psychanalyse nomme « le féminin », parce que c'est le féminin qui va permettre au sujet d'expérimenter la Jouissance autre. Le concept de féminin n'est pas à confondre avec la féminité ; il n'est pas non plus l'apanage du sexe féminin. Nous nous pencherons sur les théories psychanalytiques de Freud et de Lacan et sur leur conception du féminin.

Le féminin est aujourd'hui un concept qui est le fruit d'une difficile progression dans la pensée psychanalytique. « *Le féminin est le plus riche des discriminants, l'opérateur qui, par excellence, permet de penser l'identité comme virtuellement*

¹³³ Cité par Macary-Garipuy P. (2004). *L'élaboration lacanienne de la jouissance autre*. In *Évolution psychiatrique* N° 69, p. 237

¹³⁴Ruiz P. (2007). *La sublimation et le désir féminin* in APJL, *Le féminin peut-il renouveler le lien social ?*, Paris, France :Trefle. p. 46

travaillée par de l'autre ». ¹³⁵Le féminin est donc l'autre, l'inconnu, le différent, et, comme tel, représente un danger pour la stabilité et la conservation d'un ordre donné et du sujet lui-même.

La femme est considérée comme un être étrange et même dangereux par rapport à l'ordre phallique qui, depuis des siècles, détient le pouvoir cette phrase est un pléonasm : il n'y a pas de pouvoir sans phallus. Ceci explique que la femme soit prise comme bouc émissaire des maux de l'humanité et cela dans la majorité de nos civilisations. Pourquoi ?

Selon Jean Delumeau, pendant longtemps, ce qui est étranger a été considéré comme un dangereux agent de Satan, non seulement par les hommes d'Eglise mais aussi par les juges laïcs, ainsi pour les juifs ou les barbares ; les femmes représentent le même danger. La femme a un statut d'exception à la norme phallique en occupant la place de l'étranger, de l'exclu ou tout simplement du différent. ¹³⁶ Illustrons donc ce concept.

3.2.1 Pandore et Eva

La culture grecque et la religion judéo-chrétienne sont à l'origine de la civilisation occidentale : Pandore, dans la *Théogonie* du Grec Hésiode et Eve dans le récit de la création de la Genèse.

Pandore est un cadeau fait aux hommes de la part de tous les habitants de l'Olympe, ce cadeau qui est un malheur va être entouré d'amour par les hommes.

Pandore a, avec elle, une jarre mystérieuse. Poussée par la curiosité, elle l'ouvre. Comme cette jarre contenait tous les maux, en l'ouvrant, Pandore laisse échapper

¹³⁵ Loroux N. (2003). *Les expériences de Tirésias*. Paris, France : Gallimard. p. 8

¹³⁶ Delumeau J. (1999). *La peur en Occident*. Paris : Hachette. p. 398, in Morin I. Op. Cit. p. 233

les maux qui sortent et se dispersent à travers le monde. Lorsqu'enfin elle referme la jarre, l'espérance est restée au fond. C'est pourquoi la femme est considérée comme responsable de tous les maux de la terre. « *Ce mythe est une tentative de faire de la femme la cause en soi de tous les maux de l'humanité. C'est ce qu'avance Lacan dans le séminaire X, quand il précise, que sans l'objet a et la cause du désir qu'il représente, la notion de cause ne serait pas introduite dans le champ du discours* ». ¹³⁷ Dans la théorie psychanalytique postfreudienne et la psychopathologie, la mère est la cause de tout désir chez l'humain, vu que c'est elle qui est appelée en premier lieu par l'enfant, et c'est elle qui le comble primordialement de manière partielle. Elle représente tout pour l'enfant, et lui, en principe est totalement fusionné, mais cela est discutable. Nous considérons plutôt que c'est l'introduction du langage qui est à l'origine de cette béance. La séparation d'avec la mère va laisser une place vide, comme on l'a déjà vu en parlant de la castration symbolique grâce au tiers. De ce fait naît le désir pulsionnel jamais comblé. La mythologie grecque comprend le féminin comme élément fondateur, séparateur et constructeur d'un nouvel ordre : celui des humains composé des hommes et des femmes, des « parlêtres », un ordre dominé par les hommes.

Dans le récit de la Genèse, le mythe d'Eve est présenté sous forme de deux récits différents, mais qui aboutissent tous deux à la même signification, au moins par rapport à ce que nous étudions. Eve est créée par Dieu, soit avec de la terre comme Adam, soit à partir d'une côte d'Adam ce sont deux récits différents. Ils ont été conçus libres, intelligents et avec la capacité d'aimer.

¹³⁷Morin I. Op. Cit. p. 267

Adam et Eve sont dans le Paradis et peuvent jouir de tout ce qui les entoure, sauf de l'arbre de la vie, qui est exclu de leur jouissance. Eve se laisse entraîner par le Diable personnifié par un serpent. Le Diable lui dit que si elle mange le fruit de cet arbre, elle aura le savoir et la connaissance et qu'elle sera comme Dieu. Le serpent est astucieux, il sait y faire avec les mots, avec la parole : le plus astucieux de tous les animaux qu'a fait Adonaï (Dieu). La femme épouse la logique du serpent en identifiant Dieu à l'interdit et à la menace de mort.

Dieu est présenté comme l'autorité interdictrice, comme juge et comme porteur de la mort. Celui qui pose la Loi apparaît comme n'étant pas animé de bonnes intentions, et surtout Il ne veut pas partager sa sagesse. La Loi n'est donc pas là pour structurer le désir ; elle n'est que frustration et obstacle à la jouissance. Selon le serpent, Dieu entend jouir tout seul de la connaissance, et pour cela il effraye les hommes avec une menace de mort, mais il ne s'agit là que d'une façon pour Dieu de se protéger : il veut jouir tout seul de la connaissance du bien et du mal, alors il en prive les autres, comme Freud l'avait exprimé par rapport au Père dans le mythe de l'Ordre primitive.

Si la femme veut participer à la jouissance qu'a Dieu, elle doit aller à son encontre en mangeant de l'arbre de la vie. La femme prétend se libérer de la Loi et de son promoteur, pour jouir complètement et priver l'Autre de sa jouissance.¹³⁸

Eve est entraînée dans cette logique : « *La femme vit que l'arbre était bon à manger, et désirable pour les yeux, et convoitable pour acquérir l'intelligence, et elle prit de son fruit et le mangea* ». ¹³⁹ En faisant usage de sa liberté, la femme prend la

¹³⁸ Cf. Lebrun J. P. et Wenin André (2008). *Des lois pour être humain*. Toulouse, France : Eres. pp. 46-47

¹³⁹ Gn 3, 6

décision de transgresser la loi en aspirant au savoir interdit, associé dans le mythe à la jouissance orale qui vise le savoir : manger le fruit de la connaissance.

Après qu'Eve eût mangé, elle fit manger Adam qui voulait aussi acquérir le savoir. Mais le savoir qui résulte de cette désobéissance lui apporte la connaissance de sa condition, de son manque, de sa faiblesse qui se dévoile et entraîne alors l'exclusion du Paradis. Eve est donc responsable du péché originel et de l'exil du paradis perdu. « Dans ce mythe de la Genèse, le féminin joue le rôle du langage. En effet si le langage introduit une perte irréparable, un effet de castration de jouissance qui nous sépare de la chose, nous exile de nous-mêmes, c'est aussi ce que fait Eve. »¹⁴⁰

L'humain est privé pour toujours de toutes les jouissances que Dieu lui offrait, et surtout de la communication directe avec Lui, de la pleine communion avec Dieu. La communication va se couper entre Dieu et les hommes ; désormais le langage entre dans le monde avec imprécision, jamais on ne retrouvera la juste expression entre le mot et l'objet, entre le signifiant et le signifié. Le langage est donc cause de division, c'est ce que nous dit ce texte. Le langage est trompeur et plonge l'humain dans le manque, la jouissance étant à jamais perdue.

Quand Adam et Eve se retrouvent hors du Paradis, des punitions vont s'abattre sur eux : la fatigue du travail comme expression de la limite du corps, la douleur de l'accouchement, la honte de la nudité, autant de termes portant sur la sexualité que nous pouvons subsumer sous le terme de castration. Eve est responsable de tous les maux de la terre. Dieu lance sa malédiction sur les hommes à cause de l'acte d'Eve.

¹⁴⁰ Morin I. Op. Cit. p. 270

A ce sujet, Julien Green nous dit : « *On nous parle des ravages que ferait la bombe atomique mais il y a eu une bombe atomique, il y a eu le châtime^{nt} du péché originel qui nous a laissés dans un état de lamentable infériorité par rapport à ce que nous aurions dû être* »¹⁴¹. Et c'est justement cette nostalgie du paradis perdu qui habite l'homme et le pousse à le retrouver.

Ces deux mythes, de Pandore et d'Eve, séparent les humains des dieux ou de Dieu : la femme vient faire chuter l'humanité. En somme, ces deux mythes de la création du féminin éclaire^{nt} la place de la cause où se loge la femme, cause de la jouissance et du désir, cause de la castration. La femme est marquée dans son corps châtré de cette privation originelle, qui est le reflet de sa privation de jouissance.

Cette privation l'accompagne tout au long de son histoire, ce que va marquer ses liens, ses relations en la réduisant à un objet, à une chose objet de jouissance convoité, dominé et possédé. « C'est comme si la privation définissait la femme. La femme est celle qui n'a pas (La).

Que l'on parle de la dot ou du « *prix de la fiancée* », la femme est comme un bien exclu d'elle-même, qui appartient au père ou à l'acheteur. La femme, par ce qu'elle n'a pas par nature, se doit d'avoir comme une possession assignée. « *La psychanalyse aussi prend la privation comme trait du féminin* ». ¹⁴²Ce féminin introduit une disharmonie qui rompt l'harmonie existante entre les dieux et l'homme, une harmonie d'ordre phallique liée à l'identification des hommes aux dieux. Le féminin introduit l'altérité, l'autre sexe ; il sépare l'Un phallique.

¹⁴¹ Green J. (1958). *Le bel aujourd'hui (1955-1958)*, Journal VII. Paris, France : Plon. p. 235

¹⁴² Perena F.(2005). *Inconditionnalité et demande de filiation*. In APJL, *Le féminin peut-il renouveler le lien social ?*, 2007. p. 25

A partir de sa clinique auprès des femmes hystériques, Freud cherche à comprendre le féminin. Pour lui, la femme est une énigme à décrypter. Comme nous l'avons déjà avancé, dans cette étude à lui il y a tout un processus de compréhension psychanalytique.

3.2.2 Freud : le féminin perpétue l'objet et la passivité

Un petit rappel : L'enfant reçoit de l'amour, initialement, de la mère. C'est elle qui en autorisant le père va orienter la vie pulsionnelle grâce à l'intervention décidée du père. L'enfant manifeste son attachement à la mère, qui est l'objet de son amour et de son désir. A partir du moment où la fille se rend compte que la mère l'a faite châtrée, elle lui en veut et se détache d'elle. Elle se détourne de la mère, pour se référer à son père, en espérant que lui, lui donnera un pénis et/ou un fils substitut. Ainsi la féminité s'installe chez la fille grâce à ce mouvement d'altérité, qui va la séparer de la mère et du père. La phase précœdipienne de la femme atteint ainsi une importance que Freud ne lui avait jamais attribuée jusqu'ici. Dès qu'elle a dépassé la phase de l'Œdipe, la femme va s'ouvrir au monde qui l'entoure, se détournant de son père et de sa mère pour chercher satisfaction chez ses pairs, ce qui lui offrira la possibilité d'une socialisation grandissante.

Pour Freud, le féminin a attribué à la femme une tâche bien précise, « être porteuse des intérêts sexuels de l'humanité » en temps qu'épouse, procréatrice, mère. Depuis les origines de l'humanité, l'ordre phallique établi dans la plupart des civilisations, a considéré la femme comme la terre féconde, élément nécessaire, mais d'une importance seconde par rapport à l'homme qui se présente comme celui qui domine.

Mais « *Il faut préciser, d'emblée et fermement, que le féminin n'est pas réductible aux femmes bien qu'il nécessite d'être incarné et que les femmes à ce titre y sont plus aptes ; ce n'est pas non plus la féminité qui est parfois son envers.*

Précisons, même si nous nous répétons : dans l'inconscient, la femme est une instance de passivation qui est pénétrée, battue, qui subit le coït et accouche.

Le féminin, quant à lui, est l'altérité même qui va contre la pente de l'Un phallique tandis que la féminité fait miroiter la brillance phallique. En conséquence, nous pouvons considérer que le féminin concerne chaque être humain, homme ou femme.»¹⁴³

Le féminin est ce principe séparateur qui tient à l'immixtion du sexuel, qui va contre le Un phallique et contre l'ennui, en introduisant l'Autre sexe, l'altérité, comme on l'a déjà vu avec le mythe de Pandore.

Le virage vers la féminité se resserre alors pour Freud autour des motions pulsionnelles à buts passifs. La position féminine, pour Freud, est propre à la femme mais pas exclusive, et elle comporte deux axes : celui du rapport à la castration et celui de la pulsion. Ce deuxième permet à Lacan d'élaborer la jouissance supplémentaire.¹⁴⁴

En 1931, Freud écrit : « Le masculin rassemble le sujet, l'activité et la possession du pénis ; et le féminin perpétue l'objet et la passivité ». Il conclut que « le vagin prendra maintenant valeur de logis de pénis ».¹⁴⁵ « *Lacan parlera de « la réceptivité d'étreinte*

¹⁴³ Morin I. Op. Cit. p. 238

¹⁴⁴ Ibid. p. 238

¹⁴⁵ Freud S. (1986). *La féminité*, in *Nouvelles conférences de psychanalyse*. Op Cit. pp. 138-155

à une sensibilité de gaine ». Nous sommes ainsi passés d'un lieu à une jouissance. »¹⁴⁶

Freud passe d'une vision passive du féminin, à la possibilité de laisser le choix à la femme de sa position passive ou active. Il se rend compte qu'il y a une relation particulièrement constante entre féminité et vie pulsionnelle.

N'oublions pas que la pulsion ignore la différence des sexes, parce que la libido est la même pour l'homme et pour la femme, en tenant compte que l'attachement tendre à la mère précœdipienne exerce une grande influence sur le positionnement du sujet soit de côté masculin, soit de côté féminin.

3.2.3 Lacan : La femme n'existe pas

C'est avec Lacan que l'on va pouvoir approfondir ce concept du féminin qui est propre à l'homme et à la femme : ce sont des signifiants qui ne présument en rien du sexe biologique du sujet parlant. Le sexe biologique n'est pas étranger au destin du sujet, mais il ne le détermine pas totalement, contrairement à ce qu'affirme Freud comme « destin ». Chacun s'arrange à sa façon, à se retrouver homme ou femme, à désirer en homme ou en femme, chacun doit inventer sa solution, suivant son mode d'assujettissement au langage.

Dans les formules de la sexuation de Lacan, le sujet a un signifiant pour le représenter dans le monde, le signifiant phallique ; c'est ce dernier qui va faire structurer et unifier l'Humain. « *Le sujet homme ou femme ne dispose que du phallus pour s'orienter par rapport au réel de la jouissance* ». ¹⁴⁷ Dans l'inconscient il n'y a

¹⁴⁶ Morin I. Op Cit. p. 238

¹⁴⁷ Leon-Lopez P. (2007). *Pas toutes les femmes ne veulent pas ressembler à leur mère*. In APJL, 2008, *Pas toutes les femmes*. Paris, France : Trefle. p. 14

que la référence phallique, il n'y a pas de signifiant du sexe féminin. Le féminin échappe au signifiant, parce qu'il y a une seule libido.

La femme n'a pas de signifiant pour s'identifier, elle ne s'enferme pas sous le phallus ou un autre signifiant ; cela a comme conséquence que « la femme n'existe pas ».

Il existe des femmes éparpillées ici et là, mais il n'y a rien qui les rassemble : toute femme est unique, ce qui fait la continuelle recherche de don Juan, sans jamais se contenter de la femme qu'il rencontre. Ainsi « *le féminin introduit la question de ce qui est radicalement Autre mais aussi que cette question de l'hétéros ne peut nous être accessible qu'en prenant sur cette logique de l'Un, du tout* ». ¹⁴⁸

3.2.4 Qu'est-ce que le féminin ?

Mais finalement, qu'est-ce que le féminin ? La femme, représentée dans les formules de la sexualité par (~~La~~), veut la satisfaction de ses pulsions et de ses désirs en cherchant la jouissance, et cela, elle va le trouver du côté phallique ; elle est en continuelle recherche de l'objet perdu Elle veut donc elle aussi l'objet, et même un objet en tant qu'elle ne l'a pas. « *C'est bien ce que Freud nous explique, sa revendication du pénis restera jusqu'à la fin essentiellement liée au rapport à la mère, c'est-à-dire à la demande. C'est dans la dépendance de la demande que l'objet a se constitue pour la femme* » ¹⁴⁹

La femme a différentes façons de s'approprier de la réalité. Une première forme : celle qui passe par le phallus et qui cherche toujours quelque chose pour combler son désir, c'est ce petit **a**. La pulsion produit le désir et le désir s'exprime de façon

¹⁴⁸ Idem

¹⁴⁹ Lacan J. (2004). Séminaire, Livre X, *L'Angoisse*. Paris, France : Seuil. p. 233

voilée par l'envie de satisfaction. C'est une boucle jamais achevée, l'objet pulsionnel n'est jamais à la hauteur du désir.

Ici se situe la jouissance phallique propre à tout sujet indistinctement. C'est une jouissance qui cherche toujours à combler le vide laissé par la castration primordiale, par le manque d'objet. Le sujet est tel un mendiant qui va avec son sac à dos, en quête d'une offrande. Tout ce qu'il reçoit est déposé dans le sac. Tout ce qu'il trouve va toujours dans le sac, mais celui-ci ne se remplit jamais parce qu'il a un trou par où se perd tout ce que le mendiant ramasse.

C'est ainsi qu'est le sujet castré, le sujet en manque : toujours en quête de satisfaction, il veut être comblé sans jamais y arriver.

Une deuxième forme d'appropriation de la réalité : celle qui cherche le réel. Tous les sujets placés du côté du féminin ne se contentent pas de cette jouissance que procure l'objet **a**, cette jouissance phallique. Le phallus se trouve dans l'écart entre le rond du Réel et celui du Symbolique, à la limite de la jouissance phallique qui, au bord de l'objet **a**, s'articule à la jouissance de l'Autre et du sens.

Ces sujets expérimentent bien qu'il y a une jouissance qui ne se limite pas à chercher la satisfaction du désir ainsi surgi du manque, exprimé par l'objet **a** lié au phallus. Cette quête cherche la satisfaction d'une jouissance du non être, elle est la recherche de comblement dans le corps et dans l'esprit ; le sujet veut jouir dans sa totalité, corps et âme, diront les mystiques.

Le féminin est donc ce désir d'amour, d'infinitude qui va au-delà des choses créées. Il est la recherche de ce qui est totalement Autre. Il est ce qui chez l'humain a à faire avec le réel, au-delà du sexe. C'est spécifiquement ce qui de la jouissance, ne peut passer au signifiant. « *Le féminin est structural, il est causé par*

l'incomplétude du symbolique, noté par Lacan S de grand A barré $S(A)$, il a à voir avec la Chose plus qu'avec l'objet, en tant que l'accès à l'objet – ou plutôt son non accès puisque, en tant qu'objet cause, il est réel – prend les voies du langage et devient plus-de-jouir ».¹⁵⁰

3.3 Mystique et féminin

Cette jouissance est celle que Lacan appelle jouissance autre, et c'est à partir de cette jouissance autre qu'on va mieux comprendre le féminin. Cette jouissance nous la trouvons exprimée chez certains artistes, poètes... mais surtout dans la mystique, et c'est pour cette raison que nous abordons le féminin par la mystique, mais s'abord regardons le sentiment océanique de Freud par rapport à notre propos sur la mystique.

3.3.1 « Sentiment océanique » de Freud

Si l'on se propose, comme nous le faisons, de repérer ce qu'on peut trouver dans les écrits de Freud sur la mystique, il faut bien constater qu'il a une position plus équivoque qu'on ne le croit face à cette expérience énigmatique. D'une part, Freud attribue le fameux «sentiment océanique» à la «*création de fantasmes*». En effet, «*avec l'introduction du principe de réalité, une forme d'activité de pensée se trouve séparée par clivage; elle reste indépendante de l'épreuve de réalité et soumise uniquement au principe de plaisir. C'est cela qu'on nomme la création de fantasmes...* »¹⁵¹. On peut dire, pour poursuivre dans cette direction, que l'expérience mystique refléterait en quelque sorte le pouvoir de l'inconscient lui-même.

¹⁵⁰ Cf. Macary-Garipuy P. Séminaire 2007-2008, Inédit. p. 4

¹⁵¹ Freud S. (1984). *Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques*. Résultats, idées, problèmes I. Paris, France : PUF . pp. 138-139

D'autre part, Freud laisse la possibilité que l'expérience mystique offre un cadre pour penser le bouleversement des frontières entre les régions du psychisme : « *Nous nous représentons aisément, que certaines pratiques mystiques arrivent à bouleverser les relations normales entre les divers fiefs psychiques, que la perception devient ainsi capable de saisir des rapports dans le moi profond et dans le ça qui lui seraient sans cela restés impénétrables.* »¹⁵²

La singularité de la mystique, telle que nous la présente Freud, consisterait à effectuer, pour reprendre l'expression de Paul-Laurent Assoun, « *une curieuse transgression topique, sous forme d'une sorte de translation des frontières* »¹⁵³.

Si l'expérience mystique, cette « auto-perception obscure du règne, au-delà du moi, du ça », pour reprendre la définition freudienne du mysticisme, met en chantier une relation à l'inconscient que la psychanalyse a à écarter pour rester fidèle aux Lumières et à l'esprit scientifique, le fait que le sujet mystique ferait l'expérience de ce que, quelque part en lui, règne le ça, permet à Freud de désigner le parcours propre à la psychanalyse.

L'expérience mystique désignerait ainsi un état limite «indicible», suspect, dans la mesure où l'idée de l'auto-perception où sujet et objet coïncideraient, attribue le rôle du sujet au ça lui-même. En d'autres termes, Freud se révèle hostile à la mystique parce que, selon lui, l'expérience mystique renvoie à un « *langage émanant immédiatement de la « représentation de chose », pire, dans la mystique, « la Chose parlerait toute seule* ». ¹⁵⁴En fin de compte, l'erreur mystique, dans la conception

¹⁵² Freud S. (1971) *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*. Paris, France:Gallimard. Op Cit. p. 111

¹⁵³ Assoun P. L. (1980). *Freud et la mystique*. Nouvelle Revue de Psychanalyse, no. 22, automne 1980.

p. 60

¹⁵⁴ Ibid. p. 63

freudienne, consiste à vouloir se passer du passage de la représentation de la chose à la représentation du mot.

Freud ne peut donc que refuser la mystique puisque celle-ci occulte la brèche du psychique et du somatique, ce point même auquel « *les efforts thérapeutiques de la psychanalyse s'appliquent* »¹⁵⁵.

A première vue, la mystique et la psychanalyse ont un but commun : élargir le champ de perception et transformer son organisation de sorte que le sujet puisse s'approprier « de nouveaux fragments de ça », comme le dit Freud. Or, comme le souligne Assoun dans son étude sur *Freud et la mystique*, le double intérêt de la réflexion freudienne sur la mystique consiste non seulement à concevoir d'où provient l'aptitude de certains sujets à accéder immédiatement aux relations dans les profondeurs du moi et du ça, « normalement inaccessibles », ce qui permet à ces sujets d'accéder à leur propre vérité, mais aussi à rendre visibles les limites de la mystique qui « *érige en idéal son impasse même* »¹⁵⁶.

C'est là, en cet indicible point d'attaque commun de la psychanalyse et de la mystique, que Freud propose la voie obligée pour la psychanalyse : faire passer l'indicible jouissance immédiate du ça par les représentations verbales. C'est à ce point aussi qu'est énoncé le fameux impératif « *Wo Es war, soll Ich werden* » c'est-à-dire « *Où j'étais, je dois avenir* ».

3.3.2 Mystique, une chose sérieuse : Lacan

La mystique est une expérience du féminin, en tant qu'il touche au plus près le Réel qui prend le nom de Dieu. Par rapport à ce sujet Lacan n'est décidément pas

¹⁵⁵ Freud S. (1986). *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*. Op Cit. p. 111

¹⁵⁶ Assoun P. L. Op. Cit.. p. 63

freudien. S'il refuse de «*pathologiser*» la mystique ou de la ramener à «*des affaires de foutre*»¹⁵⁷, c'est parce que la mystique, comme il l'affirme expressément dans le Séminaire *Encore*, «*c'est quelque chose de sérieux, sur quoi nous renseignent quelques individus, et le plus souvent des femmes, ou bien des gens doués comme saint Jean de la Croix*»¹⁵⁸.

Ces sujets touchent en quelque sorte ce Réel : «*Si le féminin ne concerne pas que les femmes, pourtant elles semblent y avoir un accès plus aisé, paraissant être dans une proximité plus intime avec le réel de la Chose. La détermination phallique, la problématique de la castration, le nouage du réel, du symbolique et de l'imaginaire (R.S.I.) sont à prendre en compte pour nous repérer dans cette assomption de la jouissance « pas-toute »*».¹⁵⁹

Ainsi nous pouvons dire en résumé que, dans l'être humain, il y a une façon de se positionner structurellement que nous appelons soit position masculine, soit position féminine. La position masculine, l'ordre phallique c'est ce côté autorité qui dirige, qui crée l'ordre, la discipline, la loi, c'est la loi du père. La position féminine met davantage en évidence la recherche de l'amour absolu, l'amour pur qui dépasse tout objet, comme l'amour mystique qui est sans limite, en un mot l'Âmour, comme Lacan l'écrit dans «*la lettre d'Âmour*» du séminaire XX, pour indiquer l'âme amour et renvoyer au dépassement de soi-même et des choses créées, ouvrant ainsi le sujet au réel impossible.

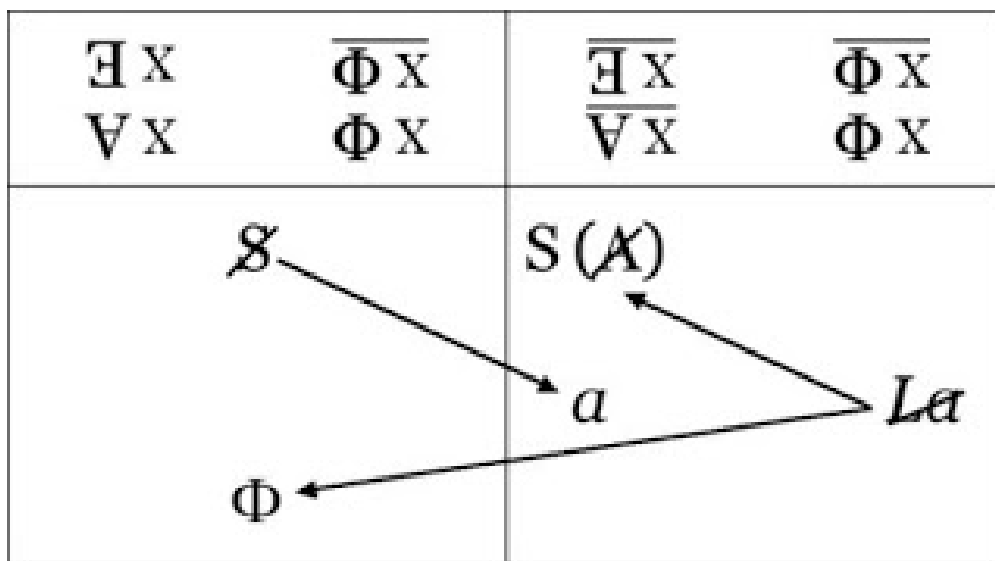
¹⁵⁷ Lacan J.. *Encore*, p. 71

¹⁵⁸ Ibid. p.70

¹⁵⁹ Macary-Garipuy P. Séminaire, 2008. Inédit. p. 32

3.4 Les Jouissances

Nous avons vu que pour Lacan le sujet se déterminait par rapport au mode de jouissance quant au sexe. Le sujet parlant est soumis à la pulsion comme nous venons de le voir, et en fonction du type de satisfaction, il va participer à une jouissance particulière. Pour mieux comprendre, nous allons nous servir du tableau de la sexualité de Lacan, qu'il nous offre dans le Séminaire XX¹⁶⁰.



3.4.1 La Jouissance

Le terme jouissance a été emprunté au droit par Lacan. Il désigne l'action d'user d'un bien aux fins d'en retirer des satisfactions. Selon Lacan le signifiant a des effets de soustraction de la jouissance, on pourrait dire que le sujet lui-même, c'est-à-dire le sujet tel qu'il émerge de la détermination signifiante, est castration de jouissance. Si, d'une manière générale, «rien ne force personne à jouir sauf le surmoi»¹⁶¹, comme l'énonce d'ailleurs la phrase conclusive de *Subversion du sujet et dialectique du désir* : « La castration veut dire qu'il faut que la jouissance soit refusée, pour qu'elle

¹⁶⁰ Cf. Lacan J. Le Séminaire, Livre XX. Op Cit. p.73

¹⁶¹ Ibid. p. 10

puisse être atteinte sur l'échelle renversée de la loi du désir »¹⁶², il faut distinguer deux figures du surmoi. Le surmoi freudien s'appuie sur l'existence d'un « x » qui dit non à la castration. C'est l'exception du père de la Horde qui fonde la règle selon laquelle tout x est soumis à la fonction phallique. En revanche, le surmoi lacanien, soutenu par un énoncé paradoxal : « *Jouis !* », est une fonction limite, liée, non pas à la castration, mais à la non-castration, démontrant ainsi que la castration originelle de jouissance ne tient pas à l'Autre comme tel mais au signifiant, puisque c'est structurellement que nulle réconciliation de l'Autre et de la jouissance n'est envisageable.

C'est le signifiant qui barre la jouissance et la cause en même temps. Lacan dit que « *la jouissance est la dit-mension du corps chez l'être parlant* »¹⁶³, voilà ce qui rejaillit avec Freud par l'existence de la parole. Là où ça parle, ça jouit. Elisabeth Rigal explique : « *J'ai écrit « mension » de la façon consacrée qui renvoie à la dimension, à la place nécessaire du corps pour la parole. Mais c'est mention avec un « t » qui venait, c'est-à-dire quelque chose du côté de la marque, de l'inscription* »,¹⁶⁴ par rapport à la jouissance pas toute, parce qu'elle n'a pas de rapport au langage comme l'a la jouissance phallique, mais est inscrite dans le corps.

La jouissance est particulière à chaque sujet, qu'il soit homme ou femme, tous les deux participent à la jouissance phallique qui est universelle parce que tous les deux participent à la castration symbolique comme « *pas tout* ». Sur la nostalgie d'une « *jouissance toute* », c'est-à-dire qui satisferait pleinement, Lacan va élaborer les différents statuts de la jouissance et cela nous pouvons le voir et l'étudier dans le

¹⁶² Lacan J. *Subversion du sujet et dialectique du désir*. Op Cit. p. 827

¹⁶³ Ibid. p. 104

¹⁶⁴ Rigal E. (2007). *Une femme en fin de cure, Symptôme et sexualité*. In APJL, 2008, *Pas toutes les femmes*, Op. Cit..... p.84

tableau de la sexualité. Ici on va évoquer seulement ce qui peut nous intéresser par rapport à notre sujet d'étude.

3.4.1.1 La première ligne : $\overline{\exists x \Phi x}$

Ce mathème nous le lisons ainsi : Il n'existe pas de x pour qui non Phi de x, soit tous les sujets rangés dans ce côté droit du tableau, sont soumis à la castration.

Le langage met les êtres sexués sur le même plan et à ce titre les sexes ne peuvent pas former un rapport. (Cela n'empêche pas la rencontre sexuelle, mais n'implique aucune vraie complémentarité entre les deux sexes comme l'énonçait Platon).

La femme du côté droit du tableau ne s'écrit pas, comme le dit Freud, elle ne s'inscrit pas dans l'inconscient ; « *la femme n'existe pas* »¹⁶⁵ confirme Lacan, elle s'inscrit seulement en tant que mère. Il existe des femmes, mais pas la femme. Le père symbolique, qui est le père de la jouissance, existe comme un réel dans la structure humaine et du côté de la jouissance du sujet.

3.4.1.2 La deuxième ligne côté droit : $\overline{\forall x \Phi x}$

Nous le lisons ainsi : Pas pour tout x, Phi de x, soit une part de chaque x échappe à la castration. Ceci implique que, « *pour une part de la jouissance, la part « pas toute », il n'y a pas de limitation donnée par la fonction phallique.* »¹⁶⁶ La fonction phallique permet de faire passer la jouissance au symbolique. « Le fait que cette fonction ne soit pas en jeu entraîne le « *dénouage* » de la jouissance et du langage, ce qui va ouvrir les femmes à une autre jouissance, qui justement ne rencontrera pas

¹⁶⁵ Lacan J., Le Séminaire, Livre XX, *Encore*. Op Cit. p. 54

¹⁶⁶ Macary P. (2004). « L'élaboration lacanienne de la jouissance autre », *L'évolution psychiatrique*, 69, 2. 2004, p. 245

la limite phallique. Cette élision de l'exception causant ce « *pas toute* », ce pas entièrement castrée détermine une partition dans la jouissance féminine : d'une part, avoir rapport au phallus, mais sur un autre mode que l'homme et d'autre part, ne pas y avoir rapport. C'est le sens de la double flèche partant de ~~La~~, orientée d'une part sur S(A), écriture de la jouissance autre, d'autre part du côté homme vers Φ , orientation de la jouissance sur le phallus. Lacan dira : « *Ce n'est pas parce qu'elle n'est pas-toute dans la fonction phallique qu'elle n'y est pas du tout. Elle n'y est pas, pas du tout. Elle y est à plein. Mais il y a quelque chose en plus* ». ¹⁶⁷

Les femmes ont une jouissance, la phallique, qui concerne l'inconscient, possible à repérer, et « *une jouissance autre, qui ne concerne pas le phallus et qui n'est pas chiffrable par l'inconscient, qui "absentifie" le sujet, et qui est ininterprétable puisqu'elle n'est pas du registre du signifiant fût-il non su* ». ¹⁶⁸

La femme s'avère supérieure à l'homme dans le domaine de la jouissance, c'est un fait lié à la constitution du désir, comme le souligne à demi-mot le mythe de Tirésias qui, en changeant de sexe tous les sept ans, pouvait témoigner de la supériorité de la femme dans la jouissance. « *Pour l'homme, son rapport à l'objet doit passer par la négativation phallique et le complexe de castration, le statut de (- Φ) est au centre de son désir. Pour la femme, ce nœud au désir n'est pas nécessaire* », précise Lacan. ¹⁶⁹

3.4.1.3 Jouissance phallique : ~~La~~ → Φ

¹⁶⁷ Lacan J. « Réponse de Lacan J. à une question de Marcel Ritter » Lettres de l'École Freudienne, n° 18. p. 69

¹⁶⁸ Macary P. (2005). Op. Cit.. p. 245

¹⁶⁹ Lacan J. Séminaire X, *L'angoisse*. Op. Cit. p. 214

Cette écriture de la jouissance inscrit la femme comme étant orientée par le signifiant phallique qui veut combler le trou laissé par l'introduction au langage « *marquée par ce trou qui ne lui laisse pas d'autre voie que celle de la jouissance phallique* »¹⁷⁰.

La série des objets, sur lesquels se greffe en une métonymie cette sorte de jouissance pour elle, est longue : enfant, pouvoir, argent, mari avec les atouts phalliques. Grâce à la castration symbolique qui instaure le manque et par conséquent le désir, les femmes veulent avoir les objets phalliques appelés plus-de-jouir pour combler et jouir.

Elles ne se contentent pas seulement de l'avoir, mais elles veulent aussi être, ce qui fait partie de la « *mascarade* » féminine par laquelle elles se constituent en symptôme de l'homme. Chez la femme, c'est l'objet phallique qui provoque le désir ; il cache l'objet *a* du fantasme.

Cette jouissance est limitée par le sceau de la castration, localisable, finie. Mais, en ce qui concerne la jouissance comme réelle, celle-ci n'est jamais pleinement satisfaite à cause de ce trou du réel de la castration symbolique qu'aucun objet imaginaire ne peut combler. C'est ce qui ouvre la voie à l'autre jouissance supplémentaire.

3.4.1.4 Jouissance autre : $La \rightarrow S(A)$

Pour Lacan, il y aurait un « au-delà » du phallus. Il se demande, en effet, « comment ce qui jusqu'ici n'est que faille, béance dans l'écriture mystique ou la « *jouissance*

¹⁷⁰ Lacan J., *Encore*. Op. Cit., p. 14

*d'être » serait réalisée ? »*¹⁷¹ C'est du côté des parlêtres qui s'inscrivent en position féminine par rapport à la fonction phallique, c'est-à-dire à la castration, que Lacan cherche la réponse à sa question. En effet, il s'avère qu'une part des êtres parlants n'est pas toute prise dans cette fonction. La Femme n'est pas toute, une part y échappe, ce qui l'exclut de la logique ordonnée par le signifiant phallique.

Cette absence de limitation par le phallus se fonde sur l'absence d'exception qui construirait un ensemble incomplet, comme du côté homme. Si la Femme n'y est pas toute, il n'y en a pas une qui n'y est pas du tout. C'est de là que la Femme peut être située du côté de la folie, hors de l'ordonnement phallique. On pourrait dire que la particularité de la position féminine est le redoublement du manque du côté des femmes : manque à avoir et manque à être.

Ce manque à être suscite un désir d'être, plus profond que celui d'avoir telle ou telle chose. La jouissance produite dans ce mouvement est totalement différente de celle phallique « c'est la part de la jouissance qui échappe, chez les femmes à l'universel de la castration, part de jouissance qui ne concerne pas le phallus – donc non chiffrable par l'inconscient – qui est écrit dans l'orientation de la jouissance féminine sur $S(\mathcal{A})$. »¹⁷²

Ce ne sont pas toutes les femmes et encore moins tous les parlêtres qui se positionnent de ce côté féminin, qui cherchent et qui ont accès à cette jouissance autre. Bien que toutes les femmes soient soumises à la castration symbolique, toutes n'ont pas accès au féminin qui va leur ouvrir la voie vers la jouissance autre. La part « *pas-toute* », inconsciente, qui est possible en phallique. Cette jouissance est

¹⁷¹ Ibid. p. 14

¹⁷² Macary P. (2005), Op. Cit. p. 246 Ibid. p. 246

infinie, située dans l'Autre réel, dans le réel impossible, parce qu'elle n'est pas limitée par le phallus du langage et devient ainsi non localisable et non saisissable.

Freud en suivant l'ensemble des psychiatres de son époque, particulièrement Janet, s'est orienté vers un diagnostic hystérique en étudiant les femmes qui présentaient des expériences mystiques. Il détermine qu'il y a deux solutions possibles pour manier ce double manque : une fausse solution, la « psychotique », et une vraie solution qu'on pourrait, à la limite, désigner comme la « mystique » que lui l'a traité dans ce qu'il appelle le sentiment océanique.

Lacan en poussant plus loin sa réflexion, se rends compte que ces femmes ne jouissaient que de leurs symptômes, mais qu'il avait cette jouissance supplémentaire. C'est en ce sens qu' « *il n'a jamais réuni structurellement position féminine et position hystérique* »¹⁷³ et il se rend compte que la position féminine présente une réelle difficulté sous la forme de l'alternative : être pris « *entre une pure absence et une pure sensibilité* »¹⁷⁴.

Pure absence, lorsque le sujet s'adresse à l'amour du père mort ou ce Dieu qui n'est pas saisissable ; pure sensibilité, lorsqu'il y a jouissance expérimentée dans le corps. Ce qui constitue la particularité de la position féminine, c'est justement cet accès à la jouissance supplémentaire, une Autre jouissance, pour utiliser le nom lacanien, qui échappe à la détermination signifiante et qui n'est pas coordonnée à la fonction phallique.

A vrai dire, cette Autre jouissance n'est atteinte que dans un effort de « *déphallisation* » de la jouissance. En un sens, l'extase de sainte Thérèse, que

¹⁷³ Idem.

¹⁷⁴ Lacan J. (2001). *Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine*, in *Ecrits*, p. 732

Lacan évoque dans son Séminaire, *Encore*, témoigne d'une jouissance singulière puisqu'elle tient à la relation à Dieu qui est absent ou qui est dans une autre réalité de l'au-delà. Sainte Thérèse témoigne qu'au-delà de l'absence, il y a la joie de l'Autre, qui n'a pas de nom, comme dans le récit de Moïse au Sinaï, mais dont la présence est certitude et dans le corps de Thérèse il y a le signe : son cœur transpercée, qui a été constaté lors de son autopsie, disent ses hagiographes. L'alternative entre la pure absence et la pure sensibilité est ici repensée à partir de la certitude d'une jouissance de l'Autre, au-delà du père idéal.

*« La jouissance autre est une jouissance désarrimée de l'ordre langagier, mais contrairement à la jouissance psychotique, elle est limitée par le phallus. Elle y prend naissance et elle y revient, ce qui fait que les femmes ne se perdent pas dans l'impuissance du langage : elles en reviennent en principe, mais, de cette jouissance elles ne peuvent rien en dire, puisque d'abord, cette jouissance ne s'inscrit pas et qu'ensuite, le langage phallicise, en un temps second, l'expérience quand le sujet tente de la dire. »*¹⁷⁵ Cette jouissance au-delà, dite supplémentaire, constitue une épreuve réelle puisqu'elle vient au corps dans la perspective mystique.

L'amour exclut le désir et la jouissance phallique pour se retrouver avec une autre jouissance qui passe de toute façon par le corps, une jouissance particulière, sans doute, dans la mesure où elle pointe vers l'Autre : *« Il y a une jouissance à elle, à cette elle qui n'existe pas et ne signifie rien. Il y a une jouissance à elle dont peut-être elle-même ne sait rien, sinon qu'elle l'éprouve – ça, elle le sait. Elle le sait, bien sûr, quand ça arrive. Ça ne leur arrive pas à toutes. »*¹⁷⁶ Cette jouissance en plus, les mystiques l'expriment par l'écriture. La référence aux mystiques ne peut donc

¹⁷⁵ Macary-Garipuy P. Op. Cit. p. 246

¹⁷⁶ Lacan J. *Encore*. Op Cit. p. 69

trouver sa place que dans un séminaire où il est question d'« *une jouissance au-delà du phallus* »¹⁷⁷ comme c'est le cas du Séminaire XX.

On verra dans le chapitre suivant une des expressions de ces direx chez Maître Eckhart par rapport au manque et au détachement.

Le signifiant qui rend la prise du réel possible, c'est le phallus. La jouissance autre, passe par le phallus, de ce fait on ne peut pas la « *signifier* ». « *Le corps jouit mais autrement que ce qui a été constaté dans les expériences communes de plus de jouir comme les conversions hystériques, les phénomènes psychosomatiques, etc. Cette jouissance, même si elle n'est pas hors langage, le dépasse, voire le trou, mais n'en est pas exempte.* »¹⁷⁸

Selon Lacan, on pourrait voir dans les écrits mystiques qui décrivent les états d'extase, une expérience subjective tout à fait singulière puisque le sujet se présente « *comme en un désert / que ne décrivent, que n'atteignent / ni paroles ni pensées* »¹⁷⁹, la trace d'un savoir «en plus de l'être», pour emprunter l'expression lacanienne, un savoir qui s'inscrirait comme « *effet de langage qui est retour de l'Autre* », du fait « *qu'on suppose l'être à certains mots* », Dieu, par exemple. Car ce qui fait le sans-fond de la jouissance qu'éprouve le sujet mystique, c'est que l'Autre, Dieu, trouve en lui sa jouissance, et même que l'Autre ne soit rien d'autre que sa jouissance, celle qu'il éprouve.

Précisons : c'est l'insondable de sa jouissance qui postule Dieu. C'est bien à cette pointe de l'extraction de l'être de Dieu du réel du corps que Lacan ne cesse de souligner l'antinomie radicale de la jouissance et du savoir, le nouage paradoxal de

¹⁷⁷ Idem.

¹⁷⁸ Macary-Garipuy P. Opt. cit. p. 247

¹⁷⁹ D'Anvers H. (1987). *Visions*. Paris, France : O.E.I.L. p. 152

la certitude et de l'ignorance : « ...vous n'avez qu'à aller regarder à Rome la statue du Bernin (à la chapelle Cornaro de l'Eglise Sainte Marie della Vittoria), pour comprendre tout de suite qu'elle jouit, ça ne fait pas de doute. Et de quoi jouit-elle ? Il est clair que le témoignage essentiel des mystiques, c'est justement de dire qu'ils l'éprouvent, mais qu'ils n'en savent rien ». ¹⁸⁰

La jouissance autre amène le sujet à une certaine absence à lui-même. Dans *Ou pire*, Lacan dit : « Son mode de présence est entre centre et absence, entre la fonction phallique dont elle participe, singulièrement de ce que l'au moins un qui est son partenaire, dans l'amour y renonce pour elle, ce qui lui permet, à elle, de laisser ce par quoi elle n'a en principe pas, dans l'absence, qui n'est pas moins jouissance d'être « jouis absents » » ¹⁸¹

La part féminine « *pas-toute* » se situe du côté du manque, du rien, de l'au-delà du voile phallique. Ce qui implique que cette part féminine entraîne les sujets dans une certaine absence au monde, dans un « *désêtre* » ¹⁸², sans doute plus radical que les sujets tout phalliques. C'est l'impossibilité de passer au signifiant. Le corps jouit, mais n'arrive pas à exprimer ce qu'il ressent, parce qu'il se trouve confronté à un réel qu'il ne peut pas décrire et encore moins cerner, mais son corps le ressent bien.

Cette jouissance autre vient creuser la jouissance phallique, et amène les femmes à une solitude où il n'y a plus d'Autre comme partenaire, elle-même est Autre, et plus encore pour son partenaire. L'union visée soit avec son partenaire, soit avec le réel, rate, même si l'amour est bien présent. A ce sujet Lacan s'exprime ainsi : « ...la jouissance qu'on a d'une femme la divise, lui faisant de sa solitude partenaire, tandis

¹⁸⁰ Lacan J., *Encore*. Op Cit. pp. 70–71

¹⁸¹ Lacan J., *Ou pire*, in Macary P. Op. Cit. p. 247

¹⁸² L'être se trouve totalement dépouillé, c'est ce que sainte Thérèse appelle la nada, ou le rien de la déité de Maître Eckhart. ou encore le désert des Pères du Désert.

*que l'union reste au seuil. Car à quoi l'homme s'avouait-il servir de mieux pour la femme dont il veut jouir, qu'à lui rendre cette jouissance sienne qui ne la fait pas toute à lui : d'en elle la re-suscite.»*¹⁸³

Ce mot re-suscite a une double connotation : maintenant, une fois expérimentée cette jouissance autre, le sujet vit autrement ; toute sa vie est relue à partir de cette expérience, et son présent et son futur vont se nourrir de ce moment qui est un comble, un zénith dans son existence, parce que c'est la rencontre avec l'Être, et pour les chrétiens la rencontre avec le Christ.

C'est aussi une suscitation d'un vol qui s'en va plus loin, un vol qui pousse vers des « terres et ciels nouveaux ». *Dans l'expérience chrétienne, plus proche de nous, cela est plus facilement compris. Déjà saint Pierre disait « toute chair est comme l'herbe et toute sa gloire comme fleur d'herbe : l'herbe se dessèche et la fleur tombe ; mais la Parole du Seigneur demeure pour l'éternité. (...) Comme des enfants nouveau-nés désirez le lait spirituel non frelaté, afin que, par lui, vous croissiez pour le salut si du moins vous avez goûté combien le Seigneur est excellent ».*¹⁸⁴ Les deux interprétations convergent dans la rencontre ou la perception de ce grand Autre.

3.5 Ex-sistence, Réel, Chose, Autre, Dieu

Approfondissons avec Lacan, à quelle sorte de Réel l'être peut avoir accès, en sachant que, de cette expérience, on ne peut presque rien savoir. De cette expérience il n'y a ni paroles, ni pensées mais effets sur le corps d'une part, et écriture d'autre part, comme le dit Michel de Certeau dans *La Fable Mystique II*.¹⁸⁵ Confronter l'impossible à dire, est une tâche qui incombe à la psychanalyse et à la

¹⁸³ Lacan J. (2001). *L'étourdit*, in *Autres écrits*. Paris, France : Seuil. p. 449

¹⁸⁴ Cf. 1 P 1, 24-25; 2, 2-3

¹⁸⁵ De Certeau M. (2013). *La Fable mystique II*. Paris, France : Gallimard. p. 323

théologie justement. Partant de l'hypothèse que « sur ce qui ne peut être démontré, quelque chose pourtant peut être dit de vrai », la psychanalyse doit s'affronter à ce qui ne peut se dire et cela précisément dans la mesure où c'est dans le silence, là où ça ne peut se dire, qu'opèrent pulsions et jouissance. Pour Lacan, les écrits mystiques sont là pour bien indiquer que le corps a vraiment joui de quelque chose qui serait au-delà des mots. Ce que les écrits mystiques nous montrent, c'est qu'au-delà de tout ce qui est, il y a une ex-sistence, sans nom et sans attributs, et qu'ils l'éprouvent – sans pouvoir la prouver. C'est cette ex-sistence – ce Réel impossible à dire – face à laquelle tout ce qui est se trouve dévalorisé, voire effacé, en face de cet Autre, que les mystiques nomment Dieu.

Dans le célèbre Sermon , *Paul se leva de terre et les yeux ouverts il ne voyait rien*, Maître Eckhart montre, avec une rigueur assez exceptionnelle, le rapport à Dieu dans une sorte de radicalité qui le conduit jusqu'au point où Dieu lui-même se confond avec ce qu'il appelle l'«*Ungrund* », le sans-fond, l'abîme : « *Je ne saurais voir ce qui est Un. Il (Paul) ne vit rien, c'était Dieu. Dieu est un néant et Dieu est un quelque chose. Ce qui est quelque chose, cela est aussi néant. Ce qu'est Dieu, il l'est totalement. C'est pourquoi Denys le lumineux, lorsque il écrit sur Dieu, dit : « il est par-delà être, par-delà vie, par-delà lumière »; il ne lui attribue ni ceci, ni cela, et il veut dire qu'il est on ne sait quoi, qui est très loin par-delà. Un tel voit-il quelque chose ou quelque chose tombe-t-il dans ta connaissance, ce n'est pas Dieu ; ça ne l'est pas pour la raison qu'il n'est ni ceci, ni cela. Celui qui dit que Dieu est ici ou là, celui-là ne le croyez pas. La lumière que Dieu est, elle brille dans les ténèbres. Dieu est une vraie lumière ; celui qui doit la voir, il lui faut être aveugle et il lui faut tenir Dieu à l'écart de toute chose. Un maître dit : celui qui parle de Dieu par comparaison*

quelconque, il parle de lui de façon impure. Quant à celui qui parle de Dieu par rien, celui-là parle de lui de façon appropriée.

Lorsque l'âme parvient dans l'Un et qu'elle entre là dans un limpide rejet d'elle-même, alors elle trouve Dieu comme dans un néant. Il parut à un homme, comme dans un rêve, – c'était un rêve éveillé – qu'il était gros de néant comme une femme avec un enfant, et dans le néant Dieu naquit ; il était le fruit du néant. Dieu naquit dans le néant. C'est pourquoi il dit : « il se releva de terre et, les yeux ouverts, il ne vit rien ». ¹⁸⁶ Il vit Dieu, où toutes les créatures sont néant. Il vit toutes les créatures comme un néant, car il a en lui l'être de toutes les créatures. Il est un être qui a tous les êtres en lui ». ¹⁸⁷

Pour Maître Eckhart, l'acte de ne rien voir et de voir le néant coïncident parce que, pour Dieu et pour le sujet, il y a un seul et même néant.

C'est pourquoi, saint Paul, «*les yeux ouverts*», ne voyant rien, a tout de même vu quelque chose : « *Ce vide était Dieu* », à entendre au sens où absence de vision tourne en vision de l'absent – c'est-à-dire de celui qui est tout en cela qu'il n'est rien, rien que le vide de toute détermination.

En effet, pourquoi le lier à telle ou telle « chose », demande Eckhart, puisqu'il est en lui-même, comme rien, toutes choses ? Dans la perspective de la conversion d'une négativité en positivité, dire que Paul «*ne vit rien*», c'est dire qu'en toutes choses il ne vit que le « rien » qu'elles sont ; et, comme ce rien est identique au tout qu'est Dieu, cela signifie qu'en toutes choses « il ne vit rien que Dieu ». Rien en elles-mêmes, « *toutes choses* » sont identiques au tout de Dieu, parce que le propre de la

¹⁸⁶ Act 9, 8

¹⁸⁷ Eckhart Maître (1995). *Du détachement et autres textes*, traduit et présenté par. Jarczyk G. et Labarrière P.-J. Paris, France : Payot. pp. 96–97

créature, si l'on peut dire, est de ne pas s'ajouter au tout qu'est Dieu : « *En Dieu il n'est rien que Dieu. Pour autant que je connaisse toutes les créatures en Dieu, je ne connais rien. Il [Paul] vit Dieu, où toutes les créatures ne sont rien* ». Ne rien voir des choses, c'est voir que Dieu est le rien de toutes choses, et que toutes choses ne sont que le rien qu'il est.

Suivant les indications fournies par Maître Eckhart, ce que visent les mystiques, c'est de se joindre à l'Autre et même de disparaître en lui, en essayant de saisir quelque chose, qu'on ne peut désigner autrement qu'un « rien sans nom » (« sein namenloses Nichts »), par l'énumération des noms de Dieu. Autrement dit, ce que cherchent les mystiques lorsqu'ils écrivent tous les noms possibles de Dieu, c'est un signifiant qui désignerait quelque chose du réel non accessible au symbolique. Au cœur de l'opération mystique de l'énumération, il y a donc le problème de l'incommensurable. Il s'agit d'un effort presque héroïque pour manier la notion de l'incommensurable, du disparate, avec la castration symbolique, dans la mesure où la logique de la progression énumérative implique une rencontre inévitable avec le manque au cœur du symbolique lui-même.¹⁸⁸

Rien dans la démarche mystique ne peut faire sortir du symbolique pour atteindre le réel divin. Le nom « *Dieu* » est un signifiant foncièrement dé-totalisateur. Il y a donc chez Maître Eckhart comme une tentative d'écrire le mathème : $S(\bar{A})$, le signifiant du manque dans le symbolique. Ce qui est désigné par le signifiant « Dieu », c'est l'incomplétude du symbolique lui-même, l'impossibilité de mettre un point d'arrêt à la chaîne des signifiants construite sur le modèle du « *plus un* ». A la place du Dieu réel

¹⁸⁸ Cf. *L'écriture mystique ou la « jouissance d'être »*, Jelica Šumič Riha, Filozofski vestnik | Letnik XXXI | Številka, Institute of Philosophy, SRC SASA

dont la jouissance est impossible à dire, $S(\mathbb{A})$, s'érige dès lors, un semblant, un «*Nom sans nom*».

La mystique en se heurtant à ce trou, à ce vide, à ce rien ne renvoie pas seulement à la «nuit obscure» dont parle saint Jean de la Croix,¹⁸⁹ mais aussi à une tentative pour combler ce manque par un signifiant. Et c'est surtout cela qui nous intéresse : le mystique va s'en sortir par l'espérance qui le fait aspirer à l'unité avec ce Réel qui est Dieu, en acceptant en même temps l'impossibilité d'arriver dans l'instant présent, mais en se consolant par « les petites expériences » de proximité et de communion dans un néant impossible.

Maitre Eckhart fait l'opération de « *transfinitisation* », pour utiliser le terme cantorien. Ce qu'avance Maître Eckhart se résume ainsi : pour nommer Dieu, il suffit simplement de dire «*Dieu* »¹⁹⁰. Vu que tout nom attribuable à Dieu le loupe, ce qu'on peut faire c'est de marquer ce trou dans le symbolique. Dire « *Dieu* », en gardant la différence, c'est donner le même rôle par rapport à la suite des noms divins que l'aleph zéro par rapport à la suite des nombres entiers.¹⁹¹ Dans les deux cas, nous avons affaire à un signifiant « *nouveau* » qui représente à la fois une limite inaccessible à la suite en question, et son cadre à l'intérieur duquel la série des noms de Dieu, de même que celle des nombres entiers, peut croître au-delà de toute limite, ce qui nous porte à un Réel impossible à saisir et donc impossible à dire.

Le prix à payer pour accéder à ce que Dieu est, c'est donc l'abandon de soi ou l'effacement du moi : « *Je suis donc seulement ce que Dieu est en moi et rien*

¹⁸⁹ Saint Jean de la Croix (1984). *La nuit obscure*, Paris : France : Seuil.

¹⁹⁰ Eckhart M.(1936) *Die deutschen und lateinischen Werke*, im Auftrage der deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart et Berlin, Kohlhammer Verlag.

Il faut lire sur ce point l'interprétation proposée par E. Laclau dans son article, *On the Names of God, The eight technologies of otherness*, Sue Golding, Londres et New York, Routledge, 1997, pp. 253- 264

¹⁹¹ Sur ce point, voir Nathalie CHARRAUD, *Infini et inconscient. Essai sur Georg Cantor*, Anthropos, Paris, 1994

*d'autre; et Dieu aussi est cela même qu'il est en moi. En effet, rien n'est rien, et ce qui est, est ; et donc, je ne suis, si je suis, que ce que Dieu est, et personne n'est, sinon Dieu ; et c'est pourquoi je ne trouve que Dieu, où que je pénètre, car rien n'est, sinon lui, à dire vrai »*¹⁹², c'est comme le dit Chiara Lubich par rapport au cri de Jésus en Croix : « *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonnée ?* »¹⁹³, elle dit que c'est dans cet abandon si terrible que Jésus retrouve son unité avec Dieu et recompose les relations entre les hommes et Dieu.

Une fois l'anéantissement accompli, il ne reste que la jouissance de l'être, une jouissance qui vise le recouvrement du tout et du rien.

3.5.1 Les voies vers à la Jouissance autre

Il y a des voies pour accéder à cette Autre jouissance au-delà du phallus : la voie des mystique, celle des psychotiques, la voie poétique, la sensibilité esthétique, etc. Dans ces cas, elles se caractérisent par l'absence d'exception, d'un point d'énonciation qui fonderait un ensemble dans lequel se ranger. Cette absence pousse le sujet vers une jouissance hors limites, en tout cas, hors des limites permises de la jouissance phallique. Ici nous nous centrons sur la voie mystique et celle psychotique.

3.5.1.1 La voie des psychotiques

Comme on le sait, c'est par le biais de la libido et de ses déplacements que Freud aborde le grand psychotique, Schreber. Pour Freud, la particularité psychotique tient

¹⁹² Porete M. (1984) *Le miroir des simples âmes anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*. Paris : Albin Michel. p. 137

¹⁹³ Mc 15, 34

au fait que l'investissement libidinal se retire tout entier du monde et des objets pour se concentrer sur le moi. Le monde est anéanti, seul le moi, survit.

Une fois que la libido se fixe sur le moi, les humains ne sont plus, pour Schreber, que des « ombres d'hommes bâclés à la six-quatre-deux »¹⁹⁴. La position subjective du mysticisme de Schreber dans son rapport à Dieu, est de « s'affranchir d'elle-même », dans son moi. Au contraire pour un vrai mystique, cela est exclu, il ne se regarde pas lui, il veut n'avoir plus qu'un seul attachement : Dieu, et il faut que la libido s'évacue non seulement du monde mais aussi du moi. Il y a, dans la mystique, un désinvestissement radical de la libido ; puisqu'elle se retire des objets du monde et du moi, le manque phallique est complètement mis de côté, cependant sans disparaître jamais.

Cette divergence entre la psychose et la mystique concernant les déplacements de la libido se répercute au niveau de la jouissance au-delà du phallus. S'il importe de distinguer la jouissance dans la paranoïa de celle des mystiques, c'est parce que, comme l'écrit Lacan, « Schreber donne support à ce que Dieu ou l'Autre jouisse de son être passivé », à la différence de la mystique qui, tout en s'offrant à l'Autre, n'impute pas la jouissance à l'Autre. De fait, « la paranoïa identifie la jouissance dans le lieu de l'Autre comme tel ».¹⁹⁵ Schreber ne devient croyant qu'après avoir adopté à l'égard de Dieu une attitude féminine : il se sent la femme de Dieu. La féminisation ainsi que la contrainte de jouissance ininterrompue constituent l'amorce de la reconstruction du monde, une suppléance à la signification phallique mise à mal.

¹⁹⁴ Sigmund F. (1966). *Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa. Cinq psychanalyses*. Paris, France : PUF. p. 314

¹⁹⁵ Lacan J. (2011). *Présentation des Mémoires d'un névropathe*, in *Autres écrits*. Paris, France : Seuil. pp. 214-215

Ou encore : du fait du retour dans le réel de la castration forclosée du symbolique, Schreber est menacé dans sa virilité, ce qui prend chez lui la forme d'une effraction corporelle venant de l'Autre divin. Autrement dit, dès lors que la barrière de la jouissance est franchie et celle-ci a cessé pour lui d'être hors-corps, son corps, loin d'être le désert qu'elle est pour chacun, le sujet se trouve assiégé, traversé par une jouissance indicible. Celle-ci est imputée à l'Autre divin qui veut jouir de lui. C'est cette identification de la jouissance au lieu de l'Autre, dit Lacan, qui fait de Schreber l'objet ou le rebut. Or, de cette jouissance de l'Autre, dont Schreber n'est que le jouet, il faut distinguer une autre, l'Autre jouissance justement, une jouissance propre à la position subjective de Schreber : être la femme de Dieu. Il s'agit de la jouissance d'être à l'Autre, une jouissance qui ne peut se dire sauf à l'exalter comme indicible, sans limite, tout comme la jouissance féminine.

3.5.1.2 La voie de la mystique

Il y a un autre chemin dans lequel se mettent en route les êtres qui se positionnent dans le féminin comme les mystiques. De façon générale, la jouissance autre n'est pas saisissable par la mesure phallique, elle l'excède. Sur ce point, nous trouvons comme nous l'avons vu des indications précieuses dans le Séminaire, *D'un Autre à l'autre*, de Lacan qui portent sur le sens du phallus comme signifiant manquant : « *Le phallus est le signifiant hors système, et, pour tout dire, le signifiant conventionnel à désigner ce qui est, de la jouissance sexuelle, radicalement forclus. Si j'ai parlé à juste titre de forclusion pour désigner certains effets de la relation symbolique, c'est ici qu'il faut désigner le point où elle n'est pas révisable. J'ai ajouté que tout ce qui est refoulé dans le symbolique reparaît dans le réel, et c'est bien en quoi la*

jouissance est tout à fait réelle, car, dans le système du sujet, elle n'est nulle part symbolisée, ni, non plus, symbolisable »¹⁹⁶.

Vu ainsi, ce qui distingue la position du sujet mystique, c'est d'être tout(e) dans ce qui fait sa caractéristique, c'est-à-dire que la femme n'est pas toute. Elle ne peut rien dire de cette jouissance qu'elle éprouve, puisque cette jouissance est hors discours, dans le réel justement.

Nous touchons là à la singularité de l'expérience de la Jouissance autre qu'on pourrait définir comme nouage de l'hystérie et de la psychose, puisque, dans les deux cas, il s'agit d'un signifiant en tant qu'il est forclos. Dans la psychose, c'est le signifiant du père qui manque, d'où sa résurgence dans le réel sous la forme d'être la femme. Dans l'hystérie, c'est le signifiant de la femme qui n'existe pas : il faudrait qu'il en existe au moins un qui rangerait enfin la femme, comme l'homme, tout entière dans la fonction phallique, parce qu'il serait, lui, ce maître, l'exception sur laquelle se fonde la règle. Mais puisqu'il n'en existe pas au moins un qui fasse l'affaire, alors la femme n'est pas toute dans la fonction phallique. Elle est donc aussi autre part : dans le réel justement, où reparaît ce qui n'est pas symbolisable, à savoir la jouissance.

La position subjective de la mystique apporte ici un éclairage : c'est parce qu'elle est tout entière, qu'elle est dans cette autre part qui fait que la femme n'est pas toute dans la jouissance phallique, mais aussi dans une autre jouissance qui est aussi une jouissance folle.¹⁹⁷ La formule de J.-N. Vuarnet, « *les saintes, deux fois femmes* », exprime bien l'idée selon laquelle la posture mystique serait le privilège des femmes.

¹⁹⁶ Lacan J. (2006). Le Séminaire, Livre XVI, *D'un Autre à l'autre*. Paris, France : Seuil. p. 321

¹⁹⁷ Lacan J. *Encore*. Op Cit. pp. 69-70

En effet, si « *aucun rôle viril n'est possible à l'égard de Dieu, devant Dieu* », c'est parce que « *Dieu n'est jamais femme. Les mystiques hommes ne peuvent que devenir femmes [ou] devenir enfants* »¹⁹⁸ comme d'ailleurs le dit le Christ comme condition pour rentrer dans son Royaume,¹⁹⁹ et à partir de ces positions ils créent et contribuent au développement du lien social, alors que le psychotique s'estompe. Dans le chapitre suivant on va voir cela plus en détail chez maître Eckhart.

Pour le psychotique il y a donc la manifestation de la jouissance, mais c'est une jouissance que l'estompe, qui le fige. « *S'il (Schreber) est assurément écrivain, il n'est pas poète. Schreber ne nous introduit pas à une dimension nouvelle de l'expérience. Il y a poésie chaque fois qu'un écrit nous introduit à un monde autre que le nôtre, et, nous donnant la présence d'un être, d'un rapport fondamental, le fait devenir aussi bien le nôtre. La poésie fait que nous ne pouvons pas douter de l'authenticité de l'expérience de saint Jean de la Croix, ni de celle de Proust ou de Gérard Nerval. La poésie est création d'un sujet assumant un nouvel ordre de relation symbolique au monde.* »²⁰⁰

Le psychotique reste à mi-chemin, il ne montre pas vraiment une expérience lumineuse comme celle des mystiques.²⁰¹ Dieu se manifeste chez les mystiques par exemple dans les extases, c'est une manifestation de son ex-sistence, qui le propulse sur le monde. C'est l'amour qui ouvre cet échange entre le mystique et Dieu. Le fruit de cet échange est l'écriture qui rend un témoignage infime de ce

¹⁹⁸ Vuarnet J.-N. t. (1980). *Extases mystiques*. Paris, France : Arthaud. p. 14

¹⁹⁹ Mt. 18,3-6 : « Jésus déclara : « Amen, je vous le dis : si vous ne changez pas pour devenir comme les petits enfants, vous n'entrerez point dans le Royaume des cieux. Mais celui qui se fera petit comme cet enfant, c'est celui-là qui est le plus grand dans le Royaume des cieux. Et celui qui accueillera un enfant comme celui-ci en mon nom, c'est moi qu'il accueille ».

²⁰⁰ Lacan J., *Les psychoses*, p. 140

²⁰¹ Lacan J (1966). *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*, in *Ecrits*. Op Cit. p. 575

qu'elle vit, l'écriture c'est la trace d'une expérience sans pareille. « *L'écrit, c'est la jouissance* »²⁰², *la manifestation de la jouissance, sans que l'écrit la manifeste pleinement, mais ainsi il y a un cadre pour concevoir ce qu'il en est de la jouissance autre que phallique à travers un « voyage aidé par la déraison »*²⁰³, un voyage à la fois érotique, poétique, voire logique, un voyage qui, bien qu'il puisse être « *folie* » dans le sens d'une véritable aventure, n'est pas psychose au sens clinique du terme. Les écrits des mystiques sont en accord complet avec ce qu'ils expérimentent et vivent aux yeux de ceux qui les entourent.

L'écriture mystique, issue du néant comme le Dieu de Maître Eckhart, confronte le sujet à une angoisse particulière, celle de s'avancer dans l'amour sans garantie mais avec l'espérance que lui donne la foi. C'est précisément ce trait qui situe les écrits mystiques au-delà du fantasme.

Quand on rencontre l'absence de garantie dans l'Autre, l'inconsistance de l'Autre, c'est au fantasme qu'on s'accroche. Le mystique, par rapport à ce vide de toute garantie, est soutenu par sa foi, sa confiance, son amour adressés au grand Autre, à Dieu. Or, si l'effondrement de l'Autre ne se subjectivise pas plus que la mort ou la castration, ce que les mystiques montrent comme solution, c'est un témoignage en acte de leur abandon dans cet Autre. La solution qu'ils proposent, ce sont finalement leurs écrits, quelque chose qui est issue, qui est produit de cette confrontation (unité, fusion, perte dans l'Autre) avec le vide de l'Autre dans la foi.

Le sujet de la jouissance autre **visé l'Amour**.

²⁰² Lacan J. (2006) Le Séminaire. Livre XVIII, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Paris, France : Seuil. p. 129

²⁰³ Vuarnet J.-N. Op. Cit. p. 19

Pour les chrétiens, cet Amour s'identifie avec Dieu : « Dieu est amour »²⁰⁴ et tout le mouvement que fait le sujet aimant est pour se plonger dans cet océan d'amour. La soif de cet amour est ravageuse parce qu'elle plonge le sujet dans un désir constant de se fondre avec l'Aimé. Ce nouvel amour fait écho à la proposition de Lacan : « *l'amour (...) ne peut se poser que dans cet au-delà où, d'abord, il renonce à son objet* »,²⁰⁵ parce que n'importe quel objet est limité, et l'amour ici est sans limite, il dépasse le désir phallique.

Lacan situe l'objet du sacrifice des mystiques à ce niveau : « *remettre à Dieu la cause de son désir.* »²⁰⁶ Cependant, le rapport à Dieu va au-delà de la dimension de sacrifice, c'est une fusion d'amour, bien exprimée par exemple dans certains poèmes de saint Jean de la Croix, comme dans ce couplet : « *L'amour est un je ne sais quoi / Qui vient je ne sais d'où / Qui entre je ne sais par où / Et donne la mort je ne sais comment* », ou dans le témoignage de sainte Thérèse. Ils jouissent de Dieu et ils jouissent de Dieu avec leur corps, même si cette jouissance et sur tout leur expression verbal paraît bien infime par rapport à ce que l'intériorité du sujet expérimente.

Les mystiques manifestent une très grande insatisfaction par rapport à ce qu'ils écrivent et ce qu'ils désirent manifester, parce qu'ils trouvent un abîme entre leur dire et leur expérience indicible.

Dans cette expérience liée non pas au désir mais à l'amour infini, le rôle de Dieu n'est pas celui de l'Absolu inaccessible. Il s'agit plutôt d'une démarche qui, en sacrifiant l'inaccessible de Dieu, le réduit en quelque sorte au « *rien* », à un rien

²⁰⁴ 1 Jn, 4, 8

²⁰⁵ Lacan J. (1973). Le Séminaire Livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris, France : Seuil. p. 247

²⁰⁶ Lacan J (1966). *La science et la vérité*, in *Ecrits*, Op. Cit. p. 872

qu'on ne peut rejoindre qu'au prix de la propre annulation, du détachement de soi. Ainsi il n'y aura pas d'obstacle pour que le sujet soit le lieu d'une autre jouissance au-delà du phallus.

L'expérience mystique témoigne donc d'une double stratégie : d'un côté d'un savoir-faire quant à la distinction entre le vide et le rien – le point de départ de l'opération de la transfinitisation ou mieux dit le détachement selon Maître Eckhart – et de l'autre côté un vide dû à la « forclusion » d'un signifiant, d'un Nom justement, supposé devoir se trouver à une place où il manque.

Il s'agit de faire voir à sa place la présence d'un « rien », du signifiant « Dieu » en tant que mathème de l'incomplétude divine par rapport à son infinitude. L'opération mystique, considérée du côté femme, consiste à faire passer du « vide » au « rien » d'une manière un peu différente, dans la mesure où le sujet mystique, que caractérise un vide qu'il éprouve lui-même comme une désêtrification, ne peut être « comblé » que par le « rien » de l'être divin.

Néanmoins, ce savoir-faire permet au mystique qui assume la tâche d'être le « scribe » de Dieu – une tâche qui, à la limite, dure toute une vie puisqu'il s'agit d'écrire tous les noms possibles de Dieu – d'éviter le danger de devenir le jouet de la jouissance de l'Autre, même s'il se met en quelque sorte au service de l'Autre comme instrument, comme objet de l'Autre.

D'un autre côté, ce savoir-faire permet au sujet mystique agissant comme, par exemple, Angèle de Foligno, d'assumer comme si elle la position occupée par

l'objet petit a, c'est-à-dire, pour utiliser la formule proposée par Lacan, de savoir être un «*rebut de la jouissance*»²⁰⁷.

Donc, la jouissance autre advient quand il y a rencontre avec le réel, quand le sujet est débarrassé du «*titillage*» intérieur produit par l'objet de la pulsion. La jouissance autre advient quand S(A) ménage un accès au réel ; elle est alors décollée de a. Ce sont des expériences qu'on appelle « mariage spirituel » entre Dieu et l'âme qui ne permet pas au sujet mystique de devenir « tout ». Au contraire, l'expérience mystique pointe vers un rapport avec l'Autre qui ne revient pas à suturer l'Autre (son incomplétude) avec l'être du sujet.

La description par saint Jean de la Croix, par exemple,²⁰⁸ d'une progression dans la nuit obscure donne l'impression d'un double dépouillement : dépouillement de Dieu dont il élimine successivement toutes les représentations imaginaires, et dépouillement corrélatif du côté du sujet, un renoncement du sujet à ses identifications, à tout l'imaginaire, ce qui sera toujours un ratage, parce que ce dépouillement ne sera jamais complet.

C'est ce geste répétitif de rature qui, séparant le sujet de tout objet, le confronte dans son for intérieur à un vide sans bornes. À la limite on pourrait dire que le Dieu des mystiques n'est rien d'autre que ce vide du sujet : ce vide, c'est Dieu identifié à sa

²⁰⁷ Lacan J., *Télévision*, in *Autres écrits*, p. 520

²⁰⁸ Si saint Jean de la Croix ou Maître Eckhart s'inscrivent dans le mysticisme « féminin », c'est parce que, comme le rappelle Lacan, on n'est pas forcé quand on est mâle, de se mettre du côté du tout. On peut aussi se mettre du côté du pas-tout : « Il y a des hommes qui sont aussi bien que les femmes. Ça arrive. Et qui du même coup s'en trouvent aussi bien. Malgré, je ne dis pas leur phallus, malgré ce qui les encombre à ce titre, ils entrevoient, ils éprouvent l'idée qu'il doit y avoir une jouissance qui soit au-delà. » in *Encore*. Op Cit. p. 70

propre place dans le sujet. Lacan écrivait que $S(\mathcal{A})$ égalait $A - a$ (le grand A serait débarrassé de l'objet a cause du désir)²⁰⁹.

On peut comprendre pourquoi dans les expériences des mystiques, il y a une préparation ascétique qui les aide à se détacher de tout ce qui les lie. Dès qu'ils font le « vide » et qu'ils sont « libres », un amour dépourvu de tout objet se développe en eux, ouvrant ainsi le chemin vers cette rencontre dans le réel. Ce mouvement vers $S(\mathcal{A})$ et la rencontre avec lui ne sont jamais complets. L'homme est fini ; il ne peut donc s'identifier au réel ; il s'y plonge. Mais en revenant à lui-même, il ne pourra exprimer que quelque chose du bord de ce qu'il a vécu. Il exprime le fini de l'infini perçu qui le confronte aussi à son origine comme par exemple chez Marguerite Porete qui dit : « *Et je comprends que je suis aimée par Lui comme il est Celui qui est, et que je suis nue comme j'étais lorsque j'étais ce que je ne suis pas* ». ²¹⁰

Comme il s'agit d'une expérience qui permet au sujet de devenir ce qu'il est, une inexistence qui pourtant ex-siste quelque part, un pas-tout donc. C'est une des raisons pour laquelle Lacan écrit $S(\mathcal{A})$, pour indiquer l'objet de cette jouissance. Cet Autre dans le Réel déjà indéfinissable dans son essence, l'est encore davantage par la parole qui par nature ne peut définir complètement un signifiant. L'amour extatique ouvre une voie d'accès à Dieu, parce que c'est la voie qui le fait exister : « *Si de ce $S(\mathcal{A})$ je ne désigne rien d'autre que la jouissance de la femme, c'est assurément parce que c'est là que je pointe que Dieu n'a pas encore fait son exit* ». ²¹¹

3.6 Le sujet parlant jouit en cherchant à combler son manque

²⁰⁹ Macary-Garipuy P. (2008). *Jouissance de la chose, jouissance de l'objet*, in APJL, *Pas toutes les femmes*.

²¹⁰ Marguerite PORETE, *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, Op Cit. p. 122

²¹¹ Lacan J., *Encore*. Op. Cit. p. 78

En conclusion de ce chapitre : le sujet qui est constitué sujet parlant, jouit. Sa jouissance poussée par le petit *a* va naturellement chercher satisfaction et remplir son manque. Certains sujets, surtout des femmes – même si les hommes ne sont pas exclus – développent le féminin qui les amène à chercher la jouissance dans la Chose, dans le réel de la Chose. C'est la jouissance autre, la Jouissance supplémentaire *J(A)*. Cette Jouissance qui consiste à Jouir de Dieu, ne peut s'exprimer par le langage : « *Il y a une jouissance à elle, à cette elle qui n'existe pas et ne signifie rien. Il y a une jouissance à elle dont peut-être elle-même ne sait rien, sinon qu'elle l'éprouve – ça elle le sait. Elle le sait, bien sûr, quand ça arrive. Ça ne leur arrive pas à toutes.* »²¹² Ainsi, « *il est clair que le témoignage essentiel des mystiques, c'est justement de dire qu'ils l'éprouvent, mais n'en savent rien.* »²¹³ Lacan ne cesse de le répéter, il n'empêche qu'il s'agit d'une jouissance qui se supporte du langage. D'une part, les dire et les écrits mystiques ne témoignent de rien d'autre que d'une tentative toujours manquée pour inscrire la jouissance dans le signifiant. Dans cette perspective, les dire mystiques constituent une vérification de l'impossibilité : exprimer l'« *inexprimable* », dire ce qui ne peut pas se dire, la manière dont ils éprouvent cette Autre jouissance. Mais ce dont on ne peut rien dire, il faut quand même essayer d'en dire quelque chose, d'en parler, cela montre aussi son incomplétude, c'est le *mi-dire*.

En résumé : « *1. Elle (∕a) l'éprouve, ça elle le sait. 2. Elle l'éprouve, mais ne peut rien en dire (Lacan met là en tension le fait de l'éprouver, de le savoir et de n'en rien*

²¹² Lacan J., Le Séminaire XX, Op. Cit. p. 69

²¹³ Ibid. p. 71

pouvoir dire). 3. Il n'est pas possible de dire si elle peut dire ce qu'elle en sait » (l'accent porte là sur l'impossible à dire si... mais elle sait).²¹⁴

Les femmes ne sont pas sans avoir quelques petites informations, dit finalement Lacan. C'est justement ce que nous allons voir dans le chapitre suivant avec Maître Eckhart et son expérience et ses écrits sur le détachement. De ce fait, cela nous ouvre une perspective de partage d'expériences qui sera source de transformation pour le sujet lui-même et son entourage.

Ce concept du féminin est important parce que c'est une position qui permet au sujet d'aller plus loin que soi. Ce sujet ne se contente pas de sa propre satisfaction, mais cherche à aller vers les autres et avec les autres. C'est une espèce de moteur social qui tente de créer ou fortifier le lien humain, le lien social.

C'est un sujet rarissime que celui du féminin, c'est-à-dire qu'il ne se trouve pas facilement au bord de la rue. D'un côté parce qu'il est normalement prudent, réservé, il ne se vante pas, même s'il se sait porteur d'une force et d'un savoir sans pareils et malgré cela il se considère comme quelqu'un qui ne sait rien. Il se croit toujours en bas de l'échelle, non pas par fausse humilité, mais parce qu'il a expérimenté l'absolu, et lui-même se voit « rien » en face de cet Absolu. C'est un sujet de l'autre parce qu'en vérité ces sujets ne sont pas nombreux dans la société, même s'ils existent toujours, mais il faut les découvrir, ils ne se « présentent pas à la porte », ils ne font pas de propagande.

Ce sujet est important parce que, dans un monde où compte surtout l'avoir matériel, il nous montre par sa vie que ce n'est pas là que l'homme trouve sa félicité, son bonheur, sa réalisation, mais que cela se trouve plutôt du côté de l'être. C'est cet

²¹⁴ Cf. Morin I. Op. Cit. p. 255

être qu'à son niveau la psychanalyse tente de faire découvrir à tous ceux qui s'approchent de cette discipline.

Une cure ne peut rien imposer, mais peut aider et doit aider à aller en profondeur de soi, là où se trouve la vérité de chacun. D'une certaine façon la psychanalyse aide à découvrir ce côté féminin que chaque sujet a en lui, mais qu'il ignore, ou que par l'influence de l'environnement capitaliste et utilitariste lui ne relève pas, **et donc qui ne revient pas à la surface. C'est comme si le sujet se privait d'une partie de soi qui lui est propre et qu'en se privant ça l'empêchait d'être moins être humain,** parce qu'il ignore une partie de son être qui lui est propre, c'est-à-dire ce côté féminin dont l'humanité a tant besoin de nos jours.

4. Le manque dans la conception de Maître Eckhart

« Il y a une jouissance [...] au-delà du phallus. [...] Il y a une jouissance à elle, à cette elle qui n'existe pas et ne signifie rien. Il y a une jouissance qu'elle éprouve – ça, elle le sait. Elle le sait, bien sûr, quand ça arrive. [...] Il est clair que le témoignage des mystiques, c'est justement de dire qu'ils l'éprouvent, mais qu'ils n'en savent rien. [...] Cette jouissance qu'on éprouve et dont on ne sait rien, n'est-ce pas ce qui nous met sur la voie de l'ex-sistence ? »²¹⁵.

C'est de cette jouissance dont nous parle Maître Eckhart, de cette jouissance qui a saisi tout son être, qui l'a submergé dans le vide de l'Autre, et où il a rencontré le sens de toute son ex-sistence. Et, parce qu'il a trouvé du sens, il propose sa voie comme la voie par excellence. Cette voie, c'est le détachement de soi, du monde, de tout, voie présentée comme la seule possible pour atteindre Dieu. Le terme allemand qui correspond à détachement est *Gelassenheit*, que Lacan traduit par « *laisser être* »²¹⁶, ou encore « *délaissement* », comme traduit Alain de Libera.

Pour Maître Eckhart la recherche de Dieu, l'expérience de Dieu n'ont pas de patrie, ni d'âge, ni de sexe, parce que l'homme dans sa nature est élevé vers une transcendance qui dépasse toutes les contingences de la vie humaine. Mais tous les hommes ne s'intéressent pas à cette voie, à ce chemin, bien que tous ont la possibilité et soient appelés à le parcourir. Qui prend ce chemin est un privilégié : il ouvre son être à ces horizons resplendissants. Mais cela a un coût : le prix à payer, c'est le détachement et l'investissement de sa volonté.

²¹⁵Lacan J. (1975). Le Séminaire, Livre XX, *Encore*. Paris, France : Seuil. pp. 69-71

²¹⁶*Gelassenheit* : détachement, « sérénité qui découle du calme intérieur, précisent certains linguistes » dans D. Brener-Buono, *Le langage et la mystique dans l'œuvre allemande de Eckhart M.*, dans Zum BrunnE. (1998). *Voici Eckhart M.* Grenoble, France : Jérôme Million. p. 243-263

Pour Eckhart, ceux qui s'engagent sur la voie de Dieu, sur le chemin de la perfection, sont ceux qui sont complètement pauvres d'eux-mêmes et qui ne recherchent plus rien pour eux en aucune chose, quelle qu'elle soit, petite ou grande ; qui ne cherchent rien ni au-dessous d'eux, ni au-dessus d'eux, ni à côté d'eux, ni même en eux. Eckhart arrive même à une exigence telle, qu'il prône que tout désir doit être surmonté. Ceux qui suivent la voie de Dieu ne visent ni bien, ni gloire, ni agrément, ni plaisir, ni intérêt, ni intériorité, ni sainteté, ni récompense, ni royaume des cieux : ils sont sortis de tout cela, de tout ce qui est leur. C'est de ceux-là que Dieu reçoit sa gloire. Eckhart nous dit que, sur le chemin vers Dieu, toute volonté doit être abandonnée entre ses mains et vouloir ceci ou cela est vacuité : enfer ou paradis, vivre ou mourir, tout est égal à l'homme qui est dans la juste position dans sa marche vers Dieu. Eckhart ne parlait pas qu'à des religieux, mais à tout le peuple. L'ordre des prêcheurs, auquel il appartenait, fut mandaté en 1267 par le Pape Clément IV, pour instruire et accompagner les moniales et les béguines. Mais Maître Eckhart instruisait également le peuple des laïcs, et cela était tout à fait nouveau à son époque. On faisait en ce temps-là une distinction entre les gens qui vivaient dans « *l'état de perfection* », c'est-à-dire les clercs, les religieux, les consacrées comme les béguines, et les laïcs qui vivaient toujours dans « *l'état d'imperfection* », termes qu'ont été bannis au concile Vatican II en 1962. Mais Eckhart a éliminé cette distinction déjà dans son temps. Pour lui c'est le détachement de tout, même du salut, qui va montrer l'état de perfection du sujet et non pas une vocation en particulier. Ce positionnement lui a valu pas mal d'ennuis tout au long de sa vie.

Pour mieux comprendre Maître Eckhart regardons rapidement sa biographie.

Eckhart von Hochheim a vécu de 1260 à 1328. C'est un homme à la fois célèbre et méconnu. Célèbre, à cause de ses écrits, mais aussi de son procès avec les

autorités ecclésiastiques. On l'admire aussi pour sa lumière, ses audaces. Méconnu, à cause de la profondeur de sa pensée.

On le redoute pour ses exigences. Par des affirmations hardies, Eckhart renverse les positions établies à son époque. Par ses fulgurances, il réveille les consciences endormies. Par ses bousculades, il secoue la torpeur de la société. Il jette à ses auditeurs des formules ahurissantes ; les prendre à la lettre serait probablement le trahir.

Mais, par l'ardeur de son discours, il attire vers des sommets fascinants. Il invente des mots, des néologismes, et aussi des formes grammaticales nouvelles, pour dire ce qui ne saurait ni se penser, ni se voir, mais qui peut juste s'éprouver. Il enrichit sa langue de termes qui n'existaient pas avant lui, mais qui s'y incrustèrent. Il dirige notre regard vers des gouffres vertigineux, il va tout droit à la béance fondamentale. Il cherche à symboliser l'in-symbolisable. Eckhart, c'est l'air des sommets, un grand souffle de liberté spirituelle, un alcool fort, un oxygène qui renouvelle et redonne la vie. C'est qu'il s'agit de questions essentielles, les seules qui puissent asseoir une vie spirituelle : la Déité, l'essence divine, la création, le rapport du créé et de l'incrété, le renoncement nécessaire pour l'union avec la Déité.

La pensée d'Eckhart est dynamique. Elle se cherche à mesure qu'elle s'exprime, elle ne se définit pas.

Essayons donc de devenir, à son contact, des êtres clarifiés. Qui était Maître Eckhart ?

4.1 Maître Eckhart

Que savons-nous de ce grand mystique ? De sa vie individuelle, peu de choses. Sûrement en raison de son procès et de la condamnation de ses propositions à Avignon, lui-même et son œuvre ont été éclipsées pendant des siècles.

Jean Eckhart naquit dans une famille aisée, probablement vers 1260, à Hochheim, dans les environs de Gotha, ville située en Thuringe (Allemagne). Très jeune, il entra vers 1275, au couvent des frères prêcheurs d'Erfurt. Élève vers 1280 à la maison d'études de Cologne, fondée par Albert le Grand, puis venu à Paris vers 1294, il se trouve plongé dans l'un des milieux intellectuels les plus vivants de la chrétienté. Avant 1298, il est prieur à Erfurt et vicaire général de Thuringe. On le trouve une deuxième fois à Paris vers 1302, comme «maître en sacrée théologie». Vers 1303, il est élu provincial de Saxe et, en 1307, vicaire général pour la Bohême. 1311, de nouveau à Paris. 1314, à Strasbourg où il exerce des charges importantes et, de plus, s'occupe de nombreux monastères de contemplatives de la région rhénane jusqu'en 1323.

Après une carrière brillante, les ennuis sérieux commencent vers 1325, avec les autorités ecclésiastiques de Cologne. Le 13 février 1327, il proteste solennellement de son orthodoxie et explique qu'il condamne toute erreur qui se trouverait dans ses écrits et Sermon s. L'affaire s'envenime en raison de rivalités et d'intrigues tenaces. L'archevêque de Cologne, Henri de Vinneburg, lui est très opposé et le dossier va jusqu'en Avignon où résidait alors le pape Jean XXII.

Eckhart mourut avant l'achèvement de son procès. La bulle de condamnation de vingt-huit propositions *In agro Domini* est enregistrée en Avignon le 27 mars 1329.

Aucune anecdote pour le situer dans sa vie publique ou privée ne nous a été conservée.

On s'est demandé pourquoi Eckhart, le professeur célèbre de Paris, le provincial qui jouissait d'une excellente renommée dans tout son Ordre, ne s'était pas mieux défendu devant les accusateurs de Cologne et d'Avignon.

Si l'on observe sa spiritualité, la réponse est simple : il a obéi. A Cologne, il a lu publiquement un acte de soumission ; il a surtout pratiqué le détachement de son œuvre, de sa réputation, de ses idées et, pauvre de tout, il s'est abandonné à l'Autre, représenté par le Pape à ce moment-là. Toutes choses qu'il avait enseignées. S'il avait agi autrement, il n'aurait pas pratiqué, vécu, ce qu'il avait toujours transmis, bref, il se serait renié lui-même, surtout dans le contexte de son époque, très différent de celui d'aujourd'hui. S'il avait agi différemment il serait un maître à lire et non un maître à suivre.

Le Sermon 52, *Beati pauperes spiritu*²¹⁷, l'un des plus étranges d'Eckhart, l'un des plus audacieux, des plus provocants aussi peut-être, prononcé sans doute du haut de la chaire de la cathédrale de Cologne, il l'a vécu dans sa chair et dans son âme, ce discours est à la fin de ce travail en annexe.(ⁱ)

Par rapport à sa personnalité, Eckhart fut un frère prêcheur, c'est-à-dire un prédicateur, un professeur, un théologien, un philosophe, un dialecticien. Il a enseigné à l'université de Paris et c'est là qu'il reçoit le titre de Maître, titre qui n'avait encore été donné qu'à Saint Albert et à Saint Thomas d'Aquin. Les écrits de cette période constituent ce que l'on nomme « *l'œuvre latine* ». Puis il occupe les charges importantes énumérées plus haut, en Allemagne, à Strasbourg, à Cologne où il prêcha pour des moniales et des béguines, femmes qui n'approchaient que de loin le latin des clercs. C'est là, dans des Sermons prononcés dans sa langue maternelle,

²¹⁷Eckhart M. (1979). *Sermons Allemands*, Traduction par Jeanne Ancelet-Hustache. Paris, France :Seuil. p. 138-139

le moyen haut allemand, qu'il poussa le plus loin ses paradoxes : ainsi la fameuse tension entre Dieu et la D  it  , ce qui lui causa de gros ennuis parce que, comme le souligne Jean Tauler, son disciple : « *il parlait à partir de l'éternité et vous le comprenez à partir du temps* ».

Maître Eckhart fut avant tout un spirituel à l'intelligence hors pair. Ce n'était certainement pas un grand affectif. Il devait être plutôt froid. On l'écoutait avec avidité parce qu'on sentait que son propos était essentiel. Nous retiendrons surtout de ce bref survol biographique combien, malgré sa fonction d'enseignant, il a été un homme m  l   aux affaires importantes de son Ordre, combien il a su allier le tracas des occupations quotidiennes à une vie spirituelle et intellectuelle intense. S'il vise à développer l'intériorité, ce n'est pas par peur de l'action, mais pour que celle-ci soit pure, pour gagner une plus grande liberté. Eckhart aime les paradoxes, les formules qui font choc, les audaces théologiques. Peut-être a-t-il aussi aimé la provocation? Il paya cher ce trait de caractère. Avignon, toutefois, n'a pas condamné la totalité de l'œuvre d'Eckhart, mais seulement des formules exagérées et considérées comme fausses.

Par rapport à son œuvre, il faut donc distinguer entre l'œuvre latine et l'œuvre allemande. L'œuvre latine comporte des commentaires scripturaires, par exemple sur la Genèse, sur l'Exode, sur l'  vangile de saint Jean ; des commentaires philosophiques et théologiques, par exemple les *Questiones parisienses*. Quant aux Sermons en allemand, ils datent probablement de la période strasbourgeoise, donc de la fin de sa vie. Il est peu probable que nous possédions les Sermons dans la forme sous laquelle ils ont été prononcés. Il s'agit plutôt de notes, prises avec plus ou moins de fidélité. Chaque Sermon s'attache à commenter un verset de la Bible et donne lieu à des envolées, à des réflexions d'une profondeur insondable. C'est au

monde féminin que nous devons ces « reportations », ces « sténos ». Les moniales et particulièrement les béguines se communiquaient leurs notes. On les recopiait parfois sans addition, mais lorsque le texte était jugé obscur, on cherchait à l'expliquer, d'où des gloses et donc des versions différentes.

De plus, il s'agit des premières prédications en langue vulgaire. Beaucoup y voyaient un danger pour le peuple chrétien et Eckhart s'exposait à la critique.

Bref, les Sermons allemands nous sont parvenus très probablement mutilés, interpolés.

L'essentiel de la doctrine d'Eckhart était juste mais ses exagérations oratoires entraînaient des dérapages condamnés à bon droit par le pape Jean XXII. On s'attache moins aujourd'hui au philosophe et au théologien qu'au mystique. C'est ce que nous voudrions faire ici, car son enseignement résonne en nous comme une mélodie qui vient de très loin, d'un monde auquel secrètement on appartient, une mélodie nostalgique, empreinte comme d'un accent persuasif susceptible d'éclairer notre route.

Il faut reconnaître qu'il y a en germe chez Eckhart le conflit entre la foi et les œuvres (Luther), le quiétisme (Madame Guyon), la querelle de l'amour pur (Fénelon) et d'autres sujets considérés comme des erreurs par l'orthodoxie ecclésiale.

Les propositions condamnées sont assurément répréhensibles. Cependant, si on les replace dans leur contexte historique et social, elles perdent en partie ce qu'elles ont d'offensant et trouvent même parfois une explication, sinon en elles-mêmes, du moins dans la doctrine qui les précède ou les suit.

Il convient également de préciser les deux points suivants :

- Le Christ chez Eckhart apparaît comme le témoin du Père, le témoin du Créateur. Les références au Christ en tant que corps historique n'intéressent pas Eckhart²¹⁸ ; son intérêt est centré sur l'Incarnation du Christ comme Verbe. La rédemption par la croix n'est guère mise en évidence, mais bien son anéantissement dans la croix. Sans doute parce que la doctrine d'Eckhart est une métaphysique de Dieu, plus qu'une imitation du Christ. C'est pourquoi, philosophie et théologie sont mêlées à sa mystique.
- L'enseignement officiel de l'Eglise catholique n'a pas repris (ni condamné) la théologie trinitaire des rhénans. En ce qui concerne la Dèité, considérée comme un au-delà, un arrière-fond des individus divines, cela pose problème. Mais, chez Eckhart, la Dèité peut signifier le Père, ou le plus souvent la théarchie de Denys ou encore l'unité. Ici on s'attardera sur ce concept, mais sans entrer dans la discussion dogmatique. On s'intéressera plutôt au discours d'Eckhart en suivant Lacan qui ne s'attarde pas à l'aspect dogmatique.

Toutes ces précisions étant apportées, entrons maintenant dans notre sujet, le manque chez Maître Eckhart.

Eckhart est le principal représentant du courant spirituel appelé rhéno-flamand ou mystique spéculative ou mystique de l'essence ou encore mystique abstraite, par opposition à une mystique sponsale ou mystique nuptiale, initiée par saint Augustin et représentée par Thérèse d'Avila (1515-1582) et Jean de la Croix (1542-1591).

²¹⁸ « L'incarnation christique chez lui ne vaut qu'en tant que Dieu s'est fait homme pour que l'homme se fasse Dieu, et la figure christique vient présenter à l'état pur toutes les vertus chrétiennes qui préparent et réalisent la déification (de l'homme) : humilité, pauvreté d'esprit, noblesse intérieure. » (dans Alain de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler ou la divination de l'homme*, Bayard, 1996, p. 4, 7)

Pour notre part, nous parlerions plutôt de mystique de l'Exode, c'est-à-dire sortie de l'Égypte, de la multiplicité, pour entrer dans la terre promise de l'unité, de l'Un, car il s'agit chez Eckhart non pas d'une identité ontologique, mais d'une identité « *pérégrinante* » : le sujet ne pourra jamais dire « *je suis* », comme Dieu lui-même peut le dire ; il restera toujours en mouvement, en recherche.

4.2 Le Désir inconscient de Dieu

Lacan nous ouvre des pistes du point de vue psychanalytique pour ne pas écarter la recherche de l'absolu, du grand Autre, dans la jouissance autre, et pour prendre conscience que le sujet a la possibilité subjective de ne pas en rester à chercher la jouissance phallique et à s'y engloutir. Cela ne peut pas se confondre avec un théisme ; Lacan s'ouvre à la croyance, mais à une croyance qui n'est pas une profession de foi. « *L'athéisme, c'est la maladie de la croyance en Dieu, croyance que Dieu n'intervient pas dans le monde* »²¹⁹.

D'une façon similaire, au-delà de la simple appartenance à une religion, chaque croyant doit trouver sa propre foi, sa propre vérité. C'est ce que Maître Eckhart s'est appliqué à souligner dans *De la perfection de l'âme* : « *Voyez, c'est ainsi qu'il en va ! Dieu est ce qu'il est : et ce qu'il est, c'est aussi à moi ; et ce qui est à moi, je l'aime ; et ce que j'aime, cela m'aime en retour et me tire en soi ; et ce qui m'a tiré en soi, je le suis plus que moi-même* ». Ainsi, selon Maître Eckhart, il faut aimer Dieu, afin de devenir aussi Dieu avec Dieu ! Et comme pour ne pas noyer son idée il conclut : « *Je n'en dirai pas plus sur ce sujet* ». Au fond il reconnaît dans l'humanité le désir inconscient de tout homme, désir que Freud explique dans le mythe de la Horde

²¹⁹Lacan J. , Discours à l'AFP, 6 décembre 1967

primitive : ne voulons-nous pas devenir Dieu, et même Dieu à la place de Dieu ? C'est là, le narcissisme infantile auquel nul n'échappe, et qui trahit dans ses moindres recoins, notre croyance inavouable en un Dieu bien peu mystérieux, qui se cache dans les moindres intonations de chacune de nos paroles. Pourtant, dans cette rhétorique, Eckhart réussit à se hisser véritablement au niveau de la question de sa croyance. De telle sorte, que nous pouvons reconnaître en ce Dieu ce que Jacques Lacan nommait « objet petit a », objet cause du désir, objet de la psychanalyse, avec lequel il se proposait d'éclairer l'acte analytique et son enjeu : écriture d'un « *réel qui ne cesse pas de ne pas s'écrire* »²²⁰ : « *L'amour fait son objet de ce qui manque dans le réel* »²²¹. C'est ce que Freud appelait la véritable sublimation.

La croyance n'entame pas le libre-arbitre, si nous entendons par libre-arbitre, la possibilité laissée à chacun, s'il le souhaite, de se hisser au niveau de son propre questionnement, de son propre conflit, de sa propre béance. Au-delà de cette exigence que la psychanalyse s'efforce de maintenir, elle n'a rien à dire, en aucun domaine particulier, qui mériterait qu'elle se hisse au-dessus des autres pratiques ou expériences.

C'est lorsque l'on croit savoir, qu'on s'égaré le plus, semblait dire Œdipe Roi de Sophocle : c'est lorsque l'on se croit athée que l'on est religieux et, inversement, lorsqu'on affirme croire en Dieu, que nous nous exposons le plus au risque que l'inconscient nous révèle comme « *douteur de Dieu* ».

Pour la psychanalyse, la question de la croyance, comme tout autre questionnement véritable, n'est pas un problème conscient. La seule véritable question, est celle

²²⁰Lacan J., Séminaire XXIV, 1976-1977, séance du 10 mai 1977

²²¹Lacan J.(1966). *La psychanalyse et son enseignement* in *Écrits*. Paris, France, Seuil. p. 439

posée par la dynamique psychique inconsciente. En d'autres termes, on peut être athée dans le conscient, alors que l'on est, du point de vue de la dynamique psychique, un monothéiste convaincu. Inversement, on peut se croire croyant d'un point de vue purement conscient et statique, alors que l'on est, dans l'inconscient, un véritable « douteur de Dieu » pour reprendre ici une formule habile utilisée par le Président Schreber.

Or pour la psychanalyse, c'est en dernier ressort l'inconscient, c'est-à-dire le réel indicible dans l'inconscient qui, justement parce qu'il est indicible, aura toujours le dernier mot. La véritable dynamique psychique, le pulsionnel, voilà ce par quoi nous sommes interpellés, ce qui nous parle. S'opposer à cette dynamique psychique mue par le vide et la différence radicale, c'est déjà, comme le Président Schreber, sombrer dans une sorte de paranoïa et, à n'en pas douter, dans d'atroces souffrances. Au moment même où Freud commençait à clamer haut et fort que le moi n'était pas maître chez lui, l'orgueil humain recevait un démenti plus radical encore : nous ne sommes que « *des petits hommes faits d'esprit Schreber* » c'est-à-dire de matière signifiante, d'inconscient²²².

Le sujet dans sa subjectivité veut symboliser ce qu'il pressent en soi. Chez certains sujets, cela se manifeste parfois de façon impérative, parce que, en eux, ils sentent une attirance vers un Autre que leur dépasse, cette attirance impossible à décrire et à saisir en psychanalyse nous appelons le Réel. Nous croyons que tout homme a en lui cette possibilité d'aller vers cet Autre qui leur demeure, mais tous ne sont pas conscients de ce qui les habite. Il y en a qui nient l'existence de cette attirance pour le Réel. Cette position est le fruit d'un travail intellectuel conscient, comme le dit Lacan : « *L'athéisme, c'est la maladie de la croyance en Dieu, croyance*

²²² Christophe BORMANS, cf. <http://psychanalyste-paris.com/Nous-sommes-tous-des-petits-hommes.html>

que Dieu n'intervient pas dans le monde »²²³, alors que, dans l'inconscient humain, comme le dit entre autres le psychanalyste Jean-François Noël en prenant cet Autre pour Dieu, il y a « *le désir inconscient de Dieu* »²²⁴.

C'est dans l'inconscient que l'homme garde la trace du Réel il faut plutôt trouver dans l'inconscient qui est constitué de *lalangue*. Et c'est pour cela qu'il s'oriente, dès que le sujet se positionne du côté féminin, vers ce Réel qu'il pressent mais qu'il ne connaît pas. Et c'est bien dans ce point que le discours religieux trouve écho chez le sujet. C'est pourquoi Saint Augustin place ce point à l'intérieur de l'âme. C'est une attirance subjective vers les choses les plus nobles qui vient frapper en plein cœur l'attente la plus souveraine du sujet, et ce qu'il a de plus cher et de plus secret, même si le réel n'est pas noble : il fait appel à la jouissance du sujet. C'est pourquoi Eckhart demande à ses auditeurs de réorienter leur regard, démarche préconisée déjà par Platon et qui caractérise tout processus de conversion, de changement de vision. Eckhart reprend la dialectique augustinienne de *l'aversio a Deo* (absence de conversion à Dieu) et de la *conversio ad Deum* (conversion à Dieu), pour ancrer sa volonté et son amour en Dieu seul et ainsi naître de nouveau en Dieu. « *Ici, écrit-il, l'homme est formé à l'image de Dieu, il est de la race de Dieu, de la famille de Dieu. Mais parce que ces plus hautes puissances ne sont pas Dieu lui-même, mais qu'elles sont créées dans l'âme et avec l'âme, elles doivent être dépouillées d'elles-mêmes et transformées en Dieu seul, naître en Dieu et de Dieu.* »²²⁵ Et l'on pourrait résumer par cette simple proposition : « *Tu es précédé par un amour éternel et singulier que tu as oublié* »²²⁶. Tenons compte que la psychanalyse ne peut prendre Eckhart au pied de la lettre. Dieu est déjà un nom du père pour la psychanalyse, le

²²³Lacan J. Discours à l'AFP, 6 décembre 1967

²²⁴Noël J-F (2008). *Le désir inconscient de Dieu*. Paris, France : Desclée de Brouwer. p. 254

²²⁵Brunn E. Z. (1998). *Voici Eckhart M.* . Grenoble, France : Jérôme Million. p. 352

²²⁶Ibid. p. 89

réel d'Eckart est masqué par la religion en même temps que bordé par elle. Eckart n'est pas dans le discours psychanalytique, il est dans la religion, mais Lacan le considère Le théologien.

Avec Maître Eckhart nous allons regarder dans ce trou où se trouve le Réel, le Rien – qui pourtant est tout – et d'où surgit la soif d'éternité pour certains sujets. On regarde du côté de ce que Lacan, dans son séminaire *Encore*, décrit comme cette jouissance qu'on éprouve et dont on ne sait rien, jouissance qui nous met sur la voie de l'ex-sistence, jusqu'au point de proposer d'interpréter un infini diversifié, une façon d'interpréter une face de l'Autre, quelque face de Dieu, supporté par la position féminine du sujet.

Le sujet positionné du côté féminin peut expérimenter la jouissance féminine, qui parvient, pour le dire d'une façon très simple, à « boucler son histoire ». C'est une espèce de soumission au Réel qui se manifeste dans son intérieur, soumission que sa logique de reconstruction de l'histoire trouée par les amnésies de chacun, par le refoulement individuel et collectif, laisse suspendue au dévoilement de la vérité qui a été mis de côté, soumission qui, comme le dit Lacan, n'est que l'amour de la castration. Ce sujet castré de son unité ultime avec le grand Autre barré, veut se plonger dans ce Réel du grand Autre qui l'attire et en même temps lui échappe.

Chez Maître Eckhart, ce sera l'amour de la Dété, du Rien absolu, l'amour du détachement qui devient chez lui le détachement du détachement. Le monde du mystique est un monde ouvert à un au-delà de lui-même, à un réel inconnu mais pressenti, un peu comme des restes d'éternité.

Lacan identifie le reste du désir comme le petit **a**. Et le désir de l'humain qui se penche vers les choses, les individus, etc., est identifié comme un désir phallique,

c'est-à-dire un désir qui va vers le phallus représenté par telle ou telle chose, dans le sens que cette chose-là est censée apporter une satisfaction en comblant le désir, même si ce comblement s'avère passager. Cette satisfaction, est donc toujours partielle, jamais elle n'arrive au plaisir complet, pour ainsi dire parce que nul ne sait quelle est la complétude. Par contre, le désir dirigé vers le grand Autre, va produire la jouissance autre, une espèce de ravissement qui va couvrir tous les autres désirs, bien qu'il ne les supprime pas.

Cette jouissance autre les couvre parce que ces autres désirs sont considérés comme bien moindres et la jouissance phallique qu'ils procurent comme bien plus mince que la jouissance procurée par la « proximité » du grand Autre, jouissance qu'on appelle Autre, mais qui est réservée au petit nombre d'humains qui sont du côté de la position féminine. C'est dans cette position qu'il est possible d'aller vers des expériences mystiques, telles que celles que Maître Eckhart lui-même ainsi que d'autres hommes et femmes ont connues.

Disons encore, pour mieux comprendre, que Maître Eckhart distingue, d'une part, la « connaissance du soir » qui voit toutes sortes d'images séparées par l'espace et le temps et, d'autre part, la « connaissance du matin » – dans la lumière transfigurante de la vision mystique. Pour Maître Eckhart, voir les choses dans l'espace et le temps, c'est les voir au premier degré, « *en énigme* », c'est la connaissance du soir. Il reprend une expression de l'Épître de Paul aux Corinthiens : « *Aujourd'hui, je connais d'une manière imparfaite ; mais alors je connaîtrai comme je suis connu* »²²⁷. C'est une connaissance fallacieuse, trompeuse.

En revanche, le regard mystique voit au-dessus de l'espace et du temps, « comme je suis connu ». L'espace et le temps sont comparables à un prisme qui décompose la

²²⁷ 1 Co, 13,12

lumière invisible et vraie en des couleurs visibles et différentes ; même si elles sont belles et lumineuses, ces couleurs restent distinctes, séparées et surtout elles ne sont pas connues dans leur essence. Le regard mystique, lui, ne voit que la lumière invisible sans passer par le prisme fallacieux de la décomposition spatio-temporelle. Il contemple alors la Lumière, l'Eternité et l'Unité de toutes choses par-delà leur décomposition dans l'espace et le temps. *« On contemple alors sans aucune espèce de distinction, sans aucune image sensible, l'Un qui est Dieu lui-même. »* A ce propos, en parlant du soleil qu'il compare à Dieu – Dieu en tant que La Lumière, et pas une lumière – Eckhart écrit : *« Il brille durant le jour et recouvre toutes autres lumières. Ainsi fait la lumière divine : elle recouvre les autres lumières. Tout ce que nous cherchons dans les créatures, tout cela est nuit. »*²²⁸

Pour que l'homme s'aperçoive que les brillances des choses, des objets, des individus, des désirs sont nuit, il lui faut passer par un travail intérieur profond ; c'est une constatation intellectuelle qui n'est pas évidente. Soit l'homme entreprend ce travail de lui-même, soit la souffrance et la rencontre avec la futilité de la vie lui ouvrent les yeux pour voir les ténèbres des choses, soit encore la grâce de Dieu se manifeste en lui, pour lui faire voir l'obscurité de tant de brillances de ce monde qui n'amènent à rien d'autre qu'aux ténèbres du non-sens. C'est pour cela que Maître Eckhart ajoute : *« C'est cela que je pense : tout ce que nous cherchons en quelque créature que ce soit, tout cela est ombre et est nuit. »*²²⁹

L'espace, le temps, les choses, le visible sont relatifs à la vision sensible, alors que l'Ouvert (par-delà le visible inscrit dans l'espace et le temps) est l'objet de la contemplation mystique.

²²⁸Eckhart M. (2012). *Du détachement*. Paris, France :Payot et Rivage. p. 93

²²⁹ Ibid. p. 93-94

Pour mieux comprendre cette approche nous pouvons proposer une image proche de celle du mythe de la caverne de Platon. Lorsqu'on est à l'intérieur d'une grotte souterraine, éclairée à l'aide de quelque lampe, on voit, d'une vision imparfaite et « en énigme », les rochers, les peintures... les choses. Etre dans cette caverne, c'est expérimenter des désirs de toutes sortes sans les unifier, parce que les désirs seront toujours chez le sujet. Mais, au fur et à mesure que, par le couloir de sortie, on se rapproche de la clarté du grand soleil, toutes ces images deviennent indifférenciées, et elles disparaissent, envahies par la lumière qui éblouit et aveugle. Les désirs sont mis à leur juste place, sans qu'ils n'embrouillent le sujet. Nous voyons alors, éblouis, l'Ouvert et l'Invisible dans lequel s'absorbe le visible spatio-temporel.

Nous pouvons ainsi mieux comprendre pourquoi Maître Eckhart écrit : « *Dieu contient toutes choses cachées en lui, mais non pas de telle sorte que ceci ou cela soit distinct, mais toutes choses ne font qu'un en son Unité. Et si l'âme trouve l'Unité où tout est un, elle demeure aussi dans cette unité* », propos qui lui ont valu d'être qualifié de panthéiste.

Pour le mystique, le Mystère premier – pour Eckhart, la Dêité – embrasse tout en lui. Il enveloppe toute chose, c'est-à-dire tout ce qui, en ce monde, est inscrit dans l'espace et le temps. Le mystique ne voit que la manifestation de Dieu qu'il nomme mystère, et il s'unit à ce mystère. Il s'unit à ce que Karl Jaspers appelle « *l'Englobant suprême* ».

Avant de passer par cette lumière du mystère, du Réel de l'Un, Maître Eckhart est passé par la nuit où cette inconnaissance fait sentir la disparition du savoir, du vouloir et porte à relativiser tout ce qu'il a fait dans le passé, ce qu'il fait dans le présent et ce qu'il fera dans le futur.

Avec Lacan, nous pouvons nous demander à quelle sorte de réel ce rapport à l'être permet l'accès, ou plus tôt apercevoir ce qui ne peut se savoir. Dans cette expérience il n'y a ni paroles ni pensées mais effets sur le corps d'une part, et écriture d'autre part. C'est bien la manifestation de cela que nous appelons jouissance autre. L'écriture qui témoigne de cette expérience est bien loin d'exprimer ce qui se passe vraiment ; c'est une expérience impossible à dire. Le dire sera toujours un mit-dire tout bas par rapport à l'extraordinaire expérience intérieure. Se confronter à l'impossible à dire, est une tâche qui incombe à la psychanalyse justement.

Partant du principe que « *sur ce qui ne peut être démontré, quelque chose pourtant peut être dit de vrai* », la psychanalyse doit s'affronter à ce qui ne peut se dire et cela précisément dans la mesure où c'est dans le silence, là où ça ne peut se dire, qu'opèrent pulsion et jouissance.

Pour Lacan, les écrits mystiques sont là pour marquer que le corps a vraiment joui de quelque chose qui serait au-delà des mots. Ce que les écrits mystiques nous disent, c'est qu'au-delà de tout ce qui est, il y a une ex-sistence, sans nom et sans attributs, et que les mystiques l'éprouvent – sans pouvoir le prouver. C'est cette existence, face à laquelle tout ce qui est se trouve dévalorisé, voire effacé, que les mystiques nomment Dieu.

Maître Eckhart nous dit à ce propos : « *Alors se présente à l'homme un chemin sombre et solitaire ; c'est là qu'il est conduit. L'homme est alors si abandonné à lui-même qu'il ne sait plus rien, absolument rien de Dieu. Il en arrive à une telle angoisse qu'il ne sait plus s'il a jamais été dans le droit chemin, s'il y a un Dieu pour*

lui ou s'il n'y en a pas, si lui-même existe ou non. »²³⁰ C'est un véritable savoir, dans la certitude de ne rien savoir, dans un désert sans horizon et qui pourtant envisage quelque chose de profond, de sublime.

Jean Tauler, un des disciples de Maître Eckhart, dit que, quand ce séjour dans les ténèbres a suffisamment duré aux yeux de Dieu, en un instant Dieu donne à l'âme toute la lumière et la guérit de tous ses maux. Maître Eckhart est passé par là.

Nous allons voir le manque à partir de cette expérience subjective de Maître Eckhart. Nous allons entrer dans les eaux inconnues et profondes dans lesquelles il a nagé, puisqu'il a eu part à cette jouissance autre qui l'a marqué dans son corps et dans son esprit. Dans ses écrits et ses prêches, il témoigne de tout ce qu'il a pu expérimenter dans sa rencontre avec cet Autre, dans le plus profond de son âme.

L'étude, la réflexion et la méditation ont aidé Eckhart à mieux comprendre et à mettre par écrit ce qu'il avait reçu par illumination.

4.3 Le discours du Maître Eckhart

Entrer dans les dires de Maître Eckhart va nous permettre d'envisager une « *terre promise* », la terre des mystiques. Dans cette terre nous pouvons déjà entrevoir une sorte de réponse à notre recherche par rapport à l'acceptation du manque comme source d'enrichissement du sujet. Même si très peu de individus choisissent ce chemin mystique, très exigeant, on peut cependant noter actuellement un regain d'intérêt pour cette recherche de l'absolu, recherche qui, parfois, est détournée et transformée en une recherche de bien-être égoïste, une recherche capitaliste.

²³⁰Eckhart M.(2010). Sermon 40 in l'œuvre des Sermons. Paris, France : Cerf. pp :320-328

Maître Eckhart est passé par l'obscurité et par la lumière, on pourrait dire par la lumière de l'obscurité²³¹. Au moment de ses querelles avec l'évêque de Cologne et, plus tard, avec le tribunal présidé par le Pape Jean XXII à Avignon, il est dans la lumière, il est conscient de ce qu'il vit et de ce qu'il exprime par sa parole, mais en même temps il se voit enveloppé par les ténèbres parce que ses propos sont jugés sévèrement et incompris. Lumière à l'intérieur de soi, et ténèbres en dehors. Les ténèbres l'enveloppent alors que dedans il y a la lumière qui le soutient, mais ceci ne sert à rien face à l'incompréhension institutionnelle. Il connaît bien ce qu'il prêche et écrit, il croit savoir la vérité de son discours et le propose à tous. Il ouvre les portes de la connaissance de l'Essence à qui veut entrer. Il veut communiquer l'incommunicable,²³² et il le fait à un public non préparé pour l'entendre, et qui pourtant devrait l'être. En plus, il s'adresse à un public ecclésial qui paradoxalement est vraiment dans le monde et dans les choses du monde. Son ton, sa voix viennent d'ailleurs, il parle à des communautés qui, à l'époque, vivaient dans les affaires économiques, à commencer par les évêchés, les monastères qui étaient de véritables entreprises, pas toujours soucieuses de leurs sujets. Des mouvements de contestation demandaient la conversion de l'Eglise qui était riche et puissante, et ne se souciait guère des déshérités.

Ce n'est pas parce que les gens d'Eglise ont à voir avec les choses de Dieu, qu'ils participent à cette expérience mystique. Tout être humain est assujéti à son désir, désir qui n'est jamais éteint. C'était ainsi au temps de Maître Eckhart, et c'est pareil de nos jours, même si la situation et le cadre sont différents.

Le discours de Maître Eckhart a été un questionnement pour son époque, et le reste pour la nôtre, malgré les huit siècles qui nous séparent.

²³¹Lossky V. (1998). *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Eckhart M.* Paris, France :Vrin. p. 455

²³²Brunn E. Op.Cit. p. 270

Structuralement, le sujet cherche à satisfaire des désirs qu'il confond avec ses besoins et à combler ses manques réels ou imaginaires. De surcroît la société actuelle, mondialisée, le pousse à être au service du capitalisme qui prétend que la production et la consommation des biens peut faire avancer le système. Mais cette consommation sans limites n'est pas nécessaire pour le développement de l'humanité. Bien au contraire, elle est un facteur d'affaiblissement, parce que fondée sur l'avoir et non sur l'être.

A la fin des années 1100, dans un monde dominé par l'avoir et le paraître, saint François d'Assise – avec ses compagnons – avait incarné, à contre-courant de la société, l'idéal de simplicité dans la pauvreté : François ne possédait que ce qui est nécessaire pour vivre dans la joie et la paix, ce qui faisait qu'il se sentait totalement uni à la création et au Créateur. Saint François est mort le 3 octobre 1226.

Eckhart von Hochheim naquit trente-quatre ans plus tard. Il entra chez les Dominicains. Comme nous l'avons évoqué plus haut, il apparaît comme un homme très austère qui, à partir de sa cathedra et surtout de la chaire dans les églises et dans les couvents, et fort de ses études, de son expérience individuelle et de ses éclatantes intuitions, va proposer un corpus théorique pour illustrer ce que lui-même vivait ou désirait vivre, et qui correspondait à ce qu'avait vécu saint François, trois décennies avant lui.

De par son activité de professeur aux universités de Paris et Cologne, Eckhart est en contact avec les intellectuels et la haute société des années 1300. Ces activités dans les milieux universitaires ne l'ont jamais éloigné de son peuple qu'il

accompagnait, instruisait en langue vernaculaire et à qui il proposait des chemins nouveaux.

4.4 L'acceptation du manque : une position à atteindre

Nous nous intéressons, chez Maître Eckhart, à la façon dont il aborde le manque et ainsi avoir une autre alternative. Il ne l'aborde pas comme quelque chose qui fait défaut dans le sens d'une carence, mais comme un état qu'il faut atteindre, c'est une démarche möbienne qui représente bien le rapport de l'inconscient au discours conscient. Cela signifie que l'inconscient est à l'arrière-plan mais qu'il peut surgir dans le conscient en tout point du discours. Eckhart veut aller vers l'incrédé, vers la Dèité, vers l'Un, vers ce qui ex-siste, termes tous pris ici presque comme synonymes, signifiant ce vers quoi on aspire à travers le détachement de tout ce qui existe dans le sujet et en dehors du sujet.

L'objectif est d'arriver à l'état premier, quand l'être n'était qu'être, sans l'emprise du matériel, ni du temps. Mais où va l'âme de ce sujet ? Pour répondre et en même temps pour bien comprendre où Maître Eckhart veut aller lui-même, et amener ses disciples, voyons l'objectif ultime de chacun de ses dires : la Dèité, dans laquelle tout le créé et le savoir existent, là où tout est dans le Un. Mais avant d'entrer dans ce sujet, faisons un rappel de la conception du Nom-du-Père comme Sujet supposé savoir pour bien placer notre discours dans la théorie psychanalytique.

4.4.1 Le Nom-du-Père, Sujet supposé savoir

Le concept du Nom-du-Père, Sujet supposé savoir n'est jamais posé explicitement par Lacan. Mais ce sont des concepts qui se touchent structurellement. Le Sujet

supposé savoir renvoie à la source du savoir, nous pouvons dire que c'est le Un éternel de Denys, source de toute science, ou comme dit Descartes, le savoir à son dépôt quelque part. Le Nom-du-Père permet au sujet de soutenir son propre savoir, le savoir de l'individu. « La notion de sujet supposé savoir constitue un préalable théorique pour situer correctement le Nom-du-Père. La métaphore paternelle est en effet constitutive de la signification phallique par le langage »²³³. Parce que, comme nous l'avons vu plus haut, « la loi de l'homme est la loi du langage », cette loi porte les interdits fondateurs, et se révèle corrélée à une perte irrécupérable, à la chute de l'objet *a* fondatrice d'une éternisassions du désir, parce que la métaphore paternelle sépare la mère de son produit. C'est cela la fonction du Nom-du-Père : séparer, distinguer, découper un trou au champ de l'Autre, et donner dans le même temps l'élément propre à voiler cette béance et unifier le sujet. Il fait surgir, pour ainsi dire, le fantasme comme substitution à la jouissance perdue et dirige le désir du sujet dans les voies de la sublimation.

Le manque, la béance laissée par la chute de l'objet primordial, fait surgir non seulement le désir, mais aussi la recherche du savoir, laquelle commence par vouloir savoir qui est le père. Le sujet le demande en mettant à l'épreuve l'autorité du père, il teste les limites. Il doit y avoir quelqu'un qui pose ces limites, quelqu'un qui pose une loi, celui-là c'est le père. « *La fonction majeure dévolue au Nom-du-Père consiste à rendre possible une coordination du langage et de la jouissance permettant un chiffrage de cette dernière.* »²³⁴

²³³Lacan J. (1966). *Ecrits*, France : Seuil. p. 557

²³⁴Maleval J-C. Op. Cit. p. 111

« Ce qui est nommé père, le Nom-du-Père, si c'est un nom qui, lui, a une efficacité, c'est précisément parce que quelqu'un se lève pour répondre ». ²³⁵ C'est l'autorité qui donne consistance et une certaine certitude au savoir. Le Nom-du-Père est porteur du phallus et, comme tel, fortifie le sujet. La sublimation du Nom-du-Père au regard du phallus tend ainsi à rapprocher sa problématique de celle du Sujet supposé savoir.

Le Nom-du-Père contribue au savoir. Il se rapproche de la fonction d'engendrement, de procréation, en tant que signifiant indispensable à la réalisation subjective d'en savoir quelque chose : « Nul besoin d'un signifiant, bien sûr, pour être père, pas plus que pour être mort, mais sans signifiant, de l'un ni de l'autre de ces états d'être, ne saura jamais rien ». ²³⁶ « En forgeant le complexe d'Œdipe, Freud met le père, et la mort du père à un point pivot, il ne ferait que donner consistance au père idéalisé tel qu'il est appelé par l'hystérique ; la valeur explicative de ce complexe redoublerait le vœu de l'hystérique de produire du savoir à prétention de vérité, soit un Nom-du-Père qui viendrait à la place du signifiant maître et servirait de « bouchon » au discours qui le détermine ». ²³⁷

4.4.2. Nom-du-Père qui nomme

Le Nom-du-Père apparaît bien ensuite comme une critique du complexe d'Œdipe dans la mesure où il met l'accent sur le lien du père à la loi. Comme le dit Lacan : « Ce quelque chose qui autorise le texte de la loi est quelque chose qui se suffit d'être lui-même au niveau du signifiant, c'est-à-dire le Nom-du-Père et non d'une personne » ²³⁸. Ou encore : « Au départ le père est mort, seulement voilà il reste le

²³⁵Lacan J. (2006). *D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Paris, France : Seuil. p. 175

²³⁶Lacan J. *Ecrits*. Op.cit. p. 556

²³⁷Lacan J. *L'envers de la psychanalyse*, op.cit. p. 150

²³⁸Lacan J. *Les formations de l'inconscient*, séance du 8 janvier 1958.

Nom-du-Père et tout tourne autour de ça ». ²³⁹ Si la vraie paternité reste incertaine, la fonction de nomination est une fonction du Nom-du-Père, « *au point qu'après tout s'en restitue un ordre, un ordre qui est de fer* ». ²⁴⁰

Ce serait cet ordre que maintiennent ceux qui, comme les mystiques, arrivent à toucher le réel, parce que, si on se réfère à Lacan, c'est le Nom-du-Père qui tient le RSI du sujet ; et pour Freud, c'est le Nom-du-Père qui tient la « *réalité psychique* ». ²⁴¹

Dans sa conférence sur Joyce, en juin 1975, à la fin de RSI, Lacan dit en parlant du nœud borroméen à quatre, que « le père est ce quatrième sans lequel rien n'est possible dans le nœud du symbolique, de l'imaginaire et du réel ». C'est dans une sorte de synchronie que Lacan aperçoit que le complexe d'Œdipe noue chez Freud trois dimensions, reconnaît que celui-ci fait fonction de Nom-du-Père, nomme ce quatrième rond Nom-du-Père et conclut que, réciproquement, le Nom-du-Père est un quatrième rond implicite pour le nœud borroméen à trois. ²⁴²

La grande nouveauté de RSI réside dans le nouveau sens de Nom-du-Père. Ce terme ne désigne plus seulement le nom donné par le père : « *il faut du symbolique pour qu'apparaisse individualisé dans les nœuds ce quelque chose que moi je n'appelle pas tellement le complexe d'Œdipe – ce n'est pas si complexe que ça – j'appelle ça le Nom-du-Père, ce qui ne veut rien dire que le père comme nom – ce qui ne veut rien dire au départ – non seulement le père comme nom, mais le père comme nommant* » ²⁴³. C'est cette nomination qui reste chez le sujet qui va faire structure du Nom-du-Père. « *Le Nom-du-Père constitue ce par quoi s'introduit une*

²³⁹Lacan J. Le Séminaire, *D'un Autre à un autre*, séance du 29 janvier 1969, Seuil, 2006, p. 137

²⁴⁰Lacan J. *Les noms dupes errent*, séance du 19 mars 1974

²⁴¹Lacan J. RSI, séance du 13 janvier 1975

²⁴² Cf. Porge E. (1997). *Les noms du père chez Lacan J.* Ramon Ville, France : Eres, p. 146

²⁴³Lacan J. RSI, séance du 15 avril 1974

fonction de nomination, elle fait le point de ce qui précède dans la série, elle noue la structure du sujet et elle marque un ordre dans le réel. »²⁴⁴

4.4.3. Nom-du-Père innommable

Mais qui est celui qui se nomme, quel est son nom ? C'est la question de Moïse à la vue du buisson ardent qui ne se consume pas. Et la réponse qu'il obtient reste une énigme : « *Je suis celui qui suis* » ; celui-là est le Dieu d'Eckhart. « *Pour Maître Eckhart, la révélation de l'Exode signale non seulement l'unité, mais aussi l'unicité de l'Être qui est Dieu : Solus Deus proprie est ens. Il rappellera, à ce propos, que Parménide et Melissos n'admettaient qu'un seul Être (ponebant tantum unum ens). Puisque Dieu seul est, à la question « Qu'est-ce que Dieu ? » il suffira de répondre : « Être » »²⁴⁵.*

Pour Lacan la réponse « *Je suis celui qui suis* », est une réponse qui n'identifie personne, mais qui ouvre à l'inconnue éternelle de cet Autre (Å)²⁴⁶ qui ex-siste. Cette ex-sistence est supportée par le trou du nœud borroméen, un trou qu'on ne peut même pas imaginer et auquel renvoie « *Je suis celui qui suis* ». « *La nomination c'est la seule chose dont nous soyons sûrs que ça fasse trou. »²⁴⁷ « En prenant le « je suis celui qui suis » comme un refus de réponse de Dieu, Lacan considère que cette phrase est constitutive d'un trou au niveau du Nom-du-Père, que ce trou est le trou du symbolique, le lieu de Å, et que le père comme nom est recraché par ce trou. Les deux sens de Nom-du-Père correspondraient aux deux*

²⁴⁴ Maleval J-C. Op.cit. p. 117

²⁴⁵ Lossky V. (1998). *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Eckhart M.* Paris, France : Vrin. p. 98

²⁴⁶ (Å) L'écriture loge la jouissance féminine, le Nom-du-Père et ou Dieu, selon le contexte

²⁴⁷ Lacan J. , RSI, séance du 15 avril 1974

*sens du tourbillon : les noms qui nomment les choses, les englobent dans le tourbillon du symbolique, d'où ressort à certains moments le père comme nom ».*²⁴⁸

Mais il n'y a peut-être pas que le symbolique qui ait le privilège de faire trou, et « *que ce soit au trou du symbolique que soit conjointe la nomination* ». Lacan envisage aussi une nomination imaginaire et une nomination réelle.

Lacan va appeler les trois dimensions Réel, Symbolique et Imaginaire, noms du père. « *Eh bien les noms du père c'est ça : le symbolique, l'imaginaire et le réel en tant qu'à mon sens, avec le poids que j'ai donné tout à l'heure au mot sens, c'est ça les noms du père, les noms premiers en tant qu'ils nomment quelque chose* ».²⁴⁹ Il peut même y avoir un nombre indéfini de noms du père, comme dans le nœud borroméen. « *En tant qu'ils sont noués, tout repose sur un, sur un en tant que trou, il communique sa consistance à tous les autres* ».²⁵⁰

Ce quatrième rond est donc bien le support d'une fonction de nomination. La nomination, c'est un quart élément, dit Lacan. Les pluriels de les noms du père, auxquels sont identifiés réel, symbolique et imaginaire, signifient cette conjonction, dont le Nom-du-Père est l'opérateur.

« La primauté du père ne lui paraît pas être un reflet du patriarcat mais désigne un point où la castration pourrait être serrée d'un abord logique et de cette façon que je désignerais d'être numérale. Le père non seulement est castré mais il est précisément castré au point de n'être qu'un numéro ». Ce numéro c'est le zéro, dont la nécessité apparaît dans les axiomes de Péano sur les nombres entiers afin de poser le successeur. « Il est possible de se former une première intuition sommaire

²⁴⁸Porge E. Op.cit. p. 169

²⁴⁹Lacan J. RSI, séance du 13 mai 1975.

²⁵⁰Lacan J. RSI, séance du 15 avril 1974

de l'équivalence logique de la fonction du Père à celle du zéro dans l'axiomatique de Peano en considérant la numération affectée aux représentations les plus typiques de la paternité – à savoir les rois et les papes. Chacun d'entre eux tient son pouvoir, non pas du premier des Louis ou des Grégoire, mais de Dieu, qui fonde la lignée, et qui compte pour 0. Dans le $n + 1$ qui régit la série de monarques, le n initial doit se réduire à 0, vérifiant l'intuition freudienne selon laquelle le Père symbolique n'est autre que le Père mort. »²⁵¹

« L'équivalence logique de la fonction du père est très précisément ceci : cette fonction du zéro trop souvent oubliée. C'est cette fonction qui sert de repère au matriarcat et à l'hystérie. »²⁵²

Comme Erik Porge le dit, tout ce qui, dans le discours sur le Nom-du-Père se réfère à un trou, au vide, au manque de la nomination – la réponse de Dieu à Moïse (« *Je suis celui qui suis* »), l'identification du père au zéro dans l'axiomatique des nombres entiers, les défauts d'élaboration chez Freud du complexe d'Œdipe – trouve dans le trou du tore des anneaux borroméens une localisation opératoire. Ainsi le nœud borroméen lui-même constitue pour Lacan un nouveau Nom-du-Père.

Le seul qui pourrait répondre absolument à la position du père en tant qu'il est le père symbolique, c'est celui qui pourrait dire comme le Dieu du monothéisme, « *Je suis celui qui suis* ». « *Mais cette phrase que nous rencontrons dans le texte sacré ne peut être littéralement prononcée par personne* »²⁵³.

Dieu vient à la place de l'Autre (Å), il est le Père symbolique. C'est là que se place le croyant. Et particulièrement le croyant chrétien. Il a un Père, c'est Dieu. Dans le

²⁵¹ Maleval J-C. Op.cit. p. 115

²⁵² Porge E. Op.cit. pp. 137-138

²⁵³ Lacan J. (1994). Le Séminaire, *La relation d'objet*. Paris, France : Seuil. p. 210

fond de l'âme, le père est présent. Ce Père n'est pas le père nommé par la mère, même s'il est un reflet. Ce Père est loin d'être celui de la terre qui est défaillant. Le Père Dieu c'est lui l'auteur et le soutien de l'immense création, du cosmos, où l'humanité est immergée comme une goutte d'eau dans un océan, l'océan de l'Amour. Ce père n'est pas lointain mais présent dans le cœur de chaque sujet, ou de chaque enfant comme dit Maître Eckhart, mais il est en dehors d'une véritable compréhension et d'une possible appréhension ; c'est pour cela que, en se référant à saint Paul (2 Co 10, 5), il faut réduire en captivité l'intellect ou la raison naturelle devant les profondeurs secrètes de Dieu, dites « surnaturelles », si on veut les voir dans la lumière de la grâce, c'est-à-dire en Esprit. C'est là que se positionne Maître Eckhart par rapport à Dieu et à la Dèité. Ce n'est pas un discours intellectuel, mais c'est un discours porté et soutenu par la grâce.

En suivant cette logique eckartienne, Dieu est réellement Père pour le croyant chrétien. Divers sont les contacts avec lui. C'est à lui, par exemple, que s'adresse la prière la plus confiante que l'homme peut prononcer, le *Notre Père*.

Un trait qui caractérise très bien un croyant, est la mise en pratique d'une exhortation de l'apôtre Pierre : « *Déchargez-vous sur lui de tous vos soucis* » (1 P 5, 7). Un homme de foi, très souvent, presque toujours, à vrai dire, confie à ce Père, avec foi, ses soucis.

Justement, comme Freud l'avait déjà remarqué dans *l'Avenir d'une illusion*, les chrétiens se comportent avec leur Dieu comme un enfant avec son père. Car c'est ainsi que l'on se comporte avec un père : on lui fait confiance, en tout et pour tout, on est sûr de lui. De son côté, un père est le soutien, l'assurance de son enfant qui se jette, insouciant, dans ses bras.

Les trois Noms se réfèrent donc aux trois registres mis en évidence par Lacan : d'abord au père nommant, le père du nom, ensuite au père qui répond à la question de son nom : « je suis celui qui suis », enfin au père nommé par la mère et occupant sa place dans la métaphore paternelle. Le Nom de Nom de Nom est une façon de dire l'intrication et la solidarité de ces trois registres. C'est le nom auquel répond, sans s'identifier, celui qui, nommé par la mère, nomme.²⁵⁴

Avec ce précédent développement théorique on peut voir que l'hypothèse Dieu est propre à la structure de l'humain, comme le note Colette Soler. Dieu est à la fois Autre, le « *Je suis celui qui suis* », et en même temps, « *Urverdrängt* » (refoulé originaire), ce père de la *Orda* primitive ou le Père Moïse. Pour Maître Eckhart, il est plus que cela, mais nous pouvons inclure son concept comme partie de la structure humaine dans un contexte de croyants.

4.4.4 La Déité. La Chose

Disons aussi que Lacan trouve chez Maître Eckhart un appui et une illustration à sa théorisation de « la Chose », (« *Das Ding* »). Il trouve dans le concept de la Déité un appui à cette conception du Réel de la Chose qui ne peut s'expliquer en affirmation parce que cela le limiterait, mais en utilisant la forme apophatique, c'est-à-dire en disant ce qui n'est pas, laissant ouvert la Chose à toute définition, comme s'énonce le discours apophatique sur la Déité, cogité par Eckhart.

On ne peut pas non plus mettre ces deux concepts à égalité, parce que si la Chose existe, la Déité est en haut, au-dessus de la Chose. Là, dans cette expression, le langage est trompeur, parce que comment dire que quelque chose est en haut ou en bas, à droite ou à gauche alors que la Déité est le Rien par excellence, sans

²⁵⁴Cfr. Porge E. Op.cit. p. 171

temporalité ni espace. La Déité est en dehors de toutes ces catégories. Si on ne peut pas mettre ces deux concepts à égalité, on peut peut-être les mettre en parallèle, s'agissant de concepts issus des disciplines parallèles qui s'occupent du sujet.

Lacan considère Maître Eckhart comme le théologien par excellence et cela justement en raison de sa conception et la relation qu'il entrevoit et propose pour atteindre la Déité. La psychanalyse ne donne pas des leçons de comportement, mais elle éveille les esprits pour que chacun prenne son envol dans sa propre vie, en prenant son chemin singulier et propre, une fois que le sujet est arrivé à se confronter avec son propre autre, l'autre de son inconscient.

4.4.4.1 La Déité

L'idée de Dieu et de la Déité n'est donc pas un simple concept intellectuel, elle fait partie d'une révélation reçue à travers la grâce. Maître Eckhart ne cherche pas vraiment à le comprendre, car il sait qu'il ne pourra jamais le saisir, mais il cherche à le joindre. Cela est une particularité de ce Maître. L'âme doit aller vers la Déité, cette Déité est « *l'Un d'où tout procède, l'essence divine en soi inconnaissable, que l'on ne peut évoquer que par négation en écartant toute multiplicité. C'est en quelque sorte Dieu au-delà de Dieu* »²⁵⁵. Ce terme dit l'unité du multiple, sans s'inscrire lui-même dans une économie quantitative ; il est pur acte, sans existence propre, par quoi ce qui est vient à l'existence²⁵⁶.

Dans la théologie traditionnelle, la Déité excède Dieu et le concept même du Père qu'elle englobe. Elle l'excède parce que le fait de dire Dieu, ou Dieu le Père, cela le diminue, l'affaiblit dans son essence, parce que Dieu est un signifiant qui ne parvient

²⁵⁵Beyer de Ryke B. (2004). *Eckhart M.* Paris, France : Entrelacs. p. 118

²⁵⁶Cfr. Jarczyk G et Labarrière P-J. (2001). *Le vocabulaire de Maître Eckhart Paris, France* : Ellipses. p. 12

pas à définir Dieu ; elle le réduit, le limite par le fait même de le symboliser. C'est pour cela que Maître Eckhart conçoit ce terme de Dêité en voulant ainsi faire comprendre que Dieu ne s'assujettit pas à un signifiant, à une idée. Ce n'est pas une nouvelle Dêité, mais Dieu le très pur, sans principe ni fin, sans temporalité et en dehors de tout espace, c'est l'Être, c'est l'indistinction pure et simple dans l'Essence inopérante ; compénétration dynamique ou indistinction distincte dans l'Un, intellect paternel ; enfin, distinction intellectuelle qui devient possible au niveau de l'être créé, où la pensée humaine forme les concepts de perfections diverses, pour les rapporter à la Cause de tout ce qui est. Dans la mesure où elles appartiennent toutes à l'être, ces perfections – vérité, bonté, vie, intelligence, etc. – sont vraies et convenables, mais leur « mode de signifier », entaché par la distinction et la multiplicité, implique la négation propre à tout ce qui n'est pas pleinement être. Au niveau de l'être créé, notre intellect ne trouve que des « *perfections imparfaites* », « *diverses et éparses* ». Il faudra donc, en les attribuant à Dieu, nier les négations qu'elles renferment dans leur état distinct et les ramener à la perfection unique, à l'Un, supérieur à tous les autres noms divins. On parviendra ainsi à concevoir l'affirmation très pure du « *nome omninominabile* », cette « *omni-unité* » ponctuelle de la toute-puissance qui n'exclut rien, sinon le néant propre aux *omnia* dans leur distinction. La voie d'éminence, pour Maître Eckhart, sera donc une réduction à l'unité de toutes les perfections qui sont connues distinctement par l'intellect humain. La voie d'éminence, unificatrice des perfections, conduit l'intellect humain à la connaissance de l'Un qui détermine « le plus immédiatement », essence anonyme de Dieu²⁵⁷.

Le signifiant Dieu dépendrait de la Dêité qui est le Un, de qui parle Denys l'Aréopagite. « *L'Un est plus haut, est premier, et est plus simple que le bien lui-*

²⁵⁷Lossky V. (1998).*Théologie négative et connaissance de Dieu chez Eckhart M.* Paris, France : Vrin. p. 97

même, plus immédiat à l'Être lui-même, et à Dieu, ou mieux, que conformément à son nom, l'Un, pour l'Être ou bien avec l'Être ou bien avec l'être lui-même, est l'Être »²⁵⁸. Il y a donc une distinction recherchée entre l'Un et l'Être, entre l'Un et Dieu pour ne pas confondre ces signifiants : « l'abstraction se tient dans l'Être, au-dessus duquel est Dieu, en tant que cause de l'Être » comme Eckhart le dit lui-même dans son *Sermon XXII* sur la Trinité.

Dieu est le signifiant qui par la révélation de Jésus Christ entre en contact avec les créatures, c'est le Dieu révélé et l'objet d'une connaissance positive mais non exhaustive. Dieu est contenu par la Déité, en tant qu'il en est une émanation, à l'instar de tout ce qui vit sur Terre et particulièrement de l'homme qui a en soi une âme dans laquelle il y a cette essence propre de la Déité. Chez l'âme de l'homme il y a la même essence de la Déité : « la demeure de Dieu est l'essence même de l'âme, en laquelle Dieu seul pénètre, et lui-même, nu »²⁵⁹.

Selon Maître Eckhart, les individus de la Sainte Trinité (*Père, Fils et Saint-Esprit*) ne sont elles-mêmes que médiation entre l'âme et la Déité, et leurs différences doivent se dissoudre dans le principe divin, la Déité, au terme de la voie mystique²⁶⁰. Cette Déité est du côté du « pur acte, sans existence propre, cet acte est par quoi ce qui est vient à l'existence »²⁶¹, et son action est identique à sa substance. Cette Déité est ineffable, elle n'est pas car elle ne fut jamais créée, se soutient d'être quelque chose d'indicible, sur lequel l'intellect vient buter. La voie théologique, c'est-à-dire du discours sur Dieu, laisse la place à la voie mystique, qui travaille à se défaire de toute connaissance dans la voie de la *nescience* pour aller vers l'éprouvé, vers

²⁵⁸Eckhart M. (2010). *L'œuvre des sermons*, Paris, France : Cerf. p. 259

²⁵⁹Idem.

²⁶⁰Cfr. Eckhart M. dit de Dieu (dans le sens de déité) qu'il est « simplement Un, sans quelque mode, ni propriété : là il n'est dans ce sens ni Père, ni Fils, ni Esprit Saint et est pourtant un quelque chose qui n'est ni ceci ni cela »

²⁶¹Jarczyk G et Labarrière P-J. Op.cit. p. 12

l'expérience inexprimable de Dieu, comme nous l'explique Pascale Macary-Garipuy dans son article sur « *L'ex-sistence de la déité chez Maître Eckhart* ».

Si la déité est ineffable, alors elle n'est atteignable que quand on l'a dévêtue de tous ses noms, le terme de cette démarche étant le *Rien divin*²⁶². C'est un acte de foi : après tout, ce qui est ineffable pourrait rester hors d'atteinte ; mais, pour Eckhart, il reste une possibilité pour arriver à cette Déité, cette possibilité c'est le détachement. Eckhart fait ce choix et s'engage fermement dans cette voie vers ce Rien.

Un Sermon d'Eckhart s'intitulant, « *Paul se releva de la terre, et les yeux ouverts, il ne vit rien,* » phrase extraite des Actes des apôtres²⁶³, relate la conversion de Saül le juif, en Paul le chrétien, qui fut terrassé et aveuglé par la lumière divine venue du ciel alors qu'il cheminait vers les portes de Damas. « *Il ne vit rien et c'était Dieu. Dieu est un néant et Dieu est un quelque chose. Ce qui est quelque chose, cela est aussi néant. Dans le sens où il est au-delà de tout, il n'est ni ceci, ni cela* »²⁶⁴.

Si quelque chose tombe dans notre connaissance, ce n'est pas le principe de Dieu,²⁶⁵ car dans sa déité il est d'une altérité radicale. Il s'agit de faire exister la chose cachée derrière la physique du monde. C'est dire que les choses telles qu'elles se donnent recèlent un trésor, qui ne se révèle pas, mais qu'il faut trouver ; une essentialité, qui se perd dans la multiplicité des êtres, tout en conservant l'unité de la Déité, qui est toujours Une. « *Il est en effet premier et suprême, en raison qu'il est Un. En fonction de quoi, l'Un descend en toutes choses et en chacune,*

²⁶² Ibid. p. 119

²⁶³ Eckhart M. (2000). Sermon 71, dans : *Et ce néant était Dieu*, traduit et présenté par Jarczyk G. et Labarrière P.-J. Paris, France : Albin Michel. p. 90

²⁶⁴ Ibid. p. 93.

²⁶⁵ Ibid. p. 95 *La lumière de Dieu est, elle brille dans les ténèbres.*

demeurant toujours l'Un, et unissant les choses divisées. En fonction de quoi, six choses n'en sont pas deux fois trois, mais six fois une »²⁶⁶.

4.4.5 Processus pour aborder la Déité

La topologie möbienne peut nous aider à comprendre le mouvement qu'Eckhart fait et préconise pour ses disciples, pour aller vers la Déité. C'est un processus intellectuel où l'intelligence est nécessaire et mise au travail. Sa voie établit le passage intellectuel de ce qui est créé à ce qui ne l'a jamais été, sans qu'il y ait de séparation, parce que dans chaque chose qui existe il y a le *Un* qui ex-siste, dans la multiplicité il y a le *Un*, derrière le créé il y a l'incrété en tant que Déité. La Déité est le fond de chaque élément de la création, pas simplement comme le fond d'une peinture, mais comme essence qui fait tout exister.

L'utilisation, dans cette voie, de l'apophatisme, qui consiste à chercher la vérité par la négation, est l'expression de ce processus möbien. Ce processus va vers la rencontre de l'*Un*, mais tout ce qui apparaît comme sa ressemblance est simplement une ombre et n'est pas la Déité cherchée ; cette ressemblance la montre en la couvrant mais ne la révèle pas, ne la manifeste pas dans sa plénitude. L'âme découvre qu'elle n'est pas et continue sa recherche. Cette constatation, cette négation « *elle n'est pas* », ne coupe pas le cheminement mystique, mais est un passage continu entre ce qui est et ce qui est cherché. L'âme poursuit son chemin en se détachant continuellement de ce qui est aimé, désiré et trouvé. Cette Chose cherchée qui ne se laisse pas appréhender mais qui pourtant **ex-siste** est **la Déité**. Dans ce positionnement dynamique et singulier de Maître Eckhart, la psychanalyse trouve une illustration de la théorie lacanienne.

²⁶⁶Eckhart M. (2010). *L'œuvre des sermons*, Paris, France : Cerf. p. 259

Dans cette démarche il y a la prise de conscience de ce qui existe et, en même temps, la constatation que cela n'est pas ce qui est cherché ; donc il faut se détacher et poursuivre le chemin vers ce qui Ex-siste. Maître Eckhart part, en fait, du constat que nous sommes pleins de nous-mêmes, des relations qui nous unissent avec les individus, des attachements aux choses, etc. Il pense que, pour que l'homme soit vraiment ce qu'il est au fond de soi-même et retrouve ce à quoi il est appelé depuis sa création, il faut parvenir à se détacher de tout ce qui existe, pour arriver à la totale unité avec Dieu, ou plus précisément arriver à se perdre dans la Déité. L'unité de l'homme avec Dieu est antérieure à cette apparition de l'humain, comme le dit l'Évangile de Saint Jean dans son prologue, puisque pareille unité est d'origine, elle est dans l'Être, c'est-à-dire avant tout devenir et toute multiplicité, dans l'absence de figure et de forme qui est l'abîme de la Déité sans lieu et sans temps.

D'où cette affirmation : *« l'aurais-je voulu, je n'aurais pas été, ni n'auraient été les autres choses ; et n'aurais-je pas été, « Dieu » n'aurait pas été non plus. Que Dieu soit « Dieu » n'aurait pas été non plus. Que Dieu soit « Dieu », j'en suis une cause ; n'aurais-je pas été, Dieu n'aurait pas été « Dieu » »*²⁶⁷.

Donc Maître Eckhart va plus loin, me semble-t-il, par rapport à la simple acceptation du manque ; il le cherche, il va vers la nudité de son être.

Avec son idée et sa conceptualisation du détachement et de la pauvreté, il fait comprendre que c'est le manque de tout qui peut vraiment réaliser le sujet, parce que c'est seulement à ce moment-là qu'il se fond avec la Déité. Pour lui, le manque est un gain, pas une carence, pas une perte ; le manque de tout (à ne pas confondre

²⁶⁷Eckhart M. (2012). *Du détachement et autres textes*, traduit par Jarczyk G. et Labarrière J-P. Dijon, France : Rivages. p. 31

avec la misère), désiré et cherché, est la richesse majeure à laquelle un être humain peut arriver.

Il fait comprendre que c'est le détachement de tout qui peut vraiment réaliser le sujet, parce que le fait de ne pas être attaché à rien, donne une complète liberté à l'être humain pour vivre dans la Dèité suprême, qui est l'origine de toutes choses. Voyons en détail ce cheminement d'Eckhart.

4.4.5.1 Acceptation du manque

Pour arriver à accepter les manques, Maître Eckhart conseille la confiance en Dieu, l'Être par excellence, confiance qui peut permettre au sujet de se perdre dans la Dèité, où tout trouve son principe et sa fin. Cette confiance de l'homme est nécessaire pour permettre à la Trinité d'agir en lui. Suivant les enseignements de la deuxième personne de la Trinité, la plus grande confiance est celle qui est propre aux enfants qui se sentent complètement protégés, enveloppés et sûrs, dans les bras de leurs parents. C'est ce type de confiance qu'il conseille de développer pour pouvoir arriver à ne pas se laisser terrasser par les péchés, la médiocrité ou les soucis qui assombrissent nos vies.

Examinons ces trois types de situations qui correspondent aux manques qu'Eckhart observe chez l'humain et qui l'empêchent d'aller vers Dieu.

4.4.5.1.1 Assumer ses péchés

La reconnaissance des péchés implique de les assumer et de donner tous ses péchés à Dieu. Dieu est miséricorde alors Il les prend et manifeste sa présence chez ceux qui s'abandonnent totalement en Lui.

« Plus on estime grave son péché, plus Dieu est disposé à pardonner le péché, à venir vers l'âme et à chasser le péché, chacun ayant le plus grand zèle à supprimer ce qui lui est contraire. Et plus les péchés sont nombreux et grands, plus Dieu aime à les pardonner sans mesure et d'autant plus vite qu'ils lui sont le plus contraires. Et quand alors le repentir s'élève vers Dieu, tous les péchés ont disparu dans l'abîme de Dieu plus vite qu'en un clin d'œil, et ils sont alors aussi absolument anéantis que s'ils n'avaient jamais été commis, pourvu que le repentir soit total. (...) Dieu ne regarde pas ce que cet homme a été auparavant. Car Dieu est le Dieu du présent. Tel il te trouve, tel il te prend et t'accueille, non pas ce que tu as été, mais ce que tu es maintenant. »²⁶⁸

4.4.5.1.2 Acquérir la confiance malgré sa propre faiblesse

La médiocrité ne doit pas être considérée non plus comme un obstacle qui éloigne Dieu de nous, mais elle doit nous alerter. L'homme qui se trouve inégal à notre Seigneur Jésus Christ et aux saints, « se croit souvent loin de Dieu, et incapable de le suivre. L'homme ne doit jamais se considérer comme loin de Dieu par suite d'une faiblesse ou d'une infirmité, ni pour un motif quelconque. Alors même que de grandes imperfections t'auraient fait dévier au point que tu ne puisses plus te croire près de Dieu, tu dois cependant te dire qu'il est près de toi. Car c'est un grand dommage pour l'homme de croire Dieu loin de lui. Que l'homme soit près ou loin, Dieu, lui, ne s'éloigner jamais. Il reste toujours dans le voisinage ; et, s'il ne peut demeurer en nous, il ne va jamais plus loin que de l'autre côté de la porte. »²⁶⁹

La faiblesse se manifeste dans l'homme extérieur, l'homme doit chercher le détachement pour pouvoir être immobile dans l'homme intérieur : « Une porte

²⁶⁸Eckhart M. (2011). *Conseils spirituels*. Paris, France : Payot et Rivages. p. 80

²⁶⁹Eckhart M. , *Entretiens spirituels 17*, in Suzanne Eck, p. 24

s'ouvre et se ferme sur un gond. Or je compare le panneau extérieur de la porte à l'homme extérieur, le gond en revanche je le compare à l'homme intérieur. Or, selon que la porte s'ouvre ou se ferme, le panneau extérieur se tourne ici et là, et cependant le gond demeure immobile en un lieu, et pour cette raison ne subit aucun changement. Il en va de même ici, si tu l'entends bien »²⁷⁰. Arriver à devenir pour ainsi dire un gond est l'affaire du détachement et le fruit de la méditation que Maître Eckhart pratique jour après jour.

4.4.5.1.3 Confiance dans les difficultés de la vie

« Dieu donne à chacun ce qui vaut le mieux pour chacun et lui convient. Pour tailler un vêtement à quelqu'un, il faut le faire à sa mesure ; un vêtement qui irait à quelqu'un n'irait pas du tout à l'autre. Chacun reçoit selon ce qui lui convient. Ainsi Dieu donne à chacun ce qui vaut le mieux pour lui, ce que Lui, qui sait, reconnaît pour le plus convenable »²⁷¹. Croire que tout ce qui arrive est le meilleur pour l'ami de Dieu. « Dieu organise toutes les choses pour le bien de ceux qui l'aiment. »²⁷²

Cette idée a de la valeur pour ceux qui ont fait le choix d'avoir Dieu pour ami, mais quid des autres, de ceux qui souffrent l'indicible ? Maître Eckhart, en suivant la théologie catholique, croit à l'amour de Dieu pour l'humanité et dans cet amour il croit qu'il y a un projet de rédemption et de salut de toute l'humanité, projet que nous ne comprenons pas encore, mais qui est bien là : la Passion de notre Seigneur Jésus Christ et la vie de l'Eglise dans l'expérience de ses saints le montre. Au croyant, il est demandé simplement de faire totalement confiance dans l'amour de Dieu. Notre confiance fera que l'œuvre de Dieu puisse s'accomplir chez l'homme et dans la création.

²⁷⁰Eckhart M. (2012).*Du détachement et autres textes*.Op. Cit. p. 62

²⁷¹ Eckhart M. *Ecrits spirituels* 23, in Suzanne Eck. Op. Cit. p. 25

²⁷² Rm. 8, 28

D'où l'invitation à fortifier la confiance de l'être humain devant Dieu, confiance qui se manifeste non seulement dans les grandes choses, mais aussi dans les petites, comme peut-être en faisant une prière. Mais la radicalité et la particularité d'Eckhart ne se trouvent pas dans la prière, même pas dans la méditation, sa spécificité est dans sa conception et son assomption du détachement comme style de vie tout au long de son cheminement vers la Dèité.

4.5 Le Chemin de Maître Eckhart : détachement, déprise, pauvreté

Le concept de détachement est donc central dans la pensée de Maître Eckhart. Le terme allemand utilisé, « *Abgeschiedenheit* », est un néologisme créé par Eckhart lui-même. Ce terme a été traduit par « *déprise* » en lui donnant une consonance plus ascétique que mystique.

C'est le dépouillement qui vise « *l'essentielle liberté de l'homme dans le mouvement par lequel il se déprend de ceci ou de cela pour gagner la nudité intérieure qui le rend disponible à la vérité, dans l'accueil et dans le don de soi. L'accent n'est donc pas mis sur une négation première, qui serait d'ordre ascétique, mais sur une disponibilité de fond pour toute entreprise authentiquement spirituelle* »²⁷³. En allemand moderne, ce dépouillement s'exprime par le terme « *ledig* » qui évoque le vide, vacant, libre, célibataire, etc., des concepts qui ont comme objectif de rendre compte de l'absence d'attaches susceptibles de limiter la capacité de se déterminer par soi-même.

Comme l'être humain dans son inconscient cherche toujours à revenir à la jouissance primordiale, ainsi l'âme qui est amoureuse de Dieu cherche toujours à

²⁷³Jarczyk G. et Labarrière P-J.Op.cit. p. 13

revenir à l'unité première avec Dieu avant le renvoi du Paradis. Le Paradis symbolise l'unité totale avec la Dêité. Il n'y avait pas de division entre le Créateur et la créature, il y avait seulement une distinction tout en restant dans l'unité. C'est pour cela que s'entame un pèlerinage vers cette unité première. « *Il s'agira donc de faire retour sur l'opération de castration symbolique, de revenir de façon décidée – le moyen en est l'ascèse – dans le néant de l'incrêé* ». ²⁷⁴

L'opération de la castration nous porte à l'acceptation du manque et à vivre l'existence avec ce que nous avons, sans nous laisser engloutir par le désir de satisfaire et combler nos manques. Cela est déjà une opération de l'intellect qui exige une reconnaissance de la création, de ce à quoi nous sommes attachés, et ensuite nous porte à un contrôle de nos désirs, contrôle qui va à l'encontre de la pulsion que tout être humain a en lui.

Maître Eckhart ne reste pas dans un simple contrôle, il va plus loin encore. Il cherche la lumière et pour cela il fait tout ce qui lui est possible pour y arriver. Il veut être totalement détaché affectivement de toutes les choses de ce monde pour être totalement uni à Dieu. Il se détourne des objets et des brillances qu'envoie l'objet « *petita* » pour se fondre dans la Chose, qu'il appelle « néant » et qui va lui permettre d'apercevoir Dieu. Il explique ce néant en s'appuyant sur l'expérience de saint Paul en chemin vers Damas, dans le livre des Actes des Apôtres où Luc, qui est son auteur, nous raconte : « *Paul faisait route et approchait de Damas, quand soudain une lumière venue du ciel l'enveloppa de sa clarté. Tombant à terre, il entendit une voix qui lui disait : « Saül, Saül, pourquoi me persécutes-tu ? – Qui es-tu, Seigneur ? demanda-t-il. – Je suis Jésus que tu persécutes. Mais relève-toi, entre dans la ville,*

²⁷⁴Macary-Garipuy P. (2011).*L'ex-sistence de la Dêité chez Eckhart M*, in Psychanalyse no. 20. Toulouse, France : Eres. p. 70

et l'on te dira ce que tu dois faire. Ses compagnons de route s'étaient arrêtés, muets de stupeur : ils entendaient bien la voix, mais sans voir personne. Saül se releva de terre, mais quoiqu'il eût les yeux ouverts, il ne voyait rien »²⁷⁵.

Maître Eckhart imagine que Paul est sur une couchette au moment de sa chute. Il explique que, tant qu'il est dans la couchette, Paul est attaché ou suspendu à toute chose qui est au-dessous de Dieu et donc il ne pourra pas trouver Dieu. Il faut qu'il tombe de la couchette, qu'il fasse l'expérience de voir dans le néant pour apercevoir la lumière.

C'est donc seulement au moment où Paul est dépourvu de tout soutien et de toute assurance humaine et matérielle, qu'il pourra voir. *« Le soleil brille dans la nuit, mais il est recouvert ; il brille durant le jour et recouvre toutes autres lumières. Ainsi fait la lumière divine : elle recouvre les autres lumières. Tout ce que nous cherchons dans les créatures, tout cela est nuit. C'est cela que je pense : tout ce que nous cherchons en quelque créature que ce soit, tout cela est ombre et est nuit. »²⁷⁶* Mais ce n'est pas simplement que les choses sont ombre et nuit : il y a, en elles, une réalité cachée qu'il faut découvrir, comme on l'a vu précédemment, mais cette réalité est particulièrement aperçue par le sujet parlant, parce que lui a une âme, selon Eckhart.

« Il y a quelque chose au-dessus de tout l'être créé de l'âme à quoi ne touche rien de créé qui est néant »²⁷⁷. Ainsi le néant gîte-t-il, caché au fond de l'âme : *« C'est une chose étrangère, c'est un désert, c'est innommé plutôt que cela a un nom »²⁷⁸.* Ce néant ce n'est pas rien, ce néant **« Est »**. *« C'est ce que l'œil ne voit pas, ce que*

²⁷⁵ Ac 9, 3-8

²⁷⁶Eckhart M. (2012).*Du détachement et autres textes*. Op. Cit. p. 93-94

²⁷⁷Zum Brunn E. et De Libera A. (1994). *Métaphysique du verbe*. Paris, France : Beauchesnes. p. 193

²⁷⁸ Cité par Charles-A. SAGET, *Non-être et néant chez Eckhart M.* dans Zum BrunnE, *Voici Eckhart M.* , op.cit. p. 301-318.

l'oreille n'écoute pas »²⁷⁹, l'intellect ne comprend pas ; ce que l'amour n'aime pas parce qu'il n'a pas la possibilité de l'appréhender, de le saisir comme un amant aime l'aimé. Ce néant reste insaisissable, fugitif. Ici, le néant « *est l'expression de l'être en son universalité – identité à soi comme autre de soi* »²⁸⁰, c'est le mode sans mode qui est celui de l'existence de Dieu, concept déployé par Eckhart dans le Sermon 71, déjà cité : « *Paul vit le Rien, c'était Dieu. Dieu est un néant et Dieu est un quelque chose. Ce qui est quelque chose, cela est aussi néant. Ce qu'est Dieu, il l'est pleinement* ».

Cette chose étrangère, « *ce quelque chose* » est le lieu d'un éprouvé, d'une expérience rendue possible par le désert d'une âme vide et dépouillée. C'est vers cet état d'âme radical que Maître Eckhart amène ceux qui veulent suivre ce chemin du détachement. Ce chemin va vers le manque absolu, c'est-à-dire le manque comme plénitude de la liberté de n'avoir rien, de ne rien prétendre, de n'être rien parce que le sujet vit dans la Dété, dans le Rien, dans la Chose.

Cette obscurité, cette nuit, ce néant dans lequel Paul se retrouve une fois tombé, et dans lequel il voit, est une des expressions de ce que Lacan appelle la Chose, c'est-à-dire un Réel insaisissable, indicible. Lacan l'a bien dit dans le Séminaire VII : « *La Chose se distingue des choses, en tant que les choses sont mes affaires, mes affects, mes avoirs, mes pensées. La Chose n'existe pas au niveau des représentations du sujet, ce n'est pas qu'elle ne soit rien, c'est qu'elle en est comme* « *absente, étrangère* ». *Il n'y a pas de bon et de mauvais objet, il y a du bon et du mauvais et puis il y a la Chose* »²⁸¹ qui est non symbolisable, mais dont les

²⁷⁹ I Cor 2,9 et voir 2 Co 12,1-4

²⁸⁰ Jarczyk G. et Labarrière P.-J. (2001). *Le vocabulaire de Eckhart M.* Paris, France : Ellipses. p. 42

²⁸¹ Dans *L'éthique de la psychanalyse*, Lacan souligne que Eckhart emploie le terme « *das Ding* » et non « *die Sache* » pour désigner l'âme : nous pouvons autoriser à en faire le signifiant de Dieu, en tant que, comme la Chose, elle ex-siste, in Lacan J. (1986). *Le Séminaire*, Livre VII, 1969-1970. Paris, France, Seuil. p. 77-78

mystiques et les poètes arrivent à dire « quelque chose » par leurs écrits, par leurs dires.

Dans ce séminaire sur l'éthique de la psychanalyse, Lacan, en faisant référence à Maître Eckhart, attire notre attention sur le fait que, pour parler de l'âme, celui-ci utilise le mot « *das Ding* », c'est-à-dire « la Chose » et non pas le mot « *die Sache* ».

Das Ding, la Chose, c'est cette part non symbolisable qui n'entre pas dans le monde des représentations, qui échappe au signifiant, qui est le plus intime et le plus étranger au sujet. Le château de l'âme nous dit-il est le plus proche de la femme, plus capable de l'altérité pour aller vers l'Autre. Nous trouvons par cette allusion à l'âme en tant que « *das Ding* » cette dimension qui s'ajoute à ce lieu de l'Autre : l'Autre n'est pas seulement ce lieu où la vérité balbutie, il mérite de représenter ce à quoi la femme a forcément rapport, la jouissance autre, hors langage, hors symbolique, c'est ce que nous exprimons quand nous disons que la femme a rapport à S(A).

Paul se voit confronté à cette « Chose », à ce néant, dans ce rapport de totale altérité. Par sa passion, par sa grande passion, et par la grâce donnée, selon le texte de Luc, il se place du côté féminin, et sans le chercher il se voit confronté à ce grand Autre, à ce Réel qu'il ne voit pas. C'est un néant qui tout de suite est symbolisé, il prend un nom, « *Jésus que tu persécutes* », il lui parle, il l'éclaire, il le met en chemin en le faisant changer de route. Paul ne reste pas dans le néant, mais passe par le néant.

Qui reste dans le néant meurt ou se perd dans la folie et ne se réalise pas comme sujet et donc ne favorise pas la création du lien social, comme c'est le cas du président Schreber. Avoir l'expérience de la jouissance autre désarrime de soi, mais

fait prendre conscience plus profondément de soi et de la réalité environnante. Cette prise de conscience propulse le sujet placé du côté féminin avec une force phallique transformatrice qui donne sens à tout ce qui est objet de son attention et de sa préoccupation ; il se place en un constant devenir.

Paul lui-même est un exemple de ce que nous venons d'exprimer. Une fois qu'il a fait cette rencontre dans la lumière du Néant, il est invité par la même voix à aller hors de soi, il faut qu'il rencontre un autre qui est nommé, c'est Ananias. C'est grâce à cette mise en relation que lui, Saül, se transforme en Paul, un Paul qui va parcourir le monde connu d'alors, la Méditerranée, pour créer de nouveaux liens sociaux. Paul est complètement du côté de la position féminine, il se situe en complète altérité, il est porté vers cet Autre qui l'attire et le dépasse.

Penchons-nous maintenant sur ce qu'est le détachement, sujet qu'on trouve dans toute l'œuvre latine et allemande de Maître Eckhart, et plus particulièrement dans trois textes : *Du détachement*, le Sermon 52 : *Bienheureux les pauvres en esprit car le royaume de cieux est à eux* et le Sermon 71 : *Paul se leva de la terre, et les yeux ouverts il ne voyait rien*. Ici je ne fais pas une étude de chaque écrit mais je traite ce sujet du détachement de façon globale dans ces trois écrits.

4.5.1 Le détachement

Voyons quelques propos d'Eckhart : « *Autant tu es détaché, autant tu possèdes. Autant je me désapproprie, autant j'aurai... Quand Dieu est-il ton Dieu ? Quand tu n'aspire à rien d'autre, car ainsi tu as le goût de Dieu* »²⁸².

²⁸²Eckhart M. (1979).*Sermons*, Sermon 74, *Dilectus Deo et hominibue*, introduction et traduction par Ancelet-Hustache J. Paris, France :Seuil. p. 98

« *Quand un artiste fait une statue, il n'ajoute pas au bois. Il lui enlève quelque chose, il fait tomber sous son ciseau tout l'extérieur..., et alors peut resplendir ce qui se trouvait caché au-dedans* »²⁸³.

Le propos de Maître Eckhart est très élevé et le réaliser – ne serait-ce qu'un tout petit peu – demande l'établissement d'une attitude d'âme, c'est une voie ascétique de haut vol ; qui veut la fin veut les moyens.

Ces moyens ascétiques est à prendre par tout sujet qui veut suivre ce chemin sont, entre autres, *l'ordre, la mesure, le discernement*, c'est-à-dire ce qui convient pour le sujet compte tenu de ses possibilités. Si l'on se place sur un plan spirituel, comme le fait Eckhart, il faut se mettre en phase avec ce que l'Esprit Saint suggère à l'intérieur du sujet. Pourtant tenons compte que l'Esprit sain n'est pas réel pour la psychanalyse, mais c'est une nomination tentant de saisir une difficulté dans le discours pour cerner un réel : ce n'est donc qu'une indexation signifiante. Cependant aborder Eckhart sans tenir compte de la foi c'est le trahir, car Eckhart a tellement le sens de l'Absolu qu'il n'est pas l'homme du compromis et de la facilité.

Eckhart pose deux conditions qui lui sont très chères : la mise à l'écart de tout souci et l'abandon de soi-même (*Gelassenheit*). Il en ajoute une troisième : le détachement (*Abgeschiedenheit*) ou le dépouillement, qui est, comme nous l'avons déjà vu, son mot fort. La *Gelassenheit* est l'abandon dans la foi à cet amour de Dieu, qui nous permettra d'être totalement dépouillés. Ces deux termes sont orientés sur un troisième : « *la naissance de Dieu dans l'âme* ». Au Sermon 53, il expose en quelque sorte son programme de prédication : « *Lorsque je prêche, dit-il, je m'efforce, en premier lieu, de parler du détachement et de dire que l'être humain doit*

²⁸³Henry M. (1963). *L'essence de la manifestation*, Traité 108, tome 1. Paris, France : PUF. p. 395

être affranchi de lui-même et de toutes choses. En second lieu, que l'on doit être reformé dans le Bien simple qu'est Dieu. En troisième lieu, que l'on doit penser à la grande noblesse que Dieu a déposée dans l'âme et par laquelle l'homme vient à Dieu d'une manière merveilleuse. En quatrième lieu, que la pureté de la nature de Dieu est inexprimable et que l'écart se trouve dans la nature divine elle-même. Dieu est le Verbe, un Verbe que l'on ne peut exprimer. »²⁸⁴

Nous avons dans ce paragraphe tout Eckhart condensé, formulé par la double négativité : d'une part, celle qui, pour l'être humain, va du détachement jusqu'à l'union à Dieu en passant par ce quelque chose dans l'âme et, d'autre part, celle qui conduit à l'apophatisme²⁸⁵ vis-à-vis de la nature divine, c'est-à-dire qui tente de définir Dieu par la négation, par ce qu'il n'est pas. Il ne s'agit pas de laisser tout effort de connaissance positive, mais il s'agit de s'engager dans les ténèbres divines. C'est dans un dépassement de l'intellect que le but de la quête se situe, dans un au-delà de toute raison. Nous voyons qu'il s'agit non pas de se détourner de toutes les

²⁸⁴Zum Brunn E. (1998). Voici Maître Eckhart. Grenoble, France: Millon Jerome. p. 346

²⁸⁵L'apophatisme (du substantif grec ἀπόφασις, *apophasis*, du verbe ἀπόφημι – *apophēmi*, « nier ») est une approche philosophique fondée sur la négation. En dérive la théologie négative, c'est-à-dire une approche de la théologie qui consiste à insister plus sur ce que Dieu n'est *pas* que sur ce que Dieu est. Pour ceux qui appartiennent à une tradition monothéiste basée sur la Bible (comme les juifs), sur le Christ (les chrétiens) ou "le Livre" (les musulmans), cette théologie peut sembler paradoxale puisque Dieu, en Exode 3-14, dit de lui-même : « Je suis celui qui suis ». Ceux-ci développent, en effet, une théologie positive.

La théologie négative peut être développée de deux façons :

- par négation (démarche *apophatique*, du grec *apophasis* : négation) ;
- ou par abstraction (méthode *aphairétique*, du grec, *aphairesis* : abstraction).

La tradition apophatique part de Clément d'Alexandrie au II^e siècle et aboutit aux mystiques espagnols du XVI^e siècle : Louis de Grenade, Jean d'Avila, Luis de León, Jean de la Croix.

L'apophatisme est une démarche intellectuelle par laquelle toute idée que l'on se fait de la divinité se voit démasquée dans son inadéquation à délimiter ce qui est sans limite.

Ce mode de pensée puise son origine dans la philosophie antique. On le retrouve dans la pensée théologique chrétienne ainsi que dans certains courants philosophiques modernes qui se sont intéressés aux formes du langage. La théologie négative chrétienne apparaît clairement pour la première fois chez Pseudo-Denys l'Aréopagite qui fait des emprunts à Damascius, philosophe néoplatonicien anti-chrétien. On retrouve ces mêmes influences dans le soufisme. L'Extrême-Orient a développé à sa façon, et cela bien avant l'Occident, une théologie apophatique qui s'exprime dans le bouddhisme, le taoïsme, l'hindouisme et bien d'autres traditions.

« Là, dans la théologie affirmative, notre discours descendait du supérieur à l'inférieur puis il allait s'élargissant au fur et à mesure de sa descente ; mais maintenant que nous remontons de l'inférieur jusqu'au Transcendant, notre discours se réduit à proportion de notre montée. Arrivés au terme nous serons totalement muets et entièrement unis à l'Indicible. », Pseudo-Denys l'Aréopagite, *De la théologie mystique*, cf. http://fr.wikipedia.org/wiki/Th%C3%A9ologie_n%C3%A9gative

manifestations du créé, mais de faire usage de la docte ignorance, de la nescience pour remonter, par un travail de négation, vers le caché.

De l'une à l'autre, il y a une gradation. Eckhart part d'une considération éthique, le détachement, pour en faire progressivement une composante ontologique, un préalable à ce que saint Augustin désignait par le terme de *formatio*, c'est-à-dire formation de l'homme en Dieu et qu'Eckhart exprime par celui de *Inbildung*, qui veut dire ici « *divinisation* ». Cette notion de divinisation n'est pas allée sans difficulté, d'autant que dans d'autres textes Eckhart parle d'assimilation à Dieu ou préconise de « *devenir par grâce ce que Dieu est par nature* »²⁸⁶. De manière analogue, lorsqu'il évoque « *la grande noblesse que Dieu a déposée dans l'âme* », il désigne l'image de Dieu en l'homme et la naissance de Dieu dans l'âme.

Ce Sermon fait suite à celui qui est considéré comme le plus grand Sermon d'Eckhart, c'est-à-dire le Sermon 52, où il traite les béatitudes. Pour information, j'ai placé ce Sermon à portée de main à la fin de ce travail. Dans ce Sermon il met l'accent sur le détachement comme fondement et l'homme pauvre est défini comme « *celui qui ne veut rien, ne sait rien et n'a rien* », celui qui est complètement abandonné à son créateur et qui, de ce fait, peut pleinement s'achever. Pour que l'être humain puisse être vraiment constitué, pour que Dieu naisse en son âme et fasse de lui un fils, il doit être complètement détaché, libre par rapport à lui-même et par rapport à tout.

Mais une remarque est ici nécessaire. Les propos qui suivent sont très abstraits et on pourrait penser qu'ils ne tiennent pas compte du prochain ; on pourrait reprocher au Maître de Cologne une orientation totalement verticale. Au contraire, il a soin

²⁸⁶ C'est là une phrase de saint Maxime le Confesseur qu'Eckhart reprend dans le *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean* 106, 117-118, 177, dans le *Livre de la consolation divine*, DW V, p. 49 et dans les Sermons 12 et 66

d'insister sur l'amour du prochain : « *Je l'ai dit bien des fois. Si quelqu'un était dans un ravissement comme saint Paul et savait qu'un malade attend qu'il lui porte un peu de soupe, je tiendrais pour préférable que, par amour, tu sortes de ton ravissement et serves le nécessaire dans un plus grand amour* »²⁸⁷. Cette position, tous les spirituels l'ont rappelée avec insistance.

De même, Eckhart insiste sur le détachement de ce que nous possédons. Certes, il ne dit pas de ne pas avoir de biens, mais il convient de ne pas s'affectionner dans ses biens. Il reconnaît deux sortes de pauvreté : « *Une pauvreté extérieure, et celle-ci est bonne et très louable chez l'homme qui pratique cela volontairement par amour de notre Seigneur Jésus Christ, car lui-même l'a eue en partage sur terre. (...) Il est encore une autre pauvreté, une pauvreté intérieure, celle qu'il faut entendre dans la parole de notre Seigneur quand il dit : « Bienheureux les pauvres en esprit »* »²⁸⁸.

Dans la suite de cet exposé, je tente de développer ce sujet central chez Maître Eckhart, avec l'intention de faire bien faire comprendre le mouvement inverse, « möbienne », qui lui tente de faire. Si la psychanalyse nous enseigne que le sujet est assujéti à son désir tout en tentant de combler son manque, et qu'elle accompagne même ce sujet pour qu'il puisse en pleine conscience et dans sa propre liberté combler son propre manque, Maître Eckhart place le sujet sur un autre chemin qui est celui de tout perdre, de tout abandonner, de se détacher de tout pour vraiment devenir l'être qui est le sujet lui-même, nu de tout.

4.5.1.1 « Vivre comme si ... » : l'indifférence

²⁸⁷ Ancelet-Hustache J. (1978). *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Coll. Maîtres spirituels no. 7, Instruction spirituelle, *Traité*s. Paris, France : Seuil, p. 55

²⁸⁸ Eckhart M. (2012). *Du détachement et autres textes*. Op. Cit. p. 74

Une facette du détachement eckartien est le « *comme si* » paulinien : « *Que ceux qui achètent soient comme s'ils ne possédaient pas, que ceux qui usent du monde, comme s'ils n'en usaient pas* »²⁸⁹. Pourquoi ? Parce que le créé est de la glu qu'on glutine et n'est pas le sens ultime. C'est pourquoi Eckhart conseille les micro-morts du quotidien. Il ne s'agit pas d'une dévaluation, mais plutôt d'une mise à sa place du créé, mieux d'un refus de le voir comme la fin dernière.

L'esprit libre est un esprit qui est près des choses, mais non dans les choses. Le créé risque d'être facilement piège, illusion, fascination, pure apparence, creux, vide, « miroir aux alouettes ». Il s'agit donc d'une sorte de mise à distance du créé pour retrouver l'axe qui fonde toute vie : Dieu.

Il est bien clair que les choses sont pour l'homme. Il faut les utiliser pour autant qu'elles servent notre fin. Sinon, il faut s'en détourner, car elles peuvent être mort ou vie selon notre décision.

Il faut donc un dessaisissement pour ne pas les étreindre de façon gloutonne. Mais, en même temps, les choses sont valorisées parce que l'essence de Dieu est «trouvable » en toute chose : Dieu se trouve en toute chose, mais tout dépend de notre regard et de notre positionnement sur les choses pour pouvoir le découvrir. Il convient ne pas en rester à leur matérialité et à la jouissance qu'elles nous procurent, mais de voir leur sens pour nous, c'est-à-dire de passer au-delà de l'apparence. Alors les choses ne nous saisissent plus, c'est nous qui les saisissons.

On est esclave de ce qui nous aliène. Or, on doit dominer le créé, non lui être soumis. Il y va de la grandeur de l'esprit humain, car notre cœur est fait pour

²⁸⁹ 1 Co 7, 30-31

quelque chose de plus grand que le créé. Il est fait pour la Déité qui est au-delà du créé.

Tout le discours de Maître Eckhart vise à porter l'homme à la cause première : c'est là où «*je n'avais pas de Dieu, et j'étais alors cause de moi-même ; alors je ne voulais rien, ni ne désirais rien, car j'étais un être dépris et me connaissais moi-même selon la vérité dont je jouissais* »²⁹⁰.

Il ne s'agit pas de rejeter quoi que ce soit. Tout est à nous. Mais Eckhart veut éviter qu'on s'enlise dans le créé, qu'on oublie son caractère relatif, il veut qu'on renonce à faire du créé une fin ultime, un absolu, « *car où est votre trésor, là aussi sera votre cœur* »²⁹¹, donc si votre trésor ce sont les choses, votre cœur reste dans les choses. Si votre espérance s'est fixée dans les choses, dans les événements, là il n'y a pas de véritable possibilité de réalisation, parce que dans les choses, dans les événements, il n'y a pas de vrai lieu de réalisation, il n'y a pas de lieu suprême. Les choses sont éphémères mais elles recouvrent la Déité, choses qu'il faut soustraire, enlever ou ignorer pour que soit mise en évidence la Déité qui est éternelle. En face des choses il faut se positionner dans l'indifférence.

« L'homme détaché est aussi bien, malade que bien portant. Il perd un œil, il ne se révolte pas: il se sait fils de Dieu. Car les pertes de santé sont des moyens par lesquels Dieu vient. Aime Dieu aussi volontiers dans la pauvreté que dans la richesse, aime le autant dans la maladie qu'en santé ; aime le autant dans la tentation que sans tentation, aime le autant dans la souffrance que sans

²⁹⁰Eckhart M. (2012).*Du détachement et autres textes*. Op. Cit. p 77

²⁹¹Lc. 12, 34

souffrance». ²⁹² Rien à voir avec l'*apatheia* ²⁹³ stoïcienne, mais une indifférence qui met le sujet en chemin et qui le maintient en devenir permanent.

4.5.1.2 Un esprit libre

A partir de cette constatation de la futilité des choses et en même temps de la conscience de l'essence de la Déesse en chacune d'elles, on remarque l'insistance d'Eckhart sur la prière, moyen le plus efficace, on pourrait dire le plus puissant, pour acquérir toutes choses, c'est-à-dire pour aller vers la Déesse où le sujet est tout en passant par le rien. La prière la plus digne de toutes est celle qui nourrit un esprit libre ; cette prière est la méditation. La méditation cherche le développement d'un esprit libre. L'esprit libre peut tout. Qu'est-ce qu'un esprit libre ?

Maître Eckhart a sa réponse, réponse qu'on verra par la suite. Mais que dit la psychanalyse par rapport à la liberté ? Avant de continuer à approfondir la pensée eckhartienne, arrêtons-nous sur le concept de liberté, même si on l'a déjà évoqué dans le chapitre 2. Ici, je m'appuie sur une analyse de Julia Kristeva à ce sujet, analyse que je trouve pertinente et éclairante.

Le père de la psychanalyse n'emploie que très rarement le mot liberté ²⁹⁴, et Freud lui donne le sens de « poussée pulsionnelle » entravée par la nécessité des humains de vivre en communauté. La liberté d'un sujet s'arrête là où commence celle de l'autre. Cette poussée libidinale s'avère profondément ambivalente, toujours plus ou

²⁹²Eckhart M. (1979). *Sermons*, Sermon 30, *Praedicaverbum*, introduction et traduction par Ancelet-Hustache J. Paris, France :Seuil p. 246

²⁹³ Le détachement peut apparaître donc comme très proche de l'*apatheia*, l'indifférence des stoïciens. « L'homme qui se tient ainsi en tout détachement, se trouve tellement ravi dans l'éternité, que plus aucune chose éphémère ne saurait l'émouvoir, qu'il n'éprouve rien de ce qui est charnel, et on le dit mort au monde, car il n'a de goût pour rien de ce qui est terrestre... Ici, tu dois savoir que le juste détachement n'est rien d'autre, que le fait que l'esprit se tienne aussi immobile face à toutes les vicissitudes d'amour et de souffrance, d'honneur, de honte et d'outrage, qu'une montagne de plomb est immobile sous une brise légère. Ce détachement immobile amène l'homme à la plus grande égalité avec Dieu... Le détachement conduit l'homme à la pureté... » Eckhart M. , *Du détachement et autres textes*, Rivages, Paris, 2012, p. 55-56

²⁹⁴Dans *L'Inquiétante étrangeté*, 1919, et surtout dans *Malaise dans la civilisation*, 1929

moins portée ou dominée par la pulsion de mort que refuse la civilisation. En reprenant et en approfondissant les propositions de *Totem et Tabou* sur le mythe fondateur du « *meurtre du père* », Freud précise les deux conditions inhérentes à l'être humain qui empêcheraient la liberté absolue qu'il lui suppose, et qui ne seraient autres que « *la réalisation de ses désirs* ». Ces conditions sont le partage des satisfactions avec les autres membres de la communauté, et la conscience elle-même de ses satisfactions. La liberté pulsionnelle se limite par le refoulement, par la censure qui porte la « *civilisation* » et qui commande une restriction croissante de la réalisation des désirs et donc de la liberté.

L'homme primitif avait la part belle, puisqu'il ne connaissait aucune restriction à ses instincts. En revanche, sa certitude de jouir longtemps d'un tel bonheur était très minime. L'homme civilisé a fait l'échange d'une part de bonheur possible contre une part de sécurité. Mais n'oublions pas que dans la famille primitive le chef seul jouissait d'une pareille liberté de l'instinct ; les autres subissaient en esclaves son oppression.

La conscience morale et son organe, le Surmoi, imposent donc, dès les débuts des hominiens, un renoncement à la liberté pulsionnelle, ce que Freud regrette en partie, mais qu'il ne peut en fin de compte qu'accepter comme compromis nécessaire à la sauvegarde de la vie : « *Au cours de cette étude, l'intuition, un moment, s'est imposée à nous que la civilisation est un processus à part se déroulant au-dessus de l'humanité, et nous restons toujours sous l'empire de cette conception. Nous ajoutons maintenant que ce processus serait au service de l'Eros et voudrait, à ce titre, réunir des individus isolés, plus tard des familles, puis des tribus, des peuples ou des nations, en une vaste unité : l'humanité même. Pourquoi est-ce une*

nécessité ? Nous n'en savons rien ; ce serait justement l'œuvre de l'Éros. Mais la pulsion agressive naturelle aux hommes, l'hostilité d'un seul contre tous et de tous contre un seul s'opposent à ce programme de la civilisation. Cette lutte est, somme toute, le contenu essentiel de la vie. C'est pourquoi il faut définir cette évolution par cette brève formule : le combat de l'espèce humaine pour la vie.»

La fable du « meurtre du père » confronte à une liberté consécutive au « commandement », la tyrannie du père assimilée-introjectée devient conscience morale ou Surmoi qui interdit : tu ne coucheras pas avec ta mère, tu ne tueras pas ton père.

C'est une résurgence biblique dans la pensée freudienne, qui structure – il n'est pas inutile de le rappeler – notre conception psychanalytique de l'appareil psychique ; elle amorce bien ce que Lacan, lecteur du *Malaise*, a appelé « *une éthique au-delà du commandement* »²⁹⁵. C'est dire que le désir n'est pas subordonné à un commandement qui lui serait extérieur. Plus subtilement, l'obligation morale s'enracine dans le désir lui-même, c'est l'énergie du désir qui engendre sa propre censure. Pourquoi ? Ce serait l'œuvre de l'Éros.

Freud tout au long de son œuvre nous apprend que c'est l'émergence de la pensée telle que la réalise le langage partageable qui freine la pulsion et la commande. Cette « commande » devient, dès lors, intrinsèque à la pulsion, pour autant qu'elle est humaine, et l'élève à un degré supérieur de l'appareil psychique, où la pulsion devient désir : c'est dire qu'elle se traduit dans le code de la communication sociale, toujours déjà structuré par le langage, dans lequel peut se déployer la dialectique de la liberté.

²⁹⁵Lacan J. (1966). *L'Éthique de la psychanalyse* (1959-1960). Paris, France : Seuil. p. 11

Selon André Green,²⁹⁶ deux destins s'ouvrent à la liberté du désir structuré par le langage. En premier lieu, le *sadomasochisme*. Il avait été déjà entrevu par saint Paul, qui fut le premier à relever la dialectique de l'interdit et du désir : « *Là où la loi abonde, le péché surabonde* ». ²⁹⁷ Mais c'est Sade qui en a dit le dernier mot, lui qui savait, comme Freud, que « *le Surmoi commande : jouis !* » jusqu'à l'anéantissement de ton prochain comme de toi-même.

En deuxième lieu, et peut-être simultanément, la *sublimation* réussie qui culmine dans le précepte biblique et évangélique « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* »²⁹⁸. Une alchimie impossible, selon Freud, et il n'a pas tort quand on voit la réalité : comment pourrait-on transférer à un autre, fut-il très proche, la satisfaction de soi-même, qu'elle soit érotique ou thanatique? Sinon dans l'expérience de l'amour maternel : puisque pour la mère, l'enfant, et notamment l'enfant mâle, n'est pas un « *objet* » mais un « *autre* », le premier – le seul ? – autre auquel s'adresse une pulsion inhibée quant au but, donc non réalisée sexuellement mais différée en tendresse. Et dans l'expérience du mystique, du saint, comme celle de Maître Eckhart qui, comme certains artistes, parvient à une énigmatique sublimation totale des plaisirs dits pervers.

J'ai cité là deux expériences de l'amour qui, à force d'épuiser le désir dans la sublimation, finissent par blanchir la place de l'autre : en effet, que reste-t-il du prochain et même de Dieu lui-même dans cette jouissance où le même se transfère totalement à l'autre ? Le Saint, comme l'écrivain, est seul dans l'absolu de la « *Hilflosigkeit* » ou dans « *le rien eckartien* », n'attendant l'aide de personne, au bord du vide de Dieu, ou de la mélancolie ou de l'athéisme. C'est quelque chose de

²⁹⁶Cfr : André GREEN (1993). *Le Travail du négatif*. Paris, France : Minuit.

²⁹⁷ Rm 5, 20

²⁹⁸ Mt 22, 39

semblable aux sentiments qui se produisent à la fin d'une analyse, au moment où se rompt la dépendance tranféro-contre-transférentielle. Le sujet est comme désarrimé, seul avec soi-même. Quant à la dérélition de la mère, lorsqu'elle ne s'inverse pas en règlements de compte avec son rejeton, qui reprennent « les amours-haines » avec le mari, et surtout avec la mère de la mère, à qui on assigne le programme de la « *mère suffisamment bonne* » – un idéal plus utopique encore que la sainteté médiévale, mais qu'il faut bien maintenir comme horizon d'une psyché optimale.

La psychanalyse fait dépendre de l'intériorisation des interdits la naturalité libre de la pulsion. Ainsi, Freud se montre fidèle, peut-être à son insu, à la tradition stoïcienne et au christianisme qui, d'Epictète à saint Augustin, ont découvert l'*intériorité* de l'homme : faite de *phantasia* ou de *représentation* selon les stoïciens, de *volonté* et d'*amour* selon Augustin. C'est sur ce terrain, et non pas sur celui d'un désir naturel pur, que l'Occident va développer les spéculations sur la liberté.

Freud installe ainsi la psychanalyse dans le sillage aristotélicien, paulinien et augustinien : bref, il est, comme le dit Lacan qui ne craint pas les raccourcis, d'un « *très singulier christocentrisme* »²⁹⁹. Car dans cette liberté de son désir, le sujet tel que Freud nous le dévoile est libre d'en mourir, pour offrir sa chair à l'idéal de son père : gloire et enfer de la rédemption, par lesquels le monothéisme judéo-chrétien avoue, de manière paroxystique et pour cela même vraie, une structure universelle du désir humain, pour autant qu'il soit saisi dans les rets du sens. Il faudra attendre Nietzsche pour dévoiler les impasses de cette liberté du désir : à savoir que le désir, qui est profondément un désir de mort, est en dernière instance un désir de

²⁹⁹LACAN J. *L'Éthique de la psychanalyse* (1959-1960). Op. Cit. p.207

puissance, et qu'il réalise la volonté acharnée de l'homme, du surhomme, de se maintenir en vie. Ce maintien en vie restant la seule et unique valeur de la dialectique libertaire. Freud ne disait pas autre chose, quoique de manière plus désabusée qu'enragée, en diagnostiquant un « *malaise dans la civilisation* ».

Lacan maintient la valeur trans-chrétienne de l'intériorité subjective, tout en la radicalisant à l'extrême. Non seulement le sujet est libre, voire héroïque, à condition de « ne pas céder sur son désir », mais il n'est « *coupable que d'avoir cédé sur son désir* »³⁰⁰. En insistant sur le fait que l'apport de la psychanalyse aurait été précisément d'autoriser le sujet à découvrir son désir et à aller au bout de lui-même, Lacan fait œuvre de salut contre une psychanalyse normalisatrice qu'il accuse, à juste titre, de n'être qu'un « *moralisme compréhensif* » ou un « *apprivoisement de la jouissance perverse* ». Il assigne à la psychanalyse le pouvoir d'amener le sujet à reconnaître que le désir est un désir de mort, et d'inscrire cette détresse comme condition de toute action extra-analytique.

Par sa position, Lacan eut aussi le courage de soulever la question, non traitée par Freud, de l'éthique de la psychanalyse, sans pour autant la résoudre...

Face à toute cette théorisation qui est celle de la psychanalyse sur la liberté, quelle est la réponse de Maître Eckhart ? Elle est bien différente. Bien qu'elle soit claire, on ne peut pas vraiment la mettre au même plan que celle de la psychanalyse. La réponse d'Eckhart est basée sur l'Écriture sainte, sur saint Paul, sur saint Augustin. L'homme, dira-t-il, est libre seulement dans la Dété, alors que pour la psychanalyse la liberté est acquise quand le sujet se libère de l'emprise de ce père archaïque qui est parfois personnifié par Dieu. Dans l'approche d'Eckhart, le sujet était

³⁰⁰Ibid. p. 368 et ss.

complètement libre quand il était en Dieu dans le paradis qu'il a perdu par la transgression. Comme héritage de cette première transgression, l'homme est soumis à la souffrance et à l'attachement aux choses, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, et comme le relate le chapitre 3 de la Genèse. L'homme en transgressant perd sa liberté parce qu'il déplace son attachement à Dieu sur les choses, sur les individus, sur tout ce qui n'est pas Dieu. Certes, cet attachement lui donne une jouissance et une sécurité au moins temporaire, mais le laisse dans une profonde insatisfaction. C'est en sentant ce désarrimage de sa liberté, cet éloignement de Dieu, que le sujet commence une course pour la reconquérir, c'est-à-dire pour revenir au paradis perdu. Maître Eckhart a comme fond de sa pensée, le mythe de la transgression d'Adam et Eve.

Le monde pour Eckhart est une vallée de larmes à cause du péché et du châtement de Dieu. Dans ce monde, l'homme doit aller comme un pèlerin continuellement en chemin ; il est un sujet en constant devenir. Dans un tel monde, *« un esprit libre est celui qui n'est troublé par rien et n'est attaché à rien, qui n'a lié le meilleur de lui-même à aucun mode et ne songe à rien de ce qui est sien ; complètement englouti dans la chère volonté de Dieu, il est sorti de lui-même. Personne ne peut accomplir une œuvre, si modeste soit-elle, qu'elle ne tire de là sa force et sa puissance. »*³⁰¹ Eckhart ira plus loin encore dans sa pensée, presque jusqu'à se sentir dans un tourbillon doux et calme mais sans fond.

Il s'agit donc d'être un esprit libre, libre au sens d'être totalement disponible, libre comme une chaise inoccupée sur une place publique, libre comme un jeune qui n'a pas encore engagé son cœur, mais qui est en recherche sans être attaché, même pas à sa recherche.

³⁰¹ Cfr : Eckhart M. *Entretiens spirituels 2*.

Il s'agit d'une forme bien particulière de liberté que l'on pourrait rapprocher, par exemple, de ce qu'Ignace de Loyola appelle l'« *indifférence* », c'est-à-dire l'art de ne pas laisser notre moi superficiel peser sur la balance de notre jugement. Il faut alors permettre au souffle léger de l'Esprit de l'incliner vers ceci ou cela. Cette liberté est une forme de la pureté d'intention, ou de la pureté du cœur comme disaient les Pères du désert.

« *Il faut chercher Dieu et rien d'autre* » disent Eckhart, Tauler, Thérèse d'Avila, Chiara Lubich, etc. Mais l'obstacle est subtil, souvent inconscient parce que l'être humain n'est pas que spirituel, sa nature est plus complexe et il faut en tenir compte,³⁰² comme la psychanalyse nous l'a bien fait comprendre.

L'obstacle pour un débutant dans un processus d'évolution, de devenir du sujet, comme peut l'être l'entrée en religion ou l'entame d'une thérapie, est d'abord son propre zèle, sa volonté de réussir sa vie psychique et/ou spirituelle, ses idées individuelles sur les moyens d'y parvenir, et les multiples désirs individuels qu'il voudrait concilier avec sa recherche profonde. La voie que propose Eckhart pour acquérir cet esprit libre est le détachement même de ce désir : il faut tenter d'être indifférent même à ce vouloir de liberté.

4.5.1.3 Le détachement est fécond

Le détachement prôné par Eckhart nous effraie, mais le détachement est découvert d'une façon identique dans le fond de l'âme et dans le fond de Dieu. L'exemple est celui proclamé par saint Paul, c'est-à-dire Dieu lui-même qui en étant Dieu s'est dépouillé de sa divinité pour se faire un Homme, et en étant homme s'est fait serviteur, et même esclave jusqu'à mourir sur la croix en expérimentant l'abandon de

³⁰² Cf. Suzanne ECK (2000). *Jetez-vous en Dieu*. Paris, France : Cerf. p. 15

son Père. Il se remet, malgré son dénuement, totalement dans la volonté de Dieu et grâce à cela il va ressusciter. La vie de Jésus s'achève en fécondité, et c'est bien cela, la merveille.

Les individus positionnées du côté féminin, sont bien ancrées dans le monde et leur vie est source de transformation, de changement, de progression du sujet et de son environnement, nous le constatons par exemple chez sainte Thérèse, qui a été plus féconde dans son œuvre justement au moment où elle vivait dans le dépouillement intérieur. Il y a ici une différence notable entre le mystique et le psychotique, différence qui s'exprime par le mysticisme chez les psychotiques et par la fécondité chez les mystiques.

Celui qui s'est abandonné en vue de ce qu'il aura en échange n'a pas tout laissé. D'ailleurs il ne le sait pas encore. Le sujet s'abandonne simplement par amour de la Dété. Trouvera-t-il quelque chose ? S'il trouve quelque chose, il ne peut pas le saisir et même pas le conceptualiser. Comme le dit saint Paul : « *C'est ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment.* »³⁰³

Ainsi Maître Eckhart affirme : « *Quant à moi, je loue le détachement plus que tout amour. Pour cette raison : ce que l'amour a de meilleur, c'est qu'il me force à aimer Dieu, alors que le détachement force Dieu de m'aimer. Or, il est bien plus noble de forcer Dieu de venir à moi que de me forcer à aller à Dieu, parce que Dieu peut plus intimement s'insérer en moi et mieux s'unir à moi que je ne puis m'unir à Dieu. Que le détachement force Dieu à venir à moi, je le prouve ainsi : toute chose aime à être dans le lieu qui lui est naturel et propre. Or, le lieu naturel et propre de Dieu est*

³⁰³ 1 Co 2, 9

*l'unité et la pureté ; et c'est là ce que produit le détachement. Il faut donc nécessairement que Dieu se donne à un cœur détaché. »*³⁰⁴

Pour Eckhart, la vie spirituelle n'est pas conquête, acquisition, mais elle est abandon, dépouillement, dépouillement libérateur. Nous sommes liés, mais le Verbe vient nous délier de nos attachements, pour nous allier qu'à Lui, c'est-à-dire faire alliance avec nous, pour que nous soyons Un avec Lui.

*« L'homme qui se tient ainsi en tout détachement se trouve tellement ravi dans l'éternité que plus aucune chose éphémère ne saurait l'émouvoir, qu'il n'éprouve rien de ce qui est charnel, et on le dit mort au monde car il n'a de goût pour rien de ce qui est terrestre. C'est ce que pensait saint Paul lorsqu'il disait : « Je vis et pourtant ne vis pas ; c'est Christ qui vit en moi »*³⁰⁵. *»*³⁰⁶

Il s'agit d'une prise de distance de la surface sensible pour gagner l'intériorité. Tous ces vêtements de l'âme, ces surimpositions nous empêchent de parvenir au fond. Il s'agit de retenir que Dieu se donne lui-même dans la mesure de celui qui l'accueille.

Le détachement est la face négative, être un avec le fond avec le Un est la face positive d'une même réalité. Aussi, dans la mesure où il y a détachement, il y a naissance de Dieu en l'âme.

Maître Eckhart l'explique ainsi : *« Or tu peux bien demander ce qu'est le détachement puisqu'il est de telle noblesse en lui-même ? Ici tu dois savoir que le juste détachement n'est rien d'autre que le fait que l'esprit se tienne aussi immobile face à toutes vicissitudes d'amour et de souffrance, d'honneur, de honte et d'outrage, qu'une montagne de plomb est immobile sous une brise légère. Ce détachement*

³⁰⁴ Eckhart M(1971). *Du détachement. Traité, Benedictus Deus, Livre de la consolation divine, de l'homme noble, Instructions spirituelles du détachement*, traduction de Jeanne Ancelet-Hustache. Paris, France : Seuil. pp. 160-161

³⁰⁵ Ga 2, 20

³⁰⁶ Eckhart M. *Du détachement et autres textes*. Op. Cit. p. 55

immobile amène l'homme à la plus grande égalité avec Dieu. Car que Dieu soit Dieu, il le tient de son détachement immobile, et c'est du détachement qu'il tient sa limpidité et sa simplicité et son immutabilité. Et c'est pourquoi, si l'homme doit devenir égal à Dieu, pour autant qu'une créature puisse avoir égalité avec Dieu, il faut que cela se fasse par détachement. C'est lui qui mène alors l'homme à limpidité, et de la limpidité à simplicité, et de la simplicité à immutabilité, et ce sont ces choses qui amènent une égalité entre Dieu et l'homme ; et il faut que cette égalité advienne par grâce, car la grâce tire l'homme de toutes choses temporelles et le purifie de toutes choses éphémères. Et tu dois savoir : être vide de toute créature c'est être plein de Dieu, et être plein de toute créature c'est être vide de Dieu.»³⁰⁷

4.5.2 La Pauvreté

Le détachement eckartien est une sortie qui est aussi une entrée. Sortie, c'est-à-dire prise de distance vis-à-vis du créé. Entrée, car il fait coïncider avec le fond de soi-même, comme disait déjà Saint Augustin. L'homme rejoint alors le lieu de sa noblesse, son intimité profonde, son être intérieur, celui qui existait avant que le sujet prenne forme, au moment où cet homme pauvre « *ne veut rien et ne sait rien et n'a rien* ». ³⁰⁸ Il prône une pauvreté du vouloir, une pauvreté du savoir et une pauvreté d'avoir ; elles se situent toutes au niveau du terme, c'est-à-dire en Dieu Un, dans la Déité, qui est la pauvreté dernière que l'on puisse trouver.

4.5.2.1 Pauvreté en esprit par la volonté

« Par la pauvreté et l'humilité, l'homme rejoint son propre être en Dieu. Les pauvres en esprit possèdent alors toute chose en ce qu'elle a de plus propre. »³⁰⁹ Cette

³⁰⁷ Ibid. p. 56

³⁰⁸ Eckhart M. (2012). *Du détachement et autres textes. Op. Cit.* p. 74

³⁰⁹ Zum Brunn E. *Op.cit.* p. 122

pauvreté est celle qu'Eckhart attribue à Dieu. Maître Eckhart admire les individus qui prétendent aller vers Dieu dans la pauvreté, mais ce cheminement, fait d'actions, des prières, des pénitences, etc., pour accomplir la volonté de Dieu est même louable mais Dieu est loin de tout cela, parce qu'il est dans le rien. Pour aller à Dieu selon Eckhart il faudrait même se dépouiller de la volonté d'aller vers lui, parce que ce sujet pense aller vers une certaine image de Dieu qui en vérité n'est pas Dieu, et en le voulant il est riche de cette volonté de ce désir ce qui l'empêche d'être en Lui : *« Aussi longtemps l'homme a-t-il ceci que c'est sa volonté de vouloir accomplir la très chère volonté de Dieu, cet homme n'a pas la pauvreté dont nous voulons parler ; car cet homme a une volonté, avec laquelle il veut satisfaire à la volonté de Dieu, et cela n'est pas la droite pauvreté. Car, l'homme doit-il avoir la véritable pauvreté, il doit se tenir aussi dépris de sa volonté créée, comme quand qu'il ne l'avait pas, quand elle n'était pas encore en soi. Car je vous le dis de par la vérité éternelle : aussi longtemps que vous avez volonté d'accomplir la volonté de Dieu et avec le désir de l'éternité de Dieu, aussi longtemps vous n'êtes pas pauvres ; car celui-là est un homme pauvre qui ne veut rien et ne désire rien »*³¹⁰. Dans la conception eckhartienne tout doit converger vers cet état premier d'unité de l'homme avec les créatures et Dieu, unité de la création et Dieu qui est la Dêité, là où l'homme « est dépris de Dieu et de toutes choses »³¹¹ Là, où le sujet « est » pourtant.

D'où l'on comprend pourquoi le créé est porte fermée pour l'union à Dieu, si on s'y englué, si on en est captif. Le créé est porte ouverte pour l'union à Dieu, si on le domine, si on s'en libère. L'être humain est créé librement, et il insiste sur cette liberté de l'homme à transmettre vie à d'autres hommes. Il doit reconnaître Dieu

³¹⁰ Eckhart M. *Du détachement et autres textes*. Op. Cit. p. 76

³¹¹ Ibid. p. 77

dans les créatures, parce que « *Dieu une fois qu'il a créé, Il n'est pas Dieu en lui-même mais dans les créatures* »³¹².

« *Dieu n'est le destructeur d'aucun bien, il accomplit. Dieu ne détruit pas la nature, il l'accomplit. La grâce non plus ne détruit pas la nature, elle l'accomplit... Ainsi nous ne devons pas détruire le moindre bien en nous, ni un petit mode d'être en faveur d'un grand, mais l'amener à son plus haut accomplissement* »³¹³. Ceci veut dire le porter là où la mouche et l'Ange sont égaux, là où l'être se tient dans l'Être, là où il était ce qu'il était et était ce qu'il voulait. C'est-à-dire que l'être est identique à soi-même. Maître Eckhart conclut cette partie en proclamant : « *L'homme doit-il être pauvre en volonté, il lui faut vouloir et désirer aussi peu que lorsqu'il voulait et désirait alors qu'il n'était pas. Et c'est de cette manière qu'est pauvre l'homme qui ne veut rien* »³¹⁴.

Le vouloir réellement pauvre est celui qui n'ajoute rien à ce qui est ; ou encore : pour être au niveau de ce qui est, il faut être réellement pauvre de tout vouloir.

4.5.2.2 Pauvreté en esprit par le savoir : Sujet supposé savoir et la nescience

Si pour Freud, Dieu reste pris dans la consistance du père, chez Lacan, la fonction du père est trouée. *Le Nom-du-Père* sera cette place Autre, place de la parole et, en tant que parole, essentiellement chargée d'un manque.

Lacan place la question de Dieu surtout au niveau du langage, du signifiant. Il s'intéresse à la religion, mais pour lui ce qui compte c'est justement ce Sujet qui utilise la langue, les mots, ce Sujet qu'il appelle le « *parlêtre* ». A partir de là, Lacan puise dans le monde du discours de ce parlêtre pour bien découvrir, comme Freud,

³¹²Idem.

³¹³ Ancelet-Hustache J. (1978). *Eckhart Maître et la mystique rhénane*, coll. Maîtres spirituels, no. 7, Instruction spirituelle, *Traité*s. Paris, France : Seuil. p. 83

³¹⁴Eckhart M. *Du détachement et autres textes*. Op. Cit. p. 78

que tout le monde a un substrat religieux. Il va plus loin en affirmant que tout le monde croit.

C'est une croyance qui n'est pas attachée à un Dieu en particulier, même si cet attachement existe, mais c'est surtout une croyance en ce qui dispense au sujet la vérité, le sens des choses, le sens de la vie, et cela il l'identifie avec Dieu. Ainsi, dans tout son discours, Lacan parle du signifiant « *dieu* », sans que cela signifie nécessairement le Dieu chrétien.

Pour Lacan, ne pas croire en Dieu signifie ne pas croire en celui qui, se prenant pour le détenteur de tout savoir – l'Autre, le père, en l'occurrence le psychanalyste – se met à la place du Sujet, lequel est supposé savoir. Alors que Maître Eckhart place tout le savoir, toute la science en Dieu ; c'est lui, le Sujet qui sait tout.

Pour Lacan, Dieu n'est pas simplement le père freudien, mais le Sujet supposé savoir, le père castrateur, le père jouisseur, le père de la loi etc.....

Lacan, par rapport à l'analyse, en est venu à dévoiler que si l'analyse est possible comme « *une recherche de la vérité* », où *l'un des partenaires est « supposé en savoir un peu plus que l'autre »*, le transfert dépend de la fonction qui se dessine ici, celle d'un Sujet supposé savoir ; « *dès qu'il y a quelque part le Sujet supposé savoir, il y a transfert* ». ³¹⁵Il faut tenir compte que le Sujet supposé savoir du transfert est disjoint du père.

L'efficacité de la règle fondamentale, (qui est le transfert, et à laquelle analyste et analysant se fient), repose en effet sur ce que Lacan n'a pas hésité à désigner

³¹⁵Lacan J. (1973). Séminaire XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris, France : Seuil. p. 253

comme un acte de foi, la foi faite à « *l'Autre qui sait ce que ça veut dire* »³¹⁶. Le transfert est le don de l'analysant à l'analyste de quelque chose qui a un prix inexprimable : sa confiance. C'est un acte de foi. Il va permettre l'effectivité de la cure, et la tâche analysante. Le transfert est une fiction que l'analysant produit, à son insu et pas sans l'analyste. Il donne la structure logique de la fiction transférentielle. Sans le transfert la cure se maintient dans l'opacité. Pas de transfert sans Sujet supposé savoir. Les deux sont indissociables.

Lacan tire du Banquet de Platon le premier exemple qu'il a proposé de cette fonction de Sujet supposé savoir. Il trouve son exemple à la fin de cet écrit : Socrate, porteur du savoir, supposé savoir ce qu'il en est du désir qui enflamme Alcibiade.

Le deuxième exemple, bien différent, c'est le Dieu de Descartes, supposé savoir la vérité, où le philosophe situe les savoirs qu'il met en suspens, pour ne s'occuper lui que des petites lettres de l'algèbre – qui fondent une science dès lors et à jamais séparée du vouloir de Dieu : la Science.

Cela n'empêche pas Lacan d'avancer par la suite cette affirmation tout de même surprenante : *la science est théiste* !³¹⁷ C'est qu'entre-temps Lacan se sera appuyé sur l'opposition, due à Pascal, comme nous l'avons vu plus haut, entre le *Dieu révélé*,³¹⁸ et celui des philosophes (garants de la cohérence du savoir), pour montrer leur correspondance, au niveau de la structure du discours, avec la distinction entre le Nom-du-Père et le Sujet supposé savoir, sans oublier que le Sujet supposé savoir du transfert est différent du père.

³¹⁶Lacan J. Séminaire, *L'acte psychanalytique*, séances du 7 et du 21 février 1968

³¹⁷Lacan J. Séminaire, *L'acte psychanalytique*, séance du 21 février 1968

³¹⁸YHVH = Yahvé : Dieu qui parle et dont le nom est imprononçable, « *Ehyèh asher éhyèh* » (Ex 3)

Lacan dévoile et introduit la question, que le Sujet supposé savoir, recouvre : où était le savoir avant qu'il ne surgisse ? Et encore : qui le savait ?

Question qui revient avec insistance, sous différentes formulations, dans les écrits et les séminaires des années 1965 à 1969, ceux de la période d'élaboration de l'acte analytique et de la Passe. Avec elle, Lacan interroge le rapport entre le sujet et le savoir, pour faire place à la définition de l'inconscient comme un savoir sans sujet.

Or jamais la science n'a posé une telle question. C'est en cela qu'on peut la dire théiste. Car la science conçoit toujours le savoir qu'elle découvre comme « *déjà ordonné quelque part* », elle présuppose un lieu où « *ça se sait* ». Il s'agit de ce que Pascal désignait comme « *le Dieu des philosophes et des savants* ». Ce Dieu répond à une nécessité qui est de rendre compte du fait que le monde est intelligible, qu'il y a un savoir dans le réel préexistant à celui que nous élaborons, découvrons, inventons. Dieu, comme Sujet supposé savoir, constitue en somme la réponse la plus économique à cette question de l'intelligibilité du réel.

Ce présupposé – le Sujet supposé savoir donc – demeure « *d'autant moins critiqué qu'il n'est pas aperçu* », remarque Lacan, en rappelant au passage que, non seulement Descartes ou Newton et Galilée mais aussi, bien plus près de nous, Einstein a eu recours à Dieu comme garant de l'ordre du monde.

Ainsi le Sujet supposé savoir et Dieu s'identifient chez Lacan, par rapport à la science et au savoir : « *Le Sujet supposé savoir, c'est Dieu, un point c'est tout* ». Et Lacan d'expliquer sa position : « *On peut être un savant de génie, et non pas pour autant un obscurantiste, que je sache, on peut être Einstein, et faire recours de la façon la plus articulée à ce Dieu. Il faut bien qu'il soit déjà supposé savoir puisque Einstein, argumentant contre une restructuration de la science sur des fondements*

*probabilistes, argue que le savoir que suppose quelque part ce qu'il articule, lui, dans sa théorie, se recommande de quelque chose qui est homogène à ce qui est bien un supposé concernant ce sujet, et qu'il nomme, dans les termes traditionnels, Dieu. Ce bon vieux Dieu est peut-être difficile à pénétrer dans ce qu'il soutient de l'ordre du monde, mais il n'est pas menteur, il est loyal, il ne change pas en cours de partie les données du seul fait que le savoir existe déjà en Dieu. C'est lui qui préside à ce déchiffrement qui s'appelle savoir».*³¹⁹. C'est le Dieu de Descartes qui assure la validité des idées, des vérités éternelles, des choses pensantes.

C'est également ainsi pour Galilée qui cherche sa vérité dans le livre de la nature et dans le livre de la Révélation. Le livre de la nature est écrit dans une langue mathématique. Faire de la physique, comprendre et expliquer la nature, c'est d'abord calculer, faire des mathématiques. A côté de la vérité de la Révélation, les philosophes modernes prônent l'existence d'une vérité physique indépendante. Cette vérité ne repose plus sur le témoignage de l'Écriture ou de la Tradition, elle est présente à tout instant sous nos yeux. Avec tout cela, ces « nouveaux philosophes » n'étaient point antichrétiens ou irréli­gieux. Il va de soi que les Écritures ne sauraient mentir ou se tromper, mais leur rôle ne consiste pas à nous informer sur le mouvement des astres. Le Saint-Esprit, disait Galilée, nous montre « *comment on va au Ciel, mais non comment va le ciel* ».

Galilée, mais aussi Descartes et Newton, ont inauguré au 17^e siècle une révolution dans la philosophie et les sciences qui n'a pas son pareil au siècle des Lumières. Mais les vérités existent quelque part. On erre dans l'obscurité, et on doit chercher

³¹⁹Lacan J. (2006). Séminaire, livre XVI, *D'un Autre à l'autre*. Paris, France : Seuil. p.280-281

les lumières, c'est cela le langage des lumières. C'est ce que Lacan appelle la théologie de la science.

Par contre, on ne peut pas dire de la psychanalyse qu'elle soit théiste, comme Lacan l'affirme de la science, malgré la place centrale occupée dans l'expérience par le Sujet supposé savoir. Puisque, justement, elle le met en question, il n'y a pas un savoir préexistant par rapport au sujet, simplement il y a la parole qui voile et dévoile le savoir, mais il n'est pas dans un endroit particulier. On ne peut pas l'appréhender comme n'importe quel objet, et de cela Maître Eckhart en est bien conscient, même s'il se prend d'un autre bord, le bord du rien de la Déité et en même temps source de tout.

Le Sujet supposé savoir ne sait rien finalement, seulement que l'analysé ne le sait pas et parfois même pas l'analyste, parce que certains se prennent la tête, en croyant savoir quelque chose. Mais il y a l'espoir chez l'analysé d'en trouver le sens et le savoir dans l'inconscient, et cela compte ! Cette croyance dans le Sujet supposé savoir fait son travail dans l'inconscient.

Cette supposition est l'incarnation fictive de la supposition du transfert. Le Sujet supposé savoir dans l'analyse est l'analyste.

Dans l'analyse, l'autre, l'analyste, est considéré comme sujet ; ce sujet est représenté par un savoir. Il est censé savoir ce que l'analysé désire et demande. Dans cette illusion il y a de l'amour ou parfois de la haine envers l'analyste, et c'est grâce à ces sentiments qu'il y a un travail dans l'inconscient en profitant de la communication verbale des productions des rêves, des lapsus, des formations réactionnelles tout simplement du discours. Ce travail est un processus qui se fait à l'insu de l'analysant.

La supposition transférentielle suppose qu'il y a un lieu du savoir qui est supporté par un sujet qui est l'analyste. Cela donne la croyance de l'analysé, qui pense que quelqu'un sait les questions qui le tourmentent : Qui suis-je ? Quelle est ma question ? Quel est mon désir ?, etc.

Cette supposition est transférée à l'analyste, mais aussi à la formation de l'inconscient. Dans le rêve par exemple on se dit que ça sait. Ce rêve sait. C'est un processus automatique, qui est ce que Lacan va appeler le « *Y croire* ». Y croire dans son symptôme, à son analyste, à une femme. Lacan dit qu'un « *homme croit à une femme comme on croit à son symptôme* ». ³²⁰ Il la croit, rajoute Lacan, comme on croit une voix. L'indicible de son être lui est donné, énoncé par une femme, au lieu même de son plus-de-jouir indicible, comme par une voix.

Ce n'est pas qu'il rencontre « La Femme » – qui n'existe pas – mais il croit, dit Lacan, (croyance fallacieuse que l'homme a créé). ³²¹ L'homme croit mais en fait il crée, il crée l'existence de la femme comme Autre dans le réel.

« *La croire sert alors de bouchon à y croire* » ³²². « *Y croire* » relève d'une interrogation, *la croire* relève d'un index de certitude. Le Croire, peut donc mener le sujet au pire. Ainsi, le héros du roman de William Irish, *La Sirène du Mississippi*, préfère sa croyance à sa vie. L'homme aspire, à travers sa croyance, à « *ce quelque chose qui est son objet* ». ³²³ Ainsi, Alceste, le misanthrope, dont Lacan fait « un délirant », s'adressant à Célimène lui dit: « *Vous me trompez sans doute avec des*

³²⁰Lacan J. Le Séminaire, Livre XXII, R.S.I., (1974-1975), in *Ornicar ?* n° 3, leçon du 21 janvier 1975

³²¹Lacan J (1975). Le Séminaire, Livre XX, *Encore*. Paris, France :Seuil. p. 118

³²²Lacan J. , R.S.I., op.cit., leçon du 21 janvier 1975

³²³Lacan J.(2005). Le Séminaire Livre XXII, *Le sinthome*. Paris, France : Seuil. p. 246

*mots si doux. Mais il m'importe, il faut suivre ma destinée : à votre foi mon âme est toute abandonnée. »*³²⁴

Par contre le « Y croire » permet de se tenir en suspens, mais le sujet cherche à l'anticiper. Le transfert permet de s'avancer dans l'attente de la découverte, incertaine. C'est un effet du transfert. Le sujet pense que quelque chose avant lui, quelqu'un le sait et qu'il faut que lui le découvre ; ce savoir est spatialement caché et temporellement antérieur à la manifestation. Il est déjà là, c'est ce que croit l'analysé. Mais il n'en est rien. Si l'inconscient est bien là, en lui, le savoir n'est pas préexistant comme peut le prétendre l'expérimentation de la science. Cette constatation donne le vertige, parce que « le croire » dans le Sujet supposé savoir aurait certes, donné une assurance.

*« Puisqu'il y a, dans la théorie lacanienne, coïncidence entre le concept de sujet supposé savoir et le préjugé d'un savoir présupposé à sa découverte, la structure de fiction du sujet supposé savoir, une fois révélée, ne va donc pas sans ouvrir sur le vertige. Cet acte de suspension du sujet supposé savoir confronte le sujet à l'objet qui le cause et le divise, à l'objet de son angoisse, qui est du même coup l'objet de la psychanalyse. Le savoir, dès lors suscité par l'objet, est non pas transmis mais inventé. Nul étonnement donc à ce que cet au-delà de la logique divine intéresse aussi bien la science que la psychanalyse. »*³²⁵

« [...] la différence entre ma position dans ce discours, déclare Lacan, et celle du professeur, elle tient justement tout entière à la mise en question du sujet supposé savoir, car tout est là ! [...] si vous faites le pas existentialiste, il y a une chose que vous ne mettez toujours pas en question, c'est à savoir si ce que vous dites était vrai

³²⁴Irish W. (2001). *La Sirène du Mississippi*. Acte IV, scène 3. France : Gallimard. p. 384

³²⁵Guerin N. (2005). *Au-delà de la logique divine*, in *Psychanalyse* no. 3. Toulouse, France : Eres. p. 5-17

avant »³²⁶, parce qu'il est dit maintenant, ce dire est là. Quant à sa véracité « qui ou sur quoi » peut-on s'appuyer pour l'affirmer ou l'infirmer ? Et cette confirmation est-elle vraiment importante ?

Ce qui est à relever, c'est que le discours psychanalytique considère ici le Sujet supposé savoir par rapport à l'analyse, alors que le discours du savoir et de la nescience comme on va le voir tout de suite, est placé dans le cheminement spirituel ascétique d'un sujet qui veut s'aventurer, non dans une analyse mais dans la recherche de cet Autre qui dépasse toute sensibilité, tout créé, tout ce qui existe au fond du sujet lui-même. Si, pour la psychanalyse, le Sujet supposé savoir donne assurance à l'analysant, la conscience lucide que dans cet Autre, c'est-à-dire dans la Déité, se trouve la source de tout savoir fortifie le pas, la marche d'un sujet qui s'aventure dans le chemin eckartien du détachement et de la pauvreté.

Maître Eckhart considère que « *l'œuvre propre de l'homme est d'aimer et de connaître* », connaître dans le sens de savoir. Il n'y a donc pas de rapport de subordination entre l'amour et la connaissance, l'un amène à l'autre et vice-versa. Mais ces mouvements et actions d'aimer et de savoir caractérisent l'homme imparfait, l'homme qui expérimente son manque et cherche à le combler de multiples manières et de façon sublime par l'amour et la connaissance. Il faut cependant remarquer que la béatitude d'un sujet ne consiste pas en la perfection de ces potentialités de l'être humain, « même si celles-ci sont louables », parce qu'au fond le sujet en agissant ainsi cherche toujours l'avoir, plutôt que l'essence de son être, le Un, qui ne peut s'acquérir qu'à travers la pauvreté en esprit. Ceci a une portée directement ontologique. C'est dans cette dynamique que Maître Eckhart traite le

³²⁶Lacan J. *L'acte psychanalytique*, séminaire inédit, séance du 28 février 1968

concept de nescience, qu'il considère essentiel pour le sujet qui entame son chemin ascétique ; l'acquérir est la condition pour pouvoir vraiment être.

La pauvreté en esprit par le savoir, c'est ne rien savoir en étant dans l'Être, parce que en étant en Lui, on ne possède rien tout en possédant tout, parce qu'on est dans l'Être. Et ce positionnement ontologique, c'est posséder la nescience : ne rien savoir ni de soi, ni de Dieu, ni du savoir que l'on a de Dieu et de soi-même. Savoir de Dieu, c'est être dans la lumière, dans la totale transparence qui voit tout sans rien voir, tel est le fruit de la nescience. « *Lorsque l'homme se tenait dans la disposition éternelle de Dieu en lui ne vivait pas un autre ; plus encore : ce qui vivait là, c'était lui-même. Nous disons donc que l'homme doit se tenir aussi dépris de son savoir propre qu'il le faisait lorsqu'il n'était pas, et qu'il laisse Dieu opérer ce qu'il veut, et que l'homme se tient dépris.* »³²⁷ Le savoir et l'amour sont des facultés propres à l'être créé, mais cela n'ajoute rien à l'Être.

Il n'y a pas de savoir de soi, ni de Dieu, ni de l'action de Dieu en soi ; ne vaut que cette vacuité que l'homme connaissait à l'origine, un « *laisser Dieu opérer ce qu'il veut* ». Dans cet état il n'y a donc pas de prières qui manifestent le désir de l'homme, mais c'est simplement être dans l'Être sans aucune prétention, car « *Dieu est dépris de toutes choses, et c'est pourquoi il est toutes choses* ». L'œuvre propre de l'homme ne consiste ni dans le connaître ni dans l'amour, mais dans la nescience. « *Il est quelque chose dans l'âme d'où fluent connaître et aimer ; cela ne connaît ni n'aime par soi-même comme le font les puissances de l'âme. Celui qui connaît, connaît en quoi consiste la béatitude. La béatitude n'a ni avant ni après, et la béatitude n'est pas en attente de quoi que ce soit qui s'ajouterait, car cela ne saurait ni gagner ni perdre. C'est pourquoi cela est dépouillé au point de ne pas*

³²⁷ Ibid. p. 78

savoir que Dieu opère en lui ; plus : il même est le même qui jouit de soi-même à la manière de Dieu. Disons alors que l'homme doit se tenir quitte et dépris, de sorte qu'il ne sache ni ne connaisse que Dieu opère en lui : c'est ainsi que l'homme peut posséder la pauvreté. »³²⁸

Se tenir à la manière de Dieu c'est justement se positionner dans cette conception de Dieu dans laquelle se trouve l'explication pour pouvoir comprendre à quel point s'envisage la pauvreté du savoir qui donne origine à la nescience.

La réflexion de Maître Eckhart nous porte à une définition audacieuse de Dieu, définition qui ordonne sa pensée : *« Dieu n'est pas un être qui n'est ni doué d'intellect ni ne connaît ceci ni cela. C'est pourquoi Dieu est dépris de toutes choses, et c'est pourquoi il est toutes choses. Celui maintenant qui doit être pauvre en esprit, il faut qu'il soit pauvre de tout son savoir propre, de sorte qu'il ne sache aucune chose, ni de Dieu, ni de la créature, ni de soi-même. C'est pourquoi il est nécessaire que l'homme aspire à ne rien pouvoir, savoir ni connaître des œuvres de Dieu. C'est de cette manière que l'homme peut être pauvre de son savoir propre »³²⁹*. C'est la totale vacuité, le total manque, sans l'angoisse du manque ; il n'y a pas de désir, ni de prière dans cet état, qui impliquerait que l'on puisse gagner ou perdre quoi que ce soit.

Dans cette perspective la psychanalyse se voit enrichie de cette pensée qui libère totalement le sujet de tout attachement extérieur, tout en le poussant à être lui-même dans le sens plein du terme. Le sujet est placé à l'intérieur de soi, dans le moi intérieur qui n'est pas soumis à un surmoi extérieur mais à celui qui a été découvert et nourri à l'intérieur même de son être. Le Sujet supposé savoir est à l'intérieur du

³²⁸Eckhart M. *Du détachement et autres textes*. Op. Cit. p. 78

³²⁹Ibid. p. 80

sujet, pas à l'extérieur comme au stade initial de l'analyse ; cette intériorisation pourra peut-être se passer à la fin de l'analyse.

Il ne s'agit pas ici de dire que Dieu est inconnaissable à l'intérieur du sujet et que nous ne savons rien sur lui. Il s'agit d'accepter de n'avoir pas conscience de ce que Dieu fait dans le sujet, d'accepter que celui-ci lui appartient vraiment et lui est uni de cette manière absolue et tant désirée par celui qui est dans ce chemin.

Si le sujet est vraiment dans ce lien d'union, il ne le saura pas ! Parce qu'il est dedans. Le lieu de la rencontre avec Dieu n'est ni dans l'intelligence, ni dans l'amour, mais en amont de ces deux puissances, dans le fond du moi, là d'où viennent sourdre l'intelligence et l'amour. Cette profonde unité à laquelle Eckhart aspire ne peut donc se faire que dans l'obscurité du rien, celle que Paul ne pouvait voir, mais qui était là et écoutait. *« La pauvre nature est alors amenée à ce degré de dépouillement, qu'elle ne peut même pas offrir sa pauvreté ; elle y est attachée dans l'inconnaissance (et elle frétille comme un enfant qu'on sèvre). »*³³⁰

La pauvrete dans le savoir, c'est donc la pauvreté dans la nescience de soi, de la création et de Dieu. *« C'est en transformant son avenir que l'on doit réaliser cette nescience de soi. L'ignorance en cause ne provient pas d'un défaut de savoir, c'est plutôt en prenant le savoir comme point de départ que l'on se donne la faculté de la réaliser. Dès lors, à la nescience divine de nous instruire : notre ignorance en sera anoblie et ornée d'un savoir surnaturel. Voilà pourquoi c'est à ce qui nous advient, plutôt qu'à ce que nous accomplissons, que nous devons d'accéder à la perfection. »*³³¹ Ce texte se comprend à la lumière de tout ce que nous avons vu précédemment et surtout en suivant un maître spirituel anonyme d'Eckhart, qui lui

³³⁰ Jean TAULER, Sermons 76 T

³³¹ Zum Brunn E. *Voici Maître Eckhart. Op. Cit.* p. 445

indiquait, à lui et à tous ceux qui souhaitent « *œuvrer* », d'avoir à « *ranger dans un recoin de leur âme tous leurs pouvoirs* » et de « *se dérober à toutes images et forme* » ; l'œuvre ne s'accomplirait qu'une fois l' « *oubli* » et la « *nescience de soi* » consommés. Pour être écouté, le Verbe requerrait le profond silence du « *non savoir* ». Pour Eckhart la conviction est claire : seul l'oubli de soi ouvre sur le (non) savoir divin ; comprendre celui-ci comme que le seul oubli permet de « *devenir* » tandis que Dieu « *agit* »³³². Si on revient à Paul, par son oubli de soi et de son projet de châtier les persécutés, il peut se mettre à écouter et à suivre la voix intérieure qui lui parle. C'est à travers l'oubli qu'il se place dans le devenir et ouvre un nouvel horizon pour lui-même et pour les autres.

Eckhart veut établir l'âme dans un état de totale nudité, ceci pour la conduire à un intellect «vierge», c'est-à-dire pur de pensées discursives. Se désapproprier des images, se désencombrer de toute forme, faire taire en nous le conceptuel. On connaît ce mot d'un mystique musulman : « *Coupe-toi la tête et tu pénétreras dans le sanctuaire* », ce qui, bien sûr, s'entend ainsi : « *Cesse de discourir, comme si tu n'avais plus d'intellect, et tu entreras dans le sanctuaire, c'est-à-dire dans le lieu où Dieu habite* », dans l'intérieur de soi. Le but de ce dépouillement est que le mental n'entrave pas la montée du divin en l'Être, dans le moi intérieur ; c'est un des fruits de la nescience.

4.5.2.3 Pauvreté en esprit par l'avoir

Ce troisième type de pauvreté se dépend de soi-même dans l'unité de l'être. La totale pauvreté en esprit signifie, en effet, la totale emprise de Dieu sur l'homme, et, dans la perspective d'Eckhart, la libération de toute dualité, l'unité avec Dieu vécue simplement, sans retour sur soi, dans la grâce et dans l'amour.

³³² Idem

Psychanalytiquement parlant, cette pauvreté est semblable à la prise de conscience d'un sujet en analyse, une prise de conscience qui tente, sans l'obtenir jamais complètement, de se défaire de tout titillement phallique, de tout attrait porté par ce qui voile le *petit a* et qui manifeste le désir dans les affects, dans l'attachement aux individus, aux choses, dans l'envie d'avoir... Mais cela est un autre discours. Ce qui compte est l'impossibilité des deux discours à bien composer avec le réel in-atteignable à cause de notre condition de parlêtre.

Cette pauvreté ne peut se concevoir sans un certain équilibre intérieur, car, sans cette stabilité du sujet, il serait tout à fait impossible d'en parler. Ce qui est important, c'est qu'il n'y a pas de certitude parce que, comme l'explique Lacan au sujet des dires des mystiques, la parole n'est sûrement pas fidèle à l'expérience ; leur parole n'arrive pas à transmettre totalement ce que l'être dans l'Être vit, il reste dans le mi-dire.

« Le langage, nous dit Pascale Macary-Garipuy, est en tant que tel mis à mal, puisque est écartée de la connaissance finale la fiction portée par toute parole, y compris quand elle vise à dire la vérité. La seule vérité toute, c'est quand je dis : « Je mens » », soulignait Lacan³³³. Outre ce « mensonge structural », qui est lié au fait que le langage ne peut être que métaphorique, en tant qu'il n'a pas de référent, – et là Eckhart nous en donne une raison : « le langage n'a pas de référent parce que ce qu'il vise n'a pas d'être – nous pouvons avancer que la négation, racine de la nescience (ignorance, absence de connaissance), participe de la dénégation, dans le sens où c'est une tentation qu'il s'agit de déjouer : je sais, j'aime, je qualifie Dieu, or cela n'atteint pas son essence, qui est d'une telle altérité que toutes les manifestations humaines, que je ressens dans mon moi (qui est le lieu de

³³³Lacan J. *Le savoir du psychanalyste*, Séminaire XIX bis, inédit, leçon du 4 novembre 1971

l'affectation), sont inefficaces pour en saisir le principe ; même l'amour, si précieux pour nombre de mystiques, se trouve de ce fait lui-même disqualifié. »³³⁴

C'est ainsi que doit se comprendre également ce pas de la pauvreté par rapport à l'avoir. Cette pauvreté la plus extrême est de ne rien savoir et de ne rien avoir, pas même prétendre avoir notre vide ni notre passivité à offrir comme lieu où ce grand Autre puisse se manifester, car Dieu est en lui le lieu de son opérer même. Si bien que ce « mouvement » de Dieu en l'homme – et Maître Eckhart prend l'exemple de Paul – n'est pas extérieur à lui, mais vient de lui-même, parce que Dieu vit en Paul, et en même temps Paul en Dieu reste tel qu'il était en lui et dans le monde parce qu'il n'y a pas de division, ils (Dieu, Paul, le monde) sont un seul être, ils sont Un, dans cet état de pauvreté.

C'est en abordant ce sujet qu'Eckhart a les expressions les plus fortes qui lui ont d'ailleurs posé problème en son temps. *« Dans cette pauvreté dernière, l'homme est cause de lui-même selon son être éternel, même s'il ne l'est point selon son devenir temporel – et il est cause de « Dieu » même : « L'aurais-je voulu, je n'aurais pas été ni n'auraient été les autres choses ; et n'aurais-je pas été, « Dieu » n'aurait pas été non plus ; que Dieu soit « Dieu », j'en suis une cause ; n'aurais-je pas été, Dieu n'aurait pas été « Dieu ». C'est que Dieu, on le sait, n'est que rapport à la créature, à cette apparition, puisque pareille unité est d'origine avant tout devenir et toute multiplicité, dans l'absence de figure qui est l'abîme de la Déité. »³³⁵*

La pauvreté permet l'unité dans la Déité immobile. *« Là je suis ce que j'étais, et là je ne décrois ni ne crois, car je suis là une cause immobile qui meut toutes choses. Ici Dieu ne trouve aucun lieu en l'homme, car avec cette pauvreté l'homme conquiert ce*

³³⁴Cfr. Macary-Garipuy P.(2008) *Jouissance de la Chose, jouissance de l'objet*, dans *Pas toutes les femmes* (collectif), Association de psychanalyse Lacan J. pp. 45-53

³³⁵Cfr. Eckhart M. *Du détachement et autres textes*. Op. Cit. p. 31-32

*qu'il était éternellement et doit demeurer pour toujours. Ici Dieu est Un avec l'esprit, et c'est là la pauvreté dernière que l'on puisse trouver. »*³³⁶

Eckhart est bien conscient qu'il est en train de dire des choses difficiles à comprendre pour son auditoire, c'est pour cela qu'il va utiliser des images qui illustrent l'importance de la pauvreté et du détachement comme condition de devenir ce qu'il a été bien avant qu'il soit, c'est-à-dire de devenir son être primaire. Cette préoccupation d'avoir recours à des images, à des métaphores, à des oxymores est propre au langage des mystiques. Ils savent bien qu'il est difficile de manifester ce qui est vraiment perçu au fond de leur être, alors ils ont recours à ce type de langage pour tenter de rendre leurs intuitions plus accessibles. Eckhart va au-delà de la figure stylistique de l'oxymore : sa théorie est négative.

Le sujet doit être devant sa Déité sans rien prétendre. Tant que Dieu est devant l'âme, tant qu'il est un vis-à-vis de l'âme et que l'âme attend de lui quelque chose de façon possessive, elle n'est pas entièrement dépouillée d'elle-même, parce que nous nous comportons comme des consommateurs, nous chargeons Dieu de nous fournir tout ce qui nous est agréable. Le texte suivant explicite cette position consumériste : « *Celui qui aime Dieu en vue de son propre intérêt l'aime, comme il aime sa vache, pour le lait et le fromage qu'elle lui donne. Ainsi font toutes ces individus qui aiment Dieu pour la richesse extérieure ou la consolation intérieure, et ils n'aiment pas vraiment Dieu, ils aiment leur propre avantage* »³³⁷.

De nos jours, « la vache » se transforme en une prière, un pèlerinage, une mortification, un acte altruiste, un engagement vocationnel, etc., activités ou

³³⁶ Ibid. p. 84

³³⁷ Eckhart M. (1979). Sermon 74, *Dilectus Deo et hominibus*. Introduction et traduction par Jeanne Ancelet-Hustache. Paris, France : Seuil. p. 151

engagements qui pourrait se faire pour obtenir quelque chose et pas dans la simplicité de l'être, ni dans la pure gratuité.

L'attachement à ce qui m'assure le présent et l'avenir, peut constituer un obstacle, d'un côté parce que je mets ma confiance dans mon propre désir et de l'autre parce que tous les moyens de consolation et de sauvetage sont passagers : ils sont soumis au changement, ils ne sont pas Dieu.

Pour Eckhart, le seul attachement possible est le détachement en Dieu, ce qui signifie l'acceptation de la privation, de la solitude, de l'incertitude, aussi bien que de l'abondance, de la richesse et de la reconnaissance. Et en plus, même si le sujet s'engage dans cette voie, il ne faudra pas qu'il s'y attache, parce que la bonne attitude est de prendre ce détachement comme don de Dieu sans faire de résistance : « *Même si tu ne le sais pas et si tu en juges autrement, toute inquiétude qui s'élève en toi, à ton insu ou non, ne provient que de ta volonté propre. Comprenons-nous bien : fuir ceci, rechercher cela, éviter tels endroits, ou telles gens, ou telle manière d'être, ou bien encore la foule ou les œuvres, ce n'est pas là dans les choses ou les manières d'être, qu'est la cause de tes difficultés. N'accuse que toi-même, c'est toi qui te comportes mal à leur égard. Commence donc tout d'abord par toi-même et laisse-toi* »³³⁸.

Désirs, plaisirs spirituels, consolations peuvent être des obstacles et nous engluer en nous-mêmes. L'âme rejoindra Dieu quand elle n'agira plus pour l'atteindre, seulement quand elle sera immobile dans son intérieur.

L'intériorité est la priorité, « *les gens ne devraient pas tant réfléchir à ce qu'ils ont à faire ou à avoir ; ils devraient plutôt songer à ce qu'ils devraient être sans s'attacher non plus à être. Si seulement ils étaient bons, s'ils avaient la bonne manière d'être,*

³³⁸ Eckhart M. *Ecrits spirituels 3*, in Suzanne Eck. Op. Cit. p.16

leurs œuvres brilleraient d'un vif éclat (...). Ne t'imagines pas mettre la sainteté en tes œuvres ; la sainteté ne peut résider qu'en ton être ; car ce ne sont pas nos œuvres qui nous sanctifient, c'est nous qui devons sanctifier nos œuvres »³³⁹. C'est l'invitation avant tout à ouvrir l'être à l'essence de l'Être pour qu'il soit, pour qu'il opère chez le sujet, avec le souffle de l'Esprit qui donne l'amour qui fera que telle œuvre soit vraiment fruit de l'amour. Ainsi les œuvres pourront suivre l'être intérieur. L'attachement empêche d'être à la disposition de Dieu. Faire un plan, un projet, une construction individuelle et rester attaché à tout cela, empêche l'abandon en Dieu. Un projet un plan, doit se faire mais il faut, en même temps, le perdre en le donnant, en le communiquant, en le déposant dans la communauté ; s'il reste dans l'âme, cet attachement enlève la disponibilité à Dieu. Il faut laisser la liberté de Dieu investir totalement l'homme.

La confiance d'un sujet en Dieu signifie être complètement certain que Dieu l'aime immensément. Cette confiance est un don qui s'obtient par grâce et c'est après tout un acte de foi subjectif. « L'amour véritable et parfait se reconnaît à ce que l'on a un grand espoir et une grande confiance en Dieu. Il n'est rien en effet qui, mieux que la confiance, permet de juger que l'on possède le véritable amour (...) et de même que l'homme ne peut jamais assez aimer Dieu, il ne peut jamais lui témoigner trop de confiance. Aucune des œuvres qu'on pourrait accomplir ne produirait autant de fruits qu'une grande confiance en Dieu. »³⁴⁰

« On reconnaît l'amour véritable et parfait par la grande espérance et la confiance que l'on a en Dieu, car il n'est rien qui puisse davantage apporter la preuve de l'amour parfait que la confiance... Jamais un homme ne peut avoir trop de confiance

³³⁹ Ibid. p. 20

³⁴⁰ Ibid. p. 21

*en Dieu. Avec tous ceux qui ont eu ainsi grandement confiance en lui, il n'a jamais manqué d'accomplir de grandes choses.»*³⁴¹

4.5.2.3.1 Désappropriation : Perte de confiance en soi-même pour la porter sur Dieu

Confiance implique abandon dans la volonté de l'Autre, dans ce cas abandon en Dieu. La volonté parfaite serait d'être totalement entré dans la volonté de Dieu, et sans volonté propre. Plus le sujet avance en cette voie, plus elle est établie en Dieu. *« Un Ave Maria prononcé ainsi quand l'homme s'est totalement désapproprié de lui-même est plus profitable que mille psautiers récités sans cela et même avoir fait un pas dans cette disposition vaudrait mieux que d'avoir traversé la mer (avoir fait une très grande chose) sans celle-ci »*³⁴².

*« Le Dieu fidèle permet souvent que ses amis succombent à leur faiblesse, afin qu'ils n'aient plus aucun secours vers lequel ils puissent se tourner ou s'appuyer... Il leur retire un tel soutien, afin de pouvoir être leur seul soutien... car plus est dépouillé et nu l'esprit qui va à Dieu, qui est soutenu par lui, plus l'homme est profondément fixé en Dieu et plus il est sensible aux dons les plus précieux de Dieu, car l'homme ne doit bâtir que sur Dieu seul. »*³⁴³

Il faut aussi se détacher de ses actes bons, car un Autre en est l'origine. Le détachement est ainsi libération de soi, ouverture à Dieu, qui est la profondeur de tout être.

³⁴¹ Ancelet-Hustache J. (1978). *Maître Eckhart et la mystique rhénane*. Coll. Maîtres spirituels, no. 7, Instruction spirituelle, *Traité*s. Paris, France : Seuil. p. 62

³⁴² Eckhart M. (2011). *Conseils spirituels*. Paris, France : Payot et Rivages. p. 77

³⁴³ Ancelet-Hustache J.(1978).Op. Cit. p. 71

« L'humilité de l'esprit, c'est que l'homme s'approprie et s'attribue tout le bien que Dieu lui a jamais fait aussi peu qu'il le faisait lorsqu'il n'était pas. »³⁴⁴

4.5.2.3.2 Renoncement à soi-même

« Tu dois t'abandonner toi-même, et totalement, alors c'est un véritable abandon. Un homme est venu me voir, voici peu de temps, et me dit qu'il avait abandonné de grandes possessions, terres et biens, pour sauver son âme. Alors je pensai : Ah! Comme tu as abandonné peu de choses, et insignifiantes. C'est un aveuglement et une folie tout le temps que tu considères ce que tu as abandonné mais tu as vraiment abandonné quelque chose si tu t'es toi-même abandonné. »³⁴⁵

Nous sommes des sujets divisés. Eckhart en suivant saint Paul qui parle de l'homme nouveau et le vieil homme exprime cela en disant qu'il y a deux « moi » en nous. Et pour lui il s'agit d'abandonner le petit moi égoïste pour recevoir le grand moi, le moi christique. « Je vis, mais ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. »³⁴⁶

Le renoncement est de faire mourir chez le sujet tout ce qui n'est pas conforme à cet homme nouveau christique, de façon qu'il se développe, grandisse, envahisse tout le sujet. Ce processus pourrait-on dire de substitution d'un autre à un autre chez le sujet est une sortie qui est aussi une entrée : sortie de l'homme ancien, entrée de l'homme nouveau.³⁴⁷

³⁴⁴Eckhart M. (1979).*Sermons*, Sermon 49, *Beatus venter*, introduction et traduction par Jeanne Ancelet-Hustache. Paris, France : Seuil. p. 125

³⁴⁵Eckhart M.(1979). *Sermons*, Sermon 28, *Ego elegi vos de mund*, introduction et traduction par Jeanne Ancelet-Hustache, Seuil. p. 232

³⁴⁶ Ga 2, 20

³⁴⁷ On pourra se reporter à Maître Eckhart, *Sermons*, Sermon 67, *Gott ist diu minne*, introduction et traduction par Ancelet-Hustache J. (1979).Paris, France : Seuil. Pp. 50-51.

4.6 Détachement et attente : les deux sont corrélatifs

Dans l'expérience et la vie d'Eckhart, il y a de façon centrale le détachement ; il n'attend rien et en même temps il attend tout, vu son expérience de jouissance autre où la castration est dépassée. Pour cela il arrive à des paradoxes difficiles à comprendre si on ne se réfère pas à cette expérience du féminin en lui. Une expérience qui le projette dans une autre réalité qui est le Réel, où tout reste très inconnu. Mais l'effort de Maître Eckhart pour communiquer ce qu'il perçoit de ce réel, est riche et important. Lui, perçoit en lui-même, (et sûrement dans les expériences d'autres sujets qu'il suivait), l'importance de cultiver le détachement pour pouvoir se trouver à soi-même et en même temps avoir accès, pour ainsi dire, parce qu'il reste au seuil de la porte qui ouvre sur cette réalité Autre, à l'ex-sistence qu'annonce Lacan.

Si nous nous détachons, l'Autre nous comblera. C'est pourquoi le renoncement ne prend pas, il donne : c'est le paradoxe. Si on a l'impression qu'il prend, c'est que nous vivons à la surface de nous-mêmes et sous l'emprise de la jouissance phallique.

Ici la psychanalyse rejoint Eckhart quand elle affirme par l'expérience - que c'est dans la simplicité d'un moi qui a retrouvé la liberté du mouvement-, que peut s'opérer un changement au plus profond de soi. Quand l'inconscient arrive à s'exprimer et mettre à la surface du conscient ce qui l'anime et le pousse à exister, le sujet peut retrouver (ou trouver) le sens de son existence.

Eckhart nous dit et nous redit que Dieu ne travaille que dans les cœurs simples, dépouillés, sans attachement pour la multiplicité périphérique ; il agit particulièrement dans des sujets qui se positionnent du côté de la position féminine qui sont les seuls

à pouvoir supporter la jouissance autre, vue qu'il développent une capacité grandissante pour se donner, pour aimer même dans la souffrance. Cette expérience d'Eckhart est une réponse à l'interrogation de Lacan : « *Et pourquoi ne pas interpréter une face de l'Autre, la face Dieu, comme supportée par la jouissance féminine ?* »³⁴⁸

C'est pourquoi cette expérience subjective et très particulière nous permet de comprendre que :

- Le sujet va être confronté à tout ce qu'il est en tant que sujet manquant, divisé. Cette confrontation à soi-même est un travail difficile et de longue haleine, qui va lui permettre de se rendre compte non seulement de son propre état moral, mais surtout de l'intensité de son attachement à ceci ou cela, toutes choses qui l'empêchent d'aller plus loin ou plus rapidement vers soi-même, vers son être intérieur et vers l'Autre.
- La conscience de son propre manque par rapport à son être et par rapport à la Déité, pousse le sujet à travailler pour qu'il puisse faire tout le nécessaire pour aller de l'avant, pour être positionné en un devenir continu ; cette prise de conscience de sa division structurale, au lieu de le figer est comme une catapulte qui le lance vers l'avant. Le sujet est dans une soif d'Être, constante qui le stimule à vivre dans une recherche continue de son être, il est comme désarrimé, et ce sentiment d'incomplétude est en même temps moteur pour l'attirer vers la Déité, sans jamais y arriver. Cette recherche est faite dans la paix et la sérénité, dans les aléas de la vie – joies, souffrances – et, en plus, cette recherche est permanente et constante, elle ne se fige jamais.

³⁴⁸Lacan J. (1975). Le Séminaire, Livre XX, *Encore*. Op. Cit. p. 71

La conscience de son propre manque, qui, dans ce cas, est la recherche du dépouillement complet, permet un regard nouveau envers les autres, regard qui permet au sujet de se positionner toujours dans une dynamique de donation, dans un devenir constant, dans un crescendo continu de son être. Le sujet vit en une constante altérité. Reconnaître la difficulté individuelle devrait en principe éveiller des sentiments et des comportements de compréhension, compassion, bienveillance, miséricorde, collaboration, service envers soi et envers les autres. Il y a une décentration de soi pour aller vers l'autre. Bien que l'homme ne soit pas le centre de la pensée et de tout le travail ascétique, il vient en second lieu. C'est lui la raison de l'incarnation du Dieu : c'est lui qui est visé par Dieu pour qu'il ne périsse pas dans le néant des choses. Dieu lui tend la perche de son salut pour qu'il puisse trouver la lumière dans le néant de la Dété. Donc le détachement est un état dans lequel nous ne sommes pas esclaves de nos possessions, ni subjugués par le désir de posséder, de contrôler – un état d'esprit, un mode d'être absolument nécessaire pour pouvoir aimer... Le sujet ne cherche pas à remodeler les autres ni à son image ni à sa ressemblance, mais permet aux autres d'être eux même. En leur permettant d'être, il les connaît tels qu'ils sont. Et, les connaissant, le sujet les aime en se mettant à leur portée, en se mettant à leur service. Le détachement permet de renoncer au désir de contrôler, de posséder, de dominer. Le sujet cherche à être ce qu'il est. En étant ce qu'il est, le sujet s'ouvre à la Dété qui est reconnue dans la création tout entière. Accéder à cet état exige du sujet une grande générosité, la générosité de renoncer à ses projets, ses espoirs, ses peurs. Un détachement suffisant pour voir au-delà de lui-même, pour voir qui est Dieu. Et, le voyant, d'en être amoureux.

De nos jours ce concept de détachement pourrait aider à revaloriser les politiques en vue d'un développement durable, respectueux de l'être des choses, des animaux, des plantes... qui sont reconnus dans cette approche, non comme simples ressources, mais comme faisant partie de la nature Une de l'être, de la Déité. Il n'y a pas des choses, des créatures, des sujets, il n'y a que l'Un.

Terminons, cette partie sur la pauvreté et le détachement par une formule lapidaire, comme Eckhart les aime tant : « *Être vide (affectivement) de toutes les créatures, c'est être rempli de Dieu. Être rempli (affectivement) de toutes les créatures, c'est être vide de Dieu.* »³⁴⁹

4.7 Conclusion : Hâte de la Déité, hâte d'être

Pour Maître Eckhart, il est indispensable d'accepter notre rien en face du rien de Dieu. Il est indispensable d'accepter le fait d'être créé et en même temps de savoir que nous sommes créés finis, mais qu'en nous il y a une partie de l'essence de la Déité, c'est-à-dire de l'Être infini, le Un dans notre être fini. Nous ne sommes pas l'essence totale, mais en nous il y a de l'essence de la Déité. Tant que nous reconnaissons cela nous pouvons aspirer à cette essence suprême à laquelle nous participons.

C'est bien cela que nous apprend la deuxième personne de la Trinité avec son Incarnation. Jésus non seulement veut nous apprendre à vivre comme dans la Déité, c'est-à-dire totalement détachés et dans une totale communion, mais il nous apprend à aller vers cet Être qui est Dieu lui-même et le seul chemin est de renoncer à nous-mêmes, de prendre notre réalité, - c'est-à-dire notre être avec tous ses atouts et toutes ses contraintes (corps, vie, pulsions, désir...) - et de le suivre.

³⁴⁹ Eckhart M. (1971). *Du détachement*. Op. Cit. p. 164

Il n'y a pas d'autre possibilité que d'accepter ce qui nous tient ici sur terre, l'amour et la souffrance, de le prendre sur nous et, sans nous y attarder, de suivre le Verbe qui est l'expression la plus proche de l'Être ici-bas, parce qu'il est le Fils de Dieu. Eckhart utilise le mot « *émanation* », et considère le Verbe comme l'expression de cette émanation de la Déité. Le Verbe révèle Dieu que nous n'arrivons pas à saisir comme tel à cause de notre finitude. Nous le voyons voilé, dans une nuée comme Pierre, Jacques et Jean au moment de la Transfiguration³⁵⁰ ; on sait que c'est une image de cet Être, mais nous, en tant que créatures, n'avons pas la possibilité d'aller plus loin dans cette connaissance.

Dans la vie de tous les jours, on va de l'avant seulement si on accepte le «ici et maintenant» pour pouvoir continuer notre marche. En même temps, on ne reste pas dans l'ici et maintenant, on va de l'avant, on va vers quelque chose de plus que ce qu'on vit maintenant.

Qui vit dans le passé ne progresse pas. Nos cabinets sont fréquentés par des individus qui vivent dans le passé, et qui sont attachées à des expériences, souvent inconscientes, mais si fortes qu'elles les empêchent d'aller de l'avant.

L'autre possibilité est de ne se positionner ni dans le passé, ni dans le présent, mais dans le futur. Cela produit aussi une angoisse terrible qui ne laisse pas vraiment le sujet déployer toutes ses capacités pour progresser, de peur de se tromper et en raison d'une absence d'accompagnement qui lui donnerait l'assurance nécessaire.

Aux yeux d'Eckhart, une des raisons à l'origine du mal être causé par un tel positionnement dans le passé ou dans le futur, est que l'homme a en lui l'essence de la Déité, et que celle-ci ne peut être ni dans le passé, ni dans le futur : c'est l'éternel présent. Tant que l'homme est à côté du présent, il sera à côté de sa vie.

³⁵⁰ Lc 9, 28-36

L'homme ne progresse que dans la mesure où il accepte d'être ce qu'il est, c'est-à-dire manquant, castré. Nous voyons ici la castration comme la conscience de l'émanation de la Déité dans l'homme ; cet être qui est dans l'homme – et avec lui dans toute la création dont il fait partie – est l'émanation de la Déité. Au mieux, l'homme est sorti, séparé de la Déité tout en restant en elle. L'homme vit dans l'impatience de revenir à l'Essence première, de devenir un dans l'Un.

Le manque chez Eckhart n'est pas vu comme une carence, mais comme une voie de liberté et une opportunité pour pouvoir rentrer dans la Déité dépouillé de tout et pour pouvoir être un.

Cela est la particularité de celui qui arrive à bien assumer le féminin en soi et à partir de là aller vers le grand Autre, sans se laisser tromper par les brillances de tout ce qui est représenté par le petit **a**, parce que le sujet positionné au féminin malgré ce choix : ce petit **a** dans ses multiples formes et expressions, continue à le chatouiller. Lui est et sera toujours soumis à la pulsion et au désir.

A partir de cette affirmation nous pouvons comprendre le sens de toute cette partie de notre travail qui nous a donné une autre clé pour comprendre l'assomption du manque, une clé, en théorie à la portée de tous, mais qui dans la réalité n'est pas connue et encore moins assumée facilement par ceux qui la connaissent. Cette voie est réservée à un petit nombre de sujets placés du côté féminin. Cette voie, si on s'en tient à Eckhart et à tant d'autres qui l'ont parcourue – et non exclusivement des sujets croyants – est libératrice, source vraiment de croissance, de réalisation pour les individus et pour les communautés comme nous venons de le voir.

5. Acceptation du manque

**« Ce n'est pas le fait d'esquiver la souffrance,
de fuir devant la douleur, qui guérit l'homme,
mais la capacité d'accepter les tribulations et de mûrir par elles,
d'y trouver un sens ».**(Razinguier)

*« Ce qui touche chez un psychothérapeute, c'est l'impression d'une cohérence entre
l'homme et sa fonction ».*
(Denis Vasse)

Dans cette recherche, j'en arrive à un point crucial à savoir la concrétisation, la mise en œuvre de tous ces concepts et de toutes ces idées théoriques que je viens d'exposer.

Je dis bien crucial parce que toute cette théorie existe déjà et que, même si on en parle par-ci, par-là, il n'existe pas une seule et unique théorisation concrète déjà faite permettant d'examiner le processus pouvant nous aider à nous positionner et à concrétiser l'acceptation du manque. Ce positionnement varie en fonction de chacun et il est impossible d'envisager une seule position face à ce manque, tributaire de la subjectivité du désir.

C'est crucial en effet, car de cette démonstration dépendra la validation ou non de l'hypothèse sur laquelle repose ce travail, à savoir que pour être artisan de son propre développement individuel et social, et donc pour être constructeur du lien social, tout sujet doit se positionner par rapport à son propre manque, en l'assumant, en l'acceptant, en utilisant la propre force libidinale en jeu pour aller de l'avant, et en profitant de cette dernière.

Il ne s'agit donc pas d'une simple vision et position par rapport au manque. Nous prétendons avancer une façon par laquelle le sujet peut arriver à la reconnaissance

de son manque et à son identification afin de pouvoir se positionner, et par la suite accepter ce manque, en vue de l'assumer. Le processus devrait l'aider à se propulser vers son propre devenir et contribuer à la construction et au maintien du lien social.

Nous pensons que ce sont l'acceptation, l'assomption d'un manque singulier, (avec toutes ses conséquences, comportant la souffrance du symptôme et les manifestations de nos désirs les plus occultés et même ignorés), qui peuvent nous permettre d'aller de l'avant et sortir de la difficulté engendrée.

Ensuite, une fois reconnus, acceptés et assumés, ces trois mouvements vont nous permettre d'aller de l'avant pour continuer un cheminement individuel susceptible d'être source d'un développement social.

5.1 Le sujet du Manque dans sa famille, dans sa culture

Cette conception s'enracine dans la conviction que tout sujet est partie intégrante de l'ensemble de l'humanité en progression constante, parce qu'il y a dans la structure même du sujet la pulsion de vie qui le pousse à exister dans un devenir constant. Ce constat concerne tous les humains quelle que soit leur culture ou leur civilisation. Aucun sujet n'est en dehors de l'humanité ; même si le sujet est isolé à un moment donné, voire totalement seul, il demeure en lien avec le reste de l'humanité, et ce lien est ineffaçable. La vie de ce sujet complète l'humanité et l'humanité s'appauvrit ou s'enrichit de la vie de chacun ici-bas.

L'humain est Un comme nous le disait maître Eckhart. C'est pour cette raison que l'on peut dire : plus le sujet sera bien, plus l'humanité ira mieux. Le sujet se sentira alors à l'aise et sera porté vers sa propre réalisation dans sa propre culture et ses

particularités. Chacun des peuples de la terre a sa propre culture particulière et chacune de ces cultures enrichit l'ensemble de l'humanité.

La notion de culture est un précieux outil pour comprendre les diverses expressions de la vie d'un sujet, d'une famille et d'une communauté. Il s'agit du style de vie d'une société précise, de la manière propre qu'ont ses membres de tisser des relations entre eux comme avec les autres créatures et avec le transcendant, c'est-à-dire avec Dieu.

Comprise ainsi, la culture embrasse la totalité de la vie d'un peuple³⁵¹. Chaque peuple, dans son évolution historique, promeut sa propre culture avec une autonomie légitime³⁵². Ceci est dû au fait que le sujet humaine « *de par sa nature même, a absolument besoin d'une vie sociale* »³⁵³, et qu'elle se réfère toujours à la société où elle vit d'une façon concrète, sa relation avec la réalité.

L'être humain est toujours culturellement situé : « *nature et culture sont liées de façon aussi étroite que possible* »³⁵⁴. Le sujet ne doit jamais être considéré en dehors de sa culture, et un travail qu'un sujet doit faire, et que l'analyste doit accompagner, doit tenir compte de la culture de ce sujet pour pouvoir atteindre le noyau de la question qui pose problème, pour mieux saisir le symptôme qui révèle le manque. La thérapie suppose la connaissance de la culture du patient, et la thérapie s'incarne dans la culture de ce sujet.

Dans cette culture, la famille est le reflet de l'humanité, même si elle est souffrante, malade, déchirée... Malgré toutes ses limites et imperfections, la famille continue à

³⁵¹Cf. CELAM. *Document de Puebla. 1979*,

in : www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf (23 mars 1979), Nn. 386-387.

³⁵²Cfr. CONC. OECUM. VAT. II, Constitution Pastoral *Gaudium et spes*, sur l'Eglise dans le monde de ce temps, n. 36.

³⁵³*Ibid.* n. 25.

³⁵⁴*Ibid.* n. 53.

être la première cellule où l'homme peut expérimenter qu'il est un sujet qui compte pour les autres : ces autres qui sont ses parents, ses frères et sœurs, ses cousins, ses oncles, ses tantes, ses voisins, etc.

La famille est une communauté de vie qui a une consistance autonome. Elle n'est pas la somme des individus qui la constituent, mais une « *communauté de individus* »³⁵⁵. Et une communauté est plus que la somme des sujets. Elle est le lieu où l'on apprend à aimer, le centre naturel de la vie humaine. Elle est faite de visages, de sujets qui aiment, qui dialoguent, qui se sacrifient les uns pour les autres et qui défendent la vie, en particulier la plus fragile, la plus faible, bien contraire à la Orda primitive esquissée par Freud, même si l'actualité nous montre bien qu'il y a des restes. On pourrait dire, sans exagérer, que la famille est le moteur du monde et de l'histoire. Chacun de nous construit sa propre personnalité en famille, en grandissant ou non avec sa mère et son père, ses frères et ses sœurs, en respirant la chaleur du foyer, ou en sentant l'absence.

La famille est le lieu où nous recevons notre nom, elle est le lieu des liens d'affection, l'espace de l'intimité, où l'on apprend l'art du dialogue et de la communication interindividuelle. Dans la famille, le sujet prend conscience de sa propre dignité. Si l'éducation a des références humanistes ouvertes et sincères, elle reconnaît la dignité de chaque sujet de manière singulière, en particulier celle de celui qui est malade, faible, exclu, et que les hommes sont tous frères appelés à la fraternité universelle.

³⁵⁵Familiaris Consortio. No. 17 et 18.

Tout cela constitue la « communauté-famille » ; elle demande à être reconnue comme telle dans ses multiples expressions, plus encore aujourd'hui où prévaut la protection des droits de l'individu.

La psychanalyse s'engage-t-elle pour aider cette communauté que forme la famille ? Nous l'espérons. En effet, elle la reconnaît comme le fruit d'un processus civilisateur.

« Le nombre toujours croissant d'interconnexions et de communications qui enveloppent notre planète rend plus palpable la conscience de l'unité et du partage d'un destin commun entre les Nations de la terre. Dans les dynamismes de l'histoire, de même que dans la diversité des ethnies, des sociétés et des cultures, nous voyons ainsi semée la vocation à former une communauté composée de frères qui s'accueillent réciproquement, en prenant soin les uns des autres. Mais une telle vocation est encore aujourd'hui souvent contrariée et démentie par les faits, dans un monde caractérisé par la "mondialisation de l'indifférence", qui nous fait lentement nous "habituer" à la souffrance de l'autre en nous fermant sur nous-mêmes »³⁵⁶.

Chaque sujet, chaque famille, (comme nous l'avons vu dans les premiers chapitres), participe au manque structurel. Ce manque se reflétera dans tous les manques que peut avoir et expérimentera l'être humain, parce que habité par le désir et que son désir ne sera jamais atteint, quand bien même il tenterait de le satisfaire. Son désir restera vif. Le sujet restera toujours sur sa soif et cherchera à renouveler ou à relancer un désir nouveau. Pour prétendre accompagner un sujet dans ses souffrances dans sa difficulté à vivre, et l'aider à se positionner face à son manque, je pense qu'il faut toujours tenir compte de cette vision de l'humain, de la famille

³⁵⁶Pape François. Message pour la paix. 8 décembre 2013.

humaine dans sa globalité comme dans sa propre culture. C'est en tout cas la vision adoptée dans ce travail.

Quand la souffrance se révèle dans notre existence comme l'effet d'un symptôme, et que l'on constate sa manifestation comme le fruit d'un désir inaccompli, un manque, on cherche dès lors à trouver une solution à la problématique qui nous accable.

5.2 Se décider à travailler sur soi

Pour arriver à faire ce travail, il est nécessaire de se décider à faire face à la difficulté. Cette option oblige à travailler sur soi, et la psychanalyse est bien adaptée pour cela. La situation est analogue à celle de notre corps lorsqu'il nous fait souffrir et qu'il désire être soulagé. Pour vouloir faire face à la douleur, la calmer ou la maîtriser par un traitement ou un médicament approprié, la première chose est de faire un retour sur soi pour repérer d'où provient la douleur.

En ce qui concerne nos souffrances psychiques, et contrairement aux souffrances provenant du corps, nous avons du mal à nous laisser interpeller par le symptôme qui nous fait souffrir. Le plus souvent le sujet évite de regarder le symptôme psychique en face. Il utilise tout un processus d'évitement pour fuir et éviter la confrontation avec lui-même. Accepter qu'on est malade psychiquement, ce n'est pas facile. On peut difficilement envisager d'être un malade mental. Nos mécanismes de défense se renforcent alors pour nous justifier et éviter un travail sur lui.

C'est la souffrance récurrente, les ennuis et le handicap qu'on se produit à soi-même et à notre entourage, qui finalement nous met devant le fait douloureux. Le sujet est alors presque obligé d'aller consulter et demander de l'aide. Il cherche sa croissance

ou son développement, ou encore de l'aide pour arriver à une maturité, à un meilleur fonctionnement et une plus grande capacité à affronter la vie. Au fond, quand il y a une recherche d'aide, il y a peut-être aussi un désir de se faire accompagner pour arriver à l'approfondissement et à la connaissance des ressources internes latentes, ainsi qu'à une plus grande possibilité d'expression et à un meilleur usage fonctionnel de ses ressources.

Arriver à exprimer ce désir d'aide et d'accompagnement est déjà un grand pas qui ne se fait pas sans difficulté. Accepter qu'on est malade est bien sûr un grand pas, mais le mieux c'est encore que le sujet décide de se faire soigner et aider par une analyse ou une thérapie analytique.

5.3 Approche de l'analyse

L'Analyse se définit plus comme une traversée des croyances qu'une cure. C'est ainsi que la nomme Albert Nguyên. L'analyse va permettre au sujet de se confronter au langage. Dans cette traversée de l'analyse, les convictions et les croyances du sujet vont être passées au crible de son propre discours. L'analyse est un long voyage de l'analysé dans le fleuve des mots qui l'amènera à la mer sans fond de l'Autre, du signifiant. En pleine mer, toujours en suspens avant de pouvoir arriver à son propre port toujours en vue, mais sans pouvoir arrimer. Seule l'acceptation de cette incertitude, de cette impossibilité, de ce manque, pourra conduire le sujet à la paix et à son salut, à l'ouverture de l'être en chaque chose, à la liberté à laquelle tout sujet est appelé comme le dit Chmakoff³⁵⁷ et comme le confirme Julia Kristeva.

³⁵⁷Cfr. Chmakoff M. (2009). *Le divin et le divan*. Paris, France : Salvator. p. 29

Le sujet cherche, à travers l'analyse, sa propre vérité. Il la trouve dans la mesure où le transfert va lui permettre d'aller dans la profondeur de son être. Mais c'est avec ses propres croyances qu'il va faire face à son existence.

L'analysé porte toujours en lui une croyance en l'analyste à qui il attribue un savoir. L'analyste est le Sujet supposé savoir. L'analysé arrive conscient de ce qui lui apparaît comme une réalité, et cherche à se mettre en confiance, espérant obtenir la « guérison » ou la transmission du savoir que possède l'analyste. Tout au long de l'analyse il y aura un va et vient de signifiants qui mettent en question la croyance qui accompagne la demande originaire de l'analysé. Ainsi il n'y a pas de fin sans traversée de cette croyance et la chute de la figure de l'Autre qui incarne le savoir supposé.

Le modèle psychanalytique, dont on ne dira jamais assez l'excellence face aux modèles structuralistes ou cognitivistes de l'esprit humain par exemple, est indissociable de l'expérience du Transfert-contretransfert. Le fait que Freud ne l'ait pas conceptualisée n'enlève rien au fait qu'il l'ait découvert, et qu'il revient à la modernité de la psychanalyse de la théoriser et de la développer, comme l'a fait Lacan.

Nous chercherons ici à donner quelques pistes qui nous paraissent importantes sur ce développement. Elles ne sont ni exhaustives ni définitives, mais elles correspondent à celles que nous avons utilisées au cours de notre expérience analytique. Cette expérience analytique n'est pas non plus tamponnée, timbrée ou confirmée par toutes les écoles analytiques, mais elle parvient à nous aider à faire face à nos propres symptômes et à celles des autres.

Le traitement psychanalytique a ceci de particulier que la *liberté, qu'il faut bien appeler sadomasochiste, du désir*, telle que la psychanalyse la révèle, s'actualise dans un lien paradoxal qui est le lien psychanalytique ; lien réel, et pourtant éminemment imaginaire, qui sollicite la réactualisation de l'expérience passée, de la mémoire, et notamment de la mémoire traumatique, et sa réélaboration. L'autre, l'analyste, est non seulement un lieu parental de l'interdit symbolique (ce qu'il est aussi), mais également un lieu réel de ma dette sociale (que je paie), et un lieu imaginaire auquel je voue mes désirs et/ou mes désirs de mort — jusqu'à les épuiser. Et vice versa, par et dans le contretransfert.

Un laboratoire est ainsi créé où s'expérimente non seulement cette « *mentalité élargie* », chère à Kant, où par le langage nous pouvons universaliser nos particularités et les communiquer à l'autre et aux autres; mais aussi un lien des individus qui est un lien concret, sensoriel, « mondain » au sens grec du terme, entendu comme germe du politique, du bien commun. Notons que les avancées de Lacan et de Bion dans la logique de la déstructuration du sujet lors de la communication analytique (*communication linguistique* pour l'un, *alpha* et *bêta* pour l'autre) se préoccupent fort peu de l'implication transféro-contretransférentiel des désirs concrets et des fantasmes précis qui ont été libérés. On n'ignore en effet que c'est de l'écoute de l'analyste que dépend le désir du patient ainsi que ses avatars. Mais comment ? Et dans quel but ? L'analyse du contretransfert a encore beaucoup de travail devant elle pour mieux éclairer les limites de l'analyste dans lesquelles se déploie la liberté du patient.

5.3.1 Orientation et but de l'analyse

La psychanalyse, en suivant Freud et Lacan, ne vise pas une nouvelle objectivité ; elle vise une modification subjective. Elle ne va pas aboutir à une compréhension de soi-même, au sens d'une transparence à soi-même.³⁵⁸ Par ailleurs, la psychanalyse ne vise pas non plus de nouvelles identifications ; elle n'envisage pas « *un redressement* » du sujet à la façon d'un apprivoisement bénin.

L'analyse vise une nouvelle subjectivité, c'est-à-dire qu'elle cherche à faire émerger un nouveau sujet qui puisse vivre avec son manque, comme le disait Lacan en citant Freud. Cette idée implique la définition du sujet. Le sujet est une place vide, une place indéterminée, place qui se trouve entre les signifiants qui font la trame du discours. Pour comprendre cela et l'assumer, il faut beaucoup de travail.

L'expérience du lapsus est révélateur de cette indétermination, « ce n'est pas ce que je voulais dire, je voulais dire telle chose... et pas cela », qui est exactement le contraire. Le sujet est dans l'instant présent, et dans cet instant présent il est sidéré, délocalisé, déstabilisé. Il trouve sa place singulière entre ce qu'il dit et ce qu'il croit vouloir dire. C'est une place vide au sens où elle résiste, voire qu'elle se rebelle à toute forme de détermination par le langage.

« *Parler de subjectivité ou de subjectivation, c'est dès lors parler de la manière dont chacun se débrouille avec cette indétermination, c'est parler de la manière dont chacun utilise tout aussi bien ce qui le détermine pour aborder cette indétermination* »³⁵⁹. La parole est le moyen par lequel le sujet s'exprime en se révélant face à lui-même par le fait miroir renvoyé par le psychanalyste. Dans sa révélation par la parole, il doit prendre à son compte les signifiants qui le

³⁵⁸ Lacan J. *Petite conférence aux psychiatres* In : <http://www.ecole-lacanienne.net>

³⁵⁹ Balestriere L. et al. (2008) *Ce qui est opérant dans la cure*. Ramon Ville : Eres. P. 64

déterminent. Lacan dans sa conférence aux psychiatres disait : « *l'analyse ne peut avoir pour but que l'avènement d'une parole pleine et la réalisation par le sujet de son histoire dans sa relation au futur. Elle se donne pour visée «de réordonner les contingences passées en leur donnant le sens des nécessités à venir.»*³⁶⁰

Ce qui est vraiment en jeu, c'est l'avènement d'une parole qui engage le sujet dans sa relation au futur à partir de ce qui l'a déterminé. Ce qui est en jeu, c'est l'avènement d'une parole qui aura une conséquence à partir de ce qui a eu lieu, à partir d'un *dit* ou d'un *tu* qui la précède. Cela reste toujours d'actualité : dans une psychanalyse il s'agit toujours de revenir à des paroles dites ou non dites qui ont marqué l'histoire d'un sujet en affectant ses pulsions, et donc sa jouissance.

Lorsque Lacan est allé chercher la détermination du sujet non plus du côté de l'Autre mais du côté de la pulsion et de la jouissance, il semble indiquer le cheminement que l'analysé a à faire dans une psychanalyse : il doit prendre à sa charge la jouissance inassimilable qui l'habite et la part de jouissance qui le spécifie dans son rapport au langage. La modification qu'un sujet peut attendre d'une psychanalyse porte sur la manière dont s'articulent pour lui cette jouissance et la langue. Elle porte sur la manière dont cette jouissance s'est cristallisée dans les marques d'une histoire singulière. C'est ce que la psychanalyse appelle un symptôme.

5.3.2 Sens et rôle du symptôme dans l'analyse

³⁶⁰ Ibid. p. 65

Lacan, en plus de nombreuses interventions, a consacré le séminaire XXIII, « *le Sinthome* »³⁶¹ au développement de ce sujet. Nous nous contenterons ici, d'une réponse plutôt condensée, comme simple rappel à ce qui a été déjà dit.

Le symptôme est l'expression du refoulé, il est l'accomplissement du désir et la réalisation d'un fantasme inconscient servant à accomplir ce désir. Il prétend combler le manque. Il y a plusieurs types de symptômes : il y a des symptômes qui nous arrangent, qui ne nous empêchent pas de dormir. Et parce qu'ils nous arrangent, nous ne leur reconnaissons pas ce statut de symptômes. Par exemple le sujet hystérique s'arrange habituellement avec ses somatisations, tout comme l'obsessionnel s'arrange avec ses pensées. Il faut plusieurs années pour qu'un sujet hystérique puisse cerner la dimension symptomatique de ses insatisfactions. Il faut prendre également du temps pour qu'un sujet obsessionnel arrive à parler concrètement de ces choses apparemment insignifiantes qui parsèment sa vie quotidienne et qu'il ne peut éviter.

Il y a, par contre, les symptômes qui dérangent comme un caillou dans une chaussure, et dont le sujet souhaite se débarrasser sans trop de peine et au plus vite. Ces symptômes le font souffrir et sont le motif de ses plaintes parce qu'ils troublent le narcissisme du sujet.

³⁶¹Le **sinthome** est un terme employé par Lacan J. pour désigner une particularité de la fonction que l'écriture eut pour l'écrivain James Joyce. Dans la psychanalyse contemporaine, le terme de sinthome est utilisé par certains psychanalystes pour désigner ce qui chez un sujet réussit à faire tenir ensemble les trois ronds de l'imaginaire, du réel, et du symbolique. Cela dit, si un tel tour de force peut être réussi par un sujet (au travers d'une pratique qui n'est pas nécessairement de la littérature), d'autres trouvent plus logique que le nom de cette fonction fasse référence au rapport particulier entretenu par le sujet avec le langage. Étant donné que le terme *sinthome* est propre à l'expérience joycienne, ces psychanalystes-là lui préfèrent celui de « suppléance » (bien que ce concept puisse lui-aussi faire débat), tant que n'est pas trouvé un terme approprié pour chaque cas particulier.

Mais il faut aussi prendre conscience de ce symptôme analytique qui réside dans le fait que le sujet ne veut pas changer vraiment. Le sujet jouit de son symptôme et aime sa souffrance. La demande de changement que l'analysé fait à l'analyste est en opposition avec son désir de restaurer l'état antérieur. Il faudra trouver le symptôme qui nous révèle et qui nous échappe. Comme nous le verrons ensuite, l'expérience analytique a pour prétention de traiter le symptôme, non pas au sens de le supprimer mais au sens de modifier l'usage que nous en faisons.

C'est à partir du symptôme que l'analysé commence la traversée de l'analyse, et qu'il lui donne une orientation. Le symptôme définit une modalité de notre manière de nous situer, de nous inscrire dans le monde. C'est le symptôme qui va permettre de définir la particularité du sujet. Ainsi la transformation qu'un individu est en droit d'attendre d'une psychanalyse ne peut se séparer du changement des rapports qu'il maintient au symptôme qui l'identifie.

Par ailleurs, le symptôme « *est le retour d'une satisfaction sexuelle depuis longtemps refoulée, mais il est aussi une formation de compromis dans la mesure où le refoulement s'exprime aussi en lui.* »³⁶² Lacan va dire que le symptôme « *va dans le sens d'un désir de reconnaissance, mais ce désir reste exclu, refoulé* » ; ce symptôme vient du Réel, lui-même est Réel. C'est le fait du symbolique dans le Réel. En 1975 Lacan ajoute que le symptôme c'est ce que les gens ont de plus réel. N'ayant que peu à faire avec l'imaginaire, le symptôme n'est pas une vérité qui relève de la signification. S'il est « *la nature propre de la réalité humaine* », la cure ne peut en aucun cas consister à éradiquer le symptôme en tant qu'élément structurel du sujet. En ce sens, il ne peut d'ailleurs être dissocié des ronds du nœud

³⁶² Grand Dictionnaire de Psychologie (2000). Montréal : Larousse. p. 919

borroméen proposé par Lacan pour présenter sa doctrine du réel, du symbolique et de l'imaginaire.

Lacan voit le symptôme chez Joyce, sur lequel il a travaillé, comme une fonction de prothèse. Si l'imaginaire se dérobe, certains symptômes se situent comme au croisement du symbolique et du réel ; il est possible de les « nouer » au symbolique et au réel pour « éviter » ce dérapage : c'est le quatrième rond, qui procure par exemple à Joyce un ego de substitution, une prothèse, qui est précisément son activité d'écrivain.

Lacan en vient à l'hypothèse d'un nœud qui comprendrait d'emblée quatre termes: le quatrième rond, qui, là aussi, est défini comme symptôme, est, à la fois en relation avec le complexe d'Œdipe et le Nom du Père³⁶³. Cependant, comme le souligne Lacan dans « *Conférences et entretiens* » (1975), on est bien en droit d'attendre que la cure psychanalytique fasse disparaître les symptômes.

Ce quatrième rond, est-il vraiment prudent d'en supprimer l'usage? Non, parce que comme le dit Lacan dans les conférences sur Joyce, en juin 1975, « *le père est ce quatrième rond sans lequel rien n'est possible dans le nœud du symbolique, de l'imaginaire et du réel* ». Le complexe d'Œdipe nouerait chez Freud les trois dimensions, faisant ainsi fonction du Nom-du-Père, ce quatrième rond est donc le Nom-du-Père qui doit rester comme un ciment qui tient toute la structure, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent.

5.3.3 Invention et nécessité du sinthome

³⁶³Lacan J. (2005) Séminaire XXIII, Le sinthome. Paris, France : Seuil. p. 147

Freud dans « *Analyse terminée et analyse interminable* » dit que « *On n'a le droit de dire d'une analyse d'un sujet, qu'elle est définitivement achevée* », que si le symptôme est d'origine traumatique, et que le résultat auquel il parvient est de « *remplacer, grâce au renforcement du Moi, le dénouement imparfait de la période infantile par une liquidation correcte*». ³⁶⁴ Et Lacan de son côté dit qu'une analyse n'a pas à être poussée trop loin. « *Quand l'analysé pense qu'il est heureux de vivre, c'est assez* » ³⁶⁵.

Donc la « guérison », est loin d'être assurée, d'ailleurs elle n'est pas cherchée vraiment, ce qu'elle cherche, c'est d'apprendre à faire avec son propre manque. « *Le véritable effet de la thérapie analytique serait donc de corriger après coup le processus primitif de refoulement, mettant ainsi un terme à l'excès de puissance du facteur quantitatif, dit Freud, et plus loin il poursuit : l'analyse réussirait bien parfois, mais pas toujours, à éliminer l'influence du renforcement instinctuel ou bien son effet se bornerait à accroître la force de résistance des inhibitions, de telle sorte qu'après l'analyse elles seraient bien plus puissantes qu'avant ou que sans elle. -Et Freud, un peu dépité conclut :- Je ne puis ici formuler aucune opinion et ne sais s'il est actuellement possible d'en avoir une*» ³⁶⁶.

Ainsi Lacan en 1975, à 36 ans de distance de cette précédente affirmation de Freud, et avec le poids de son expérience, n'arrive pas non plus à conclure sur la fin de l'analyse, d'autant plus qu'il n'y a un autre pour soutenir la garantie d'une cure. « *A quel principe le psychanalyste et son patient peuvent-ils se fier pour assurer le succès de la cure, sinon à celui qui veut, comme l'écrit Lacan, que « tout énoncé*

³⁶⁴ Freud S. (1939). *Analyse terminée et analyse interminable*. In *Revue Française de psychanalyse* No 3, 1975. p. 375

³⁶⁵ Lacan J. (1976). « *Conférences et entretiens dans les universités nord-*», *Scilicet* 6/7, Le Seuil : Paris. p.15

³⁶⁶ Freud S. (1939). *Op Cit.* p 381

*d'autorité n'ait d'autre garantie que son énonciation même » ? En d'autres termes, c'est dans l'acte même de parler que se trouve la garantie ».*³⁶⁷

C'est pour cette raison que dans une recherche théorique bien qu'en termes métaphoriques, Lacan crée le terme de sinthome, qui est l'ancienne graphie de symptôme, pour désigner le quatrième rond du nœud borroméen (mais qui ne s'identifie pas non plus avec le Nom-du-Père, tout en restant bien enchevêtré à celui-ci) pour signifier ce qui vient remplacer le symptôme quand celui-ci se modifie. *« Pour chacun, il faut le temps pour l'inventer, son sinthome, dans sa différence absolue ; le sinthome qui n'est pas élucubration de savoir, mais le savoir-y-faire avec la (sa) jouissance, pour obtenir la satisfaction de la fin, qui est autant celle du corps que du sujet. Et donc des effets et du goût. »*³⁶⁸

Grâce au sinthome, la jouissance et le désir, sans lesquels il n'y aurait pas de sujet, ou celui-ci risquerait de tomber dans la mélancolie, restent possibles. Mais n'allons pas trop vite dans notre analyse. On y reviendra à la fin de ce chapitre. Entre temps voyons ce que signifie la reconnaissance d'un symptôme propre, et donc d'un manque. Comment y arriver ? Quelles stratégies pouvons-nous envisager pour aider patient qui se décide à faire une analyse, ou une thérapie analytique, à bien faire ce travail ?

5.4 Reconnaissance du Manque

³⁶⁷ Daviot P. (2006). Jacques Lacan et le sentiment religieux. Ramon Ville, France : Erès. p. 34

³⁶⁸ Valas, P. (2010). Dieu le retour. In Champ Lacanien. No. 8. Paris, France :PUF. p. 97

Mais qu'est-ce que la reconnaissance du manque ? Quand nous parlons de reconnaissance d'un terrain par exemple, cela implique de s'aventurer dans l'observation méticuleuse de cet espace qui s'ouvre devant nous. Cela implique un intérêt concernant cet espace et ce qu'on veut connaître. On aimerait connaître les moindres détails de l'endroit.

La reconnaissance du manque part d'une constatation d'un symptôme, d'un fait qui fait souffrir, et qui est exceptionnel en soi par rapport aux autres situations de souffrance qu'on peut vivre. Il part de notre sentiment d'incomplétude, de notre vie qui n'est pas pleine et surtout qui fait souffrir.

Dans la réalité psychique, on découvre le manque structurel propre au parlêtre. Une fois dépassée la fusion avec le premier objet d'amour, grâce à ce père nommé par la mère, l'enfant castré reste à jamais en manque. La conscience de ce vide structurel, de cet objet de nul savoir, cet objet insaisissable, vous saisit quand, confronté au vide de l'Autre, tout se précipite autour d'un noyau de quelques signifiants qui tourbillonnent comme au fond d'un entonnoir sans fond sans qu'on puisse le saisir. Ce qui peut rendre la pensée capable de soutenir cet affrontement, en psychanalyse en tout cas, c'est la découverte d'une fonction incroyable, celle de cet objet de nul savoir qui met le sujet toujours en face de son manque.

Cet objet *a* de Lacan est à l'opposé de l'idée du sujet supposé savoir, donc de l'idée de Dieu. Mais en même temps, c'est lui qui va permettre sa recherche. C'est en ce sens que c'est un objet *a*-thée, parce qu'il est dépourvu de toute assurance cognitive ou sensorielle. Il s'oppose à l'idée de Dieu comme le père, le supposé savoir. Disons plus exactement que Dieu, le père supposé savoir, voile l'existence de cet objet *a*-thée. Mais Lacan évoque une autre face de Dieu, non pas celle de père mais

de lieu que nous n'imaginons pas, mais qui existe forcément. Avec ce Dieu lieu, «qu'on y croit ou qu'on n'y croit pas, il faut compter – disait Lacan - *C'est absolument inévitable.* »³⁶⁹. Il faut compter parce que c'est un lieu qui ek-siste, c'est la structure de langage qui l'impose, et c'est ainsi depuis le commencement.

En faisant référence à la Bible, le livre de la genèse nous présente l'homme et la femme dans le paradis. Ce mot évoque l'union avec Dieu, une union presque fusionnelle comme la mère avec son bébé. Une fois que la séparation brutale advient, l'homme est condamné et poussé à chercher cette union avec son Créateur. L'homme sera toujours en recherche du paradis perdu. Ce mythe religieux perpétue la castration dans la nature humaine et la rend inhérente à la structure psychique et religieuse.

Non seulement la littérature juive voit l'errance humaine comme une recherche de Dieu, mais déjà chez les Grecs cette recherche du grand Autre existait, de même que celles de l'Être et du Bien, comme dans *La République* de Platon.

A partir de l'assomption du manque structurel, à la fin d'une analyse, l'analysé doit construire son sinthome et assumer sa castration. La castration part de la reconnaissance de son manque structurel qui lui permet justement de devenir un sujet, libre, propriétaire de soi-même, debout, qui se pend en main, et en même temps sachant faire partie de l'humanité tout entière. Cela amène le sujet à la conscience de sa propre grandeur, et en même temps à la conscience des limites de sa vie et de sa finitude, dans certains cas parce qu'il ne peut pas réaliser tous ses projets, ses illusions, dans d'autres parce qu'il est toujours confronté à l'échec, et en dernier lieu à la mort.

³⁶⁹Lacan J. Le Séminaire, *Le savoir du psychanalyste, séance du 1 juin 1972.*

Cette confrontation à la mort le met dans une position de finitude, mais elle peut aussi lui donner la force de lutter contre elle en essayant de prolonger la vie par des techniques thérapeutiques, ou simplement en procréant.

Pour Eckhart la mort et la vie éternelle sont essentielles. Ces dernières vont au-delà des réflexions citées plus haut. Il croit que la mort permettra au sujet de faire le passage vers la Déité. Dans la Déité, il y a cette Vie qui est totalement meilleure, d'un état supérieur où le sujet se fondera en Elle.

Pour illustrer cela, il y a Jésus qui dit : « *Heureux vous les pauvres : le royaume de Dieu est à vous !* »³⁷⁰. Ce qui pourrait s'interpréter de la manière suivante : Le pauvre, c'est justement celui qui, en prenant conscience de son manque, ne désespère pas. Au contraire, son manque le plonge dans la recherche, et dans cette recherche le sujet est heureux. Le manque ne l'angoisse pas, parce qu'il sait qu'il est propre à sa structure et qu'il va lui permettre de se tenir debout et en vie, même s'il est dans la souffrance. Un pauvre selon l'Évangile n'est pas épargné par la souffrance, mais sait profiter de celle-ci ; on peut comparer la souffrance à la combustion d'un moteur qui ébranle et fait aller de l'avant. Le pauvre est comme l'arbre planté au bord des eaux, qui étend ses racines vers le courant : il ne craint pas la chaleur quand elle vient, et son feuillage reste vert ; il ne redoute pas une année de sécheresse, car elle ne l'empêche pas de porter du fruit.³⁷¹

Le sujet sait qu'il a un manque, comme l'arbre expérimente qu'il a besoin d'eau. Il doit toujours vivre avec ce manque parce qu'il ne peut boire une fois pour toutes. Il doit se revitaliser chaque fois qu'il peut pour avoir un beau feuillage et pour donner du fruit. L'arbre n'est jamais comblé, il reste toujours en manque. Telle est la visée

³⁷⁰ Luc. 6,20

³⁷¹ Cfr : Jr. 17,7-8

chrétienne qui transforme le manque en espérance d'un au-delà de plénitude et de bonheur.

Le sujet qui ne partage pas cette croyance, en prenant conscience de son manque, peut être poussé à rechercher la vie, ou sombrer dans le tourbillon de la mélancolie contre laquelle le croyant n'est pas immunisé, comme on le verra à la fin de ce travail dans un cas. La prise de conscience n'assure pas la réussite de l'analyse, ni plus largement celle de l'existence. Ce qui l'assurera sera le quatrième rond, le Nom du Père, qui tiendra toute la structure.

Celui qui reste au seuil de l'expérience du manque et qui ne l'assume pas, peut être submergé par le désespoir et l'angoisse et peut tomber dans la mélancolie qui peut le mener dans le vide, dans un abîme sans fond, dans le néant, et même à la mort.

Celui par contre, qui prend le chemin de la vie ne s'affole pas parce qu'il ressent son manque, parce que son désir n'est jamais satisfait, mais celui-là vit et jouit de ce désir qui lui fait expérimenter le manque, manque qui se transforme en un moteur de rénovation.

Dans cette dynamique de rénovation se trouvent la vie et le bonheur du « pauvre » au sens évangélique du terme, au sens qu'Eckhart lui donne. Mais l'homme n'est jamais achevé, il reste toujours fragile. Il se construit tout le temps de son existence. Il doit sans cesse recommencer et se renouveler.

C'est ici que se situe le mouvement psychique du sujet qui se tourne vers cet Autre, dépôt du langage, pouvant l'ouvrir à la croyance, même à celle à la foi.

L'analyse est un long voyage de l'analysant dans le fleuve des mots qui l'amènera à la mer sans fond de l'Autre, du signifiant. En pleine mer, toujours retardé dans l'atteinte de son propre port en vue, mais incapable d'y arrimer. Seule l'acceptation de l'incertitude, de cette impossibilité, de ce manque, pourra conduire le sujet à la paix et à son salut, à l'ouverture de l'être de chaque chose, à la liberté à laquelle tout sujet est appelé³⁷².

Tel est l'horizon qui s'ouvre au sujet à la fin de l'analyse.

Lacan, en parlant de la fin de l'analyse, ouvre des possibilités pour continuer à chercher d'autres horizons, au-delà des réponses que nous avons élaborées dans ce travail. L'indication d'une identification au symptôme en fin d'analyse est énoncée le 16 novembre 1976 dans la première séance du séminaire « *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre* »³⁷³. Il parle d'identification comme ce qui se cristallise dans une identité. Ces identités, ce sont celles notées par Freud et selon lui, ces identifications se font par « *contagion psychique* » du désir de l'autre³⁷⁴ : celle au père, avec la qualification de l'amour ; identification hystérique, de participation au désir de l'autre ; et celle au trait Unaire. Mais Lacan dit après, que les identifications au symptôme en fin d'analyse ne sont pas réductibles à ces identifications définies par Freud sauf une, celle au trait Unaire du sujet³⁷⁵.

Ce trait Unaire est le trait comptable, portant le Un du caractère élémentaire du signifiant. Le trait différencie le signifiant qui définit le sujet des autres et en même temps c'est un élément de répétition de cette différence. La répétition, c'est l'obtention d'une jouissance inatteignable autrement que par la marque qui laisse ce

³⁷²Chamakoff M. (2009). Op Cit. p. 29

³⁷³Version publié dans L'Unebevue, No. 21. Paris : L'unebévue. Hiver 2003-2004

³⁷⁴FREUD Sigmund (1981). L'identification, Psychologie des foules et analyse du moi. Paris : Payot.

³⁷⁵LACAN, Jacques. L'identification. 9 mai 1962. Inédit.

trait chez le sujet, le trait qui la flétrit et d'où résulte une perte, celle-là même qui est visée dans l'effort de retrouvailles impossibles de la jouissance première, comme Lacan le répètera à plusieurs reprises³⁷⁶.

Ce passage de « *L'insu que sait...* », nous permet aussi de dire que l'identification au symptôme en fin d'analyse n'est pas non plus l'identification à l'analyste telle que l'explique Michael Balint et qui sert régulièrement à Lacan de contre-modèle, ce qui est une façon de lui octroyer une place. Elle n'est donc l'identification ni au moi de l'analyste, ni à son surmoi, comme le psychanalyste d'origine écossaise Edward Glover avait pu le constater, et auquel Erik Porge fait référence³⁷⁷ dans son livre sur le symptôme.

Lacan affirme aussi qu'on ne s'identifie pas, non plus, à son inconscient parce qu'il reste non assujetti et libre de ses mouvements, il reste autre.

Alors qu'en reste-il ? Lacan considère de toute façon l'identification au Symptôme en fin d'analyse et dit : « *Est-ce que (le repérage qu'est l'analyse) ça s'rait ou ça n's'rait (sic) pas s'identifier, s'identifier en prenant en garantie une espèce de distance, s'identifier à son symptôme ? C'est un fait, j'ai proféré que, le symptôme pris dans ce sens c'est, pour employer le terme connaître, c'est c'qu'on connaît, c'est même c'qu'on, c'qu'on connaît l'mieux (sic) sans que ça aille très loin (soupire).* »

Cela équivaudrait à « *connaître* » son symptôme au sens biblique, sexuel du terme « *connaître* », c'est-à-dire « posséder ». Dans la Bible, le verbe « *connaître* » traduit plusieurs significations possibles. Il caractérise la compréhension qu'un humain a de

³⁷⁶Cfr : LACAN Jacques (1986). Le séminaire L'éthique de la psychanalyse. Paris : Seuil. p. 143 ; L'identification, 28 mars 1962 ; et D'un Autre à l'autre. Paris : Seuil. p. 121

³⁷⁷Cfr : PORGE Erik (2012). Lettres du symptôme. Toulouse : Érès. 192p.

l'expérience par un de ses sens avec ce qui l'entoure. «*Connaître*», peut-être mis pour sentir, s'apercevoir, observer, remarquer, reconnaître ou faire l'expérience de quelque chose.

Pour cela, il n'y a rien de particulier, mais lorsque ce verbe est employé par rapport à quelqu'un, cela a une connotation insolite. En effet, dans la Bible «*connaître quelqu'un* » *laisse sous-entendre qu'il y a une relation intime et même sexuelle entre un homme et une femme. Par exemple : « L'homme connut Ève sa femme. Elle devint enceinte, enfanta Caïn...»*³⁷⁸ La Bible utilise cette même expression pour désigner une relation homosexuelle. Lors du récit de la destruction de Sodome, les hommes de la ville vont dire : «*Où sont les hommes qui sont venus chez toi cette nuit? Fais-les sortir vers nous pour que nous les connaissions»*³⁷⁹ C'est d'ailleurs pourquoi la langue française utilise l'expression «*connaître quelqu'un au sens biblique*» comme euphémisme pour désigner une relation sexuelle. Notez que le verbe peut être employé pour les deux sexes : «*Les deux filles de Loth n'avaient pas connu d'hommes»*³⁸⁰. Donc, il ne s'agit pas de considérer son symptôme comme un objet (de connaissance) dont s'emparerait un sujet, mais c'est le partage de son intimité, aller au plus profond de lui-même, aller d'un autre conscient à une partie de l'autre intérieur inconscient.

Lacan connaissait bien cette connotation de «connaître», pour cela il continue ainsi : «*Connaître n'a strictement que ce sens, c'est la seule forme de connaissance prise au sens où l'on a avancé qu'il suffirait qu'un homme couche avec une femme pour qu'on puisse dire qu'il la connaît, voire inversement.*» Plus précisément : «*Alors qu'est-ce que veut dire connaître ? «Connaître» veut dire savoir-faire avec ce*

³⁷⁸Genèse 4,1

³⁷⁹Genèse 19,5

³⁸⁰Genèse 19,8

symptôme, savoir le débrouiller, savoir le manipuler, savoir a quelque chose qui correspond à ce que l'homme fait avec son image (cogne le micro en tournant les pages de ses notes)³⁸¹, c'est imaginer la façon dont on se (tousse) débrouille avec ce symptôme. [...] Savoir-faire avec son symptôme, c'est là, la fin de l'analyse il faut r'connaître que c'est court! Ça n'va vraiment pas loin.³⁸²»

Se débrouiller avec son symptôme est plutôt rassurant, même si ce terme peut indiquer de possibles maladroites pendant ces débrouillements. Se débrouiller, c'est démêler, mettre en ordre des choses qui sont en confusion. C'est une tentative rassurante. On pourrait faire une comparaison entre « *se débrouiller* » et ce que l'on fait des rapports sexuels qui par contre eux ne peuvent pas être appréhendés et même pas inscrits comme le dit Lacan. Les rapports sexuels sont ratés. Connaître son symptôme est un ratage parce que malgré la débrouille du sujet, le symptôme ne se laisse appréhender jusqu'au point où il serait ce qu'on pense qu'il est.

Lacan constate, donc, sans enthousiasme, l'identification au symptôme en fin d'analyse. Cela ne se présente pas comme un idéal à acquérir. C'est donc sur un mode un peu navré, avec un ton de chagrin que Lacan fait le constat d'une identification au symptôme en fin d'analyse. Pas de quoi, en tout cas, prôner celle-ci comme un idéal! Nous avons plutôt l'impression que finalement ce moment d'arrivée est envisagé possiblement comme un moment de départ, mais il y a eu tellement d'énergie investie qu'on devine le manque de force pour continuer. L'identification au symptôme chez Lacan n'est pas navrante, mais c'est reconnaître qu'on a un réel non traitable en soi : c'est le point de singularité de chacun.

³⁸¹ Je mets les transcriptions des bruits parce que la citation je l'ai trouvé ainsi.

³⁸² LACAN Jacques (2005). Séminaire XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre. Paris : Seuil. pp. 49-50. ()

Voyons maintenant, les pas que nous considérons nécessaires à faire pour qu'un sujet puisse arriver à ce positionnement et à cette reconnaissance face au manque. Voyons aussi dans quelle disposition doit se mettre l'analyste pour pouvoir accompagner le sujet dans ce parcours de vie.

Lacan nous offre une perle dans laquelle nous trouverons les points qui suivront. Ce que dit Lacan est : « *la fin de l'analyse, c'est quand on a deux fois tourné en rond, c'est-à-dire retrouver ce dont on est prisonnier. [...] L'analyse ne consiste pas à ce qu'on soit libéré de ses sinthomes puisque c'est comme ça que je l'écris "symptôme", l'analyse consiste à ce qu'on sache pourquoi on est empêtré. Ça se produit du fait qu'il y a le symbolique. Le symbolique, c'est le langage, on apprend à parler et ça laisse des traces. Ça laisse des traces et de ce fait ça implique des conséquences qui ne sont rien d'autres que le sinthome. L'analyse consiste (il y a quand même un progrès dans l'analyse) à se rendre compte de pourquoi on a ces sinthomes, de sorte que l'analyse est liée au savoir* »³⁸³ Voyons en détail ce processus esquissé par Lacan.

5.4.1 Regard qui scrute soi-même

«*La fin de l'analyse c'est quand on a deux fois tourné en rond, c'est-à-dire retrouvé ce dont on est prisonnier* ». Cette première phrase de Lacan correspond à ce point « ***un regard approfondi sur soi-même, regard qui scrute sa propre vie*** ». Ce premier point nous pensons que c'est une constatation de soi et en même temps une invitation à rester vigilants une fois qu'une analyse, qu'un travail d'accompagnement s'est réalisé. Si après des années de travail, Lacan arrive à s'exprimer ainsi, c'est justement parce que tant que la pulsion de mort ne nous emporte pas, il faut

³⁸³Lacan J. Le moment de conclure, 10 janvier 1978, inédit.

favoriser la pulsion de vie et rester sur ses gardes, parce que la jouissance répétitive de nos symptômes peut réapparaître avec son lot de souffrances et nous remettre dans « *nos prisons* ». Un travail bien fait donc a comme conséquence la permanente vigilance attentive sur soi. La cicatrice de nos traumatismes ne s'efface jamais, et elle peut à tout moment se ré-ouvrir et nous remettre dans nos cachots.

Dans le processus de reconnaissance de son manque, il faut donc partir, **d'un regard sur soi, d'un regard qui scrute sa propre vie** pour voir l'ombre, faire la lumière sur un trauma qui voile, et en même temps manifeste, le symptôme, ce caillou qui traîne dans l'existence et qui empêche d'avancer.

En principe, on part du symptôme qui est observable, qui est subi et qui fait mal. Ce symptôme, comme le dit Freud, est fait de mots et de libido ; ainsi en est-il du lapsus, des mots d'esprit, de l'acte manqué et du rêve ; cela fait partie de la formation de l'inconscient. Ces symptômes sont ressentis parfois comme absurdes, comme n'ayant aucune signification ; l'expérience analytique va montrer qu'au contraire ils sont pourvus de sens.

La signification se révèle à l'insu du sujet parce qu'elle est codée à l'intérieur de figures de style comme la condensation, la métaphore, la métonymie ou le déplacement. Lacan a montré à son tour que ces formations, surtout le symptôme, sont des messages. C'est la raison pour laquelle nous avons dit plus haut que « *l'inconscient est structuré comme un langage* ». Mais le symptôme est aussi fait de libido, et en particulier d'un plaisir paradoxal qui fait souffrir, et que Lacan nomme jouissance, comme nous l'avons vu. En même temps, ce symptôme autorise le sujet à s'inscrire dans un lien qui lui est propre, lien à partir duquel il fonctionne et fait sa vie.

Ce travail de reconnaissance peut se faire de façon individuelle sans l'aide d'un professionnel. Mais dans ce cas, le sujet arrivera difficilement à le dénouer et à lui donner du sens. La psychanalyse est un bon outil pour faire ce travail sur soi, parce que le travail psychanalytique ne reste pas à la surface, il va dans la profondeur de l'être humain et dans la singularité de chaque être parlant, c'est-à-dire qu'il plonge dans l'abysse du ça à travers les moyens propres à la psychanalyse ; il plonge dans les eaux profondes du sujet, son inconscient, qui a des secrets qui se révèlent comme des clefs pour permettre de mieux se comprendre et sortir d'une situation répétitive qui fait souffrir.

Le symptôme va s'appréhender par le discours. Il tend à échapper au sujet. Une partie peut être saisie par la logique et la manifestation du désir à travers l'objet petit a. Mais il y a un réel impossible à atteindre. Un symptôme exprime que l'être parlant est malade de la vérité, de sa vérité. Ce symptôme est source de souffrance qui persiste tant qu'elle ne peut pas se dire. Mais comme il y a un jeu inconscient de répétition, le sujet voudra s'en sortir et en même temps jouir du symptôme, et en rester là. Le symptôme prospère lorsqu'il est caché, mais une fois verbalisé, il se ratatine.

La cause d'un symptôme est réelle et il est possible de la saisir par les mots. Dans le travail analytique il faut l'interpréter ; cette interprétation vise la cause du désir que fait sentir le manque et qu'organise la jouissance produite par le symptôme.

Reconnaître son manque, n'est pas un travail facile, parce qu'il est fort possible que ce manque soit simplement une expression, ou une réalité, actuelle de le sujet et de son existence. La reconnaissance du manque n'implique donc pas sa disparition,

mais cela peut aider à prendre conscience de soi et à faire un travail pour vivre avec, étant donné que le sujet ne peut pas vivre sans désir.

5.4.2 Reconnaître sa propre situation

Donc, une fois qu'il y a la reconnaissance du manque et qu'on prend conscience de son propre symptôme, **il faut reconnaître sa situation**, soit pour s'en réjouir, soit pour en constater les difficultés et mettre en place des chemins de sortie quand le sujet se trouve dans une situation difficile qui le fait souffrir et arrête son parcours.

Pour sortir d'une situation de souffrance il faut toujours partir de sa reconnaissance. Aucun médecin ne pourra guérir une blessure sans la constater, sans la voir, sans l'examiner, sans l'évaluer.

De fait Lacan continue à s'exprimer ainsi : « *L'analyse ne consiste pas à ce qu'on soit libéré de ses sinthomes (sic) puisque c'est comme ça que je l'écris "symptôme", l'analyse consiste à ce qu'on sache pourquoi on en est empêtré* », ce que je fais correspondre à notre proposition : **ensuite la reconnaissance de la propre situation en évitant le jugement**. L'empêchement dans lequel le sujet est assujetti, il est nécessaire de le démasquer même s'il en restera toujours un réel impossible à saisir, mais cet empêchement il convient de l'identifier, de le nommer. Il ne suffit pas d'avoir une vague idée de la raison par laquelle le sujet a été marqué de tel symptôme. Tenter d'identifier ce réel est essentiel, quand il est identifié le sujet a moins de craintes et par là-même il peut envisager de l'affronter alors que faire face à une inconnue est toujours terrifiant car le sujet ne sait pas contre qui et comment diriger la bataille. Entrevoir le réel est importante, sinon le sujet ne sera jamais rassuré à cause de l'incertitude dans laquelle il peut se trouver. C'est de l'ordre du

savoir, un savoir qui rassure et met en garde le sujet et lui permet de devenir lui-même.

Il faut reconnaître aussi notre responsabilité vis-à-vis de la souffrance que toute sujet porte en soi. Reconnaître cette responsabilité aide à prendre sur soi la part d'implication de son manque, de la souffrance que cela produit. Parfois le sujet a simplement subi des décisions et les agissements des autres sans pouvoir exprimer sa propre volonté, comme c'est presque toujours le cas dans les traumatismes subis dans la petite enfance. Mais même dans ce cas, l'enfant devenu adulte conserve sa part de responsabilité dans le phénomène de répétition. Il faut le délier et l'accompagner pour qu'il s'assume et puisse se positionner.

5.4.3 Souhaiter une amélioration

Souhaiter une amélioration veut dire ambitionner, désirer corriger ce qu'il y a à corriger, penser à changer, à aller de l'avant, de façon différente, renouvelée ; se mettre en route avec un nouvel élan une fois que le sujet s'est positionné.

Et pour y arriver il est nécessaire se faire accompagner pour être conforté et encouragé dans la démarche de résiliation ou de reconstruction. Aucun sujet ne sort d'un trou sans en avoir le vif désir. La souffrance peut à la longue constituer une béquille pour vivre, une raison d'exister, une manière d'être reconnu, d'être pris en compte par un entourage.

Savoir aider quelqu'un à entrevoir un horizon meilleur est un art. Cette disposition se trouve avant tout entre les mains de la famille et du premier cercle de l'entourage d'un sujet en détresse. C'est aussi le travail d'un analyste averti, contacté par la

famille ou les services sociaux ou le sujet lui-même, ce qui est le mieux s'il veut faire une analyse.

5.4.4 Utiliser la parole : mi-dire.

Lacan va maintenant dans son propos au cœur de ce qui a été sa thérapie, sa cure : « *Ça se produit du fait qu'il y a le symbolique* » dit-il. *Ce que nous faisons correspondre à « verbaliser son symptôme le plus ouvertement possible. »* Cela veut dire qu'une fois que la parole a trouvé chez le sujet sa raison d'être, elle, la parole, doit rester comme l'élément essentiel par excellence dans sa vie. Tout doit passer par la parole, le désir doit se manifester autant que possible par la parole. Ce qui ne se verbalise pas et qui se refoule, se dérobe ou s'occulte, au final se transforme en venin. Le sujet est plus lui, quand il est vraiment parlêtre, quand son identité se manifeste dans et par la parole.

Cette verbalisation est sans jugement, de telle façon que la culpabilité ne revienne pas et que le sujet reste sur ses pieds, s'il verbalise clairement ses émotions, ses sentiments, ses craintes, ses projets, ses illusions... plus il symbolise, plus il reste libre et sûr de soi, même s'il n'arrivera jamais à tout symboliser.

Tout le processus doit se dire, tout passe à travers la parole. Le symptôme se dit ; il faut se dire, il faut symboliser le symptôme. La parole est fondamentale, essentielle, nous l'avons vu dans le premier chapitre. C'est une parole qui prétend exprimer tout l'être sans jamais cependant y arriver, mais elle reste ferme dans l'espoir du dévoilement du sujet et de son symptôme, et donc de son propre réel.

Cette parole doit se dire à un analyste averti et expérimenté en matière de parole. Tout le monde n'a pas la capacité de recevoir celle d'un sujet en souffrance.

Cette parole sort de l'être, elle le dévoile et en le dévoilant le met à plat ; en le mettant à plat, elle aide à le reconnaître tel qu'il est. C'est dans l'enveloppe de sa propre parole que l'être sera soigné à travers les reformulations et renvois de l'analyste. Celui-ci le soignera en le rassurant, l'encourageant, le fortifiant ; dans le meilleur des cas, il guérira l'être à son insu.

Tout passe par la parole : c'est le canal de la manifestation du manque et en même temps c'est la voie par laquelle arrive aussi le soulagement, peut-être même la guérison tant espérée et cherchée.

5.4.5 Ferme résolution

Lacan continue à dire : *«Le symbolique c'est le langage, on apprend à parler et ça laisse des traces, ça laisse des traces et de ce fait ça laisse des conséquences qui ne sont rien d'autres que le sinthome. L'analyse consiste (il y a quand même un progrès dans l'analyse) à se rendre compte de pourquoi on a ces sinthomes, de sorte que l'analyse est liée au savoir»*. Et nous mettons dans la même ligne, la proposition de **«se maintenir à l'écoute de l'inconscient et suivre ce que l'inconscient a dit et a révélé en évitant la procrastination, en vivant l'instant présent»**. Le fait d'apprendre à parler de soi, et de tout ce qui se vit à l'intérieur, est un progrès énorme pour le sujet. Ceux qui ont fait l'expérience en témoignent, comme cela se voit dans l'expérience de la Passe. Quand un sujet commence une thérapie analytique, il n'en sort pas indemne. Il est marqué à vie. Les *sinthomes* sont les témoins d'un processus qui accompagneront le sujet probablement tout au long de sa vie, comme les parrains dans un mariage, qui ne s'effacent pas.

Donc une fois qu'on prend conscience de son *sinthome*, il faudrait prendre la **ferme résolution** de mettre en pratique ce que l'inconscient a dit et a révélé en évitant la

procrastination et en vivant l'instant présent. Aussi vite écrit, aussi vite mis en cause. L'inconscient n'est pas gouvernable. Un symptôme longtemps traité n'est pas complètement résolu ; mais c'est un impossible possible. Dans la formation de l'inconscient il y a le refoulement, et ce qui a été refoulé n'est pas mis à jour de façon complète. Comme le dit Lacan, on reste dans le « *mi-dire* », c'est-à-dire un « *dire* » toujours incomplet et ce qui est dit est dit à voix basse.

Pourtant il faudra composer avec ce qu'on a et ce qu'on peut, tout en évitant de rester dans le passé et dans l'angoisse du futur, en cherchant toujours à être dans l'instant présent, même si on sait que dans l'inconscient il reste une énorme partie du passé du sujet, celle de son propre vécu et de son héritage familial, qui cherche à se manifester et à s'actualiser. C'est bien grâce à cela que Freud a découvert la psychanalyse.

Donc pour se positionner et accepter le manque il faut passer par la reconnaissance de celui-ci ; une fois qu'il est reconnu, il faut l'assumer et continuer la vie avec lui ou sans lui, peu importe, mais il faut en être conscient.

Mais pour arriver à faire ce travail, il est nécessaire, sauf rares exceptions, d'être accompagné. Nous concentrerons maintenant notre attention sur le sujet qui va aider à faire ce travail, l'accompagnateur. Dans l'expérience psychanalytique, il est demandé à l'analyste de faire un travail sur soi avec un psychanalyste avant de s'aventurer comme tel ou comme psychologue d'orientation analytique. Mais dans certains domaines de la psychologie, certains se contentent de stages; bien que ceux-ci puissent apporter beaucoup, ces expériences d'apprentissage ne procurent pas tous les outils nécessaires, ni la carrure suffisante, pour devenir un bon thérapeute ou en encore moins un bon psychologue.

Dans ce que suit nous ne nous limiterons pas à l'expérience psychanalytique, bien que la psychanalyse soit à la base de ce travail ; ce travail ouvre l'horizon à d'autres possibilités thérapeutiques. Nous serons simples, directs et pratiques. Nous reprendrons ce qui est positif et opportun dans d'autres options des sciences psychologiques. Bien que la psychanalyse ait fait preuve de sa pertinence et de son efficacité, elle ne doit pas s'enfermer sur elle-même, mais s'ouvrir aux autres disciplines qui s'occupent du sujet.

5.5 Vouloir aider c'est déjà réussir

Au cours d'un travail psychanalytique, la volonté d'aider quelqu'un qui sonne à la porte pour demander de l'aide est essentielle. L'attention qu'un analyste porte au patient part de cette conviction intérieure : « ***je souhaite aider ce sujet à s'en sortir, à mieux vivre la situation dans laquelle il se trouve*** », même si ce psychanalyste est placé devant un inconnu. Cette motivation individuelle est le fruit et le résultat d'un vécu et d'une expérience qui appartiennent à l'analyste. Il les retravaillera avec son psychanalyste ou son superviseur. On ne s'attardera pas sur ce sujet-là.

Mais pour qu'un bon travail soit fait, pour qu'une bonne psychanalyse puisse s'opérer, il faut désirer aider le sujet qui vient confier sa souffrance pour y trouver une issue ou de trouver la force de faire face à la vie malgré le symptôme qui l'empêche d'aller de l'avant et que, lui-même ne comprend pas.

Tout sujet a un corps dans lequel il y a un cerveau qui raisonne, pense, intellectualise tout ce que le sujet vit. Mais ce sujet a aussi un cœur, et donc des sentiments.

Or ce cœur joue un rôle fondamental dans la perception que le sujet a de ce qui se passe autour de lui. Les sentiments jouant un rôle capital dans la relation avec les autres, ils conditionnent son propre comportement. Pour le sujet, aimer et se sentir aimé, est un besoin vital. Sans cela il se sentira rabaissé au niveau d'un numéro, d'une chose que l'on utilise ou parfois même d'une ressource qu'on exploite.

Déjà dans notre premier chapitre on a fait allusion à cette impérieuse nécessité d'être aimé tout au long de l'existence, c'est-à-dire depuis notre conception jusqu'au moment de la mort. De la même façon que les plantes ont un besoin vital de recevoir de l'eau et les photons de la lumière, pour qu'elles ne se transforment pas en moisissure et pourriture, l'être humain a besoin de l'amour pour exister. Or aimer c'est servir.

Ainsi un patient qui vient chercher de l'aide chez un psychanalyste cherche au fond de lui-même à se sentir reconnu comme un individu à part entier, et il a un besoin vital de percevoir de la part de cet analyste non seulement du respect, de l'estime et un peu de confiance, mais aussi, n'ayons pas peur des mots, de l'amour. Le transfert et le contre transfert est une expression de cet amour, comme l'est aussi la haine que le patient a expérimentée envers ses parents ou envers des êtres chers, et qu'il manifeste maintenant dans sa relation avec son psychanalyste.

Mais ici je ne m'arrêterai pas sur le transfert du patient. Je mets en lumière et insiste sur le contre transfert de l'analyste envers le patient, qu'on appellera ici « **amour** ». Si l'analyste « *n'aime* » pas son patient, il participe à la destruction de quelque chose d'essentiel chez ce sujet³⁸⁴. De là la recommandation d'arrêter une analyse si

³⁸⁴ Cfr : Rigollet J. (2012) Faire réussir c'est réussir. Lyon, France : Bellier. 248p.

l'analyste s'aperçoit qu'il n'a pas d'empathie, de bienveillance, d' « *amour* » envers son patient. Il faut l'adresser à un collègue et éviter ainsi de lui faire encore du tort.

Oui, si nous ne sommes pas d'abord capables de vouloir son bien, le sujet ne se sent pas reconnu comme un individu unique, avec une singularité ayant toute son importance, et dans ce cas, il ne sera pas motivé. Il serait inutile d'aller plus loin avec lui. Ce serait perdre son temps et de l'argent ainsi que compromettre son avenir. Chaque sujet sent très bien s'il est reçu (aimé) ou non, et si il ne se sent pas « *aimé* » il se repliera sur lui-même, restera sur la défensive, et se bloquera.

5.5.1 Mais... « Aimer », c'est quoi ?

Il s'agit d'une aptitude désintéressée, qui agit gratuitement, hors de toute réciprocité, même si elle n'exclut pas cette dimension.

Pour être sûr qu'on reçoit un sujet de cette manière, il y a deux questions qu'on peut se poser en toute honnêteté.

La première est : « Est-ce que je souhaite vraiment que le sujet auquel je vais avoir affaire réussisse sa démarche, à savoir qu'il puisse obtenir de bons résultats grâce à un accompagnement ? »

Et la deuxième question est : « Suis-je décidé à faire tout mon possible, en tenant compte de mon professionnalisme et ma déontologie, pour qu'il y parvienne ? »

C'est seulement si au fond de nous-même nous pouvons répondre sans hésiter par « *oui* » à ces deux questions que notre « *aimer* » se vérifie.

Cet « *amour* » n'a certainement rien à voir ni avec le copinage, ni avec la fusion, ni avec la manipulation qui sont des attitudes sources de confusion, d'injustices, de tensions, de conflits.

Donner la perception de se savoir être accueilli constitue la base d'un bon travail pour l'analyste. Ce principe conditionne la possibilité d'existence de tous les autres facteurs de motivation. Sans lui, pas d'empathie, pas de congruence, thèmes sur lesquels nous allons nous arrêter.

Savoir « *aimer* » de cette façon-là n'est pas évident. On n'apprend pas cela à l'université où le sujet est difficilement abordé. Lacan en parle, mais pas en ces termes-là. Il s'agit d'abord de le vouloir et d'être décidé à faire l'effort sur soi-même. C'est une affaire de vouloir et de pratique. La bonne méthode consiste à se poser les deux questions mentionnées précédemment chaque fois qu'on reçoit un sujet. Cet entraînement fait en sorte que progressivement l'aptitude de l'analyste s'accroît.

Et comme dans les meilleurs des cas le résultat est positif, sauf si on ne respecte pas la déontologie, l'analyste est invité à continuer dans cette voie tant que les choses changent positivement pour lui comme pour les patients avec lesquels il a à faire. Les meilleurs résultats obtenus se retrouvent chez ceux qui développent cette attitude envers les sujets auxquels ils ont à faire.

L'attitude profonde que nous avons à l'égard d'un sujet a un impact énorme sur son attitude à notre égard et à l'égard des autres. C'est une conséquence d'un contretransfert positif. Contretransfert positif ne veut pas dire qu'il y a toujours de la sympathie, mais il y a nécessairement à la base la décision de vouloir aider, d'une volonté de fer de mettre tout en œuvre pour que le sujet qui est en face de soi aille de l'avant.

Donc, dans chaque situation, l'impact de notre attitude profonde vis-à-vis de chacun des patients conditionnera la réussite ou non de l'expérience.

C'est sur cette base que nous continuerons à étudier ce qui doit être une constante dans l'accompagnement d'un sujet qui veut, avec l'aide d'un analyste, arriver à se positionner et faire face à son manque.

5.5.2 La bienveillance et la congruence chez l'analyste, chez le psychologue

Dans notre expérience individuelle et dans l'expérience que nous avons pu faire auprès de nos collègues dans nos échanges informels et formels, ainsi qu'à travers les écrits de tel ou tel³⁸⁵ psychanalyste ou/et psychologue, j'ai constaté l'importance d'«être soi-même » et de se manifester « tel qu'on est ».

Car, si la neutralité bienveillante de l'analyste permet au patient « *de ne pas céder sur son désir*», il est non moins vrai que nous accueillons cette liberté avec un certain nombre d'idéaux. L'analyste ne laisse pas se déverser sur lui les désirs de son propre patient sur lesquels « *on ne cède pas*». Son écoute et son interprétation accueillent ses désirs à partir d'un choix moral, une éthique qui n'est certes pas directive, mais qui inclut des exigences communautaires qui servent de cadre aux désirs libérés dans le transfert. Lacan, lui-même, évoque quelques-uns de ses idéaux : rendre le patient capable d'« *amour* », favoriser son authenticité contre les « *as if* » ou les « *faux selfs* », renforcer l'indépendance. Le moins que l'on puisse dire est que ce cadre-là oblige à négocier avec celui qui « *ne cède pas aux désirs* ». Quelle éthique proposer ? S'il est vrai que la modernité, soi-disant affranchie, n'a

³⁸⁵ Karl Rogers, Rosember Marschal, Erik From, Françoise Dolto, Jean François Noël, Rosa M Martinez, Chamakoff M., etc.

pas découvert de nouvelles perversions du désir, quelle réponse a-t-elle donné à la perversité de nos libertés... sadomasochistes...d'aujourd'hui ?

Mais au fond, la psychanalyse renvoie-t-elle à la sauvagerie de nos désirs, pour lesquelles il ne reste plus qu'une rédemption ? Cette rédemption ferait de la psychanalyse un « *christocentrisme* » sans dieu autre que le signifiant ? Ou bien préfigure-t-elle un athéisme grave, peut-être tragique, mais qui réhabilite le lien communautaire et permet une nouvelle réintégration en son sein ? Mais concrètement comment faire pour arriver à faire ce travail ?

Ici permettez-moi une digression. Je laisse mon « *nous* » pour parler à la première personne car l'expérience psychanalytique en tant qu'analysé m'a donné des convictions que je partage ici. « *Conviction* » est un terme « *ferenczien* » que m'a fait découvrir Mme Lina Balestriere, et je l'assume parce qu'il rend sensible ce rapport particulier à la clinique et à ces moments féconds lorsque nous sommes prêts à nous laisser enseigner par elle³⁸⁶. Se laisser interpellé par le travail psychanalytique est essentiel pour vraiment aller de l'avant comme analysant et pouvoir aider le sujet souffrant. Je pense donc qu'il faut se laisser toucher par le dire de l'autre sans vouloir l'éviter comme le fait le toréador, et en faisant cela il faut se manifester tel qu'on est.

Je sais bien que cela est un principe de notre existence pour bien vivre. Un sujet doit être lui-même et non pas ce qu'elle a été ou celui qu'il voudrait être demain. Le sujet doit être lui, tel qu'il est à l'instant présent et se manifester ainsi aux autres, dans sa grandeur et dans sa faiblesse, dans sa beauté et dans sa laideur, dans ses réussites et dans ses échecs, dans ses lumières et dans ses ombres... J'ai constaté

³⁸⁶Cfr : BALESTRIERE Lina et al (2010). Op. Cit. Pp. 123-142.

que plus je me manifestais tel que j'étais dans mon moi profond, plus je pouvais vraiment être utile en tant que psychologue, (parce que je n'ose encore le terme analyste) ou dans une autre position de relation d'aide et d'accompagnement à autrui.

Je suis bien conscient qu'on n'arrive pas à cette conscience simplement en lisant tel ou tel traité ou en écoutant une conférence d'un grand professeur, et même pas en faisant les années d'études à l'université. Cela est le fruit d'un travail individuel³⁸⁷. C'est un travail régulier et constant.

C'est pourquoi j'ai appris qu'il ne sert à rien d'agir comme si je n'étais pas ce que je suis, ou pire encore de prétendre être ce que je ne suis pas.

Je travaille toujours pour arriver à être bon, et je me mets ici en première place parce que même si je pense que cela devrait être le souci de chaque sujet qui est dans une relation d'aide, toutefois je ne suis pas là pour donner des leçons à mes collègues, mais je partage au moins mon expérience et les efforts que je fais pour arriver à être congruent, tout en reconnaissant que c'est vraiment un grand travail ardu et difficile qui a besoin de constance, de régularité et de discipline.

Ainsi je cherche à être bon, c'est-à-dire à vouloir le bien de l'autre qui est en face, comme je le disais antérieurement : vouloir aider, c'est déjà aider.

C'est tenter de me faire un avec l'autre, l'approcher, en étant complètement vide de moi-même, de mon intérêt individuel (ce qui n'est jamais complètement possible), de mes idées, de mes préjugés qui faussent mon regard, afin de prendre sur moi ses difficultés, ses besoins, ses souffrances tout en partageant également ses joies.

³⁸⁷Ce travail en moi je l'ai surtout fait par la psychanalyse que je suis encore mais aussi par la direction spirituelle, par la prière, par la méditation et le partage avec les autres de ma propre vie et de mes expériences.

C'est entrer dans le cœur de l'autre pour comprendre sa mentalité, sa culture, ses traditions et en quelque sorte les faire miennes pendant que le sujet est là, parce que, une fois qu'elle sera partie je devrai faire de même avec le sujet qui cherche de l'aide suivant ses besoins, sans qu'il ne reste rien de ce que je viens de recevoir. C'est aussi, bien comprendre ce dont a besoin le sujet et savoir reconnaître les valeurs que ce sujet porte en lui. En un mot quand je reçois un individu je cherche à vivre pour lui dans son intégralité.

C'est tenter de sentir la vie de l'autre comme mienne : Cela se traduit par le mot miséricorde, traiter l'autre avec humanité, c'est-à-dire avoir du cœur vis-à-vis de l'autre. C'est aussi accueillir l'autre tel qu'il est et non comme j'aimerais qu'il soit, sans vouloir qu'il change de caractère, qu'il partage mes idées politiques ou mes convictions religieuses, sans chercher à lui enlever tels défauts ou telles manières de faire qui me heurtent ou qui en ont heurté d'autres. Non, je suis là simplement pour recevoir le sujet tel qu'il est, pour l'accueillir tel que se présente avec sa demande, avec sa souffrance.

Je tente de dilater mon cœur, mon psychisme pour le rendre capable d'accueillir chacun dans sa diversité, avec ses limites et ses misères, avec ses joies et ses réussites et à partir de là pouvoir accompagner cet autre dans sa recherche individuelle et sa demande d'aide dans son processus de croissance subjective et sociale.

Mais je dois avouer que cela ne se passe pas toujours aisément. C'est un idéal et il est beau. Avant de prendre conscience de la nécessité de m'accepter comme je suis et d'accepter l'autre tel qu'il est, ma réaction par rapport aux sentiments contradictoires en moi, avant cette prise de conscience, consistait à les cacher, à les

enfouir au plus profond de moi. Me montrer tel que je suis, c'est plutôt un signe de faiblesse, pensais-je. Depuis tout petit déjà, j'ai appris à occulter mes vrais sentiments et même à les ignorer pour pouvoir maintenir une image convenable, au fond, pour garder une façade.

C'est en travaillant la communication non violente, en enseignant et transmettant ce type de communication et en continuant ma psychanalyse que j'ai pris conscience de l'importance de m'écouter et de m'accepter moi-même ; j'ai appris à bien vouloir être ce que je suis, même si je n'y arrive pas encore ; je suis en chemin, en devenir, et je me rends compte que je serai toujours en chemin.

Vis-à-vis de certaines individus je ressens de la chaleur et de l'affection, ou au contraire du rejet, de la colère ; parfois je suis bien intéressé par ce que le sujet me raconte, d'autres fois je le trouve ennuyeux, d'autres fois encore, crainte et anxiété me dominant. J'ai appris à bien écouter ces sentiments en moi, à les travailler, à me positionner et à les accepter.

Je peux, en face d'un sujet et de son discours, être admiratif, attendri, bien disposé, bouleversé, captivé, charmé, curieux, émerveillé, excité, frémissant de joie ou de surprise, intrigué, stupéfait, surpris, etc., ou au contraire je peux me sentir abattu, affligé, agacé, consterné, désolé, découragé, déçu, démoralisé, exaspéré, chagriné, frustré, mal à l'aise, horrifié, peiné, troublé, intrigué, piteux, préoccupé, vexé, remonté, vidé, résigné ou éprouver des sentiments d'appréhension, d'aversion, d'agressivité ou même de pitié, etc.

J'insisterai sur le développement de l'approfondissement de ces sentiments qui permet d'enrichir un vocabulaire affectif autorisant à décrire clairement et précisément des émotions. C'est seulement ainsi qu'on peut établir un lien plus

facile avec les autres. Montrer ma vulnérabilité en exprimant mes sentiments peut contribuer à résoudre les conflits par l'empathie.

C'est en définitive en me positionnant et en m'acceptant tel que je suis que je deviens capable d'être moteur d'un changement chez moi comme chez les autres. Je constate cela actuellement dans tous mes rapports, et cette constatation m'a convaincu qu'on ne saurait changer ni s'écarter de ce qu'on est tant qu'on n'accepte pas profondément ce qu'on est. C'est à ce moment-là seulement que s'opère le changement presque sans qu'on s'en rende compte.

Comme conséquence de ce positionnement et de cette acceptation de soi et de l'autre les relations deviennent vraies, réelles. Plus une relation est réelle, c'est-à-dire vraie, et non pas de simple façade, plus cette relation est dynamique et tend à se développer positivement. Elle va permettre de comprendre le sujet. Si la relation est vraie, celui-ci s'en apercevra. Arriver à ce point-là de la relation est merveilleux parce qu'en principe ce qu'on gagne dans ce cas-là, c'est la confiance.

Cette compréhension doit éviter toute forme de jugement possible même si un jugement me paraît opportun et juste sur le moment car la véritable compréhension est purifiée de tout jugement, ce qui est bien difficile à faire.

Savoir exprimer les observations est un élément important dans le processus qui permet de manifester la compréhension. Savoir l'exprimer permet d'indiquer à l'autre, de façon claire et sincère, comment se situer dans la relation. Or, si nous amalgamons observation et évaluation, nous avons peu de chances d'être entendu. Si l'interlocuteur se sent critiqué il se fermera très probablement.

De toute façon, dans le travail d'un psychologue et/ou d'un psychanalyste il est vraiment difficile d'arriver à une parfaite objectivité, exempte de tout jugement. Il

s'agit simplement de bien séparer observation et évaluation. Le travail à cet égard, suppose un effort pour mettre en œuvre le dynamisme d'un langage qui écarte les généralisations figées. La dynamique devrait inviter au contraire à asseoir les évaluations sur des observations correspondant à un moment et à un contexte précis.

Comme le souligne le sémanticien Wendell Johnson, nous nous compliquons singulièrement la vie en utilisant un langage figé pour exprimer ou saisir une réalité par essence mouvante : *« Notre langage est un instrument imparfait créé par des hommes ignorants et archaïques. C'est un langage animiste qui nous engage à parler de stabilité et de constantes, de similitudes, de normes et de types, de métamorphoses magiques, de remèdes rapides, de problèmes simples et de solutions définitives. Or, le monde que nous nous efforçons de rendre par ce langage est un monde dynamique et complexe fait de changements, de différences, de dimensions, de fonctions, de relations, d'êtres en croissance, d'interactions, d'évolutions, d'apprentissages, d'adaptations. Et le décalage entre ce monde en constante évolution et notre langage relativement figé constitue une partie de notre problème. »*³⁸⁸

L'effet d'une étiquette négative telle que « agaçant » ou « retardé » saute aux yeux, mais une étiquette positive, ou apparemment neutre, telle que « joyeux », limite également la perception d'un individu dans toute son intégrité. Se défaire des jugements est extrêmement difficile.

³⁸⁸ Rosenberg B. M. (2005). *Les mots sont des fenêtres ou bien ce sont des murs*. Paris, France: La découverte. p. 139.

Selon le philosophe indien J. Krishnamurti, observer sans évaluer est la plus haute forme de l'intelligence humaine. Nous avons presque tous du mal à observer les gens et leur comportement sans y mêler un quelconque jugement ou une critique.

Toute rencontre oblige à faire ce travail. Et être dans ce travail exige un grand effort. On peut en reconnaître les exigences sans pouvoir toujours y répondre tout en demeurant convaincu que c'est le seul chemin, et le meilleur pour parvenir à un bon travail quel que soit le type de thérapie choisie. Dans mon cas, le choix est celui d'une psychothérapie analytique.

En définitive, malgré toutes les difficultés à comprendre un sujet, de pénétrer son être dans sa propre histoire et dans son environnement individuel, et de faire cela réellement et avec empathie implique, la ferme intention d'agir avec la volonté d'aider.

5.5.3 Rôle de la relation entre le psychologue et le patient

Dans cette démarche de positionnement et d'acceptation de soi et de l'autre il est très important d'être dans la recherche d'une amélioration de la communication. Cette communication, on le sait bien, ne passe pas seulement par la parole, mais par la tonalité de la voix, par la façon de relancer, de reformuler ce qu'on vient d'écouter, par les mimiques du visage, par les gestes, par les mains, par les manifestations de tout le corps. Toutes ces expressions sont importantes dans la relation. La façon de s'habiller est aussi un langage qui ne peut être négligé. Le lieu d'accueil devra être chaleureux et accueillant.

Ceci reste vrai dans les rapports les plus profonds avec les individus, même les plus perturbés, chez ceux dont le comportement est le plus antisocial, dont les émotions sont les plus anormales. Lorsqu'on parvient à comprendre les sentiments qui sont exprimés, lorsqu'on accepte ces individus en souffrance comme ayant une personnalité singulière propre, c'est alors que les sujets dévoilent leurs tendances positives et constructives. On les voit s'ouvrir et progresser, atteindre une maturité autorisant un devenir et une socialisation.

*« Mieux un individu est compris et accepté, plus il a tendance à abandonner les fausses défenses dont il a usé pour affronter la vie, et à s'engager dans une voie progressive. »*³⁸⁹ Il faut moduler ses propos, surtout en ce qui concerne les sujets pervers. Chez ces derniers, il faudra tenir compte de leur grande capacité à manipuler ceux qu'ils côtoient, analyste compris.

Le grand succès de Lacan repose sur cette aptitude à écouter. Il n'a pas changé la méthode freudienne, mais il l'a complétée en développant l'oreille attentive qui permet de bien écouter et de découvrir le mot ou le propos qui fera travailler l'inconscient de le sujet ; c'est alors qu'il faudra couper la séance et mettre le patient au travail, au lieu de le laisser se noyer dans son propre bavardage. Lacan n'a pas institué une méthode fixe parce que chacun a un inconscient différent et unique. Il doit être « saisi » dans son réel grâce à une oreille attentive, fruit d'un long travail.

On sait maintenant qu'au-delà de l'application de techniques spécialisées et de la maîtrise intellectuelle d'une approche thérapeutique, c'est la maturité et la stabilité émotionnelles du thérapeute qui constituent une clef importante pour l'efficacité de l'intervention. Cette affirmation est en accord avec le résultat de M Conrad

³⁸⁹Rogers C. R. (2011). *Le développement de la personne*. Paris, France : Dunod-inter. p. 23

LECOMTE en 2010³⁹⁰, où il affirme que *les changements thérapeutiques s'expliquent davantage par la variabilité entre les thérapeutes que par les techniques et traitements utilisés.*

Selon cette étude, la réussite d'une thérapie, même psychanalytique, dépend de la capacité du thérapeute à appréhender la subjectivité du patient avec profondeur et finesse ; elle dépend aussi de sa capacité à l'aider dans sa confrontation avec lui-même à travers son propre récit. Les mots ressuscitent des images, réveillent la mémoire et, progressivement, attirent vers la conscience les fantasmes et les scènes du passé qui ont déterminé des destins et nourrissent un symptôme.

Il s'agit d'être capable d'entrer en résonance empathique avec le monde interne du patient. Or cette aptitude dépend de la capacité de l'analyste à gérer son contre-transfert dans un contexte bien particulier. En effet, la transmission d'affects intenses par identification projective fait que l'interaction avec le sujet souffrant psychiquement crée une situation anormalement stressante pour le psychisme du psychologue le plus équilibré surtout, quand l'analyste est sûr qu'un tel soutien l'a installé en position de « sujet supposé savoir » la cause de la souffrance. En effet, cette situation signe la mise en place du «**transfert**».

En s'imaginant que l'analyste sait de quoi il souffre, le patient transfère sur lui les affects, qu'il réservait autrefois à ses parents. Mais cette tromperie est nécessaire pour qu'il puisse régler ses comptes avec les figures parentales qui ont influencé son destin. A ce stade de la psychothérapie analytique il faut également souligner l'importance d'une formation et d'une supervision intensives pour le thérapeute. Cela est valable pour tout thérapeute, toute discipline confondue.

³⁹⁰Le *Cahier recherche et pratique* », Revue de l'Ordre des psychologues du Québec. Mars 2010, Vol 1, No 1

Dans le désir de tenter vouloir tracer un bon chemin pour arriver à aider le sujet souffrant à accepter son manque, à accepter sa situation comme un préalable à l'assomption de sa situation et une mise en route vers une amélioration, il est nécessaire de faire attention à la manière dont le psychologue ou le psychanalyste s'y prend. *Ceux qui ont les meilleurs résultats thérapeutiques sont ceux qui, d'une part, sont attentifs et sensibles au feedback du patient et à son impact et, d'autre part suffisamment flexibles pour ajuster leurs interventions aux besoins du patient.*

Un psychologue isolé parvient difficilement à être à la hauteur de son travail. Un feedback externe est nécessaire : j'appellerai cela l' « **effet Cyrène** », Cyrène étant le nom de la ville de l'homme qui a aidé Jésus à porter sa croix. Simon de Cyrène est contraint à aider Jésus à porter la croix à laquelle il est condamné et sur laquelle il va mourir. Il va l'aider à charger le poids que les autres ont mis sur ses épaules. Au début, il le fait de façon obligée ; puis après avoir expérimenté la tendresse, la douceur et la souffrance de Jésus, il endosse cette croix avec décision et avec toute sa bonne volonté afin d'aider Jésus à subir le supplice le plus rapidement possible.

Le travail du psychologue, et même celui du psychanalyste, est ardu et difficile si celui-ci se prend au sérieux, s'il se rend responsable, s'il s'inquiète pour ses patients. Grâce à cette aide externe, cette supervision, l'efficacité du psychologue est optimisée.

Donc, au-delà de situations cliniques courantes, il est important, voire essentiel, d'avoir un lieu et un temps de réflexion avec un superviseur lorsqu'il s'agit d'enjeux plus complexes touchant par exemple des tensions relationnelles d'hostilité, de retrait, ou encore des situations ou moments exigeant de tolérer et d'accompagner

des expériences émotionnelles intenses³⁹¹. Il est à peu près impossible d'apprendre seul la complexité des interventions relationnelles qui réactivent souvent chez l'analyste et le psychologue les enjeux d'une propre histoire affective, émotionnelle et relationnelle.

Dans ces situations et moments difficiles, le thérapeute recherche un espace de réflexion pour partager et dévoiler en sécurité tout ce qui se passe avec un patient, pour comprendre et mentaliser la propre régulation de ses états internes comme la régulation interactive entre lui et le patient, ainsi que la nature et l'impact de ses interventions. Il recherche aussi cet espace pour arriver à partager ses réactions durant l'interaction avec le superviseur, pour finalement arriver à préciser des pistes spécifiques pertinentes pour intervenir avec compétence et efficacité. En ce sens, la supervision devient essentielle à une pratique compétente et efficace³⁹².

A la base de mon intérêt pour la psychologie il y a la préoccupation de vouloir vraiment aider les individus à s'en sortir. Ce n'est pas seulement un intérêt intellectuel.

Il faut offrir des interventions optimales facilitant le positionnement adapté du patient, en tentant d'établir un lien entre le centre émotif et le centre intellectuel, tout en tenant compte de ce qui appartient en propre au patient à savoir sa subjectivité et son environnement. Répétons encore une fois que l'efficacité ne va pas dépendre exclusivement de la maîtrise de la psychanalyse et de son utilisation stricte, mais qu'elle dépend de la capacité à adapter cette science, et à s'adapter soi-même afin

³⁹¹Lecomte, 2009

³⁹²Lecomte et Savard, 2004

de favoriser la rencontre empathique et le processus de positionnement thérapeutique.

5.5.4 Caractéristiques de la relation d'aide et d'accompagnement dans la thérapie psychanalytique

Ce que nous venons de dire, a déjà été envisagé au temps d'Alfred Adler. Ses idées sont mises en évidence de nos jours par des chercheurs comme *Lina Balestrière, Jacqueline Godfrind, Jean-Pierre Lebrun, Pierre Malengreau*, tous psychanalystes exerçant en Belgique et qui disaient que chaque patient est unique et ne ressemble à aucun autre, et qu'il faut traiter un individu sur le plan corporel comme une totalité, et le comprendre sur le plan psychique. De nos jours, ce sont les psychologues américains qui se sont intéressés le plus à « l'efficacité » et qui ont cherché à établir des protocoles facilitant vraiment la remise en forme d'un patient souffrant.

La façon dont l'individu est en mesure d'affronter les défis de la vie dépend en premier lieu, selon Adler, de la manière dont il a pu surmonter sa première situation d'infériorité et son impuissance en tant que nourrisson. Il a constaté que cette impulsion positive dans le processus de croissance et de développement constitue la base d'une « éducatibilité » visant à le faire exister en tant que sujet, parce que le nourrisson dans sa situation dépend absolument de l'aide des individus de son entourage. Dans cette corrélation précoce entre la mère et l'enfant, se forme un sentiment d'*Aufgehobensein* entre les gens, ce qu'*Adler* appelait l'esprit communautaire, qui devient une part inconsciente de la personnalité. L'esprit communautaire se trouve au centre de la doctrine adlérienne, parce qu'il est la

mesure de la santé psychique de l'individu et de la communauté, (comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent au début). En effet, « la vie augmente quand elle est donnée et elle s'affaiblit dans l'isolement et l'aisance. « De fait, ceux qui tirent le plus de profit de la vie sont ceux qui mettent la sécurité de côté et se passionnent pour la mission de communiquer la vie aux autres»³⁹³.

Mais avant de parler de la particularité psychanalytique, parlons des caractéristiques que tout psychologue doit avoir pour tenter d'être efficace et aider un sujet à se positionner convenablement vis-à-vis de son manque. Il est essentiel de développer ce sujet, tout en sachant, nous nous répétons, que c'est de la relation qui va s'établir entre le patient et le thérapeute que va dépendre la réussite ou l'échec du travail. « *Un Psychologue qui se montre chaleureux dans son expression, qui respecte sa propre individualité et celle de l'autre, s'intéresse au sujet sans désir de possession, facilite, grâce à ces attitudes, la réalisation de soi un peu comme le font les parents* ». ³⁹⁴ Cette attitude du thérapeute va permettre au patient de se sentir en confiance. Cela est tellement important qu'il faut en tenir compte dès le premier appel pour prendre rendez-vous, puis ensuite à l'accueil et lors de la première poignée de main, etc... La façon dont les premiers entretiens vont se dérouler va être fondamentale pour la suite.

L'assurance de la pertinence de l'initiative du patient, la confiance établie avec le thérapeute, le fait de se sentir compris par lui, la clarification des propres sentiments esquissés vaguement et avec hésitation au départ, sont des éléments qui apparaissent comme étant les plus utiles pour assurer la réussite thérapeutique.

³⁹³ CELAM, *Document d'Aparecida* (29 juin 2007), n. 360.

³⁹⁴Rogers C. R. (2011). *Le développement de la personne*. Paris, France : Inter éditions. p. 29

Par contre, qu'un patient se rende compte que son psychologue n'a pas d'intérêt pour lui, qu'il a une attitude éloignée ou distante, ou encore une sympathie trop grande, seront des facteurs qui empêcheront une véritable relation d'aide. En tout cas, une attitude chaleureuse du thérapeute doit éviter l'écueil des conseils directs et précis ainsi qu'un intérêt plus tourné vers le passé que vers les problèmes du moment, même si on sait qu'à la base de toutes nos névroses il y a des traumatismes subis et refoulés pendant l'enfance. Mais le patient n'est pas censé le savoir.

En tout cas, il faut toujours tenter de comprendre les intentions et les sentiments du patient, être sensible à ses attitudes, s'intéresser à lui avec chaleur, mais en se gardant de toute implication émotionnelle excessive. Pour être sûr de cette compréhension, il est bon d'avoir recours à la paraphrase, autrement dit, il est bon de reprendre les propos du patient et les exposer en permettant la confirmation ou la correction de ceux-ci au cas où il s'avèrerait qu'on n'a pas exactement compris les propos. Quand on a recours à la paraphrase en psychanalyse, il faut naturellement tenir compte de la négation possible de la part du patient de ses propres propos. Mais parfois, pour s'assurer des propos du patient et pour faire comprendre à l'analysé qu'il est bien écouté, il ne faut pas avoir peur d'avoir recours à cette technique.

Même si notre étude est psychanalytique et dans la lignée de la cure, il s'agira toujours de se placer dans le processus qui aidera un sujet à se positionner et à accepter son manque pour pouvoir aller de l'avant dans sa vie. C'est pour cette raison que la création d'une ambiance qui reflète la confiance et met le patient en sécurité est bien nécessaire pour établir des relations fondées sur la sincérité et l'empathie répondant aux besoins de chacun.

Au fond le patient souhaite comprendre sa situation et désire être compris. Ce sentiment est un gage de réussite. Le succès est donc lié au respect croissant du lien entre le sujet souffrant et le psychologue à condition d'éviter la familiarité qui nuirait dès le départ à la rencontre, ou à son suivi.

Nous nous interrogerons maintenant sur la façon de recevoir avec empathie les observations, sentiments, besoins et demandes d'un patient. C'est l'« écoute empathique », qui invite vraiment à être complètement, avec tout son être, devant le patient. Il s'agit d'être là, en face du patient, rien que pour lui, qui est unique.

5.5.4.1 L'empathie : faire le vide dans notre esprit et écouter profondément

L'empathie est une façon de comprendre avec respect ce que l'autre vit. C'est le terrain à partir duquel j'entends commencer tout travail.

Selon le philosophe chinois Tchouang-Tseu, l'empathie véritable exige que l'on écoute de tout son être: *«L'écoute exclusivement auditive est une chose. L'écoute intellectuelle en est une autre. Mais l'écoute de l'esprit ne se limite pas à une seule faculté - l'audition ou la compréhension intellectuelle. Elle requiert un état de vacuité de toutes les facultés. Lorsque cet état est atteint, l'être tout entier est à l'écoute. On parvient alors à saisir directement ce qui est là, devant soi, ce qui ne peut jamais être entendu par l'oreille ou compris par l'esprit.»*³⁹⁵

Dans la relation à l'autre, il n'y a empathie qu'à partir du moment où nous parvenons à écartier tout préjugé et jugement à son égard.

Martin Buber, philosophe israélien d'origine autrichienne, décrivait cette qualité de présence que la vie exige de nous : *« Malgré toutes les ressemblances, toute*

³⁹⁵Cfr : ROSENBERT B Marschal (2005). *Les mots sont des fenêtres ou bien ce sont des murs*. Op Cit. Pp. 93-119

situation de vie a, comme un nouveau-né, un visage unique, qui n'a jamais existé auparavant et que l'on ne retrouvera jamais plus. Elle appelle une réaction qui ne peut être préméditée. Elle ne demande rien qui appartienne au passé. Elle appelle une présence, une responsabilité. Elle appelle l'être tout entier. »

Il n'est pas facile de soutenir cette qualité de présence que requiert l'empathie. « La capacité à accorder son attention à quelqu'un qui souffre est quelque chose de très rare et de très difficile. C'est presque un miracle. C'est un miracle, affirmait Simone Weil. Parmi tous ceux qui pensent posséder cette capacité, rares sont ceux qui l'ont. »

Dans nos relations de tous les jours nous avons tendance à nous laisser aller à donner des conseils ou à rassurer, et à exposer notre propre opinion ou sentiment au lieu de témoigner d'empathie. Or, dans un travail thérapeutique, on doit chercher à avoir une attitude empathique.

L'empathie veut que nous portions toute notre attention sur le message de l'autre, que nous accordions à l'autre le temps et l'espace dont il a besoin pour s'exprimer pleinement et se sentir compris. Un précepte bouddhiste décrit bien cette capacité : « Ne te contente pas d'agir, sois là. »

Pour un patient qui a besoin d'empathie, le mieux est de le rassurer et non pas prétendre lui donner une « recette miracle », ce qui est déjà exclu par la psychanalyse. Il faudra éviter un certain nombre de comportements classiques qui nous empêchent d'offrir à l'autre une qualité de présence suffisante pour établir avec lui la relation recherchée. Nous savons bien que prétendre conseiller, surenchérir, moraliser, consoler, dévier sur des anecdotes, ou clore la question, ou encore

compatir, interroger, expliquer ou corriger n'aide pas à avoir une position empathique.

Dans l'ouvrage « *Pourquoi le malheur frappe ceux qui ne le méritent pas ?* », le rabbin Harold S. Kushner raconte combien il lui fut douloureux, alors que son fils agonisait, d'entendre des paroles censées atténuer sa douleur. Mais il lui fut plus pénible encore de reconnaître que, depuis vingt ans, il disait exactement les mêmes choses à ceux qui traversaient ce type d'épreuve!

Notre grand problème est que l'approche intellectuelle entrave l'empathie.

Lacan dans le séminaire sur le transfert, le VIII, bien qu'il n'en parle pas de cette façon, met en garde contre un vouloir répondre au désir de l'autre, parce que ce désir n'est jamais ce que l'autre veut, tout simplement. Il y a un autre inconnu, et on se trompe en croyant qu'on saisit la question posée par le sujet, et c'est une erreur de penser qu'on a la réponse ; la réponse est toujours chez l'autre, chez le sujet analysé ; il faut « simplement » l'accompagner pour qu'il la trouve.

Dès lors que nous pensons devoir résoudre des situations et reconforter les autres, nous ne pouvons plus être présents. Cet écueil nous guette tout particulièrement lorsque nous remplissons un rôle de psychologue. L'intellectualisation de nos propos donne l'impression que le psychologue cherche à cerner les données qui lui permettront de poser son diagnostic, puis de traiter le problème. Or cette approche intellectuelle exclut la qualité de présence que requiert l'empathie. Lorsque nous analysons les paroles du sujet et que nous cherchons à les intégrer à nos théories, nous observons l'autre, mais nous ne sommes pas avec lui. L'empathie est avant tout fondée sur la présence. Dans l'empathie nous sommes pleinement présents à l'autre et à ce qu'il éprouve.

Cela veut dire aussi que l'analyste ne doit pas perdre de vue qu'il y a toujours une marge irréductible de suggestion à laquelle Freud a toujours été extrêmement sensible et à cause de laquelle il a décidé de renoncer à l'hypnose, à l'imposition des mains, etc. Donc la leçon freudienne et le rappel que nous en fait Lacan, c'est qu'il faut tenir compte d'une marge irréductible de suggestion à laquelle nous devons rester sensibles et vigilants à cause du transfert.

Pour cette raison, il est plutôt convenable de garder le silence, avec une attention non verbale clairement portée sur le patient, ce qui permet la reconnaissance de la souffrance et de l'état de détresse dans lequel le sujet en face de nous se trouve, et permet l'explicitation de la demande qui se cache dans les propos du patient. Cette qualité de présence distingue l'empathie de la compréhension intellectuelle, et de la sympathie.

Si nous pouvons parfois choisir de compatir avec l'autre en partageant ses sentiments, il convient de garder à l'esprit qu'il s'agit de sympathie, et non pas d'empathie.

5.5.4.2 Écouter les sentiments et les besoins

Pour arriver à avoir cette empathie quels que soient les mots que le patient utilise pour s'exprimer, on doit écouter et saisir ses observations, ses sentiments, ses besoins et ce qu'il demande, afin que sa vie soit plus en accord avec ce qu'il désire. Tel doit être notre objectif, de façon qu'on puisse à un moment ou à un autre pouvoir recentrer le travail sur les besoins. Porter toute notre attention sur les sentiments et les besoins des autres est difficile, parce que nous sommes habitués à nous sentir responsables de leurs sentiments et objets de leurs réflexions. Il faut être attentif à

ce que le sujet manifeste comme besoin et non à ce qu'elle pense de son interlocuteur, ou d'une situation, ou de quelqu'un d'autre.

5.5.4.2.1 L'écoute et la relance

Dans le travail pour aider l'autre à bien découvrir son manque, à se positionner et à trouver des stratégies pour qu'il puisse aller de l'avant, il est nécessaire de tenir compte de la technique de la paraphrase. Après avoir écouté et entendu ce que l'autre observe, ressent, désire et demande pour rendre sa vie plus conforme à ses vœux, peut-être aurons-nous envie de lui dire ce que nous avons compris en le paraphrasant. J'ai déjà évoqué cette possibilité. Nous allons voir maintenant comment renvoyer à notre interlocuteur ce que l'on a perçu de son message.

Cette façon de faire lui confirmera, le cas échéant, que nous avons bien reçu son message, ou elle lui donnera au contraire une occasion de nous corriger. Autre avantage : notre reformulation lui donnera le temps de réfléchir à ce qu'il a dit et lui fournira une occasion de se plonger plus profondément en lui-même. Le mieux c'est d'énoncer notre paraphrase à la forme interrogative, afin de dire ce que nous avons compris tout en invitant notre interlocuteur à apporter d'éventuelles corrections.

En posant ces questions, nous essayons de deviner ce qui se passe chez notre interlocuteur, tout en l'invitant à rectifier le tir au cas où nous nous serions trompés. Mais ayons toujours en tête qu'un train peut en cacher un autre, c'est-à-dire qu'il faut toujours rester sur ses gardes et se méfier de ce qu'on croit comprendre, n'oublions pas ce qui dit Lacan sur nos dires, le « mi-dire ». L'inconscient ne s'exprime jamais clairement ; il suffit de regarder la métaphore et la métonymie des rêves, ou la contradiction d'un mot d'esprit, ou la clarté brouillée d'un lapsus. En tout cas la

paraphrase est vivement recommandée lorsque le discours comporte une forte charge émotionnelle.

Comment reconnaître les situations dans lesquelles il est bon de redire à l'autre ce que nous avons entendu? Lorsque nous ne sommes pas certains d'avoir bien compris le message, nous pouvons, bien entendu, utiliser la paraphrase pour inviter l'autre à lever toute ambiguïté.

Mais il arrive également que, même lorsque nous sommes sûrs de l'avoir compris, nous avons l'impression que l'autre souhaite s'entendre confirmer qu'il a été correctement entendu. Il peut même exprimer ouvertement ce désir en demandant: « C'est clair? » ou «vous voyez ce que je veux dire?». Il sera alors plus rassuré d'entendre une reformulation claire de son message qu'un simple : « Oui, je comprends. »

Tout sujet veut se sentir compris ; c'est à travers la compréhension que lui veut établir un lien avec un être humain capable d'entendre son mal-être profond, voire son désespoir si c'est le cas.

Difficile de savoir à quel moment utiliser la paraphrase, mais, en règle générale, on peut sans craindre de se tromper partir du principe que les gens qui expriment un message comportant une forte charge émotionnelle aimeraient en obtenir un écho.

Nous pouvons parfois choisir de ne pas paraphraser les paroles de l'autre par respect pour des usages particuliers d'une culture. On doit porter une attention particulière sur le ton que nous utilisons pour paraphraser, cela est extrêmement important. Lorsqu'ils entendent reformuler leurs paroles, les gens risquent d'être sensibles au moindre signe de critique ou de sarcasme. Ils risquent d'être tout aussi froissés par un ton péremptoire qui impliquerait que nous leur expliquons ce qui se

passé en eux. Si, par contre, nous écoutons leurs sentiments et besoins en toute conscience, notre ton indiquera que nous voulons nous assurer d'avoir compris - et non que nous prétendons avoir compris et que nous tenons en main la situation de façon autoritaire.

En tout cas, il est de notre ressort de nourrir et de poursuivre notre effort pour percevoir les sentiments et les besoins de notre patient. Dès lors que nous portons notre attention sur l'écoute des sentiments et des besoins sous-jacents à un message, les critiques, attaques, injures et jugements disparaissent chez notre patient, et cela est nécessaire pour qu'il puisse se sentir en sécurité, en confiance dans une écoute empathique.

Recevoir dans cette position empathique entraîne que tout ce que dit le patient se transforme en cadeaux que je reçois; c'est une opportunité pour recevoir sa souffrance en découvrant ses sentiments, ses besoins et sa demande.

L'objectif de tout cela est vraiment d'établir une relation avec l'être humain qui se trouve devant nous, cela lui ouvrira son propre horizon pour aller à l'intérieur de son être, à son inconscient comme le prétend la cure psychanalytique.

Un autre fait qui permet de vanter le bien-fondé de la paraphrase, c'est qu'elle fait gagner davantage de temps qu'elle n'en fait perdre. On l'a particulièrement constaté dans les thérapies de couples, mais pas que dans ce type de traitement.

Quand on arrive à faire dire ce que l'autre a entendu et compris du propos de son conjoint, cela ouvre de nouvelles perspectives dans la vie de couple. Les gens se découvrent mutuellement et trouvent la force de continuer leur chemin ensemble. Il est très émouvant de recevoir la preuve concrète que quelqu'un établit avec nous un

lien empathique. C'est pour cela qu'il est conseillé de s'exprimer pleinement avant de tourner notre attention sur les solutions ou les demandes de réconfort.

En cherchant à répondre trop vite aux éventuelles demandes des autres, nous risquons de ne pas réussir à leur montrer que nous nous intéressons sincèrement à leurs sentiments et à leurs besoins. Ils peuvent alors avoir l'impression que nous sommes pressés de nous débarrasser d'eux ou de résoudre leurs difficultés.

De plus, comme nous l'avons déjà dit précédemment, un train peut en cacher un autre. Un premier message n'est souvent que la partie émergée de l'iceberg, comme le montre bien toute expérience psychanalytique. Il peut être suivi de sentiments encore inexprimés, mais reliés - et souvent plus intenses, dus à un refoulement et aux désirs les plus profonds du sujet.

En fixant notre attention sur ce que vit l'autre, nous lui donnons une occasion d'explorer complètement ce qui se passe au tréfonds de lui-même et de l'exprimer. En déviant trop tôt notre attention sur sa demande, si notre propre désir de nous exprimer l'emporte sur l'attention que nous devrions porter à notre sujet, nous couperions le flux, ce qui s'avère désastreux dans toute tentative empathique.

Comment être certain que nous avons bien écouté l'autre avec empathie? Nous savons que l'autre a reçu suffisamment d'empathie lorsque nous ressentons un relâchement de nos propres tensions ou bien lorsque le flux de paroles s'arrête ; cela se passe quand le patient se rend compte que toutes ses émotions ont été comprises. Si nous ne sommes pas sûrs d'être restés assez longtemps dans le processus, rien ne nous empêche de le vérifier, en demandant: « *Y a-t-il autre chose que vous vouliez dire?* »

Mais nous pouvons être en manque à notre tour, ce que Lacan appelle le désir de l'analyste. On peut être en souffrance individuelle. Il n'y a pas d'immunisation pour cela. Dans ce cas-là nous ne pouvons donner à quelqu'un ce dont nous manquons nous-mêmes. De la même façon, s'il arrive que, malgré nos efforts, nous ne puissions ou ne voulions pas témoigner d'empathie, c'est généralement signe que nous en manquons trop nous-mêmes pour être capables d'en offrir aux autres.

Si nous reconnaissons ouvertement que notre propre détresse nous empêche de réagir avec empathie, il faut que nous ayons recours à l'aide d'un collègue, à la supervision d'un autre qui pourra dans certains cas nous apporter l'empathie dont nous avons besoin pour pouvoir bien faire notre travail. Il faut recourir au « *Cyrène* ».

A d'autres moments, il peut être nécessaire de faire d'urgence un retour sur nous-mêmes en écoutant ce qui se passe en nous avec la même qualité de présence et d'attention que celle que nous offrons aux autres, « Plus vous écoutez fidèlement votre voix intérieure, mieux vous entendrez ce qui se passe au-dehors », déclara un jour Dag Hammarskjöld, ancien secrétaire général des Nations unies.

Pour en arriver là, il faut savoir s'arrêter pour rentrer dans notre propre maison, dans notre moi intérieur. Ceux qui font l'expérience de la méditation ont plus de facilité pour faire ce retour sur soi. La méditation nous aide dans notre travail sur nous-mêmes et dans notre travail d'accompagnement. Une fois que nous savons « nous donner de l'empathie », il suffit souvent de quelques secondes pour sentir une libération naturelle d'énergie, qui nous permet alors d'être présents à l'autre.

A défaut, deux autres possibilités s'offrent à nous. La première consiste à pouvoir dire notre souffrance sans la maquiller et sans y mêler de reproches, dans la pure

sincérité. Même les gens en détresse sont capables d'entendre nos besoins. La manifestation de notre souffrance permet alors d'attirer l'attention sur nos besoins impérieux et la souffrance qu'on éprouve à un instant précis. Quand on est éprouvé et plein de sentiments intenses, une autre manière de faire consiste à nous retirer physiquement de la situation. Un éloignement permet de prendre du temps pour la réflexion et une recherche de calme, d'équilibre empathique. Il facilite la récupération de nos propres sentiments et nous donne la force d'accueillir les sentiments des autres.

L'empathie exige que nous fassions le vide dans notre esprit et que nous écoutions l'autre de tout notre être, cet « *Autre* » qui est en nous.

Si donc nous voulons réaliser un bon travail d'accompagnement avec quelqu'un qui cherche à faire un travail sur la souffrance qu'il ressent comme le fruit de ses manques, nous sommes certains qu'il faut simplement écouter ses observations, ses sentiments, ses besoins et ce qu'il demande. Nous pouvons alors choisir de paraphraser ses paroles, en disant ce que nous avons compris. Nous maintenons l'empathie en lui permettant de s'exprimer pleinement avant de porter notre attention sur la recherche de solutions ou sur sa demande de réconfort.

Nous avons besoin de faire nous-mêmes le « plein » d'empathie pour pouvoir en donner aux autres ; il nous faut avoir en nous-mêmes le sentiment d'être en syntonie avec l'autre et avec nous-mêmes. Lorsque nous sommes sur la défensive, ou incapables d'empathie, quand nous découvrons que nous ne sommes pas en totale syntonie, nous avons besoin, soit de nous arrêter pour respirer et faire d'urgence un retour sur nous-mêmes (la méditation est idéale dans ce cas-là), soit d'exprimer

avec force ce qui se passe en nous, soit encore de nous retirer pour nous donner le temps de la réflexion.

Avançons encore dans notre réflexion sur les conditions auxquelles doit satisfaire un bon analyste pour accompagner quelqu'un dans le processus de positionnement, d'assomption et d'acceptation de son manque. Ce pas consiste à aborder la « *congruence* ».

5.5.4.3 La Congruence du psychologue

Pour bien accomplir ce travail d'accompagnement, j'ai trouvé chez Carl Rogers le concept de congruence. Celui-ci aide considérablement pour savoir si la relation thérapeutique va dans le sens de la croissance, de l'amélioration, de l'ouverture et du développement, en un mot si elle élabore un devenir aux deux parties. Il permet aussi, au contraire, de découvrir si l'aide analytique a pour résultat d'inhiber la croissance psychologique, de créer des processus défensifs et des blocages chez les deux parties, chez le patient comme chez le psychologue, chez l'analysé comme chez l'analyste.

L'empathie va de paire avec la « *congruence* » : deux termes essentiels pour un bon accompagnement psychologique.

La congruence a été forgée pour englober un groupe de phénomènes qui sont importants dans un suivi psychologique et dans toute interaction interindividuelle. Je chercherai à l'expliquer et à lui donner sa place, une place importante, dans le processus d'accompagnement d'un sujet qui fait face à son manque.

« *La congruence* », selon la définition donnée par le dictionnaire Larousse, est « *l'état de ce qui est en accord avec quelque chose, ou le mot désigne aussi la relation*

d'équivalence entre plusieurs nombres ». Cette notion de congruence sur les nombres entiers relatifs a été introduite par Gauss vers 1801, mais en psychologie le terme **congruence** a été employé par Carl Rogers pour indiquer « *une correspondance exacte entre l'expérience de la prise de conscience et la manifestation verbale ou somatique du sujet* »³⁹⁶.

Ce terme peut aussi désigner d'une façon plus large l'accord de l'expérience, de la conscience et de la communication. L'enfant au berceau est l'expression la plus réussie d'exemple de congruence. S'il a faim, il le sent dans son corps ; sa conscience semble être en accord avec une expérience et sa communication est également en accord avec sa conscience. Il a faim, il n'est pas content et ceci est vrai pour lui à tous les niveaux. Il est à ce moment-là, intégré ou unifié dans son expérience de la faim.

Une fois qu'il a mangé et qu'il est satisfait, à moins qu'il n'éprouve un autre besoin, il se comportera d'une façon identique à différents niveaux : au niveau viscéral, au niveau de la conscience et au niveau de la communication, en un mot il sera unifié.

Une des raisons, pour lesquelles la plupart des gens éprouvent de la sympathie pour les enfants au berceau, vient probablement du fait qu'ils sont complètement authentiques, intégrés et congruents. Si un nouveau-né manifeste de l'affection, de la colère, de la satisfaction ou de l'appétit, il vit l'expérience totalement et personne n'en doute. Il a peur, il aime, il a faim et ce sans équivoque, d'une façon absolument transparente.

Par contre, c'est parmi les individus qui ont dépassé le stade de l'enfance que nous pouvons trouver un exemple de non-congruence. Par exemple, une dame m'a

³⁹⁶Cfr : Rogers, C. R. (2011). Op. Cit. pp 222-229

raconté comment, au cours d'une discussion avec son fils aîné, celui-ci s'est mis en colère, et malgré l'évidence de la colère contenue dans la tonalité de sa voix et sa crispation, etc., il lui a dit ne pas être en colère ; il voulait simplement faire valoir son point de vue. Que se passe-t-il ici ? Il semble clair qu'au niveau physiologique, ce jeune éprouve de la colère. Mais sa conscience ne correspond pas à l'expérience. Consciemment, il n'éprouve pas cette colère, pas plus qu'il ne la communique (du moins consciemment). Il y a une réelle non-congruence entre expérience et conscience et entre expérience et communication.

En partant de cet exemple, on peut constater que la communication est ambiguë et peu claire. D'un côté, le ton de la voix et les gestes qui l'accompagnent montrent bien qu'il est en colère ; mais, par ailleurs, il ne reconnaît pas être dans cet état. L'ambiguïté et la contradiction sont presque toujours présentes quand un sujet tente de communiquer.

Le sujet ici n'est pas compétent pour juger de son propre degré de congruence ; c'est la raison de la surprise de la mère, alors que dans la conscience de son fils, il y a déni. Autant dire le degré de congruence ne peut pas être évalué par le sujet lui-même sur le moment. C'est de l'extérieur qu'on peut juger de la congruence.

Cela doit faire partie de la préoccupation d'un psychologue dans son travail individuel, et cela se travaille en supervision. En prenant des situations précises, on peut apprendre à reconnaître sa propre non-congruence dans le passé. Ainsi, ce jeune dont nous avons parlé, peut reconnaître que son attitude défensive sur le moment même l'a tellement troublé qu'il ne pouvait pas prendre conscience de son irritation.

Mais parfois on est bien conscient de son propre état. Quand il y a non congruence entre expérience et communication, on parle généralement *d'attitude défensive* ou de *refus de conscience*. Lorsque la non-congruence est entre la conscience et la communication, on parle généralement de *duplicité* ou de *tromperie*.

Pour être vraiment en congruence, nous sommes invités à nous expliquer à travers des sentiments, des perceptions, des déclarations à l'intérieur d'un cadre de références internes.

On peut avoir des idées sur telle ou telle chose, sans en être sûr. Mais on n'est pas censé tout savoir ; par contre, on peut manifester ce qu'on perçoit ou ce qui se produit en nous en restant en contact avec telle ou telle situation, ou avec telle ou tel sujet. Un sujet congruent se situe nécessairement dans un contexte perceptif individuel et il s'exprime à partir de ses sentiments.

Parfois nous nous rendons compte que, dans bien des domaines, untel non seulement exprime vraiment sa pensée, mais que sa pensée coïncide exactement avec ses sentiments les plus profonds, qu'il s'agisse de colère, de rivalité, d'affection ou de solidarité. Nous avons alors le sentiment que « nous savons exactement où il en est ». Face à quelqu'un d'autre, nous aurons l'impression qu'il se retranche derrière une façade, qu'il adopte un masque. Nous nous demandons alors ce qu'il pense réellement ; nous nous demandons si lui-même sait ce qu'il pense. Nous avons tendance à être sur nos gardes et à nous méfier de lui.

Il est donc évident que le degré de congruence varie en fonction des individus et qu'un même individu présente des degrés de congruence variable à différents moments de sa vie, en fonction de ce qu'il éprouve, selon qu'il doit se défendre ou

non contre ce qu'il éprouve, ou qu'il peut accepter dans sa conscience l'expérience vécue.

La relation entre le psychologue et le patient est marquée par le degré de congruence présente chez le psychologue, car s'il existe chez ce dernier, de par son expérience, une congruence, une prise de conscience et une capacité de communication majeure le patient ressentira la communication d'autant plus clairement. Le principe est désormais bien clair. Donc, plus la communication venant du psychologue est claire, plus le patient répond avec clarté ; cela se fera bien sûr dans la mesure où la confiance et l'empathie ont été établies. Ce qui implique que le patient peut être tout à fait non congruent sur le sujet qui l'occupe, mais que sa réponse sera d'autant plus congruente que le psychologue le sera lui-même.

De plus, plus le psychologue est congruent dans sa communication dans la thématique qui l'occupe, moins il a à être défensif, et plus il est capable d'écouter avec précision les propos du patient. En d'autres termes, si le psychologue a exprimé d'une manière authentique ce qu'il ressentait, il est par conséquent plus libre d'écouter. Moins il présente une façade de défense, plus il peut écouter d'une manière adéquate ce que le patient lui communique.

Ainsi le patient se sent « *empathiquement* » compris ; il sent que, dans la mesure où il s'est exprimé lui-même (que ce soit d'une manière défensive ou avec congruence), le psychologue l'a à peu près compris tel qu'il se voit lui-même et tel qu'il perçoit le problème.

Pour le patient, se sentir compris, c'est éprouver que le psychologue le considère de façon positive. En effet, sentir qu'on est compris, c'est sentir qu'on a établi une

certaine différence positive par rapport à l'expérience d'autrui, dans le cas présent, du psychologue.

Ce qui est bien c'est que, dans la mesure où le patient fait l'expérience des éléments caractéristiques d'une relation thérapeutique, il rencontre de moins en moins d'obstacles dans sa propre communication. Il tend donc à se communiquer avec plus de congruence. Et, petit à petit, ses mécanismes de défense diminuent ; c'est justement ce qu'on recherche. Ainsi, en communiquant plus librement, avec moins de défense, le patient sera plus à même d'écouter avec attention, sans éprouver le besoin de discuter de façon défensive la communication du psychologue qui s'ensuivra au cas où celui-ci ferait des remarques, des relances, des paraphrases, etc.

C'est justement dans la mesure où le patient se rend capable d'écoute que le psychologue se sent compris empathiquement; il percevra la considération positive du patient et commencera à ressentir la relation comme thérapeutique.

C'est quand s'établit une réciprocité d'écoute et de parole que s'opère le travail réparateur permettant de surmonter la problématique en la reconnaissant, en l'acceptant et en mettant en œuvre des stratégies pour aller de l'avant.

Ce qui limite l'enchaînement semble être l'introduction d'éléments menaçants. Ainsi, le patient pourra faire entrer dans son discours congruent des éléments étrangers au domaine de la congruence propre du psychologue ; il pourra toucher à un domaine dans lequel le psychologue sera non congruent ; le patient, sans le savoir, atteindra des points faibles, ou non résolus, chez le psychologue. Ces points questionneront profondément ce dernier sans qu'il soit en mesure de résoudre ses propres difficultés. Dans ce cas le psychologue ne peut avoir une écoute attentive : il se

défendra d'écouter ce que le patient lui communique, établira une communication ambiguë, et tout le processus décrit plus haut fonctionnera à l'envers. Ce n'est pas salubre. Il serait plus honnête, dans ce cas-là, d'avoir recours à une supervision, ou même d'envoyer le patient chez un autre collègue.

De fait, dans la relation le patient et le thérapeute se trouvent fréquemment devant un choix existentiel: « *Oserai-je communiquer totalement la congruence que je ressens ? Oserai-je accorder mon expérience, et ma conscience de cette-expérience, à travers ma communication ? Oserai-je me communiquer tel que je suis, ou laisserais-je ma communication s'écarter de ce que j'éprouve ?* »

Le problème soulevé est important, car souvent le sujet à ce stade perçoit fortement la menace d'un rejet. Mais dès lors que le sujet arrive à communiquer vraiment ce qu'il ressent, il constatera parallèlement une libération ; grâce à l'accueil qui lui sera réservé ; il se sentira rassuré et fortifié pour continuer à aller de l'avant. Communiquer totalement la conscience que l'on a d'une expérience importante équivaut à prendre un risque dans les relations interindividuelles, mais c'est un risque qui peut rapporter gros pour augmenter le capital de santé psychique.

Courir ou non ce risque détermine le devenir thérapeutique des deux sujets. Cela peut conduire à une désintégration. Si elle est positive, en revanche, ce sera un outil très important pour aider le sujet souffrant à surmonter ses propres manques. Plus le sujet se sent en confiance, moins ses mécanismes de défense lui feront obstacle, ce qui l'aidera à établir une congruence entre sa conscience, son expérience et sa communication. Dans cette attitude de congruence, à renouveler constamment, peut se trouver la réponse à la question de l'orientation de la relation thérapeutique

comme à la question de savoir si celle-ci offrira vraiment un moyen d'aller de l'avant.³⁹⁷

5.5.4.4 La perception du patient

Il est important que dans ce travail d'accompagnement le patient puisse s'apercevoir d'un changement en lui-même en tant qu'objet d'accompagnement psychanalytique. Le constater donne satisfaction, renforce la confiance dans le travail qui se fait, et est encourageant pour poursuivre le travail avec plus d'ardeur. On n'est pas à l'abri d'une possible régression, car la réussite du travail analytique ne dépend pas exclusivement de la relation entre le patient et le thérapeute, même si (comme on vient de le voir), cette relation fondée sur la congruence et l'empathie, qui va permettre de développer le transfert et le contre-transfert, est fondamentale. Pour chacun il y a des facteurs internes, des interactions à l'intérieur de la famille, des influences de l'environnement qui peuvent à un moment ou à un autre altérer le processus du développement progressif entamé pour faire régresser celui-ci à un certain moment.

C'est justement à ce moment-là, que la relation établie entre les deux parties est essentielle pour pouvoir faire de ces difficultés des tremplins qui aident le sujet à sortir le mieux qu'il peut d'une situation difficile, ou peut-être même dramatique.

5.5.4.5 Béquilles complémentaires

J'utilise le terme « *béquilles* » pour désigner des outils que sont la méditation, l'ouverture à la transcendance, l'ouverture gratuite aux autres. Ces béquilles ne sont pas nécessaires. Elles ne font pas partie d'une analyse, mais elles peuvent être très

³⁹⁷Idem.

utiles aussi bien dans le processus de positionnement vis-à-vis du manque que dans la vie qui suit le travail analytique censé être « *terminé* ». Nous proposerons donc ces béquilles que nous considérons importantes et vraiment utiles, aussi bien pour le psychologue que pour l'analyste, le patient, ou l'analysé.

5.5.4.5.1 La Méditation

Dans le processus d'accompagnement du patient, on a parlé brièvement de « *La Méditation* », comme un outil qui aide beaucoup le thérapeute dans son travail sur lui-même comme avec les sujets qu'il suit³⁹⁸. La méditation, dans son expression la plus pure, est une façon de prier propre à différentes religions dans tous les coins de la terre, dans toutes les cultures. De nos jours, elle est proposée sans les connotations religieuses d'origine, c'est-à-dire sans être considérée comme un moyen de ralliement à Dieu. Il y a la méditation chrétienne, mais chacun peut chercher son type de méditation. Si j'en parle ici c'est parce qu'elle fait partie de mon expérience, il s'agit d'un témoignage.

Contrairement à d'autres formes de méditation qui cherchent simplement le centrage de le sujet, la méditation chrétienne selon John Main³⁹⁹, a un côté vertical et un côté horizontal.

³⁹⁸Cfr : André, Ch. (2007). Méditer pour ne plus déprimer. Paris, France : Odile Jacob. 328p

³⁹⁹John (Douglas) Main est né à Londres en 1926. Il est d'origine irlandaise et catholique. En 1955 il est diplomate à l'âge de 29 ans. Un jour, en Malaisie à Kuala Lumpur, il porte un message d'amitié de la part du gouverneur au Swami Satyananda, moine hindou, et fondateur d'un orphelinat. Il a une première expérience de la méditation. En 1959 entrée à l'Abbaye bénédictine de Ealing, à Londres en Angleterre.

Il découvre en 1973 le livre du moine bénédictin Augustin Baker. Ce dernier fait mention des écrits de Jean Cassien, moine du désert (365-425). Jean Cassien avait quitté son monastère de Bethléem pour se rendre au désert afin de rencontrer les moines qui vivaient en silence avec la pauvreté d'un seul mot ou d'une seule formule.

John Main retrouve dans la tradition chrétienne la forme de méditation qu'il a pratiquée avant d'entrer chez les bénédictins en 1959.

De retour à Londres en 1975, John Main veut offrir à tous cette forme de prière silencieuse qui a ses origines au I^{er} siècle. Il obtient la permission du monastère de Ealing de créer une petite communauté laïque où la pratique quotidienne de la méditation serait partie prenante de sa vie.

Pour lui, c'est une obligation de répandre cette forme de prière silencieuse qui est :

- silence

La méditation est bien antérieure au christianisme⁴⁰⁰. Méditer, c'est demeurer dans l'immobilité de l'esprit et du corps. Ce qui est vraiment extraordinaire, c'est que ce silence, en dépit de toutes les distractions du monde moderne, est parfaitement possible pour chacun et chacune d'entre nous. Pour l'atteindre, cet état de silence et d'immobilité demande de l'engagement et exige que nous lui consacrons du temps, de l'énergie et de l'amour.

La méditation⁴⁰¹ est un entraînement de l'esprit au quotidien. C'est un travail auquel le méditant doit s'astreindre avec la même assiduité qu'un sportif ou un musicien pour leurs arts. Quand on est en face d'un sujet en dépression, si on veut l'aider à méditer, il faut le faire avec lui ou lui déblayer la route pour qu'il y arrive.

Le but n'est pas d'anesthésier toute sensation en vue d'obtenir une pseudo-béatitude « *baba cool* ». Bien au contraire, méditer est une science millénaire qui rend l'esprit libre, clair et actif, à force d'exercices précis. A la longue, on se débarrasse de la rumination morbide générée par nos affects les plus négatifs comme le ressentiment, l'auto-dévalorisation, l'envie, la haine de soi et des autres. La méditation, notamment celle sur l'amour altruiste, qui n'est pas centrée sur soi, ne produit que de bonnes émotions dans le cerveau.

• un mantra (formule sacrée) : MARANATHA qui signifie : “Viens, Seigneur” et qui est le dernier mot de la Bible, en araméen, langue de Jésus.

Il meurt en 1982 le 30 décembre. Son œuvre est continuée par le père Laurence Freeman.

⁴⁰⁰ C'est à la fin du IV^e siècle que Jean Cassien, qui eut plus tard une grande influence sur saint Benoît, introduisit l'usage d'un verset de prière dans le monachisme occidental. Ayant lui-même reçu cette pratique des saints moines du désert, Cassien la faisait remonter à l'époque de Jésus et des apôtres.

Il recommandait à toute personne désireuse d'apprendre à prier de prendre un unique et court verset, et de le répéter sans discontinuer. Dans sa Neuvième Conférence sur la prière, il conseille vivement d'utiliser cette méthode de répétition simple et constante pour chasser les distractions et le bavardage stérile du mental, afin de pouvoir demeurer immobile en Dieu.

L'enseignement de Cassien sur la prière s'appuie sur les paroles de Jésus dans les évangiles : « *Quand vous priez, ne soyez pas comme les hypocrites... mais entrez dans votre chambre la plus retirée et adressez votre prière à votre Père qui est là dans le secret... Ne rabâchez pas comme les païens ; ils s'imaginent que c'est à force de paroles qu'ils se feront exaucer. Ne leur ressemblez pas, car votre Père sait ce dont vous avez besoin avant que vous le lui demandiez* » (Mt 6,5-8).

⁴⁰¹ Cfr: Williams M, Teasdale J, Segal Z, Kabat-zinn Jon (2009). *Méditer pour ne plus déprimer*. Paris, France : Odile Jacob. 328p.

«Les résultats des recherches scientifiques sont impressionnants, dit le moine bouddhiste Matthieu Ricard. Ils prouvent, entre autres que lorsque l'on médite, plusieurs aires du cerveau dont l'insula et le cortex cingulaire, liés à la bienveillance, à l'émotion, à la sensation de proximité avec autrui et à l'empathie, sont activées, provoquant des émotions positives, tandis que d'autres comme l'amygdale, liées notamment à l'agressivité, sont désactivées »⁴⁰².

Pour entreprendre ce pèlerinage, il existe un moyen qui consiste à réciter une courte phrase ou un mot, que l'on appelle couramment de nos jours un mantra. Le mantra n'est qu'un moyen de porter notre attention au-delà de nous-mêmes, une méthode pour nous détacher de nos pensées et préoccupations. Le vrai travail de la méditation est celui qui nous fait parvenir à l'harmonie du corps, du mental et de l'esprit.

Saint Paul a écrit : « *Nous ne savons pas prier comme il faut, mais l'esprit intercède pour nous.* ».⁴⁰³ Ce qui signifie, en langage de notre temps, que, pour être en état de prier, nous devons d'abord apprendre à être immobile, à être attentif. Alors seulement, nous entrerons avec amour dans la connaissance de l'Être au plus profond de notre cœur.

La méditation- que l'on appelle aussi-« *prière contemplative* », est la prière du silence, lieu où le contact direct avec le Verbe peut se réaliser, une fois que l'activité incessante du mental s'est arrêtée. Dans la méditation, nous dépassons les mots, les pensées et les images pour être en présence d'un Autre, de l'Être, à l'intérieur de nous. La méditation est ce pèlerinage quotidien vers notre centre, qui est, comme le dit Saint Augustin, le Verbe au fond du sujet.

⁴⁰² Mainguy Colette (2014). *La Méditation produit des émotions positives*. Le nouvel Observateur 16 janvier.p. 80

⁴⁰³Rom 8, 26

Le mental a été comparé à un arbre majestueux rempli de singes turbulents qui sautent d'une branche à l'autre et ne cessent de piailler et de s'agiter. Dès que nous commençons à méditer, nous constatons à quel point cette image décrit bien l'agitation permanente dont notre mental est le siège.

La méditation ne consiste pas à augmenter cette confusion en essayant de la couvrir par un autre bavardage. La méditation a pour but d'amener notre mental distrait à l'immobilité, au silence et à l'attention. Afin de nous aider dans cette tâche, nous avons recours à un mot sacré ou mantra qui, dans cette tradition, est « Maranatha », en araméen, et qui veut dire : « *Viens Seigneur* »⁴⁰⁴. Sur cette voie de « prière pure », nous abandonnons toute pensée, tout mot et toute image.

La méditation est ainsi un voyage intérieur de silence, d'immobilité et de simplicité. Elle apporte la dimension contemplative qui manque si souvent à la vie d'aujourd'hui. La méditation est un pèlerinage vers notre centre, vers notre cœur, vers notre moi profond. Entrer dans la simplicité de cette pratique exige de la discipline et même du courage. À condition d'être fidèle et patient, la méditation nous entraînera vers des espaces de silence de plus en plus profonds. C'est au sein de ce silence que nous sommes conduits dans le mystère du silence du sujet qui le relie à son Être intérieur. « *La méditation comme dit le Dalai Lama, aide à réduire le désir ou l'attachement pour les choses, y compris le sexe* »⁴⁰⁵. Comme aussi l'a remarqué Maître Eckhart, la méditation favorise le détachement, ce qui va permettre un dépouillement progressif de ce qui fait la singularité du sujet : le langage et la parole.

En ce qui concerne ce travail, je désire simplement attirer l'attention sur l'importance de la méditation comme instrument d'une grande utilité pour le thérapeute comme

⁴⁰⁴ 1 Co 16,22 et Ap 22,20

⁴⁰⁵ Freeman, L. (2007). *Lettres sur la méditation*. Paris, France : Albin Michel. p.80

pour le patient, afin de mener à bonne fin leur travail si tous deux le désirent. Ce n'est qu'un témoignage, une heureuse proposition, nullement suggérée par les grands de la psychanalyse, mais très pratiquée de nos jours par un certain nombre d'entre eux. C'est mon expérience et l'expérience d'autres collègues qui parlent ici.

Il faut noter qu'à partir du 2012, même à la faculté de médecine de Strasbourg, il existe une formation pour cette pratique. La raison en est qu'en augmentant les humeurs positives par activation des aires cérébrales liées à la gestion des émotions, elles contribuent, par exemple, à soulager l'anxiété ou tout type d'état mental facteur d'isolement, comme la dépression. La méditation sur l'altruisme constitue un remède à la solitude, elle-même cause de bien de maladies somatiques.

Le positionnement et l'acceptation du manque part d'un travail sur soi. On a vu que sans cet engagement individuel, il est impossible d'obtenir un bon résultat. La méditation accroît cet engagement. Elle comporte aussi une décision et une promesse individuelle, même au sein d'une communauté. Dans les expériences de l'université de Strasbourg, commencées par le professeur Jean Gérard Bloch avec le individuel de santé et les patients, tout le monde y gagne. Les résultats à l'hôpital sont impressionnants. Ils montrent que les douleurs des patients diminuent, que s'atténuent ou disparaissent leurs angoisses et leurs peurs, et que les soignants éprouvent une plus grande capacité d'attention, de travail et de compassion. « La méditation m'a aidé à accepter mes souffrances et elles s'amointrissent, alors que quand je les refusais, elles augmentaient » dit un patient. « *Méditer ne signifie pas supprimer toutes les pensées, mais les rééquilibrer* » précise le professeur Bloch.

Pour arriver à développer la position féminine selon la théorie lacanienne, on a vu que les sujets qui en sont les modèles ont fait un travail sur eux-mêmes. Inutile de

revenir là-dessus. En ce qui concerne maître Eckhart par exemple, on peut dire qu'il est arrivé à une telle grandeur, non seulement par l'étude des grandes maîtres qui l'ont précédé, mais surtout par sa vie de prière dans laquelle la méditation prenait une partie prépondérante. C'est à partir de cet exercice régulier et fidèle qu'il est arrivé à être de nos jours, comme le dit Hans Ur Bon Balthasar, l'homme par lequel « *le dialogue chrétien, avec les voies extrêmes de libération asiatiques, sera possible* »⁴⁰⁶.

Toute la théorisation que nous avons vue sur le détachement et sur la pauvreté où l'âme semble « *perdre tout désir, toute image, toute compréhension, et où toute forme est dépouille de tous les êtres* »⁴⁰⁷ surgit de la conviction que là où l'homme est « *mort et enseveli dans la Déité* »⁴⁰⁸, c'est-à-dire là où le sujet pense arriver à sa plénitude, là se trouve justement le fruit de ce travail individuel intérieur de maître Eckhart à travers la méditation.

Et pour arriver à être un bon psychologue, un bon analyste, c'est-à-dire un sujet bienveillant qui sache développer l'empathie et la congruence, il est important que nous fassions le vide dans notre esprit et que nous écoutions l'autre de tout notre être. Cela ne s'improvise jamais ; cela ne s'apprend pas à l'université ; cela s'acquiert, par contre, au bout d'années d'expérience ; la méditation est le moyen d'acquérir un peu plus rapidement cette qualité de présence et d'écoute. Arriver à vivre une correspondance exacte entre l'expérience, la prise de conscience et la communication nécessite un grand travail individuel. Plus vous écoutez fidèlement votre voix intérieure, votre inconscient, mieux vous entendrez ce qui se passe au-

⁴⁰⁶ Balthasar H. U. von (1979). *Christliche und nichtchristliche Meditation*. Einsiedeln. Pp. 82-89 In: ZUM Brunn E. (1994). *Voici Maître Eckhart*. Op. Cit. p. 373.

⁴⁰⁷ Ibid. p. 378

⁴⁰⁸ Idem.

dehors et cela est la base d'une bonne empathie qui est avant tout fondée sur la présence : *être en empathie, c'est être pleinement présent à l'autre et à ce qu'il éprouve.*

5.5.4.5.2 Ouverture à la transcendance

Un autre outil, plus délicat et problématique surtout chez nous en France, est l'ouverture à la transcendance.

Le terme transcendance indique l'idée de *dépassement* ou de *franchissement*. C'est le caractère de ce qui est transcendant, c'est-à-dire qui est au-delà du perceptible et des possibilités de l'entendement. En termes religieux, la transcendance est un attribut de *Dieu*, « *le Transcendant* » par excellence, parce que dans le monde créé par Lui il demeure l'invisible.

Le terme est surtout utilisé pour illustrer la relation de l'homme et du monde avec Dieu, mais pas toujours. La conception d'un Dieu, transcendant par définition, ne signifie pas pour les croyants qu'il serait totalement en dehors et au-delà du monde. Dans le monde chrétien, l'incarnation de Dieu a permis que la divinité assume en Jésus Christ toute sa propre création, à commencer par la nature humaine. En même temps, l'incarnation du Fils du Dieu permet à l'homme de participer à la divinité de Dieu. C'est cela le centre de la pensée théologique de maître Eckhart. La transcendance, de ce point de vue, est donc l'ouverture de l'homme à cette participation de la vie de Dieu : faire tout le travail d'ouverture à l'amour, à Dieu, à l'humanité et à la création pour revenir à la Dêité.

Dans ce travail, même si nous n'écartons pas cette approche, il m'intéresse de souligner la transcendance comme ce qui est au-delà, ce qui dépasse, surpasse, d'un tout autre ordre, ce Réel, cette Chose.

En phénoménologie, le transcendant est ce qui transcende notre propre conscience, c'est-à-dire ce qui est objectif, par opposition à ce qui est seulement un phénomène de notre conscience.

Dans ce travail inviter quelqu'un à la transcendance dans cette optique, c'est continuer le mouvement que nous entreprenons sans cesse pour nous dépasser nous-mêmes, comme le conçoit aussi Jaspers. L'existant accomplit sans cesse un mouvement de transcendance ; il se dépasse sans cesse⁴⁰⁹ ; il est en devenir constant, comme nous l'avons vu tout au long de ce travail. Et encore comme le dit Simone de Beauvoir: "*C'est parce que ma subjectivité n'est pas inertie, repliement sur soi, séparation, mais au contraire mouvement vers l'autre, que la différence entre l'autre et moi s'abolit et que je peux appeler l'autre mien (...) je ne suis pas une chose mais un projet de moi vers l'autre, une transcendance*"⁴¹⁰.

Qui s'ouvre à la transcendance a plus de force pour se positionner, assumer et surmonter la souffrance qu'il rencontre en tant que fruit du manque, quel qu'il soit.

5.5.4.5.3 S'ouvrir aux autres dans l'esprit de donation, d'accueil et de service

Dans l'intimité d'un cabinet, où il y a un sujet souffrant et un autre qui s'occupe de lui dans l'écoute et à travers un témoignage de bienveillance, beaucoup de choses s'opèrent pour le bien du patient. Mais on ne peut en rester à l'espace confiné d'un cabinet ou à un traitement. Il faut aider le patient à aller vers les autres et à trouver de l'intérêt à rendre service aux autres.

Une chose importante est de donner au sujet souffrant d'un manque, la possibilité de s'ouvrir aux autres. Tant que le sujet souffrant reste replié sur lui-même, il ne

⁴⁰⁹Wahl J. (1954). Sur quelque catégorie kierkegaardienne : l'Existence, l'individu isolé, la pensée subjective. In *recherches philosophiques* No 3. p. 69

⁴¹⁰Beauvoir S. (1944). *Pyrrhus et Cinéas*. Paris, France: Gallimard. p. 16

progresses pas. Il continuera à se regarder lui-même et à ruminer de façon répétitive. Certes, cette phase est importante sinon l'analyse n'aurait pas de raison d'être. Dans l'optique psychanalytique, la prise de conscience de l'origine du trauma, de la nature du symptôme, de l'importance des actes qui l'accompagnent, de la répétition des comportements, même révolus et regrettés, et. est importante.

Mais il ne faut pas en rester là. Il est important, et nous en savons quelque chose, d'accompagner les sujets à ouvrir les fenêtres de leur moi, fenêtres qui les aideront à regarder le monde, à regarder leur entourage, à voir les difficultés par lesquelles passent d'autres individus, d'autres familles, d'autres groupes de individus qui souffrent. Mais il ne suffit pas de faire connaître ces cas ; il faut également accompagner ces sujets de telle sorte qu'ils puissent se sentir appelés à aider. Il s'agit de les aider à s'intéresser à autrui en s'engageant soit même pour qu'ils en prennent soin dans un élan de solidarité, de donation de soi, d'aide, d'altruisme.

Ceci exige nécessairement une attention particulière car il ne s'agit pas de larguer tout simplement le sujet dans la forêt de la misère humaine. La meilleure façon de l'aider est de l'inviter à faire partie d'une association de solidarité de manière à ce qu'il soit accueilli, formé, encadré et accompagné dans un travail d'aide.

Plus le sujet souffrant s'intéressera aux autres et les aidera, plus il relativisera ses propres difficultés individuelles et trouvera la force d'affronter et de mieux vivre sa situation particulière.

Une patiente, qui a perdu son enfant et qui est tombée dans une dépression profonde, s'exprimait ainsi, après avoir estimé être à la fin de son traitement thérapeutique et pouvoir reprendre sa vie en main : « *C'était difficile, au début, de parler de ce qui m'est arrivée, mais maintenant, grâce à ce travail sur moi-même, qui*

m'a aidée et orientée vers le bénévolat, je suis capable d'accepter ma situation, de faire le deuil de mon enfant, de voir avec plus d'espoir et de confiance ma vie avec mon mari et le reste de la famille, explique-t-elle ; cette psychothérapie a amélioré mon estime de moi-même, et j'ai l'impression de servir à quelque chose. J'ai pu découvrir en moi une force intérieure que je ne pensais pas avoir. »

Elle estimait que le bénévolat l'a aidée à se sentir plus forte que sa souffrance. « *Avant, j'avais l'impression de vivre une sorte de cauchemar, comme si ce qui m'arrivait n'était pas réel. Mais maintenant que j'en parle ouvertement et que je réponds à des questions qui me viennent de l'intérieur, cela m'oblige à regarder les choses en face et à faire tout un travail au fond de moi. Ce travail m'aide à surmonter cette épreuve*».

« *Le bénévolat est le genre de choses qui vous fait du bien* », explique le D^r Brian Baker⁴¹¹, porte-parole de la Fondation et professeur agrégé de psychiatrie à l'Université de Toronto, qui traite de nombreux patients atteints de maladies du cœur et souffrant de dépression. « *Le fait d'aider les autres vous transforme. Vous vous sentez mieux lorsque vous aidez les autres.* »

Même s'il existe peu d'essais cliniques sur l'effet du bénévolat sur différentes maladies physiques et psychiques, il y a tout un ensemble probant de travaux de recherche axés sur son effet positif sur la santé mentale.

« *Le bénévolat est une grande source de satisfaction et de plaisir* », ajoute le D^r Baker. « *Nous savons qu'en réconfortant et en aidant les autres vous stimulez en*

⁴¹¹ Dr Brian Baker est un psychiatre qui s'est spécialisé dans le traitement de la dépression et des traumatismes cardiovasculaires. Il a trouvé une corrélation entre tension au travail et vie matrimoniale. Il a développé un traitement psychothérapeutique de la dépression tentant d'impliquer les sujets dans un travail de bénévolat. Son étude a été publiée dans la revue JAMA in Janvier 2007.

vous la sécrétion d'une hormone appelée ocytocine qui vous permet d'être plus altruiste. »

Aider les autres est une des meilleures façons de vous remonter le moral. Bernanos dit : *« La vie m'enseigne que nul n'est consolé en ce monde qui n'ait d'abord consolé, que nous ne recevons rien que nous n'ayons d'abord donné. Entre nous il n'est qu'échange. Dieu seul donne, lui seul »*⁴¹². Donner du temps, des idées, du soutien, accompagner les autres permet de se ressourcer. C'est pour cela que dans l'évangile il est dit : *« Donnez, et il vous sera donné: on versera dans votre sein une bonne mesure, serrée, secouée et qui déborde; car on vous mesurera avec la mesure dont vous vous serez servi. »*⁴¹³. Plus le sujet s'engage dans cette voie, avec un accompagnement, plus il a des chances de mieux s'en sortir.

Les dépressifs vivent dans leur bulle, leurs préoccupations sont très égocentriques. Le bénévolat vous permet de vous extraire un peu de vos idées noires et de vous intéresser à autre chose qu'à vous-même, par exemple aux individus qui ont besoin de votre aide. Vous extraire de vos idées noires est un pas dans la bonne direction, sur le plan du processus psychologique de guérison.

C'est certainement vrai dans le cas de Noëlle : *« Pour la première fois de ma vie, j'ai l'impression de servir à quelque chose, en accompagnant les sœurs de Mère Thérèse à servir des repas, explique-t-elle ; c'est ce que le bénévolat en faveur des plus pauvres m'a apporté. »*

5.6 Accepter son manque un acte libérateur

Lorsqu'un sujet est souffrant le problème qui l'affecte n'est pas seulement son seul problème ; en effet, son problème est une grande difficulté pour tout son entourage.

⁴¹² Bernanos, G. (1949). *Les enfants humiliés*. Paris, France: Gallimard. P. 36

⁴¹³ Luc. 6,38

Combien de familles sont complètement déstructurées suite à la mort d'un des leurs. Le deuil ne se fait pas ; parfois la confrontation avec la situation radicalement nouvelle est si brutale que l'entourage familial n'arrive pas à surmonter la perte.

Quant à la maladie psychique, elle n'est pas moins grave de conséquences. Parfois la famille voit bien qu'un des siens va mal, qu'il n'arrive pas à se faire, qu'il n'arrive pas à trouver sa place, que tout ce qu'il entame échoue, que socialement il n'arrive pas à s'insérer dans un groupe, un travail, etc. Alors, au lieu de penser qu'une maladie peut en être la cause et qu'il est possible de chercher de l'aide, tout le monde refoule le problème et le déplace en attribuant l'origine de la difficulté à d'autres causes. Et quand le groupe familial se rend compte que c'est la maladie qui engendre tous ces problèmes, il est bien difficile de faire avaler la pilule. Il y a très souvent le mécanisme de défense de la négation, le déni, qui domine.

Pourtant, se positionner face au manque, en regardant sans aucune entrave les difficultés qui sont les conséquences de la maladie et la manifestation du symptôme, peut nous amener à accepter nos manques pour les surmonter. C'est la meilleure façon de réagir pour pouvoir entamer une voie d'issue qui soit favorable au sujet. Tant que le sujet et son entourage restent dans le non positionnement, dans la non acceptation, dans la négation même, dans l'occultation (hélas !) des difficultés... on est dans l'impossibilité d'aller de l'avant. Quitte à me répéter, je redis : c'est un acte d'amour envers soi et envers les autres que de bien se positionner et d'accepter nos manques, non dans une position fataliste, mais dans une position dynamique, dans le mouvement en spirale du développement. L'acceptation du manque est le premier pas pour transformer cette carence en un tremplin vers la réussite.

Si on accepte son manque, c'est d'abord par amour de soi, et ensuite par amour des autres.

Dans « *L'art d'aimer* » de Chiara Lubich⁴¹⁴, on commence justement par souligner qu'il faut commencer par s'aimer soi-même. C'est fondamental. Rien n'est possible si l'auto-estime de soi ne se fortifie pas. Nous ne pouvons pas donner ce que nous n'avons pas.

5.7 Positionnement du sujet et sinthome

Pour conclure ce chapitre, nous reviendrons sur la phrase de Razinguerqui l'ouvre et que je citerai de façon complète maintenant, parce que je crois qu'elle peut être mieux comprise et acceptée : « *Ce n'est pas le fait d'esquiver la souffrance, de fuir devant la douleur, qui guérit l'homme, mais la capacité d'accepter les tribulations et de mûrir par elles, d'y trouver un sens par l'union au Verbe* ».

La fin d'un traitement psychanalytique, et particulièrement d'une analyse, ne peut trouver sa conclusion que dans la chute du sujet supposé savoir et par la prise en main par le sujet lui-même de sa propre liberté. Il assumera dès lors en sujet son propre manque.

A la fin d'une analyse, il s'agit d'entr'apercevoir le manque qui a été couvert par une croyance subjective propre. Le réel contient un savoir qu'on ne sait à qui attribuer, pas même à qui serait supposé savoir l'ultime qu'est Dieu. C'est ce qui a fait dire à Lacan qu'en définitive le seul athéisme qui « *mériterait ce nom*, serait celui qui rendrait la pensée capable de *soutenir l'affrontement de la mise en question du sujet*

⁴¹⁴ Lubich Ch. (2012). *L'Art d'aimer*. Paris, France : Nouvelle Cité. 130p.

supposé savoir. »⁴¹⁵Le Sujet supposé savoir tombe, mais il a accompli sa fonction en se permettant de trouver sens à son manque. C'est alors qu'il s'éclipse.

La remise en question du sujet supposé savoir est difficile à soutenir, et cette affirmation ne devrait pas être prise au pied de la lettre et exigée à tout prix comme garantie de la conclusion d'une analyse ; cet athéisme, Lacan le qualifie de vrai. « *Je crois qu'il s'agit, avant tout, pour Lacan d'une question : comment est-il possible à la pensée de soutenir la mise en question du sujet supposé savoir?* ».⁴¹⁶ Ce qui suit est une tentative de réponse.

Si le psychanalyste se prend pour le Sujet supposé savoir, il ne permettra pas à l'individu de faire face à sa problématique, parce qu'au lieu de permettre que le sujet affronte sa difficulté, il la délèguera à cet Autre qui est censé résoudre son problème, en contournant ainsi la responsabilité individuelle et en évitant au sujet de faire face à la difficulté. Le Sujet supposé savoir vu dans l'autre, bouche le vide, ne permet pas que le manque puisse s'exprimer.

En fin d'analyse ce qu'il faut, c'est la croyance dans l'Autre. Ceci est tout à fait nécessaire pour l'être humain vu que la réalité psychique et la réalité religieuse sont une seule et même chose. Le sujet est toujours relié à un Autre interne, qui est sa structure, cela ne veut pas dire que le sujet doit croire en un Dieu pour être. Faire ce choix est l'affaire de l'individu. Ce choix n'est pas obligatoire. En d'autres mots, il faudrait définir ce que serait la réalité psychique dissociée de la réalité religieuse, ou bien ce que serait la réalité psychique athée. Cela est-il possible sans que le sujet n'éclate en morceaux? Cette question reste sans réponse et devrait donner lieu à un approfondissement.

⁴¹⁵ Lacan J. (2006). *Le séminaire livre XVI, D'un Autre à l'autre. Op Cit.* p. 279

⁴¹⁶ Nomine B. (2010). *De la croyance en l'Autre au pari sur l'objet a.* In Champ Lacanien. No. 8, mars, 2010. P. 80.

Venons-en à ce que Lacan appelle athéisme viable. Il n'y a d'athéisme viable qu'au niveau de la jouissance du symptôme lorsqu'on en tire les conséquences, c'est-à-dire qu'on introduit l'hypothèse Dieu dans la structure borroméenne. Être athée, ou plutôt devenir athée, ce serait en effet être arrivé à se passer de croire que Dieu intervient dans notre symptôme, étant donné que Dieu, ainsi que le déclarait Lacan à la Yale University, « *intervient tout le temps* »⁴¹⁷. D'où sa question : « *L'analyse est-elle capable de faire un athée viable, c'est-à-dire quelqu'un qui ne se contredit pas à tout bout de champ ?* ». Par athée viable Lacan entend donc un athée qui ne se contredirait pas à tout bout de champ, qui ne se réfugierait pas de façon répétée dans le Sujet supposé savoir, mais qui se maintiendrait plutôt en constante recherche et saurait se positionner en lui-même dans un devenir permanent.

L'athéisme viable n'a rien à voir avec la foi du névrosé liée à une religion se référant à Dieu, puisqu'il est question dans ce cas non de Dieu, mais d'un Autre insaisissable à l'intérieur du sujet lui-même. La croyance, même en un Dieu personnalisé comme le fait Eckhart, peut bien sûr être renforcée par l'analyse. Si la croyance est un symptôme au commencement de l'analyse, elle peut et doit se transformer en un sinthome, avec lequel le sujet pourra vivre et faire face à son existence, mais en laissant Dieu dans son trou, c'est-à-dire en étant détaché de Lui, comme l'a dit Eckhart. Le sujet est libre même de l'emprise de Dieu, parce qu'il (le sujet croyant), se sent aimé sans mesure, sans condition, et qu'il se place dans cette lumière intérieure.

⁴¹⁷Lacan J. (1976). Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines».In : *Scilicet n° 6/7*.Paris, France : Seuil. p. 32

Être athée, c'est assumer sa propre jouissance. Ce serait en effet être arrivé à se passer de croire que Dieu intervient dans notre symptôme. L'athée viable ne se contredit pas à tout bout de champ. Il est plus difficile pour le névrosé, surtout le névrosé inconscient, de se passer de Dieu. La psychanalyse est un recours permettant l'émergence d'un nouveau sujet ne passant ni par la croyance ni par la foi. C'est un sujet qui vise le savoir qu'il veut acquérir.

Si donc un sujet veut aller plus loin que simplement se passer de ce lieu de l'Autre, et s'il ne veut pas rester simplement arrimé au « *trou* » de l'Autre, s'il a la solidité structurelle donnée par le Nom-du-Père qui donne consistance au noyau de la jouissance au cœur réel de l'inconscient, il peut alors prétendre voir ses désirs comblés dans le totalement Autre qui est support de l'Être. Il devient permis de penser de façon plus logique la question de l'athéisme en psychanalyse grâce à ce chemin de la mystique. En effet, comme l'affirme Jacques Adam, la question du mysticisme, et son abord par la jouissance, tel que le fait Lacan, est un point de référence pour tenter de donner un sens véritable au problème de l'athéisme.

Selon l'expression de Lacan en février 1975, la réalité psychique et la réalité religieuse sont « *exactement la même chose* ». La réalité religieuse, présente dans toutes les cultures, est donc en tout homme et en toute femme. Elle les pousse à chercher le sens de leur vie spirituelle au-delà de leur finitude, en dehors de toute forme de religion ou d'école. Chaque être humain veut vivre. Il désire une vie véritable pleine, une vie qui vaille la peine, qui soit une joie. Chaque être humain cherche sa jouissance. A l'aspiration à la vie est liée en même temps la résistance à la mort, qui cependant, est inéluctable.

Dans ce travail d'acceptation du manque, il y a des chemins pour y arriver. La voie de la jouissance autre en est un. La jouissance autre, comme nous l'avons vu « *c'est la part de la jouissance qui échappe chez la femme (et chez certains hommes) à l'universel de la castration, part de jouissance qui ne concerne pas le phallus – donc non chiffrable, non mesurable par l'inconscient - qui est inscrit dans l'orientation de la jouissance féminine sur $S(A)$* »⁴¹⁸. Cette jouissance est infinie, située dans le réel impossible, parce qu'elle n'est pas limitée par le phallus du langage ; c'est ainsi qu'elle devient non localisable et non saisissable. Elle s'éprouve donc, mais ne s'inscrit pas dans la mécanique signifiante du phallus. Autrement dit, elle est exclue de la nature des mots, qui est la vraie nature des choses. Cette Jouissance autre n'est pas un instinct pour autant, car elle ne commande aucune conduite ; elle ne fait que s'éprouver, et elle est commandée par les mots, non par leur nature mais par leur matière, leur « *motérialisme* ». De là surgissent l'intérêt du vécu mystique et son écho qu'il trouve chez les psychanalystes lacaniens. Saint Augustin nous a mis sur la voie quand il cherchait en lui-même la trace de l'existence de Dieu et qu'il la situait au plus intime de son intime, *intimior intimo meo*.

Si l'analyse a pour fin de vouloir aider le sujet à trouver sens à ses manques, à se trouver en accord avec lui-même, à se positionner convenablement en face de l'Autre et des autres, certains sujets peuvent se démarquer du normal, de l'habituel, et aspirer à la maîtrise de leur jouissance dans le Réel. Ce sont là peut-être des cas exceptionnels, voire rarissimes, mais il nous semble que leur existence même justifie qu'on en fasse cas, entre autre parce que, même si cela reste très théorique, il s'agit là de la possibilité chez certains d'une fin d'analyse, à une époque marquée

⁴¹⁸ Lacan J (2004). Séminaire X, l'Angoisse. Paris : Le Seuil. P. 246

particulièrement par une quête très forte de la recherche du transcendantal, comme contre-pied au matérialisme dominant.

Le principe qui fait jouir les mystiques, c'est l'Être caché, la Déité de Maître Eckhart, et ce qu'ils arrivent à en percevoir, ils l'appellent Dieu. C'est en eux-mêmes qu'ils tentent de l'approcher, en s'abîmant au cœur de l'Autre, à ce néant qui voit Saint Paul sur son chemin vers Damas, cette sorte de trou noir où toute garantie de signification disparaît, y compris celle que nous recherchons tous sur la valeur de notre être. S'abîmer dans ce Néant, dans ce Vide, dans ce Manque par excellence, c'est l'expression la plus haute de la recherche et de la croyance à laquelle un être humain peut arriver ; c'est pour cette raison que je traite ce sujet, même si à vrai dire une analyse, ou même un suivi spirituel, arrivera difficilement à atteindre un tel degré de liberté et d'union dans cet Autre. Selon la théorie de Lacan et selon l'expérience mystique, une réelle possibilité existe cependant.

De fait, les formules de la sexuation, nous permettent de voir entre autres les possibilités que l'être humain envisage pour combler son manque. Lacan reprend dans le séminaire XX, la jouissance comme nom de Dieu dans une problématique renouvelée, distinguant la jouissance dans un positionnement masculin de la jouissance dans un positionnement féminin : la jouissance phallique et la jouissance autre. Autrement dit, la jouissance du côté du phallus, $L_a \rightarrow \Phi$, comme c'est le cas pour la grande majorité des êtres humains, hommes et femmes, où tout désir est l'expression de la recherche de l'objet et de ce qui va combler le manque; ou bien, du côté du lieu de l'Autre, $L_a \rightarrow S(A)$, où le sujet, plus souvent les femmes que les hommes, même si ceux-ci n'en sont pas exclus, cherchent à situer leur jouissance

dans ce grand Autre, en tant que radicalement Autre, cet Autre qui justement est le lieu où se place Dieu, « La face Dieu de l'Autre ». $L\dot{a} \rightarrow S(\dot{A})$

Ce qui nous montre le mathème : $L\dot{a} \rightarrow S(\dot{A})$ est qu'il y a deux possibilités pour le sujet qui se place face à ce choix de la sexuation : l'une qui cherche clairement l'union du sujet avec un Autre qui est personnalisé et identifié au Dieu Amour dans, comme le font les mystiques chrétiens et musulmans, et l'autre qui, comme le théorisent Blanchot et Bataille, cherche cette intériorité dans l'Autre individuel. Il s'agit là d'un cheminement intérieur subjectif qui amène le sujet à un état de paix, de calme, d'immobilité et de silence dans le plus profond de son être, dans le lieu de l'Autre structurel, mais dans lequel il n'y a rien. Un exemple de cette ultime démarche pourrait se trouver chez certains poètes, mais aussi chez les bouddhistes.

Cette Jouissance, que Lacan va appeler Jouissance autre, est la plus haute aspiration à laquelle l'être humain peut tendre pendant son existence. Celle-ci reste hors de ce qui peut se dire et qui, malgré cette impossibilité, existe. « *Cette jouissance qu'on éprouve et dont on ne sait rien* », ou si peu, en dehors du vécu mystique auquel Lacan a prêté grande attention, et qui l'a mis sur la voie « *d'interpréter une face de l'Autre, la face Dieu, comme supportée par la jouissance féminine.* »⁴¹⁹ Jouissance fusionnelle entre l'être et l'Autre, comme le petit enfant avec sa mère en train de balbutier dans un dialogue incompréhensible, mais dans la plénitude de l'amour unitif de la « *lalangue.* » Cette jouissance de « *lalangue* », nous pourrions donc la dire première, mais elle n'existe que *d'ek-sister*, d'être sise hors la chaîne symbolique.

⁴¹⁹Lacan J. (1975). *Le séminaire*, Livre XX *Encore*. Op. Cit. p.71

Dans l'expérience mystique, telle celle décrite et vécue par Sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix, celle-ci consiste à se réduire à cet objet cible de l'amour divin et à s'offrir ainsi pour faire résonner le vide de l'Autre, ce qui, semble-t-il, lui permet de partager sa jouissance, moment divin si on l'on en croit !

Dans le séminaire XX « *Encore* », à partir de la constatation de cette jouissance autre, Lacan développe une autre face de Dieu : un Dieu donc, dont il n'est pas sûr encore qu'il puisse ne pas exister, d'autant que cette face a été largement méconnue, y compris de Freud.

C'est celui qui supporte la jouissance de la femme ; c'est de ce Dieu dont la femme jouit. Il est bien présent, et non pas absent comme celui du savoir, mais on ne peut rien en dire. Il est celui de la *lalangue*. « *Il n'est ni le Dieu supposé vouloir, ni le Dieu supposé savoir, il est-ce. Un Dieu hors chaîne, ce qui ne veut pas dire déchaîné, car enchaîné il ne l'a jamais été. Ce n'est pas un Dieu qui répond à l'appel angoissé du danger, mais à l'appel de la voix, avant donc tout appel articulé comme tel à l'Autre. Ce n'est pas le Dieu qui à la face du monde et de la pulsion nomme. Il gît dans l'usage de la lalangue. Ce n'est pas un Dieu qui par la force de son NON fait obstacle à la jouissance immédiate, pour la restituer en la nommant sur l'échelle inversée de la loi du désir, il est la jouissance même. Avant tout dire que non, il est un dire que OUI, OUI à la vie, la vie du langage dont le corps est le*

support, le véhicule, en même temps que la caisse de résonance, puisque de cette jouissance le corps participe ». ⁴²⁰

C'est pour cela que les expériences mystiques d'union avec Dieu ne sont pas des expériences seulement spirituelles ou de l'ordre de l'imaginaire, mais sont des expériences qui recouvrent toute le sujet dans sa totalité, y compris le corps. L'enveloppe de l'amour de Dieu, de la jouissance de Dieu, couvre totalement le sujet dans son réel, son imaginaire et son symbolique. La fonction paternelle permet au sujet de tenir, sans qu'il se divise dans le délire paranoïaque, au moment de cette immersion dans l'amour divin. L'expérience des mystiques est révélatrice de cette unité, contrairement à ce que l'on voit chez le Président Schreber étudié par Freud, ⁴²¹ chez la Madeleine de Janet, ou chez la moniale possédée de Ludon traitée par Saurin.

Si Lacan s'est tant intéressé à ce qu'il appelait « *ces jaculations mystiques* » c'est parce que – disait-il – *c'est en somme ce qu'on peut lire de mieux – tout à fait en bas de page, note – Y ajouter les Ecrits de Lacan parce que c'est du même ordre.* » ⁴²² L'expérience mystique part de la considération de soi comme manquante, et même comme moins que rien.

Son parcours est de se déposséder de soi-même pour pouvoir recevoir dans son propre vide, l'affluence, le torrent de l'amour de Dieu, ce que nous avons qualifié comme une opération möbienne. Même en sentant cet amour, le sujet se considère indigne d'un tel don, parce qu'il est manquant tant en sens moral qu'ontologique.

⁴²⁰ Straus M. (2010). Op. Cit. p. 71

⁴²¹ Freud S. (2006). Les cinq psychanalyses. Op. Cit. pp. 263-324

⁴²² Lacan, J. (1975). Op. Cit. p. 71

Lacan concevait ainsi la position des saints et il propose même ces modèles aux analystes.

Cette comparaison est peut être risquée, mais pour cela illustrons cette position avec l'Athéologie de Maurice Blanchot qui tente d'en poser les bases que Bataille reprendra. Dans la première partie de « *L'expérience intérieure* » de ce dernier⁴²³, Bataille tente de préciser ce qu'il entend par « *expérience intérieure* » en relation avec l'expérience mystique, (terme duquel il se méfie) : « *extase, ravissement, émotion méditée* ».

Blanchot s'explique ainsi : « *L'expérience limite est la réponse que rencontre l'homme, lorsqu'il a décidé de se mettre radicalement en question. Cette décision qui compromet tout l'être exprime l'impossibilité de ne s'arrêter jamais à quelque consolation ou à quelque vérité que ce soit, ni aux intérêts ni aux résultats de l'action, ni aux certitudes du savoir et de la croyance. Mouvement de contestation qui traverse toute l'histoire, mais tantôt se referme en système, tantôt perce le monde et va prendre fin dans un au-delà du monde où l'homme se confie à un terme absolu (Dieu, Être, Bien, Éternité, Unité), – dans tous les cas se renonce*»⁴²⁴.

La possibilité de cette expérience existe parce qu'« *à l'homme, tel qu'il est, appartient un manque essentiel d'où lui vient ce droit de se mettre lui-même et toujours en question* »⁴²⁵ et il attend de combler ce manque.

De cette mise en question permanente émane ce qui spécifie la croyance, la croyance religieuse comme la croyance psychanalytique, à savoir qu'elles soient

⁴²³Cfr. Bataille G. (1954). *L'expérience intérieure*, Paris, France : Gallimard. 256p.

⁴²⁴Blanchot M. (1969). *L'entretien infini*. Paris : Gallimard. p. 300.

⁴²⁵ Idem.

dégagées de toute certitude. En suivant la comparaison avec les mystiques, il est demandé, par le Père Freud, d'y-croire, de croire à l'inconscient. Lacan lui-même affirme « (...) *qui n'est pas amoureux de son inconscient, erre*»⁴²⁶.

Pour ne pas errer, le psychanalyste, doit donc y croire, croire à l'inconscient. De cette croyance, il doit extraire le trésor de savoir, le réel de *lalangue*.

Dieu est inconscient, affirme Lacan. Il est propre à la structure psychique de l'humain, mais il est dans l'objet de sa jouissance, dans l'objet de son amour.

Être athée, c'est assumer sa propre jouissance ; ce serait en effet être arrivé à se passer de croire que Dieu intervient dans notre symptôme. La psychanalyse est un recours, qui permet l'émergence d'un nouvel amour ne passant ni par la croyance ni par la foi, un amour qui vise le savoir qu'il veut acquérir.

Il arrive, donc, que la recherche de plénitude, de sérénité et de paix se fasse au-dedans, dans l'intérieur, comme ce fut le cas pour Saint Agustín et tant d'autres qui la considèrent souvent comme un don d'un Autre. Les hommes expérimentent ainsi ce manque qui les habite et les pousse, tel un cerf à la recherche de l'eau : « *Mon âme a soif de toi ; après toi languit ma chair, terre aride, altérée, sans eau* »⁴²⁷. Mais ce manque n'est jamais satisfait et reste toujours ardent ; il faudra simplement le reconnaître, l'assumer, l'accepter et composer avec lui.

Lacan nous dit qu'à la fin de l'analyse il peut y avoir une identification au symptôme. Cela nécessite d'accepter l'hypothèse Lacanienne selon laquelle l'expérience d'une analyse produirait, à son terme, un lien inédit avec le symptôme, en termes d'identification. Il n'avance cela qu'une seule fois dans son enseignement, le 16

⁴²⁶ Lacan, J. Les Séminaires, Les Nom-dupes-errent. Leçon du 11 juin 1974. Inédit.

⁴²⁷ Psaume 62, 2

novembre 1976, et il ne le fait que sous le mode d'une question. Mais lui-même nous a appris que l'on ne pose pas une question pour trouver une réponse, mais que la question surgit comme une conséquence de la réponse qui la précède logiquement. On peut supposer alors que par sa question, Lacan nous fait part d'une trouvaille issue de sa pratique d'analyste.

Alors l'identification au symptôme à la fin de l'analyse consiste à admettre le "*jouis*" qui fonde le "*suis*", c'est-à-dire à assumer le fait d'avoir un manque qui rendra pur le sinthome. Autrement dit, le sujet se positionnera autrement face à son manque découvert grâce à son travail sur son symptôme. Il continuera à aller de l'avant individuellement, inséré dans son environnement avec une nouvelle conscience.

Comme héritiers de l'humanisme, un certain nombre des sujets pensent que l'homme, telle une œuvre d'art, n'a pas de but extérieur à lui-même : il serait son propre but, et une analyse pourrait en rester à cette idée. Dès lors, si la liberté réside dans la liberté du choix entre le bien et le mal, il n'y a pas d'autre but à proposer que le bien-être du sujet, tel qu'il découle de sa capacité à établir un maximum de liens optimaux avec les autres. Non par souci de le rendre utile à une communauté mais pour lui permettre une pluralité de liens dans des communautés mobiles et interrogeables. C'est donc sa capacité à rencontrer les autres comme autres, et à commencer par rencontrer son analyste comme autre (ce qui, en principe, devrait être un critère de fin d'analyse), qui pourrait être la pré-condition de ce « choix » qui lui permettrait, hors du cadre analytique, de décider librement entre le bien et le mal. Et plus, il sera apte à se mettre à la place des autres pour liquider ensuite ce transfert, plus le sujet analysé sera apte à tisser des liens justes et à se positionner de façon pertinente, dans son environnement.

Mais on peut rencontrer aussi un autre positionnement en fin d'analyse. Ce positionnement ouvre le sujet sur l'horizon du possible dans la réalité, mais surtout projette l'homme au-delà de l'espoir et le remet dans l'Espérance, c'est-à-dire qu'il l'ouvre à l'infini impossible à saisir, mais toujours possible à entrevoir. En effet, on sait que l'on aura toujours à faire avec l'impossible, mais il faudra se débrouiller au mieux avec son symptôme. Une fois que l'on a trouvé la limite de l'impossible, le sujet peut jouer sa partie avec l'illimité du S (\mathbb{A}), c'est-à-dire s'engager dans l'exigence de l'être en surmontant la seule tendance à l'avoir, à être trompé par le petit a. Il tentera de cerner un bout de Réel, encore et encore, faisant usage d'une pensée libérée du poids du manque, mais sans jamais se débarrasser de lui.

Dans la théorie psychanalytique du fait que *le désir humain se réalise à l'intérieur d'un lien* (transfert-contretransfert), qui bien sûr peut être favorisé et développé par des béquilles externes, comme nous venons de le voir, tout en restant un travail subjectif dans l'inconscient, le sujet « *s'y reconnaît* », se reconnaît d'emblée comme sujet d'une pluralité humaine : concrètement, celle de sa famille, mais aussi celle de son analyste et des autres analysants. C'est dire que, par l'analyse, le *Hilflosigkeit* de la fin d'analyse, le sujet rendu à ce point n'attend rien des autres ; à la façon dont le président Mao disait: « *Je ne peux compter que sur mes propres forces* », il s'inscrit d'emblée comme un sort partageable, commun à d'autres détresses.

La suspension du lien transférentiel qui laisse une part non élaborée, ou non sublimée, du désir et de la pulsion du sujet analysé, dans la mesure où l'analyse est terminée mais non finie, incite le sujet à retourner son agressivité sur toute unité, identité, norme, valeur : bref, à faire de soi un sujet de révolte perpétuelle, de

questionnement incessant, tout en restant en devenir et prêt à s'en-voler au plus profond de l'Autre.

Enfin, et précisément pour cette raison, étant donné que la libération du désir du sujet passe par son élaboration ou sa sublimation, celui-ci est à la fin de son analyse en état de perpétuelle renaissance. Winnicott a dit là-dessus des paroles neuves et incontournables. Il semble considérer que la naissance suppose déjà que l'embryon ait acquis une autonomie de vie biologique et psychique, capable de se soustraire à l'empiétement de l'environnement, et susceptible de ne pas être traumatisée par l'acte violent de l'accouchement. Cette indépendance nucléaire serait en quelque sorte la précondition de l'« *intérieur psychique* » ultérieur, que Winnicott estime être la liberté la plus précieuse et la plus mystérieuse de l'être humain, en tant qu'être précisément, différent de l'agir, du *faire*. Il la retrouvera aussi bien dans la capacité d'être *seul*, que dans le secret de l'isoler des votes en démocratie. Ou mieux encore, dans un analyse qui défait les « *faux-selves* » construits comme défenses contre l'envahissement extérieur, et comme réhabilitation de cette *intériorité native*, laquelle reste cependant toujours à recréer pour alors nous libérer. « *Libres* » apparaît donc comme synonyme d'un « intérieur à recréer » en relation avec un *extérieur à intérioriser*. Libre non pas de résister aux deux tyrans que sont les désirs instinctuels et la réalité extérieure, comme le pense Freud ; mais libre d'intérioriser le dehors si, et seulement si, ce dehors laisse jouer, se laisse jouer.⁴²⁸ En somme, nous nous retrouvons à la fin d'une analyse, terminée mais infinie, quand nous avons

⁴²⁸ Cf. Entre autres D.W. Winnicott, « *Souvenirs de la naissance, traumatisme de la naissance et angoisse* » (1949), in *Collected Papers*, Hogarth Press, p. 182-183, et trad. fr. in *Psychologie*, 1988, n° 3, p. 115-128.

dévoilé la liberté de mort de nos désirs, non seulement mortels, mais «*naissanciels*», pour reprendre un mot d'Hannah Arendt⁴²⁹.

Ainsi, la préoccupation biblique du «*commencement*» («*Au commencement Dieu créa...*» ; «*Au commencement était le Verbe*») devint, on s'en souvient, sous la plume de saint Augustin, une insistance sur ce commencement spécifique qu'est la naissance de chaque être humain, dans sa singularité (...) : le simple fait de cette naissance singulière étant le garant de la liberté singulière de la pensée-volonté-jugement à venir, à protéger, à favoriser. Au *principium* du Verbe, Augustin ajoute donc *l'initium* de l'homme : «*Afin que le commencement fût, un homme a été créé avant que tout autre ne le fût.*»⁴³⁰

La psychanalyse et «*la vraie religion*», celle d'Eckhart, comme le dit Lacan, sont ces disciplines qui offrent à l'homme une possibilité de recommencer sa vie psychique, et dès lors une vie tout court, dans l'ouverture des choix que lui garantit la pluralité de ses capacités de liens. Cette version-là de la liberté est peut-être le cadeau le plus précieux, et le plus grave, que ces disciplines font à l'humanité. Et force est de constater que, depuis Augustin et contre la pesanteur de ce qu'on appelle encore un «*destin*» biologique ou historique, la psychanalyse et la vraie religion sont les seules à prétendre, et parfois même à réussir, ce pari du recommencement.

⁴²⁹ Cf. KRISTEVA, Julia (2012). *L'Avenir d'une révolte*. Editions Flammarion. 116p.

⁴³⁰ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XII, 21

CONCLUSION

Nous avons abordé dans ce travail le manque comme un fait structural et singulier. Dans la mythologie grecque et judéo-chrétienne, nous avons relevé comment le langage entre dans le monde avec imprécision à tel point que jamais on ne retrouvera la juste expression disant l'objet car il y a disjonction entre le signifiant et le signifié. Dès que l'homme parle il se produit une division, une séparation d'avec le réel. Lacan va théoriser cette tromperie du langage qui plonge l'humain dans le manque d'une jouissance originelle à jamais perdue.

Dans ce procès, le féminin en tant que privation a un rôle important à travers lequel s'introduit la disharmonie qui était voulue, fantasmée, sinon vécue entre les hommes et la nature, entre les hommes les dieux, un semblant harmonie d'ordre phallique. Le féminin introduit l'altérité, l'autre sexe ; il sépare de l'Un phallique.

Freud avec la découverte du complexe de castration nous fait comprendre que celui-ci est le lieu où s'origine, se structure et se spécifie le désir de l'être humain, de là le caractère central et structurant de l'Œdipe et le caractère structurant du complexe de castration. L'angoisse de la castration chez les hommes et l'envie de pénis chez les femmes traduisent chez les deux sexes un refus du féminin (c'est-à-dire de la castration).

La castration est non seulement organisatrice de la vie psychique de l'individu, mais prototypique de la « coupure » qui, à l'encontre de la « fusion » qui n'est qu'un mythe de faire du Un, permet au sujet de désirer et de construire un rapport au savoir.

C'est à partir de ce complexe que s'effectueront les éventuels renoncements pulsionnels limitant la liberté de l'individu mais nécessaires au « processus civilisateur ». Ce processus est soumis à la dualité pulsionnelle de vie et de mort.

La façon dont l'individu assume cette constante de la castration va faciliter ou non son rapport à l'existence. La castration est symbolique, c'est-à-dire qu'elle vient créer une limite interne dans la réalité psychique. Le père, lui, est au carrefour de la vie familiale et de la vie en société, agent responsable de la castration. A ce propos, il faut dire que dans ce travail même si la fonction du père a été abordée, il n'est pas

suffisamment développé, et nous croyons qu'un éventuel approfondissement de sa mise en fonction dans le monde contemporain pourrait nous aider à mieux comprendre la difficulté qu'ont les sujets de nos jours à se positionner face au manque. Ceci justement du fait d'une certaine carence de l'assomption de la fonction paternelle.

Jacques Lacan a profité des découvertes et des intuitions de Freud, des avancées anthropologiques réalisées par Lévi-Strauss et des apports de la phénoménologie de Jacobson. Il a lu la castration de manière beaucoup plus radicale que Freud. Pour lui la castration ne vient pas tant d'une répression extérieure, mais elle est mise en acte du fait de la parole ; c'est par le fait d'être pris dans le langage que le sujet est obligé de perdre la jouissance première de son corps. Cette aptitude au langage se paie au prix fort et consiste à admettre la nécessité d'une perte, d'une soustraction. Impossible d'être encore dans la présence pleine, même si je me retrouve face à la « chose réelle », à l'objet brut, c'est comme si mon rapport à ce dernier restait affecté d'un voile, de part cette distance que le langage m'avait autorisé et condamné dans le même mouvement à établir. Comme le dit Lebrun (2007) « *aucun objet ne me satisfait vraiment, aucune chose ne peut saturer mon désir d'humain* », assumer ce système langagier, c'est assumer la discontinuité entre un signifiant et un autre, le vide entre signifiant et signifié. Une fois le sujet entré dans le système symbolique, il est condamné à ne s'exprimer, à ne se dire, qu'au travers de la discontinuité signifiante, et donc à en épouser la structure. Le sujet n'a plus la certitude de « l'être » mais il n'est plus représenté que dans la parole. Cette loi se lit dans la matrice formelle du discours, composée des quatre lettres, \$, S1, S2, **a**. Donc, parler suppose une perte, suppose de s'être décollé du monde des choses, suppose une perte de l'immédiateté. L'objet a, l'objet perdu est pourtant toujours présent, on le cherche inlassablement, parce qu'il est à jamais perdu.

Le sujet lui-même est donc castré, il n'est plus certain de ce qu'il veut, il n'est plus qu'un sujet barré (\$), au sens de limité, mais aussi il ne peut pas trouver sa garantie dans l'Autre, celui qui le rassurait au sens de sujet plein, certain, tout puissant. De cette énigme l'Autre **s'en trouve barré**, ainsi on comprend que l'identité d'un sujet est d'abord marquée d'une négativité (-Φ).

C'est ce trou dans l'Autre (SA/), qui reflue sur le sujet comme manque, qui fera appui pour le sujet pour décliner sa propre singularité.

Ce manque dans l'être est donc produit par le langage et précède le manque de l'avoir, d'avoir ou non le phallus. Cet avoir ou pas le phallus est pour Freud fondamental parce qu'il amène la différence des sexes. Faire avec son manque, c'est prendre position malgré l'incertitude, en s'arrimant quelque part. Le sujet, par nature divisé ne peut se déterminer de manière absolue. Si donc il peut être quelqu'un, ce ne sera jamais que sur fond d'absence d'être Un.

Pour arriver à humaniser l'individu, il faut donc passer par la réappropriation de ce vide, de cette négativité, en faisant sien ce manque dans l'Autre, en acceptant cette absence de garantie, en abandonnant l'espoir que l'Autre le définisse et en considérant que « *le sujet peut tracer sa propre voie* »⁴³¹.

Le sujet cherche toujours à jouir, grâce à la recherche de l'objet perdu, *petit a*, en cherchant à remplir son manque en remplissant sa vie d'objets de substitution qui ne le comblent que partiellement. Par contre, certains sujets, surtout des femmes – même si les hommes ne sont pas exclus – développent le féminin, qui est une position qui permet au sujet d'aller plus loin que soi, et parmi eux il y en a certains qui cherchent la jouissance dans la Chose, dans le réel de la Chose. C'est la jouissance autre, la Jouissance supplémentaire J(A), il s'agit d'une jouissance qui va au-delà du langage. D'une part, les dires et les écrits mystiques ne témoignent de rien d'autre que d'une tentative toujours manquée pour inscrire la jouissance dans le signifiant. Dans cette perspective, les dires mystiques constituent une vérification de l'impossibilité : exprimer l'« *inexprimable* », dire ce qui ne peut pas se dire, la manière dont ils éprouvent cette Autre jouissance.

C'est justement ce que nous avons vu avec Maître Eckhart dans son expérience et dans ses écrits sur le détachement et la pauvreté. C'est de cette jouissance dont il nous parle, jouissance qui a saisi tout son être, qui l'a submergé dans le vide de l'Autre, et où il a rencontré le sens de sa vie. Et c'est parce qu'il a trouvé du sens, suit sa voie. Cette voie, c'est le détachement de soi, du monde, de tout, voie

⁴³¹Lebrun J. P. Op.cit. p. 58

présentée comme la seule possible pour atteindre la Dêité. Cette dernière est un Réel qui ne se laisse pas appréhender mais qui pourtant *ex-siste*. Qui prend ce chemin est un privilégié : il ouvre son être à des horizons inouïs, selon ses dires.

Le chemin va vers la rencontre de l'Un, et pour cela s'utilise, l'apophatisme, qui consiste à chercher la vérité par la négation. Dans cette recherche tout ce qui apparaît comme sa ressemblance est simplement une ombre et n'est pas la Dêité cherchée, alors l'âme continue sa recherche sans fin. L'âme poursuit son chemin en se détachant continuellement de ce qui est aimé, désiré et trouvé, de cette façon le sujet est toujours dans la nescience mais aussi dans la soif de savoir.

Pour Eckhart, ceux qui s'engagent sur la voie de Dieu, sur le chemin de la perfection, sont ceux qui sont complètement pauvres d'eux-mêmes. Ils ne recherchent plus rien pour eux en aucune chose, quelle qu'elle soit, petite ou grande ; qui ne cherchent rien ni au-dessous d'eux, ni au-dessus d'eux, ni à côté d'eux, ni même en eux. Eckhart arrive à une exigence telle, qu'il prône que tout désir doit être surmonté. Ceux qui suivent la voie de Dieu ne visent ni bien, ni gloire, ni agrément, ni plaisir, ni intérêt, ni intériorité, ni sainteté, ni récompense, ni royaume des cieux : ils sont sortis de tout cela, de tout ce qui est leur intérêt. Sur le chemin vers Dieu, toute volonté doit être abandonnée entre ses mains et vouloir ceci ou cela est vacuité : enfer ou paradis, vivre ou mourir, tout est égal à l'homme qui est dans la juste position dans sa marche vers la Dêité. Pour lui c'est le détachement de tout, même du salut éternel, qui va montrer l'état de perfection du sujet et non pas une vocation en particulier.

La pensée d'Eckhart est dynamique. Elle se cherche à mesure qu'elle s'exprime, elle ne se définit pas.

De fait, l'homme ne progresse que dans la mesure où il accepte d'être ce qu'il est, c'est-à-dire manquant, castré. La castration se voit ici comme la conscience de l'émanation de la Dêité dans l'homme. Cet être qui est dans l'homme – et avec lui dans toute la création dont il fait partie – est l'émanation de la Dêité. Au mieux, l'homme est sorti, séparé de la Dêité tout en restant en elle; l'homme vit dans l'impatience de revenir à l'Essence première, de devenir un dans l'Un.

Le manque chez Eckhart n'est pas vu comme une carence, mais comme une voie de liberté et une opportunité pour pouvoir rentrer dans la Déité dépouillée de tout, afin de pouvoir être un et se réaliser dans cet impossible.

Cela est la particularité de celui qui arrive à bien assumer le féminin en soi et à partir de là décide d'aller vers le grand Autre, sans se laisser tromper par les brillances de tout ce qui est représenté par le petit **a**, parce que le sujet positionné au féminin malgré ce choix, ce petit **a** dans ses multiples formes et expressions, continue à le chatouiller. Lui qui est et sera toujours soumis à la pulsion et au désir.

Cette voie, si on s'en tient à Eckhart et à tant d'autres qui l'ont parcourue – et non exclusivement des sujets croyants – est libératrice, source vraiment de croissance et réalisation, même dans la solitude de leur existence.

Le principe qui fait jouir les mystiques, c'est l'Être caché, la Déité de Maître Eckhart, et ce qu'ils arrivent à en percevoir, ils l'appellent Dieu. C'est en eux-mêmes qu'ils tentent de l'approcher, en s'abîmant au cœur de l'Autre, à ce néant qui voit Saint Paul sur son chemin vers Damas, cette sorte de trou noir où toute garantie de signification disparaît, y compris celle que nous recherchons tous sur la valeur de notre être.

La Jouissance autre dans la mystique consiste à se réduire à cet objet cible de l'amour divin et à s'offrir ainsi pour faire résonner le vide de l'Autre.

Alors que faire de nos manques ? Il n'y a pas de solution absolue et unique : il y a des positionnements qui peuvent nous permettre d'aller de l'avant, mais sans nous séparer de nos sinthomes qui sont pour nous tous, notre lot dans la vie.

BIBLIOGRAPHIE

- Almada R. (2012). *El cansancio de los buenos*. Buenos Aires, Argentina: Ciudad Nueva. 249p.
- Ancelet-Hustache J. (1978). *Maître Eckhart et la Mystique Rhénane*, Coll. Maîtres spirituels, No. 7. *Instruction spirituelle*, dans le volume « traités ». Paris, France : Seuil. 191p.
- Andre Ch. (2007). *Méditer pour ne plus déprimer*. Paris, France : Odile Jacob. 328p
- Arnsperger Ch. (2011). *L'homme économique et le sens de la vie*. *Petit traité d'alter-économie*. Paris, France : textuel. 134p.
- Askofare S. (2007). *L'identification au sinthome*. *Essaim*, No. 18. Toulouse, France : Érès.
- ASSOCIATION Lacanienne Internationale. *La Revue Lacanienne*. *Psychanalyse et Psychothérapie*. No 1, juin 2008. 169p
- Balestriere L. et al (2008). *Ce qui est opérant dans la Cure*. Ramonville Saint Ange, France : Érès. 220p
- Balmes F. (1997). *Le nom, la loi, la voix, Freud et Moïse, écritures du père 2*, Toulouse, France : Érès. 152p.
- Balmes F. (2007). *Dieu, le sexe et la vérité*. Toulouse, France : Érès. 128p
- Bataille G. (1954). *L'expérience intérieure*. Paris, France : Gallimard. 196p.
- Bataille G. (1971). *Œuvres Complètes*. Paris, France : Gallimard. 432p.
- Bataille G. (2011). *L'érotisme*. Paris, France: Minuit. 288p.
- Beauvoir S. (1944). *Pyrrhus et Cinéas*. Paris, France: Gallimard. 128p.
- Blanchot M. (1969) *L'entretien infini*. Paris, France : Gallimard. 672p.
- Borgnis Desbordes E. (2011). *L'anorexique et l'amour*. *Psychanalyste, membre ECF CELAM*, Document d'Aparecida (29 juin 2007), n. 360.
- CELAM. Document de Puebla. (1979). In: www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf
- Certeau M. de. (1982). *La fable Mystique*, 1. Saint Amand, France: Gallimard. 411p.
- Certeau M. de. (2005) *L'étranger ou l'union dans la différence*. Paris, France : Seuil. 208p.

- Certeau M. de. (2013). *La Fable mystique II*. Paris, France : Gallimard. 390p.
- Chmakoff M. (2009). *Le divin et le divan*. Paris, France : Salvator. 153p.
- CONC. OECUM. VAT. II, Const. Past. *Gaudium et spes, sur l'Eglise dans le monde de ce temps*, n.36.
- Conrath P. et Goetgheluck D. (2008). *Être Psychologue I*. Revigny-sur-Ornain: Edition du journal des psychologues. 260p.
- Conrath P. et Goetgheluck D. (2009). *Être Psychologue II*. Revigny-sur-Ornain: Edition du journal des psychologues. 270p.
- Daviot P. (2006). *Jacques Lacan et le sentiment religieux*. Ramonville Saint-Agne, France : Erès. 160p.
- Dolto F. et Severin G. (1981). *La foi au risque de la psychanalyse*. Paris, France : Seuil. 149p.
- Drory D. (2011). *Au secours ! Je manque de manque*. Bruxelles, Belgique : De Boeck. 153p.
- Durckheim K.G. (1992). *Le centre de l'être*. Saint Amand, France : Albin Michel. 210p.
- Durckheim K.G. (1997). *Chemin de vie*. Paris, France : La table ronde. 128p.
- Eck S. (2000). *Jetez-vous en Dieu*. Paris, France : Cerf. 160p.
- Eckhart M. (1979). *Sermon s Allemands*, Traduction par Ancelet-Hustache J. Paris, France : Seuil.
- Eckhart M. (1979). *Sermon s. Sermon 74 Dilectus Deo et hominibue*. Introduction et traduction par Ancelet-Hustache J. 3 tomes. Paris, France : Seuil.
- Eckhart M. (2008). *Être Dieu en Dieu*. Paris, France : Points. 89p.
- Eckhart M. (2009). *La mesure de l'amour. Sermon s parisiens*. Paris, France : Seuil. 466p.
- Eckhart M. (2010). *L'œuvre des Sermon s*. Paris, France : Cerf. 461p.
- Eckhart M. (2011). *Conseils spirituels*. Dijon, France : Payot et Rivages. 122p.
- Eckhart M. (2011). *Le grain de sénevé*. Paris, France : Arfuyen. 110p.
- Eckhart M. (2012). *Du détachement et autres textes*. Traduit par Jarczyk G. et Labarrière P-J. Dijon, France : Payot et Rivages. 101p.
- Eckhart M. (2013). *L'amour est fort comme la mort*. Paris, France : Gallimard. 97p.

Familiaris Consortio, No.17 et 18.

Freeman L. (2007). Lettres sur la méditation. Paris, France : Albin Michel. 240p.

Freud S. (1968). Totem et tabou. Paris, France : Payot et Rivages. 225p.

Freud S. (2006). Les cinq psychanalyses. Paris : Puf. 422p.

Freud S. (2007). L'homme Moïse et la religion monothéiste. Paris, France : Gallimard. 256p.

Freud S. (2007). La technique psychanalytique. Paris : Puf. 174p

Freud S. (2009). L'avenir d'une illusion. Paris : Flammarion. 191p.

Freymann J-R (1992). Les parures de l'oralité. Paris, France : Springer-Verlag. 169p.

Gozier A. (1992). Pier 15 jours avec Maître Eckhart. Bruyères-le-Chatel, France : Nouvelle Cité. 124p.

Green A. (1990). La projection : de l'identification projective au projet. In la Folie privée. Paris, France : Gallimard. 432p.

Green A. (1993). Le travail du négatif. Paris, France : Minuit. 400p.

Green J. (1958). Le bel aujourd'hui (1955-1958) (journal VII). Paris, France : Plon. 360p.

Guerin N. (2005). Au-delà de la logique divine. In Psychanalyse no.3. Toulouse, France : Érès. 136p.

Hennezel M. de (2008). La chaleur du cœur empêche nos corps de rouiller. Paris, France : Robert Laffont. 215p.

Henry M. (1963). L'Essence de la manifestation. Traité 108. Paris, France : Puf. Tome 1.

Irish W. (2001). La Sirène du Mississippi, Acte IV, scène 3. Gallimard

Jarczyk G. et Labarrière P.J. (2001). Le vocabulaire de Maître Eckhart. Poitier, France : Ellipses. 63p.

Julien P. (2008). La psychanalyse et le religieux : Freud, Jung, Lacan. Paris, France : Cerf. 96p.

Klein M. (1978). Envie et gratitude et autres essais. Paris, France : Gallimard. 238p.

Klein M. (2000). Le sevrage (1936), inédit traduit par Olivier Bonnard in "Tribune psychanalytique", n° 2. Paris, France : L'Aire. 308p.

- Klein M. (2001). *L'Amour et la haine: Le besoin de réparation*. Paris, France : Payot et Rivages. 176p.
- Klein M. (2004). *Deuil et dépression*. Paris, France : Payot et Rivages. 160p.
- Klein M. (2005). *Psychanalyse d'enfants*. Paris, France : Payot et Rivages. 192p.
- Klein M. (2009). *Développements de la psychanalyse*. Paris, France: Puf. 360p.
- Kristeva J. (1983). *Histoires d'amour*. Paris, France : Denoël. 368p.
- Kristeva J. (2012). *L'Avenir d'une révolte*. Editions Flammarion. 128p.
- Lacan J. (1956) *Usage (De l') de la parole et des structures de langage dans la conduite et dans le champ de la psychanalyse*. Paris, France : Puf. 292p.
- Lacan J. (1974). *Télévision*. Paris, France : Seuil. 80p.
- Lacan J. (1975). *Le Séminaire, Livre XX, Encore*. Paris, France : Seuil. 133p.
- Lacan J. (1975). *Livre XX. Encore*. Paris, France : Seuil. 133p.
- Lacan J. (1991). *Le Séminaire, livre XVII, L'envers de la psychanalyse*. Paris, France : Seuil.
- Lacan J. (2005). *Des Noms-du-Père*. Paris, France : Seuil. 108p.
- Lacan J. (2005). *Le triomphe de la religion*. Paris, France : Seuil. 101p
- Le Brun J. (2002). *Le pur amour de Platon à Lacan*. Paris, France : Seuil. 440p.
- Lebrun J-P. (2007). *La Perversion ordinaire*. Mesnil-sur-l'Estrée, France : Denoël. 436p.
- Lebrun J-P. (2009). *Un monde sans limite*. Toulouse, France : Érès. 366p.
- Lebrun J-P. et Wénin A. (2008). *Des lois pour être humain*. Ramonville Saint-Agne, France : Érès. 229p.
- Libera A. de, Wéber E., O.P. et Zum Brunn E. (1984). *L'Œuvre Latine de Maître Eckhart*. Paris, France : Cerf. 464p.
- Lossky V. (1998). *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris, France : Librairie Philosophique J.Vrin. 455p
- Lubich Ch. (2003). *Pensée et Spiritualité*. Paris : Nouvelle Cité. 510p.
- Lubich Ch. (2012). *L'Art d'aimer*. Paris : Nouvelle Cité. 130p.
- Macary-Garipuy P. (2007). *Jouissance de la Chose, jouissance de l'objet*. In *Pas-toutes les femmes (collectif)*, Association de psychanalyse Jacques Lacan. (2008) 100p.

- Macary-Garipuy P. (2011). L'existence de la D  it   chez Maitre Eckhart. In Psychanalyse No. 20. Toulouse, France :   r  s. 120p.
- Maleval J.C. (2000). La Forclusion du Nom-Du-Père. Paris, France: Seuil. 491p.
- Martinez R.M. (2010). Cicatrices del corazón. Bilbao, Espagne : Desclée de Brouwer. 278p.
- Melman Ch. (2010). L'homme sans gravité. Paris, France : Denoël. 267p.
- Morin I. (2007). La phobie le vivant, le féminin. Toulouse, France : Presse universitaire du Mirail. 498p.
- Naouri A. (1985). Le couple et l'enfant. Paris, France : Odile Jacob, 1995
- Naouri A. (1985). Les pères et les mères. Paris, France : Seuil. 363p
- Noël J-F (2008). Le désir inconscient de Dieu. Paris, France : Desclée de Brouwer. p. 254
- Nomine B. (2010). De la croyance en l'Autre au pari sur l'objet a. In Champ Lacanien. No. 8, mars 2010. 245p.
- Palacio L.F. (2007). Symptôme et lien social; sous la direction de Sauret M-J. Thèse doctorat : Psychologie : Toulouse 2.
- Porge E. (1997). Les noms du père chez Jacques Lacan. Ramonville Saint-Agne, France :   r  s. 276p.
- Porge E. (2012). Lettres du symptôme. Toulouse, France :   r  s. 192p.
- Reik T. (1974). Le rituel, psychanalyse des rites religieux. Paris, France : Denoël. 390p.
- Rey-Flaud H. (2010). L'enfant qui s'est arrêté au seuil du langage. Barcelone, Espagne : Flammarion. 485p.
- Rigollet, J. (2012) Faire réussir c'est réussir. Lyon, France :Bellier. 248p.
- Rogers C.R. (2011). Le développement de le sujet. Paris, France : Intereditions. 270p.
- Rosenberg M.B. (2005). Les mots sont des fenêtres ou bien ce sont des murs. Paris, France : La découverte. 259p.
- Roy O. (2008). La Sainte Ignorance. Paris, France : Seuil. 276p.
- Ruiz P. (2005). La sublimation et le désir féminin. In APJL (2007). Le féminin peut-il renouveler le lien social. Paris, France: Trefle. 133p.

- Saint Augustin. (1998). Les Confessions. Ouvres Philosophiques. Paris, France : La Pléiade. 1520p
- Saint Augustin. (2000). La Cité de Dieu, Livre XII, Chapitre 21. Paris, France : Gallimard. 1344p.
- Sauret M.J. (1982). Croire ? Toulouse, France : Privat. 344p.
- Soler C. (2009). L'inconscient réinventé. Paris, France : Puf. 256p.
- Straus M. (2010). Les deux faces de Dieu. In Champ Lacanien. No.8. Paris, France: Puf. p.71
- Valas P. (2010). Dieu le retour. In Champ Lacanien. No.8. Paris, France: Puf. p. 97
- Vuarnet J-N (1980). Extases Féminines. Extases mystiques. Paris, France : Arthaud.
- Williams M., Teasdale J., Segal Z., Kabat-Zinn J. (2009). Méditer pur ne plus déprimer. Paris, France : Odile Jacob. 328p.
- Winnicott D.W. (1988). Processus de maturation chez l'enfant (1965). Paris, France : Payot et Rivages. 264p.
- Winnicott D.W. (1992). Le bébé et sa mère. Paris, France : Payot et Rivages. 152p.
- Winnicott D.W. (2006). La mère suffisamment bonne. Paris, France : Payot et Rivages. 128p.
- Winnicott D.W. (2006). L'Enfant et sa famille. Paris, France : Payot et Rivages. 256p.
- Winnicott D.W. (2004). Jeu et réalité, l'espace potentiel. Paris, France: Gallimard. 288p.
- Zum Brunn E. (1998). Voici Maître Eckhart. Grenoble, France : Jérôme Million. 478p.

RESUME

Ce travail, part d'une constante que chaque sujet doit composer avec le manque, qu'il est et sera toujours en manque et que cela fait partie de son identité comme sujet du désir, comme parlêtre. Ce manque est propre au sujet inachevé, incomplet mais en devenir. Le symptôme de chacun exprime un manque et au-delà de ce manque il y a un désir. La difficulté se fait grande, quand ces manques nous font souffrir et nous arrêtent dans notre cheminement. Les souffrances du moment présent, unies à celles anciennes et refoulées, submergent parfois le sujet malgré lui, et le projettent dans un trou dans lequel il n'arrive pas à se positionner pour pouvoir s'en sortir. Le sujet, par sa structure de parlêtre, n'est pas préparé à faire face et à sortir tout seul de sa souffrance mais au contraire il jouit répétitivement dans le réel de ses maux. Alors comment faire ?

Comment faire pour donner du sens au manque exprimé par le symptôme ? Comment faire face à la souffrance qui en découle ? Existe-t-il une façon de se positionner face à la conscience du manque qui puisse favoriser davantage le sujet ? Et face au réel impossible à attraper et qui au même temps l'identifie, comment se positionner ?

Le modèle psychanalytique, dont on ne dira jamais assez l'excellence, nous donne une réponse et une possibilité de sortie qui est indissociable de l'expérience du Transfert-contretransfert. Le travail cherche à donner des pistes importantes à partir de cette approche pour faire face au manque et au réel inhérent. Dans l'analyse, elles ne sont ni exhaustives ni définitives, bien qu'elles parviennent à nous aider à faire face à nos propres symptômes et à celles des autres.

Lacan nous dit qu'à la fin de l'analyse il peut y avoir un lien inédit avec son symptôme, lien qui consiste à admettre le "jouis" qui fonde le "suis", c'est-à-dire à assumer le fait d'avoir un manque qui rendra pur le sinthome. Autrement dit, le sujet se positionnera autrement. Il continuera à aller de l'avant singulièrement inséré dans son environnement avec une nouvelle conscience, en établissant un maximum de liens optimaux avec les autres et son environnement.

Comme héritiers de l'humanisme, un certain nombre de sujets pense que l'homme, telle une œuvre d'art, n'a pas de but extérieur à lui-même : il serait son propre but, et une analyse pourrait s'en tenir à cette idée. Mais on peut rencontrer aussi un autre positionnement en fin d'analyse grâce au positionnement féminin développé par Lacan. Ce positionnement ouvre le sujet sur l'horizon de l'impossible dans le réel, mais surtout projette l'homme au-delà de l'espoir et le remet dans l'Espérance, c'est-à-dire qu'il l'ouvre à l'infini impossible à saisir, mais toujours possible à entrevoir S (\bar{A}). Une illustration de cette tentative est l'expérience et le discours de Maître Eckhart dans lesquels le manque est vu comme une voie de liberté et une possibilité de réalisation dans cet impossible. Dans cette approche, le sujet tentera de cerner un bout de Réel, encore et encore, faisant usage d'une pensée libérée du poids du manque, mais sans jamais s'en débarrasser.

ⁱ **Annexe : Sermon des pauvres n° 52 de Maître Eckhart**

« Il n'est pas nécessaire de comprendre cela »

Beati pauperes spiritu quia ipsorum est regnum coelorum (Mt 5, 3)

Par la bouche de la sagesse, la félicité énonça : « Heureux les pauvres en esprit car le royaume des cieux leur appartient ». Les anges, les saints, tout ce qui ne naquit jamais doit être silence quand parle l'éternelle sagesse du Père car toute la sagesse des anges et de toutes les créatures n'est que pur néant devant l'insondable sagesse de Dieu. Cette sagesse a dit : « Heureux sont les pauvres ».

Or il y a deux genres de pauvreté. La pauvreté extérieure, bonne et très louable lorsque l'homme la vit volontairement par amour pour notre Seigneur Jésus-Christ, comme lui-même l'a assumée sur terre. Mais selon la parole de notre Seigneur, il est une autre pauvreté, une pauvreté intérieure ; puisqu'il dit : « Heureux sont les pauvres en esprit ». Soyez, je vous prie, de tels pauvres afin de comprendre ce discours car, je vous le dis au nom de la vérité éternelle, si vous ne devenez pas semblables à cette vérité, vous ne pourrez pas me comprendre.

D'aucuns m'ont interrogé sur la vraie pauvreté et sur ce qu'il faut entendre par un homme pauvre. Je vais maintenant leur répondre. L'évêque Albert dit : « Est un homme pauvre celui qui ne peut se contenter de toutes les choses que Dieu a jamais créées », et cela est bien dit. Mais nous allons encore plus loin et situons la pauvreté à un niveau bien plus élevé. Est un homme pauvre celui qui ne veut rien, ne sait rien et ne possède rien. Je vais vous parler de ces trois points et vous prie, par amour de Dieu, d'essayer de comprendre cette vérité, si cela vous est possible. Mais si vous ne la comprenez pas, n'en soyez pas troublés, car je parlerai d'un aspect de la vérité que très peu de gens, même profonds, sont en mesure de comprendre.

Nous dirons d'abord qu'un homme pauvre est celui qui ne veut rien. Bien des gens ne comprennent pas véritablement ce sens. Ce sont ceux qui s'adonnent à des pénitences et à des pratiques extérieures, performances qu'ils tiennent néanmoins pour considérables, alors qu'ils ne font que s'autoglorifier.

Que Dieu en ait pitié de si peu connaître la vérité divine ! Ils sont tenus pour saints, d'après leurs apparences extérieures, mais, au-dedans ce sont des ânes qui ne saisissent pas le véritable sens de la divine vérité. Ces gens disent bien que pauvre est celui qui ne veut rien, mais selon l'interprétation qu'ils donnent à ces mots, l'homme devrait vivre en s'efforçant de ne plus avoir de volonté propre et tendre à accomplir la volonté de Dieu.

Ce sont là des gens bien intentionnés et nous sommes prêts à les louer. Dieu, dans sa miséricorde, leur accordera sans doute le royaume des cieux, mais, je dis-moi, par la vérité divine, que ces gens ne sont pas, même de loin, de vrais pauvres. Ils passent pour éminents aux yeux de ceux qui ne connaissent rien de mieux, cependant ce sont des ânes qui n'entendent rien de la vérité divine. Leurs bonnes intentions leur vaudront sans doute le royaume des cieux, mais de cette pauvreté dont nous voulons maintenant parler, ils ne connaissent rien.

Si on me demandait ce qu'il faut entendre par un homme pauvre qui ne veut rien, je répondrais : aussi longtemps qu'un homme veut encore quelque chose, même si cela est d'accomplir la volonté toute chère de Dieu, il ne possède pas la pauvreté dont nous voulons parler. Cet homme a encore une volonté : accomplir celle de Dieu, ce qui n'est pas la vraie pauvreté. En effet, la véritable pauvreté est libre de toute volonté individuelle. Et pour la vivre, l'homme doit se saisir tel qu'il était lorsqu'il n'était pas.

Je vous le dis, par l'éternelle vérité : aussi longtemps que vous avez encore la soif d'accomplir la volonté de Dieu, et le désir de l'éternité de Dieu, vous n'êtes pas véritablement pauvre, car seul est véritablement pauvre celui qui ne veut rien et ne désire rien.

Quand j'étais dans ma propre cause, je n'avais pas de Dieu et j'étais cause de moi-même, alors je ne voulais rien, je ne désirais rien, car j'étais un être libre et me connaissais moi-même selon la vérité dont je jouissais. Là, je me voulais moi-même et ne voulais rien d'autre, car ce que je voulais je l'étais, et ce que j'étais je le voulais.

J'étais libre de Dieu et de toute chose. Mais lorsque, par ma libre volonté, j'assumais ma nature créée, alors Dieu est apparu, car avant que ne fussent les créatures, Dieu n'était pas Dieu, il était ce qu'il était. Mais lorsque furent les créatures, Dieu n'a plus été Dieu en lui-même, mais Dieu dans les créatures. Or nous disons que Dieu, en tant que ce

Dieu-là, n'est pas l'accomplissement suprême de la créature car, pour autant qu'elle est en Dieu, la moindre créature a la même richesse que lui.

S'il se trouvait qu'une mouche ait l'intelligence et pouvait appréhender l'éternel d'où elle émane, nous dirions que Dieu, avec tout ce qu'il est, en tant que Dieu, ne pourrait satisfaire cette mouche. C'est pourquoi nous prions d'être libres de Dieu et d'être saisi de cette vérité et d'en jouir éternellement là où les anges les plus élevés, la mouche et l'âme sont un; là où je me tenais, où je voulais ce que j'étais, et étais ce que je voulais. Nous disons donc que l'homme doit être aussi pauvre en volonté que lorsqu'il n'était pas. C'est ainsi qu'étant libre de tout vouloir, cet homme est vraiment pauvre.

Traduit de l'allemand par Marion :

Quand j'étais dans ma source originelle, je n'avais pas de Dieu et j'étais source de moi-même. Alors, je ne voulais rien. Alors, je ne désirais rien, car j'étais détaché de lui, et un connaisseur de moi-même dans la jouissance de la vérité. Là, je me voulais moi-même, et rien d'autre. Ce que je voulais, je l'étais. Ce que j'étais, je le voulais. Et ici, je me tenais détaché de Dieu et de toutes les choses. Mais lorsque j'en suis sorti, par ma libre volonté, et que j'ai reçu mon être créé, à ce moment-là, je reçus un Dieu.

Car, avant que ne fussent les créatures, Dieu n'était pas Dieu, plutôt que cela, il était ce qu'il était. Mais lorsque furent formées les créatures, et qu'elles reçurent leur être créé, à ce moment-là, Dieu n'était plus Dieu en lui-même, mais il était Dieu dans les créatures. Or je l'affirme : Dieu, s'il est vraiment Dieu, n'est pas l'accomplissement suprême des créatures. Pour cela, trop grande est la richesse que possède, en Dieu, la moindre des créatures. Si jamais une mouche était dotée de raison, et si elle cherchait, avec raison, l'abîme éternel de l'essence divine dont elle émane, si c'était le cas, Dieu ne pourrait, je l'affirme, avec tout ce qui fait Dieu, combler cette mouche et lui donner satisfaction. Pour cela, j'implore Dieu d'être libéré de Dieu et de saisir la vérité et de me délecter de l'éternité, là où les anges les plus élevés et la mouche et l'âme sont égaux, là où je me tenais et voulais ce que j'étais et étais ce que je voulais.

C'est pour cela que j'affirme : si l'homme devait être pauvre en volonté, il devrait vouloir et demander aussi peu qu'il voulait et demandait lorsqu'il n'était pas. Ainsi, l'homme est pauvre lorsqu'il ne veut rien.

Pauvre en second lieu est celui qui ne sait rien. Nous avons souvent dit que l'homme devrait vivre comme s'il ne vivait ni pour lui-même, ni pour la vérité, ni pour Dieu.

Nous allons maintenant encore plus loin en disant que l'homme doit vivre de telle façon qu'il ne sache d'aucune manière qu'il ne vit ni pour lui-même, ni pour la vérité, ni pour Dieu. Bien plus, il doit être à tel point libre de tout savoir qu'il ne sache, ni ne ressente, que Dieu vit en lui. Mieux encore, il doit être totalement dégagé de toute connaissance qui pourrait encore surgir en lui. Lorsque l'homme se tenait encore dans l'être éternel de Dieu, rien d'autre ne vivait en lui que lui-même.

Nous disons donc que l'homme doit être aussi libre de tout son propre savoir, qu'il l'était lorsqu'il n'était pas et qu'il laisse Dieu opérer selon son vouloir en en demeurant libre. Tout ce qui découle de Dieu a pour fin une pure activité. Mais l'activité propre à l'homme est d'aimer et de connaître.

Or la question se pose de savoir en quoi consiste essentiellement la béatitude. Certains maîtres disent qu'elle réside dans la connaissance, d'autres dans l'amour. D'autres encore qu'elle réside dans la connaissance et l'amour. Ces derniers parlent déjà mieux. Quant à nous, nous disons qu'elle ne réside ni dans la connaissance ni dans l'amour. Il y a dans l'âme quelque chose d'où découlent la connaissance et l'amour. Ce tréfonds ne connaît, ni n'aime, comme les autres puissances de l'âme.

Celui qui connaît cela connaît la béatitude. Cela n'a ni avant, ni après, sans attente, et est inaccessible au gain comme à la perte. Cette essence est libre de tout savoir que Dieu agit en elle, mais se jouit elle-même par elle-même comme le fait Dieu.

Nous disons donc que l'homme doit se tenir quitte et libre de Dieu, sans aucune connaissance, ni expérience que Dieu agit en lui et c'est ainsi seulement que la véritable pauvreté peut éclore en l'homme.

Certains maîtres disent : Dieu est un être, être raisonnable qui connaît toute chose. Or nous disons : Dieu n'est ni être, ni être raisonnable, et il ne connaît ni ceci, ni cela. Dieu est libre de toute chose et c'est pourquoi il est l'essence de toute chose. Le véritable pauvre en esprit doit être pauvre de tout son propre savoir, de sorte qu'il ne sache absolument rien

d'aucune chose, ni de Dieu, ni de la créature, ni de lui-même. Libre de tout désir de connaître les œuvres de Dieu. De cette façon seulement, l'homme peut être pauvre de son propre savoir.

En troisième lieu, est pauvre l'homme qui ne possède rien. Nombreux sont ceux qui ont dit que la perfection résidait dans le fait de ne rien posséder de matériel, et cela est vrai en un sens, mais je l'entends tout autrement.

Nous avons dit précédemment qu'un homme pauvre ne cherche même pas à accomplir la volonté de Dieu, mais qu'il vit libre de sa propre volonté et de celle de Dieu, tel qu'il était lorsqu'il n'était pas. De cette pauvreté, nous déclarons qu'elle est la plus haute. Nous avons dit en second lieu que l'homme pauvre ne sait rien de l'activité de Dieu en lui. Libre du savoir et de la connaissance, autant que Dieu est libre de toute chose, telle est la pauvreté la plus pure.

Mais la troisième pauvreté dont nous voulons parler maintenant est la plus intime et la plus profonde : celle de l'homme qui n'a rien. Soyez toute écoute ! Nous avons dit souvent, et de grands maîtres l'ont dit aussi, que l'homme doit être dégagé de toute chose, de toute œuvre, tant extérieure qu'intérieure, de telle sorte qu'il soit le lieu même où Dieu se trouve et puisse opérer.

Mais à présent, nous allons au-delà. Si l'homme est libre de toute chose, de lui-même, et même de Dieu, mais qu'il lui reste encore un lieu où Dieu puisse agir, aussi longtemps qu'il en est ainsi, l'homme n'est pas encore pauvre de la pauvreté la plus essentielle. Dieu ne tend pas vers un lieu en l'homme où il puisse opérer.

La véritable pauvreté en esprit c'est que l'homme doit être tellement libéré de Dieu et de toutes ses œuvres que Dieu, voulant agir en l'âme, devrait être lui-même le lieu de son opération. Et cela il le fait volontiers car, lorsque Dieu trouve un homme aussi pauvre, Dieu accomplit sa propre œuvre et l'homme vit ainsi Dieu en lui, Dieu étant le lieu propre de ses opérations. Dans cette pauvreté, l'homme retrouve l'être éternel qu'il a été, qu'il est maintenant et qu'il sera de toute éternité.

Saint Paul dit : « Tout ce que je suis, je le suis par la grâce de Dieu ». Or, notre discours semble transcender la grâce, l'être, la connaissance, la volonté, et tout désir. Comment donc comprendre la parole de saint Paul ?

On répondra que la parole de saint Paul est vraie. Il fallait qu'il soit habité par la grâce; c'est elle qui opéra pour que ce qui était potentiel devint actuel. Lorsque la grâce prit fin, Paul demeura ce qu'il était.

Nous disons donc que l'homme doit être si pauvre qu'il ne soit, ni ne possède en lui aucun lieu où Dieu puisse opérer. Tant qu'il conserve une localisation quelle qu'elle soit, il garde une distinction. C'est pourquoi je prie Dieu d'être libre de Dieu, car mon être essentiel est au-delà de Dieu en tant que Dieu des créatures. Dans cette divinité où l'Être est au-delà de Dieu, et au-delà de la différenciation, là, j'étais moi-même, je me voulais moi-même, je me connaissais moi-même, pour créer l'homme que je suis. Ainsi je suis cause de moi-même selon mon essence, qui est éternelle, et non selon mon devenir qui est temporel. C'est pourquoi je suis non-né et, par là, je suis au-delà de la mort. Selon mon être non-né, j'ai été éternellement, je suis maintenant et demeurerai éternellement. Ce que je suis selon ma naissance mourra et s'anéantira de par son aspect temporel. Mais dans ma naissance éternelle, toutes les choses naissent et je suis cause de moi-même et de toutes choses. Si je l'avais voulu, ni moi-même, ni aucune chose ne serait, et si je n'étais pas, Dieu ne serait pas non plus. Que Dieu soit Dieu, je suis la cause; si je n'étais pas, Dieu ne serait pas.

Mais il n'est pas nécessaire de comprendre cela. Un grand maître a dit que sa percée est plus noble que son émanation, et cela est vrai.

Lorsque j'émanais de Dieu, toutes les choses dirent : Dieu est. Mais cela ne peut me combler car, par-là, je me reconnaîtrais créature. Au contraire, dans la percée, je suis libéré de ma volonté propre, de celle de Dieu, et de toutes ses expressions, de Dieu même. Je suis au-delà de toutes les créatures et ne suis ni créature, ni Dieu. Je suis bien plus. Je suis ce que j'étais, ce que je demeurerai maintenant et à jamais. Là, je suis pris d'une envolée qui me porte au-delà de tous les anges. Dans cette envolée, je reçois une telle richesse que Dieu ne peut me suffire selon tout ce qu'il est en tant que Dieu et avec toutes ses œuvres divines. En effet, l'évidence que je reçois dans cette percée, c'est que Dieu et moi sommes un. Là je suis ce que j'étais. Je ne crois ni ne décrois, étant la cause immuable qui fait se mouvoir toute chose. Alors, Dieu ne trouve plus de place en l'homme. L'homme, dans cette pauvreté, retrouve ce qu'il a été éternellement et ce qu'il demeurera à jamais.

Ici Dieu et l'esprit sont un et c'est là la pauvreté la plus essentielle que l'on puisse contempler. Que celui qui ne comprend pas ce discours reste libre en son cœur, car, aussi longtemps que l'homme n'est pas semblable à cette vérité, il ne peut pas la comprendre, car c'est une vérité immédiate et sans voile, jaillie directement du cœur de Dieu. Que Dieu nous vienne en aide pour la vivre éternellement. Amen.

(Sermon 52, selon la numérotation de Josef Quint dans *Die deutschen Werke*)

* * *

In : <http://www.omalpha.com/jardin/eck52-imp.html>