

Au-delà de la logique divine

Nicolas GUÉRIN

Le problème de savoir si la psychanalyse est capable de promouvoir un authentique athéisme n'est certes pas vraiment neuf. Freud, le premier, a toujours revendiqué son athéisme dans la mesure où il était presque tenu par lui comme la condition indispensable à son effort pour situer la psychanalyse dans le débat des Lumières et hors des illusions vaines de toute *Weltanschauung*¹ religieuse.

Lacan, à sa suite, n'a jamais cessé d'interroger les conditions de possibilité de ce qu'il appelait un « athéisme véritable »², et ce malgré l'usage récurrent du terme de « Dieu » dans les propositions majeures et décisives de son enseignement³.

Alors pourquoi remettre cette question en chantier ? Il se trouve que les éléments de réponse n'épuisent pas les ressources de doctrine contenues dans la question. Ils les renouvellent, au contraire. N'en déplaise à Dolto qui reléguait toute discussion sur le sujet de l'athéisme au rang d'un « système de défense »⁴.

C'est ainsi que l'hypothèse de la spécificité d'un athéisme analytique, dépourvu d'idéalisme, implique, par exemple, la fonction et la limite – voire la fonction *de* la limite – du sujet supposé savoir et, corrélativement, le réel de l'inconscient que sa suspension met à découvert. Ce réel-là, en tant qu'il peut s'agir « du véritable impossible, de l'impossible qui se démontre, de l'impossible tel qu'il s'articule [et qui constitue] la limite de ce qui peut tenir de l'avancée de l'articulation d'un discours »⁵, intéresse la dimension théorique et clinique de la psychanalyse avec la pertinence de concepts et de notions épistémiques tels que la croyance, l'incroyance, dès lors qu'ils sont introduits dans une rationalité analytique.

1. Littéralement : vision du monde.

2. J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, séminaire inédit, séance du 30 avril 1969.

3. Point que Colette Laterrasse ne manque pas de souligner fort pertinemment dans son article presque exégétique : « Le Dieu des savants et des philosophes et le Dieu d'Abraham », *Pas-tant*, revue de La découverte freudienne, n° 29, Toulouse, PUM, 1991.

4. F. Dolto, G. Severin, *La foi au risque de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, coll. « Points Essais », 1981.

5. J. Lacan, ... *ou pire*, séminaire inédit du 8 mars 1972.

S'y trouve également mis à l'ordre du jour la place, ou, dirais-je plutôt, la situation complexe de la psychanalyse entre réel et sens : réel promu par la science, et sens divulgué par la religion.

Or, il va s'agir, dans un premier temps, de comprendre, avec l'histoire, comment et par qui s'est effectué ce pas au-delà de la logique divine avant qu'il soit question de la psychanalyse. Cette tentative de compréhension s'établit moins dans une visée historiciste que dans le souci de cerner un moment logique de mutation discursive.

Les libertins, précurseurs ?

De prime abord, le mouvement libertin présente l'athéisme et la libre pensée en tête de ses principes. Les exemples ne manquent pas, entre les héros incroyables de Sade comme Juliette, ou la dérision constante de Casanova à l'égard des formes variées de la croyance : « Je n'avais pas, dit ce dernier, la moindre confiance dans tous ces grimoires, mais je m'en amusais comme je m'amuse de la sottise humaine ⁶. » La figure du Dom Juan de Molière est plus éclatante encore. Notamment lorsque Sganarelle lui demande s'il croit à quelque chose et qu'il répond laconiquement : « Je crois que deux et deux sont quatre, Sganarelle, et que quatre et quatre sont huit ⁷. »

Dans un style moins rhétorique, le démontage systématique des paraboles des Saintes Écritures par le réalisme (non pas au sens médiéval) et le matérialisme de la pensée du philosophe libertin Giulio Cesare Vanini ⁸ illustre encore ce rejet de la croyance et cette apparente mise à mal de cette occurrence du sujet supposé savoir qu'est la figure de Dieu.

Bref, on l'aura compris, les exemples foisonnent. Pourtant, si, pour les libertins, audace il y a, elle ne se situe pas tant dans ces critiques de la religion que dans la tentative d'affranchissement que représentent ces critiques d'avec l'opinion commune et régnante d'une époque. Ce que l'historien Lucien Febvre exprime précisément en différenciant, à sa manière, l'énoncé d'un « ne pas croire », déjà effectif au XVI^e siècle, d'une énonciation d'incroyance qui révélerait une position subjective plus particulière : « Mais ne demeurons pas dans l'abstraction, "Ne pas croire", la formule ne suffit pas. Ce qui nous occupe en ce moment [soit à travers l'examen des caractéristiques de l'incroyance au XVI^e siècle], ce n'est pas l'incroyance abstraite en quelque sorte, l'attitude de l'homme qui ne croit pas qu'il existe un Dieu, de quelques attri-

6. G. Casanova de Seingalt, *Mémoires*, Paris, Baudelaire, 1967, p. 323.

7. Molière, *Dom Juan*, Acte III, Scène I.

8. M. Foucault, *Un philosophe libertin dans l'Europe baroque. Giulio Cesare Vanini (1585-1619)*, Paris, Honoré Champion, 2003.

buts qu'on le dote [...]. Ce qui nous occupe d'abord c'est l'attitude de l'homme qui, né chrétien, engagé tout entier dans le christianisme, s'en dégage en esprit et secoue le joug commun, le joug de la religion professée, sans hésitation ni restriction par la presque unanimité de ses contemporains⁹. »

Il est donc probable que cette sorte de table rase entreprise par les libertins, en tant qu'elle entend se « dégager en esprit » et secouer le joug de l'Autre, du savoir déjà là, pour faire place nette à un autre savoir, ait participé pour une part à l'avènement de la science moderne¹⁰.

Toutefois, le libertinage, pris pour lui-même, se supporte-t-il d'un discours qui puisse véritablement toucher à cet au-delà de la logique divine et donc du sujet supposé savoir ? L'athéisme des libertins peut difficilement être qualifié de véritable athéisme dans la mesure où la figure de l'Autre divin, pour être dénigrée, n'en est pas moins convoquée et provoquée : « C'est une affaire entre le Ciel et moi », s'exclame en effet Dom Juan¹¹, faisant ainsi du Ciel cet Autre à qui il adresse ses forfaits et en qui il ne cesse jamais de croire¹².

Mais alors, comment situer cet au-delà de la logique divine ? D'autres discours comme ceux de la philosophie cartésienne, des sciences physico-mathématiques ou de la psychanalyse réunissent-ils, et si oui comment, les conditions de possibilité de ce franchissement ?

Du vide de l'étendue au vide de l'Autre

Une hypothèse de réponse se trouve avancée par Lacan dans son séminaire *L'identification* du 17 janvier 1962. S'y trouve en effet mentionnée la différence entre deux sortes de vide : le vide de l'étendue et le vide de l'Autre. Le premier est inauguré par le cartésianisme classique, tandis que le second ouvre sur cette dimension spéciale que Lacan désigne d'« au-delà de la logique divine » et qui résulte de la trouvaille de quelques grands mathématiciens. De ces perspectives épistémologiques, la psychanalyse n'est justement pas en reste puisqu'il s'agit pour Lacan de soulever là une question « actuelle, plus actuelle qu'aucune, et plus actualisée encore [...] dans le champ de la psychanalyse qu'ailleurs ».

Dans ce passage donc, Lacan fait référence au statut du dieu de Descartes pour y opposer la volonté créatrice de quelques savants dont Cantor : « Ce n'est pas lui [le

9. L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1942, p. 420.

10. Je dois cette hypothèse à une suggestion pertinente de Marie-Jean Sauret.

11. Molière, *Dom Juan*, *op. cit.*, Acte I, Scène II.

12. Je laisse de côté la question de la qualité perverse de l'athéisme de Dom Juan. Le lecteur pourra se reporter à l'ouvrage d'Henri Rey-Flaud, *L'éloge du rien*, Paris, Le Seuil, 1996.

dieu de la philosophie cartésienne] qui a inventé le transfini de Cantor, c'est nous. C'est bien pourquoi l'histoire nous témoigne que les grands mathématiciens qui ont ouvert cet *au-delà de la logique divine*, Euler tout le premier, ont eu très peur. Ils savaient ce qu'ils faisaient ; ils rencontraient, non pas le vide de l'étendue du pas cartésien qui finalement, malgré Pascal, ne fait plus peur à personne, parce qu'on s'encourage à aller l'habiter de plus en plus loin, mais le vide de l'Autre, lieu infiniment plus redoutable puisqu'il y faut quelque'un¹³. »

Si le pas cartésien n'autorise pas à franchir la logique divine, c'est que la limite qu'il s'agit de franchir pour Descartes est une limite imaginaire et non pas symbolique. L'étendue, que le philosophe met en série avec le corps, la figure, le mouvement, le lieu et même la cire de la bougie, est cette consistance imaginaire mise en doute dans les *Méditations*. C'est donc le vide révélé par la révocation de l'étendue grâce au doute méthodique qui permet à Descartes de s'assurer de la persistance de sa propre existence en tant qu'être pensant : « Car il peut se faire que ce que je vois ne soit pas en effet de la cire ; il peut aussi arriver que je n'aie pas même des yeux pour voir aucune chose ; mais il ne peut pas faire que, lorsque je vois ou (ce que je ne distingue plus) lorsque je pense voir, que moi qui pense ne soit quelque chose¹⁴. »

Le sujet supposé savoir n'est aucunement ici mis en suspens, car le « pensant » mis à découvert par l'évidement de l'étendue, et qui donne à Descartes son assurance subjective, ne pourra jamais penser autre chose que ce qui est déjà pensé dans l'Autre, lieu des vérités éternelles. Et l'effroi de Pascal face au silence des « espaces éternels » de l'étendue ne suffira pas non plus à établir ce franchissement même si, par son pari désormais célèbre, l'entremise du hasard dans l'existence de Dieu introduit un réel comme cause et, du même mouvement, indexe une limite dans le symbolique.

Dès lors, que dire du vide de l'Autre et non plus de celui de l'étendue ? Comme le souligne l'historien Lucien Febvre, l'incroyance au XVI^e siècle trouve ses limites du fait du caractère insuffisant du langage et des outils scientifiques et notamment de la carence d'un langage arithmétique et algébrique. L'usage, commode, des chiffres arabes n'est pas répandu à cette époque, les signes mathématiques (+, -) sont ignorés, de même que les *x* et les *y*. Les notations *x*, *x*¹, *x*²... *x*ⁿ sont remplacées par des expressions comme la *cosa* pour dire l'inconnue ou le *censo* pour désigner l'inconnue élevée au carré. Si bien que ce matériel rudimentaire rend difficile la résolution des équations du second degré tandis que celles du troisième degré sont encore inconnues pour beaucoup¹⁵. Cela pour dire que le vide de l'Autre n'est guère envisageable avant

13. J. Lacan, *L'identification*, séminaire inédit, séance du 17 janvier 1962. Les italiques sont de moi.

14. R. Descartes, « Méditation seconde », dans *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992, p. 73.

15. L. Febvre, *op. cit.*, p. 362.

un travail suffisamment poussé sur la lettre, et ce jusqu'à ce que l'écriture achoppe sur une limite dans le signifiant et accouche du même coup de son incomplétude.

D'où l'intérêt de Lacan pour des travaux scientifiques relatifs à la notion d'infini, dont l'exemple du transfini de Cantor est pour lui canonique dans la mesure où il considère que cette trouvaille du savant n'est permise que de la butée de l'écriture sur un réel : « La découverte du nombre transfini, nous pouvons fort bien la supposer s'être ouverte de ce que Cantor ait achoppé à tripoter diagonalement des décimales ¹⁶. » Le caractère inédit de ces travaux révèle donc le réel qu'il borde et duquel il s'origine.

Cependant, cet affrontement au vide essentiel de l'Autre, ou à l'« inessentiel du sujet supposé savoir ¹⁷ », est une opération qui ne va pas sans reste, c'est-à-dire pas sans objet non plus. L'angoisse des quelques savants qui ont franchi ce pas peut être interprétée d'au moins deux manières qui s'avèrent non exclusives l'une de l'autre.

1. D'un point de vue général qui concerne le discours de la science, cette angoisse est l'indice du retour de la vérité, dont la science ne veut rien savoir. Les aphorismes lacaniens selon lesquels la science forçlôt le vide déterminatif de la Chose ¹⁸ ou, ce qui revient au même, ne veut rien savoir de la vérité comme cause ¹⁹, indiquent en quoi la science moderne se fonde du rejet de sa propre histoire, du nom et du désir singulier des hommes qui ont concouru à sa fondation. Elle récuse ainsi les péripéties et les accidents dont elle procède nécessairement pour finalement laisser croire que ses avancées ne sont dues qu'à la logique idéale et épurée du modèle expérimental et de la démarche hypothético-déductive.

Le hasard, l'accident et même l'erreur ne sont que les occurrences d'un réel qui cause la science et qu'elle arase néanmoins par l'artifice d'une rationalisation après coup ²⁰. Toutefois, la vérité se manifeste à l'endroit de la crainte même du chercheur, quand celui-ci tremble à l'idée que la Chose ne manque pas de faire retour sous les traits de sa méchanceté fondamentale : là où on ne veut rien savoir de son vide, l'on s'attend dès lors à ce que la Chose fasse du vide, par forçage, non plus dans le

16. J. Lacan, « La méprise du sujet supposé savoir », *Scilicet*, n° 1, Paris, Le Seuil, 1968, p. 39. Sur ce point précis, Nathalie Charraud souligne justement que la remarque de Lacan est historiquement fautive mais analytiquement vraie dans le sens où c'est la même cause qui suscite l'achoppement du symbolique et qui fixe les conditions de possibilité d'une trouvaille, c'est-à-dire de la production d'un savoir inédit. Cf. *Lacan et les mathématiques*, Paris, Anthropos Economica, 1997, p. 94.

17. J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », *Scilicet*, n° 1, Paris, Le Seuil, 1968, p. 25.

18. J. Lacan, *Le séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 157.

19. J. Lacan, « La science et la vérité », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 874.

20. Cf. ce que Markos Zafiroopoulos avance quant au développement du champ de la psychiatrie biologique dans *Tristesse dans la modernité*, Paris, Anthropos Economica, 1996.

champ du signifiant mais dans celui du vivant. Les exemples ne manquent pas, de l'utilisation militaire des travaux sur la fission atomique aux plus récentes menaces bactériologiques ²¹.

2. D'un point de vue particulier qui touche au réel de la structure et qui s'excepte de la spécificité du discours de la science, la peur des quelques savants qui ont questionné cet au-delà de la logique divine rejoint la préoccupation de Lacan autour de la possibilité d'un athéisme vrai, « le seul qui mériterait ce nom », disait-il. En effet, l'invention des transfinis n'est pas *stricto sensu* une découverte. Cantor ne met pas à découvert un savoir déjà là que l'Autre gardait en recel : vérités éternelles du Dieu cartésien ou énoncés écrits en langue mathématique contenus dans le grand livre galiléen de la Nature.

« La question, énonce Lacan, est celle-ci : ce savoir en progrès est-il quelque part déjà là ? C'est la question que j'ai posée sous les termes du sujet supposé savoir ²². »

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.

Entre science et psychanalyse : le chiasme de la suspension du sujet supposé savoir

Cette mise en suspens du sujet supposé savoir va permettre à Lacan de situer la psychanalyse, d'abord en regard des autres discours, mais également de la rapprocher du pas franchi par la science sur la question du vide de l'Autre.

La structure du discours universitaire, telle qu'elle se trouve portée au mathème en 1970, donne l'exemple le plus patent d'un discours qui ne se débarrasse pas, voire qui ressort entièrement, du préjugé d'un savoir nécessairement présupposé.

21. Si le premier exemple est avancé par moi à la suite d'une remarque de Lacan dans son « Discours aux catholiques », le second est donné explicitement par Lacan en 1974 dans une conférence de presse à Rome, dans « Le triomphe de la religion ». Ces deux textes sont parus cette année au Seuil dans un même volume. Respectivement : p. 63 et p. 74. Y est d'ailleurs évoquée l'angoisse des chercheurs qui n'est pas sans donner quelques échos à la peur des savants dans le passage du séminaire *L'identification* susmentionné.

22. J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, séminaire inédit, séance du 30 avril 1969.

Le recours au commentaire de texte et l'usage de la citation, par la grâce desquels les noms d'auteurs obturent le Sans-Nom de la structure, illustrent en quoi les signifiants maîtres tiennent ici lieu de vérité du savoir²³. Et c'est justement là que le discours analytique a un tranchant que son homologue universitaire ne cesse pas d'émousser : « [...] 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 avant²⁴ ».

Il s'agit donc bien de penser la psychanalyse hors de tout idéalisme théologique puisque, en fin de compte, nul besoin de convoquer la religion instituée ou professée pour admettre, avec la religion privée de tout un chacun, que le nom dernier du sujet supposé savoir, ce soit Dieu. Même la science, on le sait, ne se débarrasse pas de Dieu, bien au contraire. Le bigotisme des savants, de Newton à Einstein, indique qu'à vouloir chasser le sujet supposé savoir, celui-ci revient en force. Quant aux savants qui ont eu très peur en faisant l'expérience de son absence effective, la question des conditions et des effets de sa mise en suspens n'a pas fait véritablement l'objet d'un examen par la science. Lacune qui aurait toutes raisons d'intéresser la psychanalyse : « Il reste, nous dit Lacan, que ce pas fait, rien n'a été formulé d'une question sérieuse sur l'implication qui malgré tout persiste de ce préjugé en tant qu'il est non critiqué, c'est à savoir que, ce savoir, à le découvrir, devons-nous oui ou non penser, fait de pensée, qu'il est une place où ce savoir, que nous le voulions ou pas, nous le concevons comme ordonné déjà. Tant que ne sont pas essayées à proprement parler les conséquences d'une radicale mise en suspens de cette question, celle du sujet supposé savoir, nous restons dans l'idéalisme et pour tout dire sous la forme la plus arriérée, sous celle en fin de compte inébranlée dans une certaine structure et qui s'appelle ni plus ni moins théologie. Le sujet supposé savoir c'est Dieu²⁵. »

De là s'ensuit un ensemble d'éléments tout à fait décisifs. Tout d'abord, l'inconscient se distingue d'une conception communément admise qui le ferait équivaloir à un sens caché ou à un agrégat de pensées latentes, occurrences d'un savoir comme déjà là et soutenu par un sujet qui saurait avant. Lacan balaye ces préjugés par quelques déclarations radicales : « [...] l'inconscient ça ne découvre rien, puisqu'il n'y a rien à découvrir, il n'y a rien à découvrir dans le réel puisqu'il y a un trou [...]. Pour s'en apercevoir, il faut l'inventer : pour voir où est le trou, il faut voir le bord du réel²⁶ ».

23. Premier terme du discours universitaire : S1 sous S2. D'où le paradoxe ici : écrire un article sur le franchissement du sujet supposé savoir en recourant au discours universitaire !

24. J. Lacan, *L'acte psychanalytique*, séminaire inédit, séance du 28 février 1968.

25. J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, séminaire inédit, séance du 30 avril 1969.

26. J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, séance du 19 février 1974.

Certes, cela n'enlève rien à ce que l'inconscient soit toujours et irréductiblement l'Autre, trésor des signifiants, donc pas tout à fait vide. Néanmoins, le noyau de l'inconscient se révèle consubstantiel à du non-réalisé, à un réel comme tel éminemment hétérogène au savoir. C'est là que se vérifie l'effectivité de la castration dans la mesure où la totalité de la résorption du réel par la virtualisation du signifiant est impossible. Le reste de cette opération est donc non pas un sens caché à découvrir, mais un objet « dont il n'y a pas d'idée » et qui cause le désir. Le tour de force est que, dans ce cas, la cause donne à l'inconscient un caractère toujours inédit et n'est pas à situer dans une quelconque antécédence temporelle et encore moins chronologique.

C'est bien la raison pour laquelle le transfini de Cantor constitue l'exemple princeps d'une trouvaille qui déborde la limite du sujet supposé savoir²⁷. D'où, une nouvelle fois, l'intérêt de Lacan sur ce point : « Le savoir qui ne se livre qu'à la méprise du sujet, quel peut bien être le sujet à le savoir avant ? [...] Mais que cette question ne nous masque pas cette autre concernant le savoir ainsi surgi : où peut-on dire que le nombre transfini, comme "rien que savoir", attendait celui qui devait se faire son trouveur ? Si ce n'est en aucun sujet, c'est en quel *on* de l'être²⁸ ? » C'est-à-dire en quelle *ontologie* ? La réponse est ailleurs du fait que l'inconscient est l'évasif : ni être ni non-être donc.

C'est là précisément que la psychanalyse croise la science. En ce point d'évanescence de la croyance d'un savoir présupposé à sa découverte. Cet acte de mise en suspens, cette révélation de la dimension dernière de la croyance strictement corrélative de l'évanouissement de son sens et d'un « tenir pour vrai » le vide de l'Autre touchent aux points vifs de la théorie et de la clinique analytiques : terme du transfert, conclusion de la cure, déduction de l'inconsistance du fantasme et conditions de construction du symptôme au lieu du non-rapport entre le sujet et l'Autre. Ce sont justement ces éléments, allant du réel dans le savoir à la production d'un savoir inédit, qui intéressent les conditions évolutives de la psychanalyse, par poussées et franchissements, et la scientificité de son champ : « Le point, remarque Lacan, qui à la fois distingue la psychanalyse et *la met profondément en question comme science*, c'est justement cette chose qui d'ailleurs n'a jamais été à proprement parlé critiquée, accrochée comme telle, c'est à savoir que ce que le savoir construit, ça ne va pas de soi que quelqu'un le savait avant²⁹. » Dès lors, la promotion lacanienne d'un inconscient

27. Expérience qui ne sera pas sans participer de la révélation de la psychose du savant. On sait d'ailleurs qu'il y répondra par une série de recherches mobilisant la figure du père. Je pense particulièrement à ses interrogations sur la paternité réelle du Christ, sur l'identité secrète de Shakespeare et enfin sur ses hypothèses délirantes quant à sa filiation commune à celle de Henri VIII, père jouisseur et fondateur de sa propre Église.

28. J. Lacan, « La méprise du sujet supposé savoir », art. cit., p. 38-39.

29. J. Lacan, *L'acte psychanalytique*, séminaire inédit, séance du 28 février 1968. C'est moi qui souligne.

quasi néologique, irréductible à un savoir déjà là (même si, évidemment, pas sans recours à la langue de l'Autre), est-elle conforme à la conception freudienne ? En d'autres termes, y a-t-il une conception freudienne de l'inconscient au-delà de la logique divine ?

Les moments d'incroyance de Freud :

le renoncement à la théorie de la séduction et l'inexistence de l'(a)-cropole.

Freud, contrairement à Lacan, n'a pas véritablement porté à la théorie la question des limites du sujet supposé savoir. Cela ne veut pas dire qu'il n'en ait pas dessiné les bords, à son insu. Pourtant, certaines de ses remarques concernant la fin de la cure pourraient laisser penser que le père de la psychanalyse n'a jamais pris ses distances avec une conception d'un inconscient isomorphe au sujet supposé savoir³⁰. Telle est en effet pour Freud la caractéristique de ce savoir surgi au cours d'un genre particulier de fausse reconnaissance : « Après que l'on a réussi à faire admettre au patient, malgré toutes ses résistances, l'incident réel ou de nature psychique et en quelque sorte à réhabiliter ce dernier, on entend parfois le patient dire : "Il me semble maintenant l'avoir toujours su." C'est par là que se trouve résolu le problème de l'analyse³¹. » La finalité et le terme de la cure en passant donc, pour Freud, par la validation du sujet supposé savoir et non pas par sa destitution.

D'aucuns pourraient encore ajouter que le réalisme de Freud, sa passion pour la réalité historique et causaliste, telle qu'elle est portée à la caricature au travers de ses investigations anthropologico-psychanalytiques qu'il prend parfois très au sérieux, se soutient exclusivement d'une conviction en l'existence d'un savoir présupposé et à découvrir. Il semble néanmoins que, à quelques reprises dans son œuvre, Freud franchisse le seuil de sa croyance dans le sujet supposé savoir pour atteindre au réel qu'il voile. C'est ainsi qu'il se montre parfois sensible au fait d'avoir affaire à un savoir « qui n'est pas du tout cuit » comme dira Lacan, c'est-à-dire qui n'est pas à découvrir et qui ne se suffit d'aucun inventaire, d'où la nécessité de l'inventer. C'est, par exemple, dans un passage de l'« Esquisse », après avoir précisé les fonctions des neurones ϕ et ψ , que Freud déclare : « S'il en était ainsi, nous n'aurions pas *inventé* (*erfunden*), mais seulement *découvert* (*vorgefunden*) ϕ et ψ ³². »

30. La déclaration de Lacan de 1964 selon laquelle « la véritable formule de l'athéisme n'est pas que "Dieu est mort" [...] mais que "Dieu est inconscient" » n'est d'ailleurs pas très heureuse puisqu'elle pourrait laisser penser que l'inconscient est consubstantiel du sujet supposé savoir. « Le sujet supposé savoir c'est Dieu », disait-il en effet le 30 avril 1969.

31. S. Freud (1918), « De la fausse reconnaissance (déjà raconté) au cours du traitement psychanalytique », dans *La technique psychanalytique*, Paris, PUF, 1953.

32. S. Freud (1895), « Esquisse d'une psychologie scientifique », dans *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1996, p. 323. Les italiques sont dans le texte.

En outre, deux exemples issus du dialogue avec Fliess illustrent de façon peut-être paradigmatique l'incroyance de Freud et les effets épistémogènes qui lui sont corrélatifs³³.

Le premier concerne le moment précis correspondant à l'abandon de la croyance en la théorie de la séduction – moment qui contribue à mettre à découvert la limite interne de la théorie psychanalytique concernant sa capacité à rendre compte du caractère de réalité factuelle des allégations des sujets hystériques. Le fait que Freud mette en question la signification du discours de ses analysants lui permet, concurremment, de tenir pour vrai un réel non résorbable dans la théorie. Son « Je ne crois plus en ma Neurotica », qu'il avoue à Fliess le 21 septembre 1897, est immédiatement suivi de la déduction selon laquelle « il est impossible de distinguer l'une de l'autre la vérité et la fiction investie d'affects ». Le franchissement de la croyance en l'hypothèse de la séduction réelle précoce conduit Freud à un point d'impossible, à un indécidable pour la psychanalyse. Le caractère de « réalité matérielle » de la scène de séduction est aussi bien indémontrable qu'irréfutable. Cette conclusion sur la béance de la cause ne va pas sans quelques effets de vacillation que Freud subjective ainsi : « Et lorsqu'on se vit obligé de renoncer à cette étiologie, [...] le résultat immédiat fut un état de complète perplexité (*Ratlosigkeit*). [...] On avait donc perdu le sol de la réalité (*Man hatte also den Boden der Realität verloren*)³⁴. » Et Freud de poursuivre : « J'aurais alors volontiers fait le sacrifice de tout le travail que j'avais accompli, comme l'avait fait mon vénéré prédécesseur Breuer à la suite de son indésirable découverte. Si je ne l'ai pas fait ce fut sans doute parce que je n'avais pas le choix, que je ne pouvais m'engager dans aucune autre direction. Je me suis finalement dit qu'on n'avait pas le droit de se laisser décourager parce que les espoirs qu'on concevait ne s'étaient pas réalisés ; qu'il fallait plutôt soumettre à une révision ces espoirs eux-mêmes. [...] Et une fois cette constatation faite, je vis la vie sexuelle de l'enfant se dérouler devant moi dans toute son ampleur. » Vie sexuelle qui, pour le coup, vaut plus comme découverte que comme invention. Sauf que cette découverte rend nécessaire l'invention de la théorie qui lui attribuera sa rationalité ! Quoi qu'il en soit,

33. Je distingue cette incroyance de l'incroyance paranoïaque et de l'incroyance de la science qui opèrent, toutes deux, une forclusion de la vérité. L'(es) incroyance(s) de Freud, au contraire, désigne(nt) le réel de toute croyance ou, en d'autres termes, son état limite. Conformément à la définition lacanienne de la croyance selon laquelle « s'il n'est pas, en effet, de croyance qui soit pleine et entière, c'est qu'il n'est pas de croyance qui ne suppose dans son fond que la dimension dernière qu'elle a à révéler est strictement corrélatrice du moment où son sens va s'évanouir » (*Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 216.), alors l'incroyance de Freud dénote la dimension dernière de la croyance, soit le moment d'évanouissement de son sens.

34. S. Freud (1914), « Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique », dans *Cinq essais sur la psychanalyse*, Paris, Payot, 1966, p. 82. La traduction est revue par Guy Le Gaufey dans son article : « L'“abandon” de la théorie de la séduction chez Freud », *Littoral*, n° 34-35, Paris, EPEL, avril 1992.

Le Gaufey remarque pertinemment à propos de ce passage : « On admirera, au passage, la précision chirurgicale de l'écriture : avant le revirement, c'est "on" (*Man*), le sujet indéfini, sujet de la "recherche tâtonnante" ; après, c'est "je" (*Ich*) qui vient, en première personne, dire ce que ça lui a coûté³⁵. » Certes, la suspension de la croyance dans le « sol de la réalité » de ses hypothèses premières n'est pas sans entraîner chez Freud une authentique mutation discursive.

Un autre pas franchi par lui illustre, plus magistralement encore, en quoi la psychanalyse a partie liée avec l'incroyance. Il s'agit de la célèbre lettre ouverte de 1936 à l'écrivain français Romain Rolland intitulée « Un trouble du souvenir sur l'Acropole », et dans laquelle se trouve le récit d'une expérience vécue en 1904, lorsque, en vacances, Freud se rendit sur l'Acropole d'Athènes. Étonnamment, ce texte très remarquable, tant sur le fond que sur la forme, n'a jamais été commenté par Lacan³⁶.

Sans trop vouloir m'attarder ici sur ce texte qui mériterait à lui seul une étude, je pense utile de souligner que s'y trouve mentionné le terme d'*Unglaube*³⁷, que les diverses éditions françaises traduisent par « incrédulité » (Marthe Robert et les récentes *OCF P*) alors que Freud précise que le trouble qui le saisit sur l'Acropole a un caractère éminemment singulier, inhabituel et donc finalement incomparable à une incrédulité ordinaire.

Cet *Unglaube* donc, qu'il conviendrait de traduire par incroyance, voire par le néologisme de « décroyance », désigne notamment ce moment où Freud refuse créance³⁸ en la réalité effective *hic et nunc* de l'Acropole : « Ce que je vois là n'est pas effectif (*nicht wirklich*) », s'exclame-t-il. Or, cette incroyance est justement l'indice de la mise en question conclusive de la croyance en un savoir déjà là telle qu'elle est inaugurée avec cette remarque de Freud issue du même article : « Ainsi tout cela existe effectivement comme nous l'avons appris à l'école³⁹ ?! » Les coordonnées du trouble s'organisent donc en fonction d'une proposition, « ainsi tout cela existe effectivement

35. G. Le Gaufey, « L'"abandon" de la théorie de la séduction chez Freud », art. cit.

36. Exception faite cependant d'une petite remarque lors du séminaire inédit du 22 juin 1966 (*L'objet de la psychanalyse*). Toutefois, ladite remarque se cantonne à une référence à la clinique psychiatrique, le trouble du souvenir étant qualifié de déréalisation.

37. Le titre que Freud avait initialement choisi pour sa lettre à Rolland était « Unglaube auf der Akropolis ». Cf. H. Vermorel et M. Vermorel, *Sigmund Freud et Romain Rolland, correspondance 1923-1936*, Paris, PUF, 1993, p. 537.

38. Les mots allemands *gläubig/Gläubiger* désignent à la fois croyant et créancier. Ce que la langue porte là en elle, c'est en quoi tout acte de foi implique une mise ou un crédit dans l'Autre. En l'occurrence, le sujet crédite l'Autre d'une hypothèse : celle d'être le tenant-lieu de la cause de son désir et des signifiants de sa vérité.

39. S. Freud (1936), « Un trouble du souvenir sur l'Acropole », dans *OCF P*, XIX, Paris, PUF, 1995, p. 331.

comme nous l'avons appris à l'école ?! », et d'une assertion conclusive, « ce que je vois là n'est pas effectif », par où le sujet prend acte de l'inexistence de l'Acropole.

Si ce texte mérite notre attention, c'est qu'il semble constituer le témoignage du franchissement de la logique divine dans le champ, non pas de la science, mais de la psychanalyse. En effet, ce qui permet notamment de penser que l'incroyance de Freud procède d'une mise en suspens du sujet supposé savoir, c'est que le trouble est lié, d'une part, à la dégradation de la relation à Fliess qui incarnait pour lui le sujet supposé savoir et, d'autre part, à l'effet de production d'un savoir inédit : la publication de la *Traumdeutung*. La relation entre le trouble sur l'Acropole, la personne de Fliess et *L'interprétation des rêves* est établie par Freud dans la lettre qu'il adresse à Jung le 16 avril 1909 ⁴⁰.

Conclure. Vers une autre forme de crédibilité ?

Il serait néanmoins bien idéaliste de penser que l'incroyance dont il s'agit ici exonère à tout jamais le sujet de sa croyance, du sujet supposé savoir, de l'Autre et, *in fine*, de sa propre division ⁴¹. La mutation discursive dont il s'agit avec l'incroyance n'équivaut pas à une terre brûlée.

Alors, que s'agit-il d'espérer ? Une nouvelle forme de croyance au-delà de la croyance ? Une nouvelle logique au-delà de la logique divine ? Sans doute s'agit-il de quelque chose comme cela et, plus précisément, d'une reconfiguration du symptôme du sujet et de la croyance qu'il lui confère. Reconfiguration qui est coextensive du renouvellement du lien social du sujet dans la mesure où le rapport du sujet à l'Autre n'est jamais que symptomatique.

Le 18 mars 1975, Lacan avait lui-même fait mention de son enthousiasme quant à viser une autre croyance en son propre symptôme, un nouvel « y croire » donc. Il considérait les catégories de son invention, R, S et I, comme son symptôme et déclarait : « Est-ce à dire que j'y crois ? J'y crois dans le sens où ça m'affecte comme symptôme. J'ai déjà dit ce que le symptôme doit à l'« y croire » ⁴². Ce à quoi je m'essaie, c'est à donner à ce « j'y crois » une autre forme de crédibilité. » Il entendait par là saisir son symptôme dans une nouvelle forme d'écriture, à savoir celle dont il disposait avec la topologie et la théorie borroméenne. Toutefois, Lacan poursuivait, ce jour-là, sa

40. S. Freud, C.-G. Jung, *Correspondance 1906-1914*, Paris, Gallimard, 1992, p. 296-297. Freud confie d'ailleurs dans cette lettre que la publication de la *Traumdeutung* coïncida avec un sentiment de conclusion.

41. Compte tenu de la définition que Lacan donne de la croyance dans le *Séminaire XI* page 216 (cité *supra*), il est possible de déduire une équivalence stricte entre le sujet de la croyance et le sujet divisé.

42. Cf. sur ce point la leçon du 21 janvier 1975 du même séminaire.

remarque en ces termes : « Il est certain que j'y échouerai. Ce n'est pas une raison pour ne pas l'entreprendre, ne serait-ce que pour démontrer ce qu'est l'amorce de l'impossible, déjà mon impuissance ⁴³. »

Ce n'est donc pas une autre croyance ou une nouvelle écriture du symptôme qui est là véritablement attendue. C'est au contraire la démonstration de l'impossibilité d'une part du symptôme à se saisir dans l'écriture ou dans la croyance ⁴⁴. Le paradoxe est que l'impossible à écrire ou l'impossible à croire peut se déduire non pas d'un évitement de la croyance ou de l'écriture mais bien plutôt d'un acte d'écrire ou de croire qui touche au propre ratage d'où procèdent l'une et l'autre.

L'intérêt de la mise en lumière d'une incroyance qui soit propre à la psychanalyse n'est finalement pas tant d'atteindre à une nouvelle forme de croyance. Il s'agit plutôt d'isoler les conditions de possibilité de la spécificité d'une mise en suspens de la croyance ; mise en suspens qui n'est pas sans rapport avec ce que Lacan appelait « notre *Aufhebung* à nous [...] qui transforme celle de Hegel, son leurre à lui, en une occasion de relever, au lieu et place des sauts d'un progrès idéal, les avatars d'un manque ⁴⁵ ».

C'est par cette option suspensive que peut s'attester un réel qui se réfracte dans le sens blanc inhérent à la croyance de chacun.

43. J. Lacan, *RSI*, séminaire inédit du 18 mars 1975. Cette remarque est très proche de l'invitation de Lacan quant à tenter l'écriture du rapport sexuel pour démontrer qu'il est impossible à écrire : « Sans essayer ce rapport de l'écriture, pas moyen en effet d'arriver à ce que j'ai, du même coup que je posais son inex-sistence, proposé comme un but par où la psychanalyse s'égalerait à la science : à savoir démontrer que ce rapport est impossible à écrire, soit que c'est en cela qu'il n'est pas affirmable mais aussi bien non réfutable : au titre de la vérité », « Note italienne », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 310.

44. Le fait que le réel du symptôme ne se résorbe jamais entièrement dans la croyance implique que toute croyance suppose son propre démenti. Cela a été récemment illustré par Marie-Jean Sauret dans son article traitant notamment du refus de l'Homme aux loups quant à accorder créance à la scène primitive. Cf. « Les Hommes aux loups », *Psychanalyse*, n° 2, Toulouse, érès, 2005.

45. J. Lacan, « Position de l'inconscient », dans *Écrits*, *op. cit.*, p. 837.