

La traversée de la loi

Isabelle MORIN

« La toute nécessité de l'espèce humaine était qu'il y ait un Autre de l'Autre. C'est celui-là qu'on appelle généralement Dieu, mais dont l'analyse dévoile que c'est tout simplement La femme. »

J. Lacan ¹.

La loi ne traite pas le réel parce que « le réel n'a pas de loi ». Que le réel soit sans loi, c'est ce qu'avance Lacan dans son séminaire *Le sinthome*, consacré à Joyce et au nouage que ce dernier a inventé pour stabiliser la structure borroméenne en l'absence du Nom-du-Père ². C'est à travers le non-rapport du réel à la loi que je compte examiner comment le sujet s'y inscrit et s'en débrouille jusqu'au point de franchissement d'une loi qu'il croyait immuable parce qu'il y participait.

Ce travail va aussi me permettre d'aborder ce que devient une des figures de l'Autre : le père en tant que garant de la loi, pour saisir les enjeux d'un débat qui a cours sur les difficultés du lien social actuel. Les causes de ce malaise relèvent, pour certains, d'une carence de la fonction paternelle et du rapport à la loi. Les conséquences repérables dans la clinique sont décrites à partir de l'émergence de nouveaux symptômes et d'autres modalités de jouissance jusqu'à faire l'hypothèse non seulement d'une subjectivité propre à notre époque mais d'une nouvelle économie psychique illustrée au mieux par le surgissement des états limites. Cette attribution à une faillite du Nom-du-Père, voire à une inexistence de l'Autre, des désordres de notre modernité est historiquement datable : de la fin de la religion ³, de la montée exponentielle de la science et du capitalisme flamboyant. Je ne reviens pas sur le détail de

1. J. Lacan, *Le séminaire, Livre XXIII, Le sinthome*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 128.

2. « Le réel, il faut bien le dire est sans loi. Le vrai réel implique l'absence de loi. Le réel n'a pas d'ordre. [...] C'est la seule chose que j'arriverai peut-être un jour à articuler devant vous, c'est quelque chose qui concerne ce que j'ai appelé un bout de réel », J. Lacan, *ibidem*, p. 138.

3. Ce qui reste à démontrer compte tenu de la place que prennent les fondamentalismes ou encore le pape.

ces thèses fort argumentées, elles sont facilement accessibles au lecteur ⁴. Tous ne défendent pas les mêmes thèses, mais ils partagent une question commune, l'inquiétude d'une jouissance incastrée et du nouveau lien social que cela génère. Les prémices de ces hypothèses datent de plusieurs années. Mises au regard de ce que Freud avançait dans *Malaise dans la civilisation*, elles dissonent d'une certaine façon. Freud en effet ne s'attaque pas à la description phénoménologique des désordres de son temps, mais sa pratique lui permet d'accueillir ce qui cloche pour les humains. Il tente alors d'en saisir la structure. Il invente une fiction historique de l'origine de la loi – un crime la précéderait. À partir du malaise chez les êtres parlants, il conclut à la pulsion de mort, résultat d'une désintrinsication pulsionnelle, qui est une loi régissant non pas les vivants en tant que tels, mais les vivants en tant qu'ils parlent, cette loi allant contre celle de l'homéostasie. La pulsion de mort subvertit l'ordre instinctuel. Quelques décennies plus tard, Lacan évoque « les impasses de la civilisation », là où Freud s'efforçait de rendre compte de son malaise. Cette substitution annonce-t-elle un changement ?

Les thèses sur la carence paternelle ont été remises sur la sellette dernièrement par un livre qui annonce la fin du dogme paternel. Il y a d'un côté Michel Tort qui critique ceux qu'il appelle « les adeptes de l'ordre symbolique » parce qu'ils sacrallisent le père, qui ne serait, pour lui, que « le nom d'une solution historique, en passe d'être relayée ⁵ ». Sa critique de Lacan me paraît malheureusement tronquée et souvent fallacieuse, elle s'arrête dans la compréhension aux élaborations des années 1958. Mais avant tout sa thèse n'est pas éclairée par la visée des fins d'une analyse ⁶. De l'autre côté, Franck Chaumon ⁷, dans une lecture qui me paraît plus pertinente, a montré la dérive et le détournement conceptuel de ce qu'il appelle l'inconscient structuraliste, qui « réduit l'inconscient à la non-conscience ⁸ » : le sujet de l'inconscient disparaît, alors que c'est lui la véritable subversion de la psychanalyse. Il indique comment la prévalence donnée au symbolique a conduit à ces dérives qui ne tiennent pas compte des élaborations ultérieures de Lacan dans lesquelles les trois ordres se nouent de façon borroméenne, ce qui les met en position équivalente.

Ces débats méritent que nous en saisissons les enjeux pour la psychanalyse. Aucune thèse n'a d'intérêt si elle n'a pas de conséquence sur la direction de la cure et sur la fin des analyses. C'est une position un peu radicale, j'en conviens, pourtant la visée de l'analyse est fondamentale à deux titres : d'une part elle doit produire des analystes qui prendront la relève de la génération présente et d'autre part elle permet de

5. M. Tort, *La fin du dogme paternel*, Paris, Aubier, 2005, p. 11.

6. On le regrette d'autant plus qu'une analyse aboutit à une émancipation des figures de l'Autre et donc du père.

7. F. Chaumon, *Lacan, la loi, le sujet, la jouissance*, Michalon, 2004.

8. *Ibid.*, p. 32.

reconsidérer la théorie quand la clinique l'impose. La psychanalyse ne peut pas réduire ses élaborations à un savoir sans conséquence, étant donné que ce savoir porte sur le réel du sujet, ni se réduire à une idéologie, ou encore servir d'adjuvant aux analyses sociologiques en cours. C'est seulement s'il y a des conséquences à tirer pour la psychanalyse elle-même qu'elle présentera un intérêt pour le lien social : on aura ainsi démontré la solidarité entre les deux niveaux, celui de la cure et celui du lien social, dont le discours analytique est un constituant.

Il s'agit pour saisir les visées de la cure de suivre le parcours qui va du sujet de l'inconscient, qui, je le rappelle, n'est pas le sujet de la subjectivité, au signifiant, y compris dans sa dimension asémantique, signifiant qui vient de l'Autre, lieu du trésor des signifiants. Mais ne nous arrêtons pas en route, l'Autre est aussi le lieu de la demande où le sujet « enforme » sa jouissance. Le sujet creuse l'Autre, lui donne littéralement, plus que sa forme, sa structure de lieu d'un vide, en y misant par les moyens de la demande sa propre jouissance : ce qui n'est pas du signifiant. La prise en compte de ce réel corrige fondamentalement les effets d'un tout symbolique.

Certains auteurs⁹ reconnaissent la ruine du père du patriarcat, le déclin socio-historique de sa puissance et de celle de la famille, comme l'origine de l'invention de la psychanalyse. Cependant, si Freud, d'une certaine manière, a sauvé le père, je ne dirai pas que Lacan, par son retour à Freud, a réintroduit « l'image du père sous la forme d'une fonction essentielle à l'organisation de la famille¹⁰ ». Cela valait en 1938 dans son texte sur les complexes familiaux dans la formation de l'individu¹¹. N'en restons pas à cette formule qui date, dans laquelle il note les effets psychologiques du déclin de l'imago paternelle, l'image du père servant au sujet à établir sa relation à la réalité. Considérons que Lacan, comme un analysant dans l'analyse, c'est-à-dire en suivant le même temps logique, a élaboré le père et sa fonction dans la constitution du sujet pour symboliser la loi du père. Il ne s'agit donc pas, si on se réfère à son enseignement, de suspendre sa fin. Outre le fait de reconnaître et de construire cette place dans l'organisation psychique, et non seulement dans la famille patriarcale, il a réduit le père à un « bout de réel plus fort que le vrai » qui noue la réalité psychique¹². Cette insistance de Lacan à propos du réel du père me paraît suffisamment cruciale pour

9. M. Zafirooulos, *Lacan et les sciences sociales*, Paris, PUF, 2001, p. 13. L'auteur fait ce constat à partir de différents travaux ; ou encore É. Roudinesco, *La famille en désordre*, Paris, Fayard, 2002.

10. *Ibid.*, p. 13.

11. J. Lacan, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 23-34.

12. « Le bout de réel, il faut un peu l'incarner. Mais ce réel, il n'y en a que des bouts, la castration en est la preuve. C'est que les vrais de vrais, les vrais de pères, c'est ça le secret du prétendu meurtre, c'est qu'il faut les tuer pour ça, pour qu'ils lâchent les bouts de réel. Ce bout de réel, c'est cette jouissance incroyable, incastrable », J. Lacan, « Lettre à l'EFF, clôture du congrès de Strasbourg en 1976 ». Ou encore : « Conférence à Columbia University », 1^{er} décembre 1975, *Scilicet*, n° 6-7, Paris, Le Seuil, 1976, p. 43.

que nous la considérons au regard du destin du père à la fin d'une analyse. C'est ce trajet, bien postérieur aux élaborations des années 1953 à 1958, en général retenues par de nombreux auteurs, qui a permis à Lacan de dépasser le roc de la castration que Freud mettait comme obstacle à la fin de la cure.

Ainsi, que devient la pente à la perversion, relevée par maints auteurs, sur le mode de la perversion polymorphe, au regard de ce que Lacan a appelé « le réel du père » ? C'est l'introduction du réel du père qui lui a permis de déduire « la pèreversion » – à entendre telle que son écriture la donne à lire, comme version du père. Avant de nous interroger sur l'éventualité d'une nouvelle version ou d'une absence de version, il convient de s'arrêter sur la fonction du père. Cette fonction du père, d'abord été écrite sous la forme d'une métaphore pour traiter le désir de la mère puis à partir du Nom-du-Père dans sa fonction de nouage de la réalité psychique. C'est une façon : il y en a d'autres, nous le savons depuis le séminaire consacré à Joyce, mais c'est peut-être la plus simple et la plus stable.

Nous devons envisager non seulement le père mais l'Autre dans les nouvelles configurations de notre monde. L'analyse, à la fin de son processus, dévoile, non pas un grand secret, mais l'inconsistance de cette figure. La question se pose alors ainsi : quelle est la différence entre le monde du sujet à la fin de l'analyse quand il sait qu'il n'y a pas de garantie dans l'Autre parce que cette place n'existe pas et un monde sans Autre dénoncé par certains auteurs ? Une psychanalyse est une aventure qui ouvre à de nombreux remaniements subjectifs jusqu'à une modification de la position du sujet. Pourtant, les fixations de jouissance, pour reprendre un terme freudien, ne changent pas, elles font l'être du sujet. C'est à cette « révolution » que nous allons nous atteler pour montrer comment l'émancipation de l'Autre passe par l'aperçu de ce qui a constitué le noyau de jouissance du sujet et par une traversée de la loi. Il est certain que la forclusion de la castration programmée par le capitalisme n'aide pas à l'extraction du plus-de-jour.

Dédoublement du père

En 1975, dans une conférence dans des universités américaines, Lacan tente d'expliquer à ses auditeurs ce qu'est « le dire de la vérité » ; il fait alors un retour sur le mythe de la horde et précise sa position : « Le père, c'est une fonction qui se réfère au réel, et ce n'est pas forcément le vrai du réel. Cela n'empêche pas que le réel du père, c'est absolument fondamental dans l'analyse. Le mode d'existence du père tient au réel. C'est le seul cas où le réel est plus fort que le vrai¹³. » Freud nous avait permis de saisir comment nous passons de l'animalité primordiale de ce père de la horde

13. J. Lacan, « Conférence à Columbia University », art. cit., p. 45.

à la sublimité du père qui nomme. Lacan, lui, revient sur ce réel du père. Il opère ce retour à partir du signifiant du Nom-du-Père pour montrer que, s'il ne se laisse jamais réduire à du symbolique pur, cela tient au défaut même du symbolique de ne pouvoir dire le réel. Ce que l'on prend pour une mutation dans la doctrine du père chez Lacan paraît inscrit dès le départ chez Freud, dans le repas cannibalique, puis dans *la question du sacrifice*. Freud considère du reste que le repas totémique se reproduit dans le sacrifice. Le premier lien social est fondé sur un crime, sur un acte définitivement prohibé, écrit sur les Tables de la Loi révélées au Sinaï : *Tu ne tueras point* ; la poursuite de ce lien est fondée sur le sacrifice.

Freud a fait grand cas du sacrifice dans *Totem et tabou*¹⁴. Il remarque que, dans l'Antiquité grecque, le fait qu'un homme devienne un dieu ou qu'un dieu meure n'était pas choquant. En revanche, le fait que l'on ait élevé le père mort originaire au rang de Dieu était une tentative d'expiation beaucoup plus sérieuse que le pacte conclu avec le totem. Dans la scène du sacrifice comme dans le repas totémique, le père figure deux fois : comme Dieu et comme animal totémique sacrificiel, autant dire comme père du Nom et comme père de la horde, celui de la jouissance toute. Freud interprète cette double présence du père comme liée à l'ambivalence entre le père de l'amour et celui de l'hostilité : d'où la double signification de la scène du meurtre.

La première représentation est celle de l'animal totémique sacrifié, elle représente sa défaite, sa pire humiliation ; la seconde est celle d'un Dieu qui représente son triomphe suprême. La première signification de ce dédoublement est prise dans le battement du déni : réparer le préjudice fait au père et perpétuer le souvenir de ce méfait. Le déni du meurtre du père, dit Freud, c'est de penser que c'est lui qui l'a ordonné, ce qui permet de ne pas savoir et prête du même coup à Dieu un désir. Le sacrifice commémore aussi l'origine de la culpabilité. Les fils cherchent à échapper à celle-ci par des sacrifices offerts pour la « bonne humeur des dieux » ou, comme il est dit dans Le Lévitique, comme « parfum d'apaisement offert aux dieux ». Apaiser les dieux, c'est les satisfaire, les endormir pour qu'ils ferment les yeux sur la faute, mais en œuvrant en sous-main pour leur jouissance. La seconde signification du sacrifice, dit Freud, exprime la satisfaction procurée par l'abandon de l'ancien substitut du père, celui de l'animalité, pour la représentation plus élevée d'un Dieu. Tout se passe comme si le sujet cherchait à endormir le père, à lui promettre obéissance, à s'abriter au pied de sa statue pour n'avoir rien à assumer de son propre désir parce qu'il implique la castration. Pour Freud en tout cas, la castration pourrait régler la jouissance et préparer le rapport du sujet à la loi et au désir. Dans « Analyse finie et infinie », il constate que c'est impossible.

14. S. Freud, *Totem et tabou*, Paris, NRF Gallimard, 1993, p. 300-302.

Lacan commente lui aussi le dernier des sacrifices humains, celui d'Abraham, l'*Aqedah*, qui dans la Genèse met en scène Abraham, Isaac, Dieu, le bélier et l'ange, marquant ainsi plusieurs places, dont celles du père, du sujet et de l'objet. Le bélier est immobilisé, les cornes prises dans un buisson. Lacan demande : « Sur quoi vient-il avidement se repaître quand celui dont le Nom est imprononçable le désigne, lui, pour être sacrifié par Abraham à la place de son fils ¹⁵ ? » À la place d'Isaac, ce qui est désigné pour le sacrifice, c'est le Dieu de sa race, l'ancêtre, le père de la horde. L'avidité signale la part de jouissance du père primordial. C'est l'*animalité* du père, la jouissance pure du père primitif, qui est désignée par le Dieu du Nom pour le sacrifice. C'est ce père-là sacrifié par Abraham qui devient le sacrificateur du père de la jouissance pour sauver le père du Nom. Lacan précise qu'« ici se marque le tranchant du couteau entre la jouissance de Dieu et ce qui d'une tradition se présente comme son désir. Ce dont il s'agit de provoquer la chute, c'est l'origine biologique ¹⁶ ». Ce quelque chose dont il s'agit de provoquer la chute et qu'il y a lieu de sacrifier est ce qui dans le père relève de ce que dans le repas totémique Freud qualifiait de « sa substance », c'est-à-dire sa jouissance. Le père du Nom, celui de la sublimité, qui va porter le Nom-du-Père, est celui qui renonce à une part de jouissance. Le bras de l'ange arrête Abraham dont Dieu voulait éprouver la foi et la crainte. C'est la fonction du sacrifice toujours renouvelé, codifié et ritualisé de rappeler ce renoncement premier. Seulement voilà, le symptôme permet de considérer que l'identité du désir à la loi, dans la fonction paternelle, ne suffirait pas, si cela était possible, pour venir à bout de la jouissance pure du père comme primordiale.

La question de la jouissance du père n'est donc pas réglée avec le sacrifice, qui ne fait que commémorer la perte première nécessaire à l'humanisation. C'est le rappel de l'opération de castration. On retrouve l'inéliminable de cette jouissance inscrite dans le fantasme. Ainsi, la constitution du sujet dans le désir de l'Autre restera marquée du plus-de-jouir de l'Autre. Le sacrifice d'Abraham interroge aussi sur la façon dont l'enfant vient en place d'objet *a* pour un père. Pour une mère, par la chair, mais pour un père, demandons-nous de nouveau avec Lacan de quoi vient se repaître le bélier qui arrive avec ses cornes dans la haie. Vient-il incorporer les restes du fils brûlé promis à l'holocauste, ce qui n'est pas sans faire résonner un « père, ne vois-tu point que je brûle ? », rappelant d'une certaine façon ce qui se loge au cœur du tableau de Goya, *Saturne dévorant ses enfants* ? Si l'angoisse est ainsi au cœur de l'épreuve du sacrifice, c'est parce que l'objet *a*, insymbolisable, est au centre de cette affaire.

15. J. Lacan, « Introduction », dans *Des Noms-du-Père*, leçon du 20 novembre 1963, Paris, Le Seuil, 2005, p. 100.

16. *Ibid.*, p. 67-103. Je signale que, si on met ce passage de la récente publication par J.-A. Miller au regard du texte publié par l'Association internationale de psychanalyse, on constate, à propos du tranchant, l'ajout du couteau, et à propos de ce qu'il convient de faire chuter « l'origine biologique ». La citation précédente était : « Ici se marque le tranchant entre la jouissance de dieu et ce qui d'une tradition le désigne comme désir, désir de quelque chose, dont il s'agit de provoquer la chute. »

Le drame, qui est celui du désir, tourne autour de : que veut Dieu le père, au-delà de son ordre ? Ce qu'il veut concerne un sujet avec son Autre, deux à deux : Abraham et Dieu, puis Abraham et Isaac, puis Isaac et Dieu – un *Che vuoi ?* qui dessine la place de l'angoisse, ce que Kierkegaard a parfaitement transmis. Dans *Crainte et tremblement*, il construit quatre petits tableaux qui mettent tous l'intensité sur *un instant*, l'instant d'une pensée où se loge un certain réel dont témoigne l'angoisse. Ces moments interrogent le *Che vuoi* d'Abraham adressé à Dieu le père dans ce qu'il a de plus tragique. L'angoisse que je retiens est celle d'Abraham. Kierkegaard construit quatre scènes où il imagine, à partir du texte de la Bible, la tension d'Abraham en proie aux effrois de la pensée au moment d'accomplir le sacrifice ¹⁷.

Je m'arrêterai simplement sur le premier et le quatrième tableau.

Le premier ¹⁸ pourrait s'intituler : *Tuer un père pour sauver l'Autre*. Il interroge les pensées d'Abraham qui va obéir à l'ordre de Dieu et mettre à mort son fils malgré l'horreur qu'il ressent. Abraham voyage avec Isaac pendant trois jours, sur le mont Moriya, sans dire un mot, trois jours de silence avec celui qu'il conduit à la mort. Abraham a une pensée qui signale l'angoisse : « Je ne peux pourtant pas cacher à Isaac où cette marche le conduit. » Isaac cependant ne peut pas comprendre la foi de son père ; il se jette à ses pieds et lui demande grâce. En se retournant, il ne reconnaît pas son père : « Le regard était farouche et les traits effrayants. » Abraham répond à sa supplique : « Stupide enfant, crois-tu que je suis ton père ? Je suis un idolâtre. » Cela permet à Isaac de se tourner vers Dieu, là où son père ne répond pas, pour l'implorer. Abraham dit alors tout bas : « Dieu du ciel, je te rends grâce, car il vaut mieux qu'il me croit un monstre que de perdre la foi en toi. » C'est ce que j'entends par « sauver le père ». Abraham consent à endosser la défroque du monstre pour sauver Dieu. On voit que c'est au prix du sacrifice inestimable de son fils, mais aussi de son jugement le plus intime. Ce consentement d'Abraham – substituer au père de l'amour qu'il était le monstre effrayant de la haine – peut en faire un héros tragique et fait dire à Kierkegaard qu'« avec déraison, il lui porte plus d'admiration qu'à tout autre homme ». Cependant, c'est en deçà, dans son silence à l'égard d'Isaac, que réside l'énigme. La question de l'éthique se pose dans ce consentement à cette obéissance et à ce silence, quand Abraham consent à s'assujettir aux signifiants de l'Autre. C'est là qu'est le sens du sacrifice, sacrifier le plus intime à l'Autre.

Le quatrième tableau ¹⁹ concerne le désir de l'Autre. Isaac interroge le désir du père face au silence. « Quand Abraham tira le couteau, Isaac vit que la main gauche de son père se crispait de désespoir et qu'un frisson secouait son corps. » Que veut le

17. S. Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, Paris, Aubier, 1946.

18. *Ibid.*, p. 8.

19. *Ibid.*, p. 18.

père au-delà de son désir ? Dans ce tableau, Abraham est le père et Isaac le fils. Le père est toujours un fils, et le fils sacrifié est aussi le père potentiel des fils qu'il aurait eus. C'est ce qui donne l'impression, dans ces petits tableaux, que les fonctions tournent, sauf celle de Dieu le père en tant qu'immuable, ce qui répond bien aussi à la définition du réel, Dieu comme un nom du réel.

Kierkegaard avait dès lors compris que, dans l'angoisse, il s'agit de perte, soit de la crainte de castration, même si pour nous la castration cache l'inéliminable de ce qui est toujours là signalé par l'angoisse. En effet, il complète les trois premiers tableaux de quelques lignes qui concernent la séparation d'avec la mère dans le sevrage, ce qui me paraît assez remarquable. Chaque ligne décrit ce que peut faire une mère pour que l'enfant perde le sein, sans perdre la mère dans le réel. En revanche, pour que la mère accomplisse cette opération de sevrage, Kierkegaard ne fait pas appel au père. L'angoisse à laquelle se noue le drame du désir concerne cette perte première et son reste, « quelque chose » de ce que l'enfant était dans le lien avec la mère ou le souvenir de ce que l'enfant était pour le père avant l'expérience du sacrifice. Le *chofar* est à ce titre exemplaire pour faire résonner du pulsionnel dans le vide de l'Autre et nous rappeler que le silence suspend la profération de ce qui pourrait être dit de la jouissance de l'Autre. C'est dans cette opération de séparation, dans ce suspens, que le sujet constitue son désir au point du désir de l'Autre.

Le passage du père de la horde à l'efficacité du Nom-du-Père exige pour l'enfant, nous venons d'en prendre la mesure, de consentir à une perte de jouissance qui n'est autre que celle que les lois du langage imposent. Mais le sujet construit ainsi sa réalité psychique avec l'Autre paternel puisque, dans le fantasme, c'est toujours une figure d'autorité qui castre. Il imaginatise la cause de cette perte de jouissance, la grande énigme, pour passer des figures de l'Autre aux lois du langage. L'être parlant est ainsi fait par le langage, qu'il « causalise », c'est-à-dire qu'il *ne peut pas se passer de penser une cause*. En somme, nous pouvons simplement rappeler que, pour passer du réel de la jouissance au symbolique, il n'y a pas d'autres voies que l'imaginaire. L'Autre et ses figures sont incarnés de façon à se prêter comme support du fantasme. Le père joue un rôle fondamental, que Freud comme Lacan ont tenté de saisir à partir de l'efficace de son nom dans le champ de la jouissance.

Ponctuons en insistant d'abord sur les deux temps de l'instauration de la loi : le premier est celui des lois du langage qui soustraient de la jouissance, c'est donc la loi de la castration, qui nécessite un consentement ; dans un second temps, la loi du père assume le retour dans le vivant de ce qui a été mortifié par le langage. « Le Nom-du-Père n'est pas la fonction qui soumet la vie à la loi mais c'est la fonction qui soustrait la loi à la mort », avance P. Bruno, tout en remarquant qu'il peut être « le recours à la pente qu'a le sujet à se châtrer jusqu'à la privation, c'est-à-dire la pente à lâcher

le bout de réel au nom d'une religion du symbolique ²⁰ ». On mesure maintenant que pour s'émanciper de l'Autre il est nécessaire qu'il se soit constitué comme Autre dans le temps qui précède.

Un point obscur reste à examiner pour saisir le rapport de la jouissance et de la loi. D'où vient qu'à la jouissance répond la loi ? Nous pourrions tout autant dire qu'à la loi répond la jouissance, même si dans les deux cas la portée de la loi est limitée par le réel. Freud donne accès à ce renversement et à ses conséquences sur la loi à partir des deux meurtres, celui du père de la horde et celui de Moïse. Il n'est pas sûr que Freud l'ait constaté puisqu'il avance que le meurtre de Moïse est une répétition du meurtre primordial ²¹. Mais, chose curieuse, au moment où il invente le père de la horde, jouisseur, animal, il introduit simultanément son envers, un père de la sublimité qui ordonne les choses, organise le monde, interdit les représentations et élève la pensée vers une spiritualité nouvelle ! Écrivons l'effet du meurtre du père de la horde à partir de son effet : un traitement de la jouissance qui fonde la loi ²², en ajoutant à cette opération la part de jouissance qu'elle ne peut pas réduire, un x irréductible.

$$\begin{array}{c} \text{Loi} \\ \hline \text{Jouissance} \end{array} + x$$

Venons-en maintenant au dernier chapitre de *L'homme Moïse*. Freud ne semble pas apercevoir que ce n'est plus *le père de l'animalité première* qui est mis à mort, celui qui interdisait la jouissance, mais que c'est très exactement son envers, Moïse, le père de la sublimité et de la vérité, qui est tué. Bien sûr, nous pouvons considérer que les deux ont donné accès à la loi, l'un par sa jouissance incastrable, l'autre par son désir. Il est difficile de ne pas remarquer que le meurtre de Moïse et son refoulement vont entraîner une rupture avec la loi mosaïque et ouvrir une période d'exactions qui aboutira, dans le Livre des Juges, au meurtre de la femme du lévite d'Éphraïm ²³. Pour Freud, Moïse a été tué parce que la religion qu'il proposait était trop exigeante. Le meurtre du Moïse de la sublimité ²⁴ a induit une résurgence de la

20. P. Bruno, *La passe*, Toulouse, PUM, 2004, p. 244.

21. S. Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, NRF Gallimard, p. 217.

22. On lira à ce titre F. Balmès, *Le nom, la loi, la voix, Freud et Moïse : écriture du père, 2*, Toulouse, érès, 1997.

23. C'est l'histoire du meurtre de la femme d'un lévite, qui fut violée par deux voyous et laissée pour morte. Pour montrer aux douze tribus d'Israël ce qu'était devenue la loi, le lévite coupa sa femme en douze morceaux qu'il envoya aux douze tribus pour les interpeller sur l'urgence de refonder la loi. J.-J. Rousseau (*Le lévite d'Éphraïm*, Genève, éd. Honoré Champion, 1999) considérait que ce texte était fondateur du droit.

24. Il y a eu, c'est l'hypothèse de Freud, deux Moïse, l'Égyptien, fidèle d'Aton, le dieu unique d'Akhenaton, et le Moïse berger, gendre de Jethro, adepte de Yawhe.

jouissance sous la forme de meurtres et d'exactions réduits auparavant par la loi primordiale. On peut écrire cette opération à l'inverse de la précédente comme un retour de la jouissance au regard d'une loi bafouée :

Jouissance

Loi bafouée

C'est dans ce paradoxe du langage qui ordonne, qui introduit la différence, que se situe l'espace entre les deux lois. Le langage, comme la loi, nécessite un vecteur qui est celui du père qui introduit la signification phallique entre les signifiants – ce que fait valoir Lacan quand il précise que « le père est le vecteur de l'incarnation du désir dans la loi ». Sans cette incarnation du désir, qui va circuler dans la loi, la loi serait lettre morte : c'est ce qu'introduit le père réel. En conséquence, nous venons de voir que ces deux meurtres n'ont pas les mêmes répercussions sur la loi. Dans un cas la loi émerge de la castration de jouissance et dans l'autre la loi est écrasée sous la jouissance.

Finalement, Freud décrit ces deux pères l'un comme un père animal primitif, l'autre comme une sorte d'intellectuel sublimant. Ces deux pères sont nécessaires à la structure : un père de la jouissance qui fait émerger la loi, l'*Urvater*, et un père de l'amour, du désir et de la vérité, qui transmet la loi : Moïse. Freud discute, à la suite de ces débats, sur ce qui pourrait définir un grand homme, et il conclut alors que le grand homme est une figure du père mais est aussi « l'autorité pour l'amour duquel on accomplit l'action ²⁵ ». On aime l'autorité qui fait surgir l'amour. Il est celui pour qui on consent à se satisfaire du renoncement aux pulsions pour ne pas perdre l'amour ; c'est ce père de l'amour qui permet d'accomplir des progrès dans la vie de l'esprit.

Marquons un temps d'arrêt pour baliser notre chemin. Nous venons de voir que, finalement, le mythe du père de la horde est une fiction construite à partir du réel pulsionnel, figure d'autant plus tyrannique que la pulsion ne lâche pas son étai. Si Freud a dû inventer ce mythe du père de la horde, c'est à cause d'un réel qui transcende le père de la horde. De même, le mouvement qui a permis à Lacan de passer de ses thèses de 1953 à celles de 1975 éclaire ce qui du père n'est pas mortifié par le signifiant, qui reste donc du côté de la vie et de la jouissance, part vivante que le sujet aura la responsabilité d'assumer pour accéder à l'existence.

Un dernier point mérite d'être précisé. Un écart net apparaît entre la position de Lacan sur le réel du père, le vivant, et celle de Freud concernant le père mort et la

25. S. Freud, *L'homme Moïse...*, op. cit., p. 217.

loi ²⁶. Cet écart ouvre de nouvelles perspectives pour la fin de l'analyse. Nous avons maintenant amplement précisé que ce qui cloche tient à l'impossibilité de réduire ce bout de réel par du symbolique. Si le père mort est apparu à Freud comme une construction nécessaire à la structure du moment œdipien, il n'en reste pas moins que réduire le père à un mort est un obstacle majeur à la fin de l'analyse. C'est ce qui a conduit Lacan à finalement construire la fonction paternelle autour du père réel avec son bout de jouissance qui relève du vivant. Il remarque, à la suite de ce constat, que la mort du père, loin de nous libérer de la loi, la consolide, pour conclure que « la pointe de la psychanalyse est bel et bien l'athéisme ²⁷ », position qu'il maintiendra jusqu'au bout, puisque dans *Le sinthome* il ajoute que « peut-être l'analyse est-elle capable de faire un athée viable, c'est-à-dire quelqu'un qui ne se contredise pas à tout bout de champ ».

Paul et Kafka

À partir de ce que nous venons d'explorer, nous pouvons saisir comment le sujet invente ses solutions pour se débrouiller du réel qui déborde la loi. La structure de la névrose, de la psychose et de la perversion en donne une certaine mesure. Dans la névrose, tout dépend du rapport du sujet à l'Autre.

L'hypothèse de Freud dans *Totem et tabou* fait valoir comment le crime primordial est à l'origine de la loi universelle ²⁸. La lecture de Paul, dans son Épître aux Romains (chapitre VII, paragraphe 7), apporte une contradiction majeure à Freud puisque, pour lui, « c'est la loi qui fait le péché ²⁹ » et non le péché qui fait la loi. Cette sentence paulinienne est qualifiée par Lacan de « vérité absolue ³⁰ ». Il oppose ainsi Freud et saint Paul en faisant de leurs réponses le revers de la même médaille. Dans son texte sur la criminologie ³¹, il montre que, si le symbolique pacifie, il entraîne, dans un double mouvement, son envers pathogène, le crime. *Tu ne tueras pas* suscite un *tu tueras* ou *tu as tué*. D'où il déduit que « la loi fondamentale est simplement une loi de symbolisation ³² ». C'est dans *L'éthique* que Lacan évoque la distance à *das Ding* comme la condition de la parole et c'est la fonction des Dix Commandements, en tant que loi primordiale, de régler la distance du sujet à *das Ding*. Peu importe qu'ils

26. J. Lacan, « Du mythe à la structure », chapitre du 18 mars 1970, dans *Le séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 137-153.

27. *Ibid.*, p. 139.

28. J. Lacan, « Fonction de la psychanalyse en criminologie », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 130 et *Le séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 101.

29. J. Lacan, *Écrits, op. cit.*, p. 126.

30. *Ibid.*, p. 128.

31. J. Lacan en parle de nouveau dans le *Séminaire III*, ou encore dans le *Séminaire VII*.

32. J. Lacan, *Le séminaire, Livre III*, Paris, Le Seuil, 1981, p. 96.

soient le catalogue de nos transactions, celles que nous transgressons sans cesse³³. Freud a renversé la loi morale de Kant en introduisant la jouissance qui peut être un mal en la rapprochant du souverain Bien, *das Ding*, la mère en tant qu'objet du désir originel interdit. C'est ainsi que ce qui fait la loi de l'inconscient reste *das Ding*, malgré l'interdiction qui porte sur la Chose. La loi permet de sortir du caprice de la Chose, mais il est nécessaire d'ajouter le désir à la loi, c'est du reste ce qui a révolutionné l'éthique. C'est ce que dira Paul quand il avance que la loi fait le péché et que nous n'avons connaissance de la chose que par la loi. Lacan lit cette lettre de Paul en substituant au terme paulinien de péché³⁴ celui de Chose. Il introduit ainsi le rapport de la Chose à la loi. Le buisson ardent était la Chose de Moïse, précise Lacan, c'est son désir ardent qu'il adresse au père qui flambe devant lui. On pourrait déduire de ce qui précède que la solution pour supporter la Chose, c'est Dieu, c'est-à-dire un appel à l'Autre paternel.

Dans la Lettre aux Romains, écrite en 57, à partir du paragraphe 5, Paul introduit le péché à cause de la loi. C'est sa dernière lettre, même si elle est publiée en premier – l'Ancien Testament les présente de la plus longue à la plus courte. L'objet de sa lettre est d'expliquer aux Romains la suspension de la Loi par la foi. Paul reconnaît donc deux temps de la loi, essayons de les situer.

Il y a de nombreuses traductions, ce qui est une bonne façon de saisir l'enjeu d'un texte³⁵. A. Badiou prend le parti de traduire à la lettre, pour montrer que l'on ne comprend rien à ce qu'avance saint Paul si on ne rend pas à sa pensée son exacte valeur. Les quelques éléments que j'utilise n'ont bien sûr aucune visée exégétique, il s'agit simplement de saisir la position subjective de Paul, lui le juif converti qui a fondé le christianisme : que cherche-t-il à résoudre, et quelle solution trouve-t-il pour proposer une suspension de la loi mosaïque ? Que veut-il dire au peuple juif ? On a effectivement souvent commenté l'annulation par saint Paul de la loi au profit de la foi, mais il s'agit de saisir ce que représente cette annulation. Dans cette lettre, il fait valoir que les chrétiens ne sont plus soumis à la loi grâce à la foi. C'est en somme une autre position d'exception que celle du peuple juif élu par Dieu. Le Christ a pris sur lui de racheter les péchés des hommes pour les gracier, « leur redonner une espérance

33. Lacan ajoute que c'est bien pour cela qu'une société est possible. et pourtant quelques lignes avant il précisait, je le laisse à votre réflexion, « [...] que personne ne s'arrête à l'idée que les Dix Commandements seraient la condition de toute vie sociale » (p. 84).

34. Lacan rappelle que la traduction de « péché » en grec, *amartia*, est le manque ou la non-participation à la chose ; cela vient du verbe *amartano*, manquer le but, s'écarter de, être privé de.

35. La traduction classique du Nouveau Testament de Louis Segond (Trinitarian Bible society, 1993) qu'utilise A. Badiou (*Saint Paul, La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1999), celle d'Agamben (*Le temps qui reste*, Paris, Bibliothèque Rivage, 2000), celle que fait Lacan dans le *Séminaire VII* et celle de saint Thomas d'Aquin (*Commentaire de l'épître aux Romains*, Cerf, 1999, p. 263-286).

et une issue qui soient autres que celle de l'empoignade avec la loi ³⁶ » mais celle de l'amour. Partons du chapitre III dans lequel Paul confirme la loi au paragraphe 3.31. Il avance : « Rendons-nous inopérante (*kartagouném*) la loi à travers la foi ? Qu'il n'en soit pas ainsi ! Au contraire, nous confirmons la Loi. » Il poursuit cette question au chapitre VII pour rendre inopérante cette loi, à la nuance près que la rendre « inopérante » n'est pas l'annuler, c'est la suspendre. La loi existe, mais pour lui c'est la loi mosaïque, et c'est celle qu'il s'agit de désactiver, non pas pour l'annuler mais pour la rendre inopérante en attendant de la rendre meilleure. Il oppose deux figures de la loi, une figure normative avec un élément promissif, et une loi de la foi ³⁷. Agamben montre que cette opposition est interne à la loi elle-même et qu'« il y a dans la loi quelque chose qui excède constitutivement la norme et qui lui est irréductible ³⁸ ». C'est à cet excès, à cette dialectique intérieure à la loi que Paul se réfère à travers ce binôme de deux lois, une loi normative et prescriptive et une loi de la foi ³⁹. Dieu a fait la promesse à Abraham qu'ils deviendraient, lui-même et sa descendance, les héritiers du monde, promesse antérieure de quatre cent trente ans à la loi mosaïque. Saint Paul veut régler son compte au peuple juif qui s'estimait le seul héritier, le peuple élu de Dieu, par cette promesse faite à Abraham. « La loi fut ajoutée à cause des transgressions, jusqu'à la venue de la semence à laquelle avait été faite la promesse », dit-il dans la Lettre aux Galates (3.17-18). La loi n'annule pas la promesse du pacte conclu avec Dieu, *mais elle rend la promesse inopérante*. Agamben relève la tension entre annuler et rendre inopérante ⁴⁰. Cette question de la suspension de la loi est complexe, elle conduira à l'état d'exception. C'est pour cela qu'Agamben, deux ans après *Le temps qui reste*, a repris un travail sur l'état d'exception puisque la suspension de la loi interroge un espace possible hors du droit au centre de l'espace de la loi : « Comment penser l'état de la loi sous l'effet de la *Katargésis* messianique ⁴¹ », cette suspension de la loi dans ce temps messianique ? Dans son livre sur l'état d'exception, il s'oppose à la thèse de Carl Schmitt qui veut que cette suspension de la loi s'inscrive dans le droit et il montre que la notion d'état d'exception ne peut s'inscrire dans le juridique.

Je reprends quelques arguments de la lettre de saint Paul, au chapitre VII, en résumant d'abord les trois premiers paragraphes :

I. Le péché engendre la mort, et ce péché est mis en œuvre par la loi (7,5) ;

36. Je reprends une expression de Daniel Sibony dans son livre *Nom de Dieu*, Paris, Le Seuil, 2000, p. 19.

37. Il oppose *epaggelia* et *pistis* et *nomos* au sens de l'aspect normatif, p. 150-151.

38. G. Agamben, *op. cit.*, p. 151.

39. On retrouve cette même problématique, bien que traitée différemment, avec Antigone.

40. Il met en évidence l'écart qu'il y a entre *energéo* et *Kartagéo* pour montrer que c'est non pas d'une annulation de la loi qu'il s'agit mais d'une désactivation, d'une suspension.

41. G. Agamben, *op. cit.*, p. 165.

2. Sans la foi, nous sommes soumis à la loi, et nous sommes délivrés du péché par la foi (7.6) ;

3. Le paragraphe 7 avance que nous ne connaissons le péché qu'à travers la loi, et nous n'aurions pas connu la loi (*Ei mé o nomos*) si elle ne disait : ne désire pas ! C'est comme si le péché était commandé par la loi. Sans la loi, le péché est mort.

Je reprends terme à terme maintenant jusqu'au paragraphe 10, dans trois traductions pour faire apparaître l'os de l'affaire :

– G. Agamben : « Moi je vivais sans loi autrefois ; étant arrivé cependant le commandement le péché reprit vie. Moi en revanche, je mourus et il se fit que pour moi le commandement, celui pour la vie, celui-ci était pour la mort (7.7 à 7.10)⁴² » ;

– J. Lacan : « Or, moi j'étais vivant jadis, sans la loi. Mais quand le commandement est venu, la chose a flambé, est venue de nouveau, alors que moi j'ai trouvé la mort⁴³ » ;

– Louis Segond : « Car sans la loi le péché est mort. Autrefois j'étais sans Loi et je vivais, mais quand le commandement est venu, le péché a repris vie, et moi je suis mort – de sorte qu'il s'est trouvé que le commandement, qui devait me donner la vie, m'a conduit à la mort⁴⁴. »

Lacan, en traduisant : « J'étais vivant jadis sans la loi », donne à penser que, maintenant avec la loi, je suis mort, et il fait apparaître la pulsion de mort liée à la consommation de la chose, à cause de l'interdit de la loi qui fait revivre ce désir originel. Tandis qu'en traduisant littéralement : « Je vivais sans loi autrefois », Agamben donne à entendre une vie possible sans la loi. La traduction de Louis Segond, « autrefois j'étais sans Loi et je vivais », va plus loin encore, induisant que d'être sans loi n'empêche pas de vivre. Les nuances de traduction sont essentielles pour signaler le réel visé qui échappe aux signifiants. En revanche, la séquence « mortelle » qu'implique la loi est présente dans les trois traductions. « Le péché a repris vie » devient avec Lacan « la chose a flambé » et le désir ne flambe que face à la loi. Le sujet ne désire la chose que parce qu'elle est interdite par la loi, « par où elle devient désir de mort⁴⁵ ».

Puis, après avoir longuement avancé comment il faisait le mal alors qu'il voulait le bien, Paul avance qu'il y a une autre loi en moi, celle de la pensée et celle du corps.

42. *Ibid.*, p. 235.

43. J. Lacan, *Le séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 101.

44. Traduction de L. Segond, *op. cit.*

45. J. Lacan, *Le séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 101.

« Donc je suis à la fois dans mon intelligence
Le serviteur de la loi de Dieu,
Et dans mon corps
L'esclave du péché ⁴⁶ » (7.24).

La jouissance fait apparaître une division dans la loi : la loi de la raison et la loi du corps, qui sont celle du péché et celle de la jouissance. Celle du corps est d'avant la loi quand le sujet l'ignorait, puis la loi de la raison apparaît après la loi. Cette division délimite deux espaces, la pensée et le corps, mais elle n'est autre pour nous que celle de la division du sujet. Alain Badiou avance que « saint Paul vise une théorie de l'inconscient subjectif, structuré par l'opposition vie/mort ⁴⁷ ». En réalité, si nous le lisons avec nos lunettes, celles de la psychanalyse, nous entendons bien, dans la série désir-péché-vie-mort, la lutte entre la pulsion de vie et la pulsion de mort à travers le désir et la loi, à cause de la jouissance.

Si pour Paul la loi est celle sous son aspect d'interdit, on peut penser que ce qu'il refuse avec cette loi des Dix Commandements, c'est la face de castration que comporte inévitablement la mort. Paul veut se débarrasser de la mortification qu'introduit la loi. « Quand nous étions dans la chair, les passions du péché étaient mises en œuvre pour agir en nous par la loi dans nos membres afin de porter des fruits à la mort. » La loi implique la castration parce qu'elle est une castration de jouissance. Daniel Sibony le dit, d'une autre façon, dans son livre *Les trois monothéismes* ⁴⁸. Il aborde la question paulinienne en tant que psychanalyste. Il considère que c'est contre la loi de l'origine, la loi première, que saint Paul se révolte. Il précise : « Paul, fondateur du christianisme, montre son déchirement entre le manque intrinsèque à la loi et le désir d'en finir avec ce manque par un accomplissement réel, fondateur d'un pacte neuf et d'une origine sans manque ⁴⁹. » Ce manque originel dont il parle aussi dans son livre *Nom de Dieu*, c'est la perte originelle qui accompagne l'humanisation, qui doit être traitée par l'opération symbolique de castration. Sans cela reste le gonflage narcissique, le désespoir cynique ou la haine obsessionnelle, que l'on trouve dans les différentes versions identificatoires pour masquer la perte qui nous fait humain : les guerres de religion, le racisme, les intégrismes, l'antisémitisme, etc.

La tentative qu'opère Paul sur la loi, sa suspension, sa désactivation comme le montrait Agamben, est une tentative, sous couvert d'annuler la mort qu'elle introduit, d'éradiquer le manque inhérent au langage et le laisser sans perte. La solution qu'il a trouvée, suspension, fût-elle momentanée, de la loi par la foi, est une tentative pour

46. Traduction de L. Segond.

47. A. Badiou, *Saint Paul, la fondation de l'universalisme*, op. cit., 1999, p. 84.

48. D. Sibony, *Les trois monothéismes*, Paris, Points essais, 2000.

49. *Ibid.*, p. 286.

traiter le réel de la perte originelle. Cette solution n'est pas sans conséquences, politiques rapidement abordées mais aussi subjectives, que Lacan signale dans « La science et la vérité » quand il parle de « dénégation de la vérité comme cause dans la religion ». Il évoque dans le même passage la fonction de la révélation et précise qu'« elle dénie ce qui fonde le sujet à s'y tenir pour partie prenante ⁵⁰ ». Ce refus de savoir porte sur la perte qu'implique le langage. L'ordre du langage produit des éléments constitutifs qui doivent être articulés, mais ils ne s'articulent que s'il y a un sujet. Dans le langage le sujet n'est que représenté, il fait fonction de manque : « Le sujet est dans le trou qu'il se fait », ou encore « en ménageant le vide où il trouve sa place ⁵¹ ». Pour s'y retrouver, il doit symboliser sa dépendance au langage, c'est le complexe d'Œdipe, et il ne le fait que si l'opération de castration a été menée à son terme, celle qui consiste à symboliser la perte et à l'assumer. La loi primordiale, nous l'avons vu, ne suffit pas puisqu'elle est transgressée en permanence, il y faut une refondation de la loi. La loi du langage, pour fonder les lois de la parole, doit inclure le sujet et comme telle la perte fondatrice du sujet, d'où la loi de symbolisation du manque, sans quoi le manque reste de l'ordre d'une menace réelle. Lacan se demande si cette éthique va nous laisser suspendus à cette dialectique du rapport de la chose à la loi, c'est-à-dire du désir à la loi ⁵². C'est là qu'il évoque, comme Foucault, l'érotique comme autre solution que celles qu'ont pu inventer les hommes de tout temps pour traiter le rapport de la chose à la loi.

Pour poursuivre notre cheminement vers l'énigme de la loi, nous pourrions nous appuyer sur la fable que Kafka introduit à la fin du *Procès* ⁵³ sur la porte de la loi. Cette fable est souvent interprétée comme un en-deçà de la loi alors que, c'est mon sentiment, son personnage est dans la loi mais ne peut pas traverser la figure qui la représente.

Monsieur K, que Kafka appelle tout simplement K, fondé de pouvoir dans une banque, est arrêté un matin au pied de son lit, sans raison. Commence alors pour lui un procès infernal parce que sans motif. Il n'est même pas prisonnier, il peut aller et venir, mais ce sans-lieu de l'enfermement envahit toute sa vie, c'est-à-dire toutes ses pensées. Le tribunal est partout, c'est la métaphore de ce à quoi est soumis l'obsessionnel : son jugement dernier. À la fin de la pièce, il a pour mission de recevoir un client italien et lui donne rendez-vous dans la cathédrale. Au bout d'une heure, las d'attendre, il s'apprête à partir quand il voit le sacristain dans l'obscurité lui faire signe et il s'entend appeler d'une voix forte et posée par son nom : « Joseph K ! » Il

50. J. Lacan, « La science et la vérité », dans *Écrits*, *op. cit.*, p. 872.

51. J. Lacan, « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », dans *Écrits*, *op. cit.*, p. 662 et 666.

52. J. Lacan, *Le séminaire, Livre VII, op. cit.*, p. 101.

53. F. Kafka, « Dans la cathédrale », dans *Le procès*, collection de l'Imprimerie nationale, traduction Bernard Lortholary, 1994, p. 271-300.

est attendu et sait que s'il se retourne, il est fichu. « Pour le moment, il était encore libre », il pouvait s'esquiver. « Mais s'il se retournait, il était pris ; car il aurait avoué par là qu'il avait bien compris, qu'il était bien celui qu'on appelait et qu'il était prêt à obéir ⁵⁴. » Il se retourna et « courut vers la chaire à longs pas pressés ».

« Tu es accusé, dit le prêtre, d'une voix particulièrement basse.

– Oui, dit K. [...]

– Je t'ai fait appeler, dit-il, pour te parler.

– Je ne le savais pas, je suis venu pour montrer la cathédrale à un Italien.

– Ne t'arrête pas à des choses secondaires. »

Après un échange de paroles, K avance qu'il n'est pas coupable.

« Tu te méprends sur les faits, dit le prêtre, le jugement n'intervient pas d'un coup ; c'est la procédure qui insensiblement devient le jugement ⁵⁵. »

Le prêtre, devant la naïveté de K, lui conseille de ne pas se faire d'illusions sur le tribunal. « Dans les textes introductifs de la Loi, il est écrit ceci quant à cette illusion : Devant la porte de la loi se tient un gardien. » Puis il raconte la fameuse fable de la porte de la loi. Le gardien voit un jour arriver un « homme de la campagne » qui sollicite accès à la Loi, mais le gardien le fait attendre ; il plaisante en invitant l'homme à entrer en dépit de l'interdiction qu'il maintient expressément, puis lui donne un tabouret pour patienter devant la porte. L'homme attend devant cette porte toute sa vie, jusqu'à la veille de sa mort, que le gardien l'autorise à entrer. Parvenu à l'ultime terme, il demande alors au gardien :

« N'est-ce pas, dit l'homme, tout le monde voudrait tant approcher la loi ? Comment se fait-il qu'au cours de toutes ces années, il n'y ait eu que moi qui demande à entrer ? »

Le gardien répond en hurlant :

« Personne d'autre n'avait le droit de rentrer par ici, car *cette porte t'était destinée à toi seul*. Maintenant je pars et je vais la fermer ⁵⁶. »

Cet homme a passé sa vie à attendre la permission du gardien mis en place d'Autre. Mais, plus que cela, il met la loi en place d'Autre de l'Autre, et c'est précisément pour cela qu'il n'arrive pas à entrer, à passer la porte pour traverser la loi. Le prêtre conseille à K de se méfier des opinions, car « le texte est immuable et les opinions n'expriment bien souvent que le désespoir inspiré par cette immuabilité ⁵⁷. » K

54. *Ibid.*, p. 284.

55. *Ibid.*, p. 287.

56. *Ibid.*, p. 291.

57. *Ibid.*, p. 294.

interprète la position du gardien comme une affaire de tromperie. « Rien dans ce texte ne parle de tromperie, répond le prêtre. » S'ensuit toute une discussion sur la tromperie et l'illusion, cependant le prêtre lui fait remarquer que le gardien est un serviteur de la Loi, il participe donc de la Loi, il échappe donc au jugement humain. « Doubter de sa dignité revient à douter de la Loi ⁵⁸. »

« Je ne souscris pas à cette opinion, dit K, [...] car si l'on s'y rangeait, il faudrait tenir pour vrai tout ce que dit le gardien. Or cela n'est pas possible, tu l'as toi-même démontré tout au long.

Le prêtre : – *Non, on n'a pas à tenir tout pour vrai, on a seulement à le tenir pour nécessaire.*

– Triste opinion, répond M. K, c'est le mensonge érigé en loi de l'univers.

K disait cela pour conclure, mais ce n'était pas son jugement définitif. Il était trop fatigué pour avoir une vue d'ensemble sur toutes les conséquences qu'impliquait cette histoire [...] ⁵⁹. »

Kafka met en tension deux options assez fondamentales : la première, contre laquelle s'insurge K, serait de faire équivaloir « participer de la loi » et être la loi, au point où ce serait un crime de juger et de douter du gardien ; la seconde affirme la loi comme une nécessité, un texte immuable, sans vérité et sans garant ⁶⁰.

Ce court dialogue est un appui pour poursuivre notre débat. Il donne le premier point d'orgue où deux conséquences se dessinent : soit la loi est morte, le texte est immuable, c'est-à-dire ininterprétable, soit la loi est nécessaire, toujours déjà là, sans garant, un fait de langage parce qu'elle s'énonce, et peu importe qui l'énonce. L'option de Kafka ne me paraît pas décidée puisqu'il dit que « ce n'est pas son jugement définitif ». Peut-être est-ce la racine de son doute existentiel.

Le lecteur remarquera d'emblée qu'une loi sans garant, c'est précisément ce qu'il y a lieu d'obtenir à la fin d'une analyse, parce que la loi ne peut avoir de garant, ni être une garantie, puisque au-delà des lois, celles du droit, édictées par les hommes, la loi qui fonde l'humain est celle du langage et de la castration. Une analyse conduit à un point d'athéisme où aucun père, ni aucune de ses figures ne peuvent garantir la vérité d'un énoncé. La rencontre avec une loi sans garant est de l'ordre d'une expérience, ce qui veut dire qu'aucun savoir n'y donne accès, sauf celui qui réveille le sujet. Le sujet qui a vu cela ne sera pas forcément capable de se tenir en permanence sur ce fil de l'inconsistance de l'Autre, il peut refermer les volets. S'il y consent, c'est un point d'athéisme radical. Nous allons examiner à quelles conditions, dans une analyse, un

58. *Ibid.*, p. 298.

59. *Ibid.*

60. Je dois cette articulation essentielle à Françoise Rouques, qui a mis en exergue cette réponse du prêtre lors d'une intervention sur le procès.

sujet peut dégager le réel, le bout de réel qui le concerne, parce que cette extraction est une condition pour traverser la loi, ce qui permet de se détacher de l'Autre de l'Autre, en donnant dans le même temps une solution résolutive au transfert.

« Le réel plus fort que le vrai »

Si l'analyse permet au sujet de se passer du père, de s'émanciper de l'amour de l'Autre, il devra alors, sans cet Autre, inventer ses propres solutions, à partir de son être de vivant. C'est une autre invention qui est attendue à la sortie de la névrose que celles que nous avons rencontrées avec Paul et Kafka. Une analyse permet d'apercevoir qu'aucun Autre ne répond à l'Autre, que l'Autre de l'Autre est une invention pour se mettre à l'abri de la castration. La religion en est un exemple, qui faisait dire à Freud que c'était une névrose universelle parce que le sujet est ainsi fait qu'il lui faut un Autre de l'Autre qu'il nomme Dieu. Une analyse est une expérience unique en tant qu'elle permet cette émancipation. Mais pour cela il s'agit de s'engager dans l'aventure qui permet un aperçu sur la jouissance la plus intime du sujet, véritable nouage de sa vie psychique. Cette expérience nécessite de supporter la fin des idéaux, d'affronter la castration et d'assumer une certaine solitude. Elle n'est pas accessible à tous à cause de la défense.

Le sujet de l'inconscient se constitue dans un Autre, le sujet et son Autre sont consubstantiels à ce temps d'émergence. Cet Autre apparaît parce qu'il se fait adresse des demandes qui le fait passer d'un autre à l'Autre. Du simple fait de répondre au nourrisson à un moment de détresse foncière, aux besoins primaires, un autre, en général paternel ou maternel, va avoir une action définitive et déterminante sur les premières jouissances. C'est ainsi que se constitue la pulsion du seul fait que le besoin passe sous les fourches caudines du signifiant. Cet Autre fera alors partie intégrante non seulement de la trame symbolique mais aussi du tissu pulsionnel du sujet et de son monde imaginaire. Le sujet s'enforme dans l'Autre en prélevant le *a*, plus-de-jouir dans cet Autre à partir de ses réponses. Avec cette alternance de demande/réponse, comme un premier *fort/da*, c'est chaque fois la jouissance de l'Autre qui est ainsi actionnée par le signifiant. Prenons donc pour acquis ce petit caillou sur notre chemin : l'Autre en tant que lieu du trésor des signifiants est d'emblée marqué de l'objet *a*. Ce bout de réel qui est notre fil rouge depuis le début de ce travail est, nous l'avons vu, celui qui résiste au Nom-du-Père, qui est intraitable par le symbolique. Par exemple, Freud a nommé certains de ses cas les plus célèbres par les noms qui indexent leur jouissance : l'Homme aux loups, l'Homme aux rats.

Pour orienter un peu les choses, disons que l'analyse passe fondamentalement par une recherche dans le champ de l'Autre de ce qui fait la jouissance la plus

singulière. C'est donc entre cet l'objet si particulier et l'Autre que se situe la possibilité de sortir réellement de l'expérience.

Quelques jalons maintenant pour inclure l'angoisse qui est toujours un guide sûr. Elle est longue à céder dans une cure, elle est parfois longue à apparaître, mais aussi longue à être surmontée. Elle indexe un réel et elle est, à ce titre, la boussole de la direction de la cure. À la fin du séminaire consacré à l'angoisse, Lacan précise qu'« il y a surmontement de l'angoisse quand l'Autre s'est nommé ⁶¹ » ; or, si l'objet *a* est prélevé dans l'Autre, dire qu'il s'est nommé, c'est nommer la pulsion et donc avoir une vue sur cet objet incastrable. La fin de l'analyse et la direction qui y mène ne poussent pas à sacrifier l'objet, il serait plus juste de parler d'une cession de jouissance à partir de cet aperçu. La nomination de l'objet ouvre à un au-delà de l'angoisse. Il y a en effet plusieurs occurrences dans lesquelles Lacan interroge cet au-delà de l'objet *a*, pourtant irréductible. La série que je retiens n'est bien sûr pas exhaustive. Tout d'abord, dans le séminaire *L'identification*, le 14 mai 1962, quand Lacan précise qu'il y a une perte de la chose dans l'objet, cela implique que l'objet *a* est au cœur de la chose. Puis, dans le séminaire *D'un Autre à l'autre*, le 12 mars 1969, Lacan parle de la chose comme vacuole et précise que l'objet *a* est ce qui chatouille *das Ding* par l'intérieur, ce qui indique, là encore, qu'il est interne à la chose. Toujours dans *L'identification* et dans *L'angoisse*, le 13 mars 1963, il parle de (- *a*), ou, dans *D'un Autre à l'autre*, de désaïfication. Ensuite, dans *L'envers de la psychanalyse*, il s'agit d'en finir avec l'objet *a*. Dans le *Séminaire XI*, le 24 juin 1964, il parlait déjà d'« au-delà de la fonction de l'objet *a*, là où la courbe se referme ». Enfin, dans *Joyce le symptôme*, en 1975, Lacan parle de jouissance dévalorisée qui réveille. L'analyse est une opération de savoir, à condition de préciser qu'il s'agit du savoir de *l'insu que sait*, de celui qui se sait sans qu'aucun sujet ne le sache. Elle ne conduit donc pas à une symbolisation qu'il suffirait de reconnaître, de nommer et d'accepter pour entrer dans les rangs de la normalisation. C'est au contraire à partir d'un affrontement possible, c'est-à-dire de la reconnaissance du fait que ce réel fait l'être du sujet, que le sort de cet objet *a* va pouvoir se jouer dans la cure.

Je choisis, pour avancer et illustrer mon propos en prenant le plus mystérieux des objets, la voix de la pulsion invoquante, parce qu'elle est « un point privilégié d'insertion du désir de l'Autre ». Elle montre au mieux à quel point, dans la voix, le *a* vient de l'Autre, il est le témoin du lieu de l'Autre. La voix *a* une place particulière dans les objets partiels qui causent le désir. Le lieu de l'Autre incorporé fait une empreinte déterminante, une fixation pulsionnelle dans la constitution psychique. C'est cette déclinaison de l'Autre qui est nécessaire pour sortir de la cure. La première acception de l'Autre est ce bout de réel par le biais de l'incorporation à la phase orale de l'or-

61. J. Lacan, *Le séminaire, Livre X, L'angoisse*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 390.

ganisation libidinale. La seconde acception de l'incorporation est la version que Lacan développe dans « Radiophonie » : là où le symbolique s'incorpore, il fait le corps de cette incorporation (du langage) avec un reste qu'il nomme, à l'instar des stoïciens, l'incorporel, pour montrer en quoi le symbolique tient au corps. C'est ainsi que résonne la pulsion en ce lieu de l'Autre, dans le corps désormais corpsifié par le symbolique.

La dimension auditive de la voix s'associe avec le réel du père. Il y a une contradiction entre les deux versants de la voix : la voix comme réel de la jouissance du père et la voix domestiquée, support de la loi qui introduit au désir. Le passage du cannibalisme au totémisme éclaire parfaitement cette division puisque le totem est une substitution du père, tué et mangé par amour, par un animal qui le représente et lui donne un nom. C'est la sauvagerie qui s'éloigne pour une version supérieure et sublimée du père. Aborder la voix soit comme « point d'insertion primitif du désir de l'Autre », soit comme objet cause du désir permet de saisir que ces deux acceptions comme désir et comme jouissance creusent le lit de l'opération de castration. La jouissance de l'Autre est toujours une interprétation du sujet : elle va chercher dans l'Autre un objet, va se façonner au champ de l'Autre, mais cela reste une interprétation. La jouissance cause le désir à condition d'une coupure, de cette retaille de la voix, qui laisse une place vide pour le désir⁶². Le sujet retrouve le chemin du désir en passant par le champ de l'Autre, dans les rails de l'objet *a*. Si l'objet *a* se nomme, au niveau de la voix, cela indique que c'est non pas la voix qui nomme mais l'objet. La voix se retaille comme support du désir de l'Autre, qui cette fois se nomme⁶³. Il se nomme après la première coupure du signifiant.

« Cette fois » indique un second temps et on entend que c'est une opération de (re)coupure. Retailer, c'est tailler sur une première taille, c'est aussi tailler une enforme. La première taille est la coupure, et la seconde est l'enforme de *a*, qui sera le lieu de l'Autre dans le sujet. D'où la nécessité d'une topologie, en particulier avec la bande de Möbius vraie, qui résulte d'une seconde coupure dans un tore. Il est nécessaire d'en déduire que la première coupe concerne l'impact premier du symbolique et la seconde l'opération de l'objet *a* dans l'Autre. Quand l'Autre s'est nommé et quand l'objet *a*, la jouissance la plus intime, est aperçu, la porte de la fin s'entrouvre, c'est, du reste, le moment où Lacan parle de l'amour. S'il n'y a de cause qu'après l'émergence du désir⁶⁴, il n'y a pas de cause avant, pas de cause de la cause parce que la cause est du non-réalisé. Si ce qui cause, c'est *a*, l'effet est le désir qui est « un effet qui n'a rien d'effectué ». L'invention de l'objet *a* est une révolution pour la direction des cures, parce que ce noyau de jouissance a promu une autre fin d'analyse, une

62. J. Lacan, *Le séminaire, D'un Autre à l'autre*, non publié, 12 mars 1969.

63. *Ibid.*, p. 388.

64. *Ibid.*

fin au-delà du roc freudien de la castration. Une fin autre, renouvelée par cet objet, permet au sujet d'inventer une seconde cause, celle dont Lacan parle au moment où il critique l'invention augustinienne d'un dieu *causa sui*, une cause seconde rendue possible par l'assomption de l'opération de castration ; c'est le second tour à opérer dans une cure pour conclure. C'est non plus le Nom-du-Père mais le sinthome qui oriente. On a donc un désir qui doit produire sa cause en passant par la nomination de l'objet *a*. Si l'Autre dans lequel s'enforme le sujet n'est pas réductible à l'Autre symbolique, les conséquences de ce repérage sont majeures. Nous approchons maintenant de la différence entre un monde sans Autre et le monde du sujet qui sait que cette place n'existe pas. Si ce sujet a traité cette place, ce savoir opère sur un Autre qui existait pour lui et qui a été destitué. On ne peut pas répondre de la pente de perversion polymorphe à laquelle seraient voués certains sujets contemporains sans savoir si le Nom-du-Père est inscrit ou a été rejeté. S'il est inscrit, reste à savoir au cas par cas où est l'Autre de la structure.

Pour ouvrir vers une conclusion, je rappellerai comment Lacan parle de l'amour éternel qui s'adresse au père du nom du fait qu'il est porteur de la castration. Il fait alors référence au père de la horde en signalant l'intuition de Freud : « C'est parce que les fils sont privés de la jouissance des femmes qu'ils aiment le père. » Il précise alors que « la Loi dont il s'agit dans l'occasion est simplement la loi de l'amour, c'est-à-dire la père-version ⁶⁵ ». C'est cette loi de l'amour pour le père de la horde que le sujet doit traverser et il ne peut le faire qu'après le consentement à sa jouissance, fût-elle désidéalisante. La boucle se referme sur la version du père, qui consone avec sa jouissance supposée, qui n'est rien d'autre que celle avec laquelle le sujet a construit sa réalité psychique. Dégager du fantasme cette version du père conduit au réel de la jouissance et donne des chances de traverser cette version. Cette traversée est aussi celle de sa loi. La traversée de la loi signifie non pas qu'avant le sujet était en deçà de la loi, comme certains commentaires de Kafka le prétendent ⁶⁶, mais qu'il peut consentir à ne pas faire équivaloir la loi avec l'Autre de l'Autre, qu'aucun Autre ne dit la loi à l'Autre. Qu'aucun Dieu n'est venu la révéler à Moïse, du reste son tombeau est vide. L'homme devant la porte de la loi était terrorisé à l'idée d'affronter, d'oser dans la crainte et les tremblements une rencontre avec « cette figure effrayante de grandeur » parce qu'il ne savait pas qu'elle était sur un socle d'argile.

Quelles conséquences pouvons-nous tirer de tout ce périple avec le bout de réel qui conduit à ce point d'athéisme ? Nous avons vu le père imaginaire comme support du sujet à la réalité, le père symbolique comme « condition d'effectuation des trois

65. J. Lacan, *Le séminaire, Livre XXIII, Le sinthome, op. cit.*, p. 150.

66. Dans le champ juridique, François Ost avance que Kafka est en deçà de la loi puisqu'il ne franchit pas la porte (« Kafka ou l'en-deçà de la loi », dans *Raconter la loi*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 337-405).

opérations en tant qu'elles ont partie liée au complexe d'Œdipe⁶⁷, puis le père réel comme agent d'effectuation de la castration liée à l'entrée dans le langage. La colère de M. Tort concernant la place qu'a prise le père dans notre culture a sa légitimité puisque cette soumission au père est ce qui empêche le sujet de s'émanciper. Cependant, force est de constater que Lacan franchit autrement le roc freudien : « C'est en cela que la psychanalyse, de réussir, prouve que le Nom du père, on peut aussi bien s'en passer à condition de s'en servir⁶⁸. » Le père réel est agent de la castration, il le tient du réel incastrable, et son effectuation tient à cette part de jouissance qui ne peut être résorbée. Pourquoi le père ?, pourrait dire le naïf. Parce qu'il est censé avoir le phallus symbolique qui en fait l'Autre de la loi et qu'à ce titre il assume la signification du désir. C'est donc au couplage de cet Autre de la loi avec la jouissance qu'il tient son statut. « Le père comme nom d'une solution en passe d'être relayée » est une définition de sociologues qui peuvent bien, s'ils le souhaitent, rêver de lendemains qui chantent. Car qui peut relayer celui qui assure au sujet sa singularité parce qu'il consent à se prêter, comme Abraham dans le premier tableau de Kierkegaard, à être un monstre. Seule l'analyse permet à l'analyste, en s'appuyant sur la structure du fantasme, d'être le semblant d'objet *a*. Ce n'est pas pour sauver Dieu, ni l'Autre de l'Autre, au contraire, c'est une opération à l'envers que programme l'analyse. Elle permet la remise au jour de la réalité sexuelle de l'inconscient, qui conduit à l'extraction du noyau de jouissance que le père recélait dans sa monstruosité fantasmatique. La seule façon de s'en libérer, c'est de le traverser pour le savoir.

67. Ce que disent Sidi Askofaré et Marie-Jean Sauret, « La question du père : père et symptôme » (version différente de l'article en anglais), *L'évolution psychiatrique*, vol. 69, n° 2, avril-juin 2004, p. 257-278. Ou encore « The question of the father : father and symptom » (traduction John Holland), *Journal for Lacanian Studies*, volume 1, number 1, 2003, p. 38-65. Ce sont deux textes dont je recommande la lecture au lecteur de *PSYCHANALYSE*, pour leur rigueur dans les différents temps des élaborations de Lacan sur la doctrine du père et pour les conséquences qu'ils en tirent.

68. J. Lacan, *Le séminaire, Livre XXIII, Le sinthome*, op. cit., p. 136.