

Y A-T-IL UN AU-DELÀ DE LA CRUAUTÉ POUR LA PSYCHANALYSE? LA RAISON DE LA RAISON À VENIR

René Major

En prenant la parole, je crains d'être cruel. Même si on me la donne, si on me donne la parole – et qu'est-ce que « le don de la parole » dans tous les sens de cette expression ? – je m'expose à la cruauté. A la mienne, à la vôtre. Peut-on prendre la parole, l'enlever à l'autre, à tous les autres ici présents, sans aucun soupçon de cruauté ? Et prendre la parole, l'arracher au silence, pour parler de la cruauté, n'est-ce pas déjà, dans le redoublement de violence, se faire du mal, s'exposer à souffrir de la cruauté dont on parle, dont on ne peut parler ou s'entendre parler sans éprouver une souffrance. Je connais des gens qui ne regardent plus la télévision pour ne pas avoir à souffrir de la violence, des crimes, des torts et des offenses qu'elle leur inflige chaque jour et pour ne pas entendre les paroles affligeantes qu'elle leur impose. Mais ils souffrent alors de s'absenter du monde, de s'imposer à eux-mêmes le silence par négation.

Je devrais commencer par demander pardon à nos hôtes dont je pourrais paraître me plaindre de l'invitation en offensant ainsi leur hospitalité quasi inconditionnelle, leur demander pardon pour le mal dont je souffre, pour le mal qu'éprouve celui qui n'a pas le don de la parole pour parler de la cruauté, voire pour parler d'un aussi impossible que possible au-delà de la cruauté, en parlant sur fond d'une écriture, de l'écriture matricide, d'un crime qui ne cesse de ne pas s'accomplir en s'accomplissant, en se perpétrant dans la langue-mère, dans cette langue qui lui a été donnée et qu'il aime.

La cruauté serait-elle le propre de l'homme, comme l'a longuement prétendu une tradition jusqu'à Heidegger et Lacan pour qui l'animal se tient prisonnier dans la specularité de l'imaginaire et, étant privé du logos, serait incapable de tromper, de feindre la feinte et, partant, d'être sujet du signifiant. Aussi traditionnellement, cette incapacité rend l'animal étranger au mal, en deçà du bien et du mal, ne pouvant qu'exercer une cruauté qui s'ignore comme telle. Est-on si sûr que la cruauté ne soit

pas plus vieille que l'homme, qu'elle ne soit pas sans âge ? Je parlerais plutôt dans une indétermination suspensive de l'âge de la cruauté dans la mesure où son histoire, son historicité, appartiennent à une auto-définition ou une auto-situation de l'homme, à son auto-biographie au regard du vivant en général et de la vie animale en particulier. Tout d'abord, « l'animal », c'est un mot, « une appellation que les hommes ont instituée, un nom qu'ils se sont donné le droit et l'autorité de donner à l'autre vivant¹ ». Vous verrez, dans un instant, pourquoi je m'en prends d'emblée à une sorte de consensus, philosophique et parfois psychanalytique, qui entoure la question de la limite qui séparerait l'homme en général de l'animal en général, englobant dans ce terme au singulier, « l'animal », la série si différenciée des animaux. La limite, la frontière sont toujours jugées une et indivisible. On ne parle jamais de la bestialité de l'animal. C'est un attribut que l'homme se réserve pour parler de l'homme, pour en parler comme du « propre de l'homme ». La bestialité, la cruauté, la cruauté bestiale seraient donc le propre de l'homme, si un propre de l'homme existe, de l'homme tantôt désigné comme « animal rationnelle », comme « animal politique » tantôt comme animal parlant, zoon logon ekhon. Est-on si assuré également que cet animal parlant que je suis ne puisse perdre la raison au point d'exercer, comme l'animal que je ne serais pas, une cruauté dont il n'a nulle conscience comme telle ?

De l'humanité soucieuse de son propre, on trouve les traces jusque dans le récit de la Genèse. Créé à l'image de Dieu, l'homme reçoit l'ordre d'assujettir les animaux, de marquer sur eux son emprise, sa domination, sa souveraineté :

Elohim créa le glébeux à sa réplique,
 A la réplique d'Elohim, il le crée
 Mâle et femelle, il les crée.
 Elohim les bénit. Elohim leur dit :
 « Fructifiez, multipliez, emplissez la terre, conquérez-la.
 Assujettissez le poisson de la mer, le volatile des ciels,
 Tout vivant qui rampe sur la terre² ».

¹ Jacques Derrida, « L'animal que donc je suis », dans L'animal autobiographique, Paris, Galilée, 1999

² Trad. A. Chouraqui

C'est le premier récit. Dans le second, Isch, encore seul, Isch avant Ischa, donne leur nom aux animaux créés avant lui. Elohim laisse Adam crier librement le nom des animaux. Il fait venir les animaux qu'il avait déjà créés « pour voir comment il les appellerait », en vue de les assujettir. Pour Walter Benjamin, la tristesse, la mélancolie de l'animalité viendraient, certes, de la privation de parole, mais surtout de la blessure sans nom d'avoir reçu le nom. Mais l'homme ne reçoit-il pas aussi son nom et ses noms ? Sa mélancolie serait-elle atténuée si on le considère, à la suite Nietzsche dans La Généalogie de la morale, comme « un animal prometteur », un animal qui puisse promettre, un animal plein de promesses que la nature – et peut-être aujourd'hui la psychanalyse – se serait donné pour tâche de « domestiquer », en lui laissant entrevoir la possible impossibilité de la réappropriation de son « propre » nom ? « On meurt presque toujours », disait Flaubert, dans l'incertitude de son nom propre ». J'ai dit « la psychanalyse peut-être », là où Nietzsche invoque la nature. Je l'ai dit pour faire écho à l'interrogation d'Althusser sur l'objet de la psychanalyse qui est aussi un écho de ce que le devenir humain de l'homme n'est jamais acquis à l'animal que je suis : « Ce sont, dit-il, les effets prolongés, dans l'adulte survivant, de l'extraordinaire (Althusser avait d'abord écrit « de l'effrayante ») aventure qui, de la naissance à la liquidation de l'Œdipe, transforme un petit animal engendré par un homme et une femme, en petit enfant humain³ ». Se voir donner un nom propre, son propre nom, c'est être appelé aussi bien à la mort, inscrite dans la généalogie, qu'à la survivance par le nom au-delà de la mort. La triste histoire du XXe siècle nous aura appris que, pour abolir cette survivance, il fallait aller jusqu'à l'effacement du nom et de ses traces. L'homme comme l'animal – ce sera ma première question – peut-il de lui-même effacer ses traces ? Serait-ce le défaut de l'homme, serait-ce d'avoir dû être nommé et, depuis le temps de sa chute, d'avoir éprouvé le manque éminent qui le constitue, qui le fait revendiquer sur la vie animale une supériorité infinie, à la fois inconditionnelle et sacrificielle⁴ ?

Ce que je me propose de dire met en jeu une autre inconditionnalité et une autre idée du sacrifice, une autre inconditionnalité que celle de la domination ou

³ Écrits sur la psychanalyse, Paris, Stock-Imec, 1993 p. 34-35

⁴ Voir à ce sujet « L'animal que donc je suis », op. cit. p. 271

de la souveraineté indivisible, une autre idée du sacrifice que celle impliquée par la cruauté sans précédent qui s'exerce au moins depuis deux siècles envers le vivant animal : « par l'élevage et le dressage à une échelle démographique sans commune mesure avec le passé, par l'expérimentation génétique (...) par l'insémination artificielle massive, par les manipulations de plus en plus audacieuses du génome, par la réduction de l'animal à la production et à la reproduction suractivée (...) de viande alimentaire⁵ ». Toute une immense production qui, non seulement laisse néanmoins sous le seuil de la pauvreté et affamés plus d'un milliard d'hommes alors que cette industrialisation est censée être destinée à leur bien-être, mais aussi sert d'expérimentation pour les pires cruautés, chimiques, biologiques, radiologiques que l'homme exerce sur son semblable quand il use de la métaphore animalière pour le surnommer en le qualifiant de vermine, de porc, de bête immonde ou de voyou.

(Par parenthèse, ces dernières épithètes font référence à l'inquiétante actualité. L'Irak a été traité « d'Etat voyou » par Washington et Londres depuis la crise de 1998 et Saddam Hussein de « beast of Bagdad », après avoir été un allié contre l'Iran et un précieux partenaire économique. Comme Noriega après avoir été longtemps soutenu par la CIA. Je n'allonge pas la liste accablante, vous la connaissez, des perfidies de ce monde politique. Quant au mot « voyou » qui traduit approximativement « rogue », et dont l'usage est assez récent pour qualifier certains Etats, le sens s'étend, depuis le XVI^e siècle à tout vivant non humain, à l'animal ou à la plante même, dont le comportement est jugé déviant. C'est ainsi qu'on parle des « rogue elephants » qui contreviennent aux mœurs et coutumes de leur propre communauté. On pourrait qualifier de « rogue elephant » tout Etat qui use d'une souveraineté unilatérale. Clinton disait déjà dès 1993 que son pays ferait l'usage qui lui semblerait approprié de l'article de la Charte des Nations-Unies qui lui permettait d'agir de façon multilatérale lorsque c'est possible et unilatérale quand c'est nécessaire, que les Etats-Unis étaient prêts à intervenir militairement chaque fois que leurs intérêts vitaux seraient en jeu, « ensuring inhibited access to key markets, energy supplies and strategic resources ». Sachant de quoi il parle, Litwak, qui a fait partie de l'équipe Clinton dans le National Security Council, définit ainsi l'Etat voyou :

⁵ Ibid. p. 276

« A rogue State is whoever the United States says it is⁶ ». Comme le dit Derrida, « S'il n'y a plus que des Etats voyous, il n'y a plus d'Etat voyou. Le concept aura touché sa limite et la fin, plus terrifiante que jamais de son époque ». De même « on jugera sans pertinence le concept de « terrorisme » qui a toujours été associé à des guerres révolutionnaires, à des guerres d'indépendance, ou à des guerres de partisans dont l'Etat a toujours été l'enjeu, l'horizon et le terrain⁷ ».)

La souveraineté sans limite, inconditionnelle, appelle la divisibilité de son trait essentiel : le mythe, le fantasme ou l'alibi théologico-politique. Une crise de la souveraineté parcourt aujourd'hui l'Etat-nation aussi bien en son intériorité qu'en son extériorité car on ne peut plus assurer désormais en toute confiance la distinction entre ce qui est du pays ou de l'étranger, du national et de l'international. Il en est de même de toutes ces oppositions qui supposent une frontière qu'une pulsion de pouvoir ou de souveraineté aurait rendu ou viendrait rendre infranchissable. La frontière qui séparerait l'homme de « l'animal en général » en est une autre. Loin de moi l'idée d'effacer ou d'ignorer tout ce qui sépare les hommes des autres animaux. Il s'agit plutôt de prendre en compte une multiplicité de limites et de structures hétérogènes. D'Aristote à Lacan, en passant par Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas, tous disent en somme que l'animal est privé de langage. Ou, plus précisément : privé du pouvoir de répondre, privé d'une réponse qui serait à distinguer rigoureusement de la réaction. Le pouvoir de répondre (si on exclut l'acquiescement – mais pourquoi ?), c'est la possibilité de feindre, de mentir, d'effacer ses traces. Je cite Lacan qui concède pourtant à l'animal la capacité de feindre quand il est traqué. Mais, ajoute-t-il, « un animal (toujours « l'animal en général ») ne feint pas de feindre. Il ne fait pas de traces dont la tromperie consisterait à se faire prendre pour fausses, étant les vraies, c'est-à-dire celles qui donneraient la bonne piste. Pas plus qu'il n'efface ses traces, ce qui serait déjà pour

⁶ Robert S. Litwak, Rogue States and U.S. Foreign Policy, Wilson Center Press, Johns Hopkins

University Press, 2000, cité par Jacques Derrida dans Voyous, Paris, Editions Galilée, 2003.

⁷ Intervention au Colloque de Cerisy, juillet 2002, sur « La démocratie à venir », à paraître aux

Editions Galilée.

lui se faire sujet du signifiant⁸ ». Pour compliquer un peu la chose, il suffit d'observer mon chat qui, pour m'inviter à trouver où il se cache, ouvre une porte en la faisant grincer, tantôt pour me faire croire qu'il est derrière, tout en allant se cacher ailleurs, tantôt pour me faire croire qu'il n'y est pas, puisque j'ai su l'y trouver, alors qu'il s'y trouve réellement. « Qu'une trace puisse toujours s'effacer, et à jamais, cela ne signifie pas du tout, et cela est une différence critique, que quelqu'un, homme ou animal, je le souligne, puisse de lui-même effacer ses traces⁹ ». Ni, ajouterai-je, que la trace qui s'efface ne puisse pas laisser la trace de son effacement dont le symptôme pourra toujours assurer le retour. Que je suive ici Derrida n'étonnera pas, là où Lacan emboîte plutôt le pas à Heidegger qui dès Sein und Zeit pose le problème de savoir si l'animal a le temps, s'il est constitué par un temps, en disant :

Comment l'excitation et l'impression des sens, chez un être vivant sans plus (in einem Nur-Lebenden) doivent être ontologiquement délimitées, comment et où en général l'être des animaux, par exemple, est constitué par un temps, voilà qui reste un problème en soi.

Sans évoquer encore une fois le chat qui attend derrière la porte celui ou celle qu'on appelle son maître ou sa maîtresse à l'heure exacte de leur retour habituel, ni le chat de Baudelaire (« Pour dire les plus longues phrases, / Elle n'a pas besoin de mots »), sans surinterpréter ce que le chat pourrait signifier dans un langage de traces muettes, doit-on s'interdire de penser qu'il manifeste son expérience de notre langage ? La question disait Jeremy Bentham, il y a deux siècles, n'est pas de savoir si l'animal peut penser, raisonner ou parler – question qui commande pour l'homme tant d'autres pouvoirs – mais de savoir si les animaux peuvent souffrir. La réponse, là, est indéniable. « Peuvent-ils souffrir ? » revient à se

⁸ Jacques Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », dans Écrits, Paris, Seuil, 1966,

p. 807. Soulignons également, dans l'hypothèse d'une limitation de la différence ou de la distinction absolue entre réaction et réponse que, si la logique de l'inconscient se fonde sur un

automatisme de répétition, elle inscrira toujours quelque automaticité, si réduite soit-elle, dans

toute réponse.

⁹ « L'animal que donc je suis », op. cit. p. 284

demander, Derrida le souligne : « Peuvent-ils ne pas pouvoir ? » A moins de vouloir réserver à l'homme le mot ou le concept de souffrance, on peut se demander quel est ce non-pouvoir au cœur du pouvoir, quelle est cette vulnérabilité ressentie depuis cet impouvoir ? L'homme de pouvoir l'éprouve cette vulnérabilité, comme l'actualité le donne à penser, mais il y réagit par une démonstration de puissance, de force brutale et de répression, qui se veut autoritaire et souveraine. Mais pour l'animal-analyste que je suis – pour ne pas dire le hors-la-loi ou le voyou : qu'est-ce que je fais de cette possibilité sans pouvoir, de cette possibilité de l'impossible qui me laisse en souffrance d'une réponse de pouvoir ?

Lorsque Freud parle de cruauté, des actes de cruauté et de barbarie, et même de ceux qui peuvent être commis individuellement, c'est le plus souvent en rapport avec la violence d'Etat ou la violence de la religion (les deux se trouvant liées dans l'alibi théologico-politique) qui autorisent ces actes. Ses Considérations sur la guerre et la mort, inspirées par la première guerre mondiale, n'ont rien perdu de leur actualité : il est question du peu de moralité des Etats qui ne manquent pas de se poser, par ailleurs, comme les garants des valeurs morales. Ce qui donne à penser que l'Etat, en temps de paix, n'interdit pas la violence pour l'abolir mais pour la monopoliser et que, en temps de guerre, il se soustrait sans vergogne aux traités et conventions qui le lient à d'autres Etats en demandant à ses citoyens de l'approuver au nom du patriotisme. En conséquence, là où la communauté n'élève plus d'objection à la conduite de l'Etat, les sujets se livrent à des actes de cruauté et de perfidie, de trahison et de barbarie si incompatibles avec leur degré de civilisation qu'on les aurait crus impossibles¹⁰. De la cruauté contemporaine de Freud, il sera également question dans son Moïse, aussi bien à propos de la Russie soviétique où les citoyens se voient soumis « à la plus cruelle des contraintes, privés de toute possibilité de penser librement » que pour le cas du peuple allemand « engagé dans une régression vers une barbarie presque préhistorique¹¹ ». « Ces méthodes violentes de répression, ajoute-t-il, ne sont nullement étrangères à l'Eglise qui voit

¹⁰ « Considérations actuelles sur la guerre et la mort » (1915), dans Essais de Psychanalyse, Paris, Payot, 1951, p. 224-225

¹¹ L'Homme Moïse et la religion monothéiste, (1939), trad. C. Heim, Paris, Gallimard, 1986, p. 131-132

plutôt, dans le fait que d'autres qu'elle les emploient, une atteinte à ses privilèges ». Mais c'est en introduisant la pulsion de pouvoir (Bemächtigungstrieb) dans Au-delà du principe de plaisir, en 1920, reprise dans la correspondance avec Einstein, que Freud assigne à cette pulsion la violence d'une cruauté originaire¹² qui peut mettre à son service aussi bien les pulsions sexuelles que les pulsions de destruction. « Le plaisir pris à l'agression et à la destruction, écrit-il, compte certainement parmi (les motifs passés sous silence) ; d'innombrables cruautés relevant de l'histoire et du quotidien confirment leur existence et leur force. L'amalgame de ces tendances destructrices avec d'autres, érotiques et idéologiques (Je souligne) facilite leur satisfaction. » On ne peut penser l'extrême pointe de la violence du pouvoir souverain qu'à partir du mythe théologico-politique qui le soutient d'une violence divine – celle du Bien contre le Mal – dont la justice est hétérogène à l'ordre du droit (fût-ce des droits de l'homme). Ce dont la cruauté fondamentale de la pulsion de pouvoir rend compte, dans son exercice radical, c'est que, tout en arraisonnant les pulsions sexuelles, elle ne s'accompagne ni de plaisir ni de déplaisir, ni par conséquent d'aucune conscience de culpabilité. Tous les criminels de guerre en ont témoigné. Pourquoi ? Parce que cette cruauté primordiale ignore tout de la souffrance d'autrui. La conscience de la souffrance de l'autre ne naît que de l'exercice sur soi-même de cette pulsion de pouvoir, de la souffrance qu'elle entraîne et de la conscience morale qui en résulte.

C'est pourquoi j'ai parlé de ce qu'on appelle « l'animal », considéré dans son hétérogénéité à l'espèce humaine et de « l'animal » qui habite l'homme, en interrogeant la souffrance de cet « animal », du tout-autre qu'il peut être et du même animal que je suis, dans leur rapport au langage, à l'expérience que l'un peut avoir du langage de l'autre, des traces feintes ou non de sa souffrance, des traces vraies

¹² Il avait déjà été question, dans Trois essais sur la théorie de la sexualité (1905), d'une pulsion

de cruauté (Trieb zur Grausamkeit, G.W. vol.V, p.92 et 101) mais c'est dans l'Au-delà du principe de plaisir que cette pulsion reçoit son véritable développement. A noter que si la pulsion de pouvoir (Bemächtigungstrieb) oriente la pulsion de destruction (Destruktionstrieb),

elle se voit débordée, dans son exercice absolu ou « souverain » par la pulsion de mort qui finit toujours par lui faire échec.

ou fausses, des vraies fausses traces, qui s'effacent ou ne s'effacent pas. L'animal, ce qu'on désigne sous ce terme singulier pour parler (bêtement) de « l'animal en général », serait-il ce qui est le plus étranger et le plus intime pour l'homme, son intime extériorité ?

Il faut bien supposer que la cruauté infligée sans plaisir ni déplaisir, au-delà du principe de plaisir et sans conscience de la souffrance, se sustente d'une jouissance, fût-ce de celle de se soumettre, tel qu'un Eichmann pouvait le concevoir, à un impératif kantien. Rapportée, comme le fait Lacan à « la tendance native de l'homme à la méchanceté, à l'agression, à la destruction, et donc à la cruauté¹³ », la jouissance est un mal. « Freud là-dessus, nous dit-il, nous guide par la main – elle est un mal parce qu'elle comporte le mal du prochain. » A moins qu'elle ne soit par delà le bien et le mal. Car, quelle peut être l'existence de ce prochain qui n'est encore qu'une petite bête qu'on écrase sans scrupule ou un être dépourvu d'âme (comme l'affirmait le Chef de la police de Buenos Aires au cours de la dictature à propos des opposants politiques) qu'il faut précipiter au fond de la mer. Cette jouissance au-delà du plaisir est liée, pour Lacan, qui suit sur ce point à la fois le Freud du Projet pour une psychologie et le Heidegger d'une conférence qui en porte le titre, à une réflexion sur « la Chose », das Ding, qui désigne l'expérience de « l'altérité de l'autre en tant que tel », le non-nommable de l'autre, « une pure extériorité à l'intérieur du sujet », un champ d'exclusion de tout ce qui est de l'ordre de l'image et de l'affect, un lieu où le sujet ne connaît ni crainte ni pitié, un lieu aussi marqué par le mal, la cruauté, la haine.

(J'ouvre une autre parenthèse : Je vous avoue que dire, comme le fait Lacan, « la jouissance est un mal parce qu'elle comporte le mal du prochain » ne va pas sans problème, car la polarité conservation / destruction, comme la polarité amour/haine, ne doit pas être, selon le mot de Freud, « hâtivement livrée à des jugements évaluant le bien et le mal »¹⁴. Sous peine de ruiner, dirai-je, toute pensée de leur altération réciproque - le bien du prochain peut m'être un mal et son mal un bien - comme toute pensée d'un au-delà de l'appropriable. J'y reviendrai.)

¹³ Jacques Lacan, L'éthique de la psychanalyse, Paris, Seuil, 1986, p. 217

¹⁴ Pourquoi la guerre?, Œuvres complètes, XIV, Paris, Puf, p. 76

Pour Lacan comme pour Freud, et pour Freud comme pour Nietzsche, la cruauté est indéracinable. Il serait illusoire de penser éradiquer ce qui est de l'ordre du pulsionnel. La cruauté n'a pas de contraire pour Nietzsche. Elle est liée à la volonté de puissance. Pour Freud, si la cruauté est aussi sans terme, elle n'est pas sans terme opposable. Dans cette marge étroite réside tout la question : y a-t-il un au-delà de la cruauté pour la psychanalyse ?

En toute rigueur logique, si la cruauté est sans terme et sans fin, si elle se pense dans une économie de la vie pour laquelle il n'y a pas de vie sans cruauté, sans cette condition de la destruction nécessaire à la vie, il faut bien que se dessine l'horizon d'un au-delà de la cruauté, un horizon qui est dans le terme même de la force antagoniste d'Eros que Freud oppose à la cruauté. L'amour de la vie, un amour de la vie qui ne serait pas dans la simple restriction, aussi malaisée qu'elle soit, des forces pulsionnelles de pouvoir, de domination, de cruauté et de souveraineté, qui ne soit pas purement dans cette économie de la vie que nous connaissons mais qui soit de l'ordre d'une sur-vie qui ne doit rien à l'alibi de quelque au-delà mythothéologique. On reconnaîtra l'hypothèse et la question formulées par Derrida dans son adresse aux Etats Généraux de la psychanalyse : « S'il y a quelque chose d'irréductible dans la vie de l'être vivant, dans l'âme, dans la psyché (...) et si cette chose irréductible dans la vie de l'être animé est bien la possibilité de la cruauté (...), alors aucun autre discours – théologique, métaphysique, génétique, physicalisme, cognitiviste, etc. – ne saurait s'ouvrir à cette hypothèse. Ils seraient tous faits pour la réduire, l'exclure, la priver de sens. Le seul discours qui puisse aujourd'hui revendiquer la chose de la cruauté psychique comme son affaire propre (et plus haut : comme la profondeur sans fond de ce qu'elle seule se serait donné à traiter, le fond ultime sur lequel un jour elle prit figure), ce serait bien ce qu'on appelle depuis un siècle à peu près, la psychanalyse ». Telle était son hypothèse. La question : « Y a-t-il, pour la pensée, pour la pensée psychanalytique à venir, un autre au-delà, si je puis dire, un au-delà qui se tienne au-delà de ces possibles que sont encore et les principes de plaisir et de réalité et les pulsions de mort ou de maîtrise souveraine qui semblent s'exercer partout où de la cruauté s'annonce ?¹⁵ »

¹⁵ Jacques Derrida, Etats d'âme de la psychanalyse, Paris, Galilée, 2000, p. 11-14

Pour tenter de répondre, il faut passer par quelques figures de l'inconditionnalité dans la pratique de l'analyse, sans éluder les conditions de cette inconditionnalité. Si je devais donner des noms à ces figures, ils seraient tous en forme de paradoxe ou d'oxymores, comme l'intime extériorité, la prévision imprévisible, l'impouvoir du pouvoir, le devoir sans dette, l'intérêt désintéressé, l'inconditionnel sans souveraineté. L'analyste offre, en effet, à l'arrivant, à tout arrivant qui le sollicite et à qui il ouvre sa porte, une hospitalité rare. L'analyste laisse à son hôte la possibilité de tout dire, de se laisser tout dire. Ce qui implique que l'hôte de l'hôte se laisse tout dire mais dans un autre sens, au sens où il se laisse tout entendre. La possibilité de tout dire implique aussi la possibilité de ne rien dire. L'invité, qui se fait aussi invitant, peut dire son amour, sa haine, préférer des insultes et des injures à l'adresse de son hôte ou à sa prétendue adresse, mais il peut aussi les taire, les laisser en souffrance, laisser souffrir son hôte de cette mise en souffrance et souffrir lui-même de cette souffrance s'il ne souffre pas déjà de l'amour et de la haine qu'il éprouve, de l'amour et de la haine qu'il peut faire éprouver à l'autre. Ce dernier, son hôte et son autre, s'il répond, ne peut, ne doit (ne se doit) que répondre sans répondre, sans répondre au sens où l'entend l'homme du commun. Car, au-delà de ce « il peut » ou « il ne peut », de ce « il doit » ou « il ne doit », qui appartiennent à l'économie du pouvoir, de l'appropriable et du réappropriable, l'imprévisibilité même de ce qui arrive, de ce qui peut arriver, l'altérité de ce qui échappe à tout ce qui peut être attendu, convenu comme attente, excède tout pouvoir, tout devoir et toute dette. Si quelque événement d'ordre psychique se produit au cours de cette rencontre, si la parole devient « performative », c'est à la condition paradoxale qu'elle ne vienne ni d'un « je dois » ni d'un « tu dois ». Si un tel événement se produit, que ce soit de ce qui se dit ou non, que cela vienne de l'autre ou de moi, il n'advient que de la perte du pouvoir sur lequel la parole ou l'acte prenaient appui. C'est bien aussi parce que cet événement inanticipable, qui est corrélatif de l'inconditionnalité à l'autre, à ce qui vient de l'autre, met en déroute tout ce que je peux savoir – et je n'en sais jamais assez – que toute appréhension « nosographique » de l'autre, toute étiquette que je lui ferais porter, serait un dispositif immunitaire contre toute venue imprévisible, inanticipable, surprenante, et serait pour tout dire une mesure à hospitalité limitée, la mesure de l'hospitalité au

sens courant, une hospitalité qui ne rompt pas avec la loi de l'hospitalité comme droit ou devoir.

L'hospitalité inconditionnelle, au contraire, qui tient tout savoir en réserve et toute inquisition en retenue, repose sur la reconnaissance que l'autre manifeste son expérience de ma propre expérience de l'inconscient qui détermine notre rapport et que la specularité imaginaire, dont se laisse entretenir ce rapport, retrace en elle-même le parcours du retour des traces effacées. Cette étrange hospitalité repose sur l'hypothèse que, en tant qu'hôte, je puisse accepter de représenter le représentant de l'intime extériorité de l'arrivant, le support de ce que son fantasme de désir puisse s'articuler sur le désir qu'il me suppose, que ce qu'il attend de son désir puisse ne s'imaginer réalisable que dans l'attente de ma mort, qu'il puisse espérer de notre rapport la réparation de tous les maux qu'il a subis, de la souffrance qui l'occupe, voire que je devienne à ses yeux responsable de cette souffrance, qu'il m' imagine souffrant ou faisant souffrir, souffrant ou jouissant de sa séduction ou de ce dont il pense me priver ou se priver et que, de tous ces fantasmes ou de toutes ces réalités dont je suis devenu le symptôme vivant, du seul fait de m'en laisser entretenir et de lui donner le temps de le faire, rien ne manifeste en moi quelque inclination que ce soit à m'en ré-approprier la maîtrise, le pouvoir et la cruauté. Que de ce fantasme ou de cette réalité basique, qui rend compte d'une violence fondamentale, d'une pulsion de pouvoir souveraine, prenant la forme de « on fait souffrir l'animal, l'enfant, la mère, le père, le frère, la sœur, que je suis » et sur lesquels, fantasme ou réalité, viennent se greffer tant d'autres fantasmes ou réalités, qu'ils prennent nom de séduction, de scène primitive ou de castration en arraisonnant la pulsion sexuelle, que, donc, de ce fantasme ou de cette réalité primordiale, je puisse incarner la doublure de tous les personnages concernés sans répondre en rien à leur place, sans m'en réapproprier en rien le pouvoir, trouve en ce rien la justification du fait que je me laisse entretenir, dans un autre sens cette fois, dans le sens qui répond à la condition de mon inconditionnalité, à la condition qui reconduit mon inconditionnalité, et qui est aussi celle d'un devoir de ne pas devoir, d'un devoir sans dette, ou d'un intérêt désintéressé. Tout analysant sait bien que c'est lui qui fait de son hôte un analyste, dépositaire pour un temps de l'inconscient qui exerce sur lui un pouvoir souverain (du latin : superanus), et que l'amour et la haine qu'il lui voue le transformera un jour ou l'autre en ce déchet qu'il éliminera. Il

sait aussi que la rétribution qui lui assure la promesse sans promesse, chaque fois reconduite, d'une hospitalité inconditionnelle, ne doit pas être pour l'analyste d'une absolue nécessité pour que la dette dont il s'acquitte ne fasse pas de lui un hôte dans une position dont il pourrait aller jusqu'à se délecter.

Cette hospitalité de l'analyste qui prend sa source dans Eros, dans l'amour de la vie et dans son opposition à la pulsion de cruauté et de pouvoir souverain, dans une « dictature de la raison » au-delà des pulsions cruelles, aurait-elle quelque chose à voir avec ce qu'une tradition mystique puis laïcisée a appelé « le pur amour », un amour inconditionnel dont l'ultime critère serait le refus de toute récompense, « un amour qui trouverait sa récompense dans la ruine de toute jouissance » ? Dans un récent ouvrage de Jacques Le Brun, dont je dois la lecture à la vigilante attention de Michel Plon, se trouve retracé tout le cheminement de cette pensée du « pur amour », de Platon à Lacan, en passant par Fénelon (son traité Sur le pur amour), Kant, Schopenhauer, Henri Bremond (« L'amour sans amour »), Pierre Rousselot et Freud bien sûr¹⁶. Certes, les religions, comme l'a montré Freud dans L'Avenir d'une illusion, ont pu vouloir imposer un renoncement au plaisir dans cette vie en échange d'une promesse de dédommagement dans une vie future, dans un au-delà de la vie, mais les mystiques ont pu faire du renoncement aux récompenses éternelles l'ultime critère de l'amour pur. S'il s'agissait encore de l'amour de Dieu, sans que celui-ci soit pour autant un Dieu qui récompense ou châtie, la réflexion philosophico-théologique portait déjà sur le rôle des pulsions et des passions, sur une analyse de la jouissance dans son rapport au plaisir, aussi bien dans le renoncement à soi que dans le refus de la vie au nom de l'amour. Avec l'au-delà freudien du plaisir, les manifestations de la compulsion de répétition revêtent un caractère démonique qui ressortit à un malin-génie ou à « l'animal » qui peut s'en faire le représentant ou l'emblème et dont la cruauté demeure plus élémentaire, plus pulsionnelle même, que le plaisir qu'elle écarte. L'au-delà de cet au-delà ou l'au-delà d'un principe de pouvoir, c'est-à-dire l'hospitalité inconditionnelle qu'offre l'analyste, pourrait bien révéler le noyau de vérité historique, au sens que

¹⁶ Jacques Le Brun, Le pur amour de Platon à Lacan, La librairie du XXI^e siècle, Paris, Seuil, 2002

Freud donne à ce terme, de ce qu'ont pu penser les mystiques, à condition d'opérer « un renversement complet de la perspective », selon le mot de Lacan, qui est celui mis en œuvre depuis Malaise dans la civilisation et la déconstruction des principes de la morale classique. Le désir désintéressé de l'analyste dirait autrement ce que disait, par son aspiration au non-être, la vérité du désintéressement de l'amour si la méchance, pour ne pas dire la méchanceté, qui ne cesse de l'habiter, s'en voit constamment repoussée comme tout telos, comme toute fin, qui serait de l'ordre de la jouissance. Autrement dit, c'est dans une désappropriation incessante de tout objet qui serait saisi comme objet de la pulsion de pouvoir, saisi ou espéré comme plus-value dans l'intérêt du moi ou de l'amour-propre, que se réalise dans l'ordre de la recherche de la vérité une « pureté » comparable à celle qui pouvait être recherchée dans l'amour.

Depuis la mort de Dieu, il n'y aurait plus pour le sujet ni droits, ni titres ni noms tels qu'ils réglait la morale de la possession. Il n'y aurait plus que des usufruitiers du bien, plus que la jouissance, comme le personnage de Claudel, du nom de Sygne, l'affirme dans l'Otage¹⁷. Mais depuis la mort de Dieu, la science, une certaine « techno-science » qui ne tient pas compte du sujet, tend aussi à occuper la place laissée vacante. Lacan l'a fait remarquer. Et une telle science peut ne pas être moins cruelle que tout ce qui s'ordonne encore autour du pouvoir théologico-politique et de sa jouissance. Si l'amour désintéressé des mystiques impliquait comme ultime critère la perte du sujet, l'hospitalité inconditionnelle de l'analyste, au-delà de toute cruauté, fait appel à un sujet en désistance de la jouissance, de cette jouissance dont Lacan, dans la suite de la pensée augustinienne, disait que « c'est ce qui ne sert à rien¹⁸ », une jouissance dont le sujet désiste sans pour autant se désister comme sujet. C'est à cet impossible comme possible que l'analyste est tenu.

¹⁷ Paul Claudel, L'Otage, dans Théâtre, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1965, t. II, p. 285

¹⁸ Jacques Lacan, Encore, Livre XX, p. 10. La pulsion de mort, qui œuvre dans l'analyse à la déliation de l'énergie libidinale fixée aux représentations, s'allie à Eros pour limiter l'exercice de la pulsion de pouvoir sur autrui, pour l'infléchir dans d'autres directions comme celle de la création.

Que la pensée de Lacan sur le désir passe par le défilé historique de l'Amour ou de la jouissance d'un Dieu rémunérateur et vengeur n'étonnera pas puisqu'elle permet, dans la tradition chrétienne et par un retour à la pensée augustinienne puis heideggerienne de la Chose, de soutenir, dans un au-delà de toute économie d'une rédemption qui ne renonce pas pour autant à la transcendantalité, une théorie de la lettre dans son indivisibilité qui ne serait ordonnée à aucun autre sens que son retour à la place où elle manque. Mais en passant, par la suite, d'une science de la lettre à la formalisation logico-mathématique, le signifiant dont la lettre est le support matériel relèvera plutôt de la catégorie du contingent et, de « signifiant des signifiants » qu'il était, tenu à l'abri dans l'indivisibilité de la lettre, le phallus ne sera plus que la marque dans la jouissance de ce qui résiste à toute signification. Cette marque qui résiste à toute signification n'est autre, en définitive, que la marque du nom propre de l'Autre, la marque de la blessure originaire du nom propre.

Est-ce sur cette voie, tout porte à le croire, que Lacan avance sa réflexion sur la jouissance de l'Autre, sur la jouissance de l'Autre (dans le double génitif de cette expression) où il est conduit à rapprocher la position du psychanalyste de celle du saint, non pas au sens canonique de ce terme mais au sens où « seuls les saints sont assez détachés de la plus profonde des passions communes (celle de l'amour-propre dont parle La Rochefoucauld) pour éviter les contrecoups agressifs de la charité¹⁹. » Le non-saint jouirait donc de son amour-propre en se refusant à devenir « le rebut de la jouissance²⁰ » de l'autre.

Plutôt que de faire de l'amour-propre la résistance à un au-delà de la cruauté, de l'amour-propre dont Fénelon comme Cicéron auront pu faire le modèle de l'amitié désintéressée (puisque l'ami est un autre moi-même), plutôt que de rester ainsi dans une économie de l'appropriable et du possible, c'est à un au-delà d'une telle économie qu'invite la référence à de l'inconditionnel, à un inconditionnel sans souveraineté qui inscrit donc dans la divisibilité le trait essentiel de la souveraineté dont l'amour-propre demeure encore une figure. C'est pourquoi j'ai pris comme figure

¹⁹ Ecrits, op. cit. p. 107

²⁰ Jacques Lacan, Télévision, Paris, Seuil, 1973

de l'inconditionnel aussi impossible que possible celle de l'hospitalité, d'une hospitalité que la psychanalyse aurait en propre comme le corrélat de ce qu'elle s'est réservée de traiter : la cruauté, une hospitalité dont les lois ne peuvent être, par conséquent, qu'au-delà de la souffrance et de la jouissance, au-delà du calcul, de l'anticipation, de l'appropriable, de la dette et du pouvoir. Ce qui défie l'économie du possible et qui dessine de façon aporétique l'horizon sans horizon de la psychanalyse ne peut se formuler que par des oxymores, tels l'anticipation de l'imprévisible, l'intérêt désintéressé, le pouvoir sans pouvoir, le devoir sans dette, la possibilité de l'impossible.

Si je vous ai fait souffrir en demandant votre écoute, en prenant votre temps et en requérant le don de votre attention, je vous en demande pardon. Le don²¹ et le pardon seraient d'ailleurs d'autres figures de l'inconditionnel aussi impossible que possible.

²¹ Du « don » il en fut question au cours d'une lecture intitulée « La garde du don » faite à Royaumont en décembre 1990. Ce texte est paru dans Lacan avec Derrida, Editions Mentha, Paris, 1991 ; nouvelle éd. Champs Flammarion, 2001. Il s'agit du don et du pardon au-delà de tout calcul.