

## **Quelques prolégomènes pour la question du don à la lumière de « l'amour Lacan ».**

*Laurent HYTTENHOVE, Psychanalyste, formateur en éthique des soins de santé et doctorant en psychologie à l'Université de Rouen.*

« Ce qui intervient dans la relation d'amour, ce qui est demandé comme signe d'amour, n'est jamais que quelque chose qui ne vaut que comme signe. Ou pour aller encore plus loin, il n'y a pas de plus grand don possible, de plus grand signe d'amour que le don de ce qu'on n'a pas. Mais remarquons bien que la dimension du don n'existe qu'avec l'introduction de la loi. Comme nous l'affirme la méditation sociologique, le don est quelque chose qui circule, le don que vous faites est toujours le don que vous avez reçu. Mais quand il s'agit de deux sujets, le cycle des dons vient encore d'ailleurs, car ce qui établit la relation d'amour, c'est que le don est donné, si l'on peut dire, pour rien.

Le rien pour rien est le principe de l'échange. Cette formule, comme toute formule où intervient le rien ambigu, paraît être la formule de l'intérêt, mais elle est aussi la formule de la pure gratuité. Dans le don d'amour, quelque chose est donné pour rien, et qui ne peut être que rien. Autrement dit, ce qui fait le don, c'est qu'un sujet donne quelque chose d'une façon gratuite, pour autant que derrière ce qu'il donne il y a tout ce qui lui manque, c'est ce que le sujet sacrifie au-delà de ce qu'il a » (Séminaire IV La relation d'objet, de Jacques Lacan, p. 140). (1)

Nos recherches nous ont amené par divers chemins à nous questionner sur l'amour et la valeur du don. Le don désintéressé qui, in fine, caché derrière le don de l'échange et du lien social (parfois en congruence avec ce dernier), est reconnaissable à sa valeur qui s'inscrit en négatif. Ce don de tout qui est un don de rien reste mystérieux. Il y a quelque chose qui échappe dans le don et Quelques prolégomènes pour la question du don à la lumière de l'amour Lacan(2) qui empêche de le comprendre, particulièrement dans nos sociétés modernes. Nous employons *comprendre* dans son sens étymologique de prendre pour soi, même si le terme *à son compte* lui serait, en l'occurrence, substituable.

Entre l'homme et la femme, il y a l'amour,  
Entre l'homme et l'amour, il y a un monde,  
Entre l'homme et le monde, il y a un mur.

Citant ce poème de Tudal (2) lors de la séance de son séminaire du 6 janvier 1972, Lacan place radicalement la question de l'amour du côté du savoir. Dès lors, nous pouvons partir de l'hypothèse que dans l'amour c'est bien ce problème du savoir qui intéresse le psychanalyste. Si, comme l'a chanté Baudelaire, l'amour est « la grande chose de la vie », Lacan n'arrive pas à ces considérations en poète ou en philosophe mais en psychanalyste. L'amour c'est ce qui fait irruption dans la cure sans prévenir l'analysant, ni même, parfois, l'analyste. Ce sans quoi aucune analyse n'est possible et qui pourtant ne cesse de poser de problème au psychanalyste. Cet amour de l'analyse, c'est l'amour de transfert. L'oblativité est une « Propension à se donner à autrui ou à Dieu sans attendre de réciprocité, à se dévouer à une cause sans arrière-pensée. Elle peut se manifester sur le plan social, se déssexualiser totalement au profit d'une cause ». Choisy en donne cette définition en 1950, contemporaine des réflexions de Lacan, bien que les anticipant légèrement, sur l'amour et le don.

Y a-t-il un lien entre le don, au sens de Lacan, et l'oblativité ? En première instance, nous dirons que si ce lien existe, il est de nature contradictoire et repose sur la nature de l'objet du don.

Ce nouage de l'amour et du don n'est pas – et c'est une lapalissade – une invention de Lacan, mais nous pouvons faire l'hypothèse qu'au travers de l'écho constant et tendu de cette problématique, Lacan révèle quelque chose du rapport douloureux à son identité catholique. Le sujet, effet de langage, ne tient qu'aux quelques nœuds fondamentaux d'une trinité, que Lacan fait et défait au gré de son séminaire.

Notre réflexion s'appuiera sur trois points : à partir de Freud et de la notion classique de « relation d'objet », nous reviendrons sur une certaine « fiction clinique » et pour reprendre les termes d'Alain Vanier (3), qui fixe les grandes lignes de la structure obsessionnelle et de la structure hystérique. Si la pratique analytique aujourd'hui est une démonstration de la singularité du sujet, repenser ces catégories permet d'éclairer ce qui est en jeu pour le névrosé dans l'amour et la valeur du don.

Fondant notre réflexion sur les modes d'échange analysés par Mauss et particulièrement la dialectique symbolique du don-contre-don, nous nous attacherons à montrer en quoi cette autre voie (voix) que propose l'amour diffère du lien social et de l'échange.

### **Névrose idéale et idéal de l'amour**

Nous reprenons à notre compte la mise en garde d'Alain Vanier concernant l'étude de la névrose à partir des modèles théoriques — obsessionnelle et hystérique – construits par Freud à partir de la clinique. Nous le savons depuis Lacan, ce modèle ne saurait devenir une construction théorico-clinique applicable à tout sujet névrosé sur le modèle diagnostiquer/traiter sans venir contredire la singularité de l'expérience analytique. (4)

Freud construit la psychanalyse à partir de l'hystérie et c'est sur le modèle de la névrose obsessionnelle que Lacan apporte une contribution décisive, mais Alain Vanier nous rappelle que c'est Freud qui a fait de la névrose obsessionnelle une Zwangneurose, cette folie du doute et du dégageant. (5)

Le névrosé a un problème à résoudre et ce problème c'est l'Autre. Il existe une double topologie de l'Autre, l'Autre de la langue et plus exactement l'Autre du signifiant et l'Autre du corps. Or le problème du névrosé, c'est que cet Autre, quelque soit sa localisation, n'existe pas. Et pourtant, il est l'Autre du désir, de son désir de névrosé. C'est l'Autre qui désire et l'Autre qui demande. Il doit exister pour qu'advienne le désir du névrosé. L'Autre du signifiant, à la fois savoir et vérité, alimente de savoir la croyance du névrosé pour donner corps à l'Autre de la réalité.

Pour le faire exister, le sujet opère un déplacement qui est un tour de force, puisque c'est un objet qu'il n'a pas – que Lacan nomme petit a – et crédite fantasmatiquement le compte de l'Autre de ce reste non-symbolisable pour qu'il devienne cause de son désir. Il ne s'agit donc pas d'un objet cause du désir au sens d'une antériorité. D'un point de vue logique, il est difficile d'affirmer qu'une cause puisse être cause d'elle-même. C'est le déplacement au lieu de l'Autre qui cause le désir pour le sujet.

L'objet est un don et un gage laissé à l'Autre, parce que non symbolisable et au lieu de l'Autre, parce que le névrosé n'en veut pas. Il s'en protège ainsi et l'isole pour ne pas risquer de s'y voir identifié. Cependant, si la castration existe, le névrosé est en quelque sorte la preuve qu'elle est mal opérée et que la coupure n'est pas franche. Cet à-compte versé à l'Autre en gage, on n'en est pas débarrassé pour autant. Le névrosé construit des modèles qui deviennent des actes pour se débrouiller avec ce désir. Pas pour s'y laisser aller, mais pour l'utiliser afin de se protéger contre la jouissance. Comme

l'a montré Lacan, si le sujet était capable de se laisser porter par son désir, il ne serait pas un névrosé, mais un pervers. D'un certain point de vue, le pervers est performant. Au contraire, « Le névrosé, c'est quelqu'un qui n'arrive pas à ce qui pour lui est le mirage où il trouverait à se satisfaire, à savoir une perversion : une névrose, c'est une perversion ratée ». (6)

Le sujet a deux choix possibles, dans cette histoire dont il est le propre scénariste, pour opérer une réduction de ce désir en demande : 1) il demande À l'Autre (l'Autre de la réalité qui l'incarnera comme il peut) cet objet de désir dont il est censé (savoir) être dépositaire, 2) il croit (vérité) qu'il doit s'acquitter d'une dette (7) ou d'une jouissance.

Si l'hystérique (comme modèle du féminin) permet à Freud de concevoir le modèle de la cure analytique, l'obsessionnel (comme modèle du masculin) permet de comprendre les arcanes de ce jeu de don et de dettes. A. Vanier ajoute, citant lui-même Lacan : Cette jouissance, manière de la tenir à distance, est bordée par l'angoisse. C'est pourquoi il est anxieux. Car de l'Autre du corps, d'un autre corps, nous dit Lacan, « on ne peut rien en faire, à part le mettre en morceaux ». (8)

Appartenant au cas n°1, l'hystérique peut jouir, par son talent à construire un symptôme baroque qui se satisfait des contradictions et permet la satisfaction érotique ; au contraire, l'obsessionnel veille et se souvient là où l'hystérique feint d'oublier. Son talent propre est tel un alchimiste de transformer l'angoisse en culpabilité. Lui ne jouit pas, il contourne la jouissance.

Son angoisse d'être confondu avec l'objet du désir et d'être sacrifié à cette place, l'empêche de se reconnaître dans un objet. Seul l'objet anal lui permettra de se risquer avec satisfaction à l'identification extérieure dans la mesure où l'identification se couple et règle, la demande de l'Autre. La performance de l'obsessionnel (dans sa tentative ratée de s'approcher de l'idéal pervers) et sa constante oscillation sont satisfaites par ce double effet de l'identification anale. S'il est question d'idéal dans la névrose obsessionnelle, l'idéal a une faiblesse, car l'identification liée au corps, à l'intérieur du corps, génère aussi de l'angoisse et le sujet oscille encore entre donner et retenir. Car si le don de l'objet fait advenir l'admiration de l'Autre, ce n'est que provisoire. L'objet admiré est ensuite jeté. C'est sur cet axe que l'obsessionnel balance son hésitation, ses doutes, son incertitude absolue (à l'exception du savoir de ce qu'il ne veut pas et qui pourrait le faire douter).

De l'acte sexuel il fera un don, don de lui, qui le mettra en scène comme reste. « L'envers de la merde, c'est l'idéalisation ». (9) Enfin sa tendance dans l'amour, au fur et à mesure qu'il se rapprochera de son désir, sera de détruire les restes de l'objet aimé qu'il n'aura pas su contrôler.

Cette historiette, terme que nous empruntons à Guy le Gaufey, est celle du névrosé et si la psychanalyse était une mère-grand, elle la raconterait pour endormir ou effrayer les enfants, c'est selon. Revenons sur notre mise en garde pour préciser que ce sont des histoires que jaillissent, parfois, des vérités pour un sujet : histoire dont il ne peut faire l'économie d'un dit.

La névrose et en particulier le cas de l'obsessionnel, éclaire ce qui est en jeu dans les mécanismes sociaux du don et du contre-don comme lien social par l'échange. La dimension obsessionnelle du rapport à l'objet, son investissement éphémère et massif, son dégoût, son rejet et sa destruction, peuvent nous aider à comprendre les manifestations du désir dans nos sociétés de consommation.

« Tout de la jouissance de l'être parlant se résume à ce point hors corps qui la transforme en "valeur d'échange", mais c'est dire aussi que la jouissance en soi s'en trouve du même coup sacrifiée ». (10) Nous concluons ce point en citant encore une fois Alain Vanier dont nous avons suivi la logique dans cette réflexion sur la névrose.

« Que le plaisir soit une barrière à la jouissance, c'est ce qu'on observe tous les jours. Dans notre civilisation des objets, le plaisir devient la limite majeure du parasitage qui mène tout un chacun. L'obsessionnel incarne assez bien cette figure de la modernité consommatrice de cette jouissance solitaire que permettent les avancées techniques, chacun comblé par les

objets d'un voyeurisme généralisé, gadgets où le sujet puise une satisfaction paradoxale pour un Autre machinisé, celui de tous ces objets dont Hannah Arendt notait qu'ils n'étaient produits que pour être détruits, et l'on peut se demander si cette perspective de destruction n'est pas ce qui leur confère une certaine valeur ».

## La valeur du don

Cet échange social n'échappe que très difficilement à la logique symbolique du « don-contre-don ». Ce n'est donc pas un hasard si les sciences sociales qui se sont penchées sur ce problème du don l'ont fait d'abord à partir de sa dimension sociale et de la définition que Mauss en propose.

Comme si dans nos sociétés on ne pouvait faire l'économie – fusse la philosophie – de considérer le don de prime abord comme un médium social. Il semblerait alors que l'on ne puisse pas faire l'économie de cet échange maussien dans le don, fût-il abstrait, sans densité ni valeur quantifiable. Il y aurait toujours au moins un échange de mot, un don et une dette de signifiant ? Comment dès lors distinguer le don d'amour gratuit, du don lien social que théorise Mauss ? Ou autrement dit : comment peut-on donner rien ?

Mauss fait reposer ce don sur une triple obligation fondamentale : donner, recevoir, rendre ; 1) Le donataire est contraint de recevoir le don. 2) Il est contraint par le don, 3) Le refus du don est un affront. Plus important encore le donataire est en dette vis-à-vis du donateur jusqu'au contre-don qui annule sa dette.

La spécificité de l'échange apparaît dans cette troisième phase où apparaît son caractère agoniste, c'est-à-dire ce qui est mesurable dans cette valeur d'échange. Le second caractère de l'échange réside dans cette mise en résonance de la valeur attribuée au don par le donateur et la valeur que le donataire estime devoir recevoir. L'analyse critique de Mauss est celle de la société libérale du début du XXe siècle dans laquelle les valeurs d'échange éthique et économique ne peuvent se confondre puisqu'elles sont identiques. Ce monde MAUSSien a déjà pris le virage du fordisme et du taylorisme, changement de société amorcé avec le passage de la société libérale anglaise du siècle précédent, basée sur la demande, à une société libérale qui anticipe le désir et porte en germes les modes d'échange du capitalisme néo-libéral (qui se caractérise par la construction d'un savoir et d'une valeur d'échange pour la jouissance).

Cette immersion historique de la problématique du don dans une logique libérale, explique qu'il ne semble pas a priori possible de trouver une solution gratuite à l'échange selon Mauss, dans la mesure où le lien social lui-même, libéral et démocratique, construit son éthique sur la valeur même de l'échange. Cette remarque nous permet de mettre en avant l'asymétrie à l'œuvre dans l'échange marchand et son agressivité qui nécessite la mise en place de systèmes de gestion et de régulation qui compensent l'asymétrie du rapport don-contre-don. (\*)

(\*) Le néo-libéralisme comme modernité est ce qui tend à se construire comme "progrès" à partir d'une croyance en des données objectives. Selon Christophe Dejours, il apparaît "comme une forme spécifique et récente de domination de l'argumentation économique marchande sur toutes les autres dimensions de la délibération politique, ou comme dirait Habermas après Max Weber, le raidissement de la contradiction entre le système et le monde vécu." (5) Il nous semble que le néo-libéralisme ne se limite pas à cette "argumentation économique" même si "progrès" et "modernité" dans les discours néo-libéraux ont une valeur quantitative. L'éthique néo-libérale n'est-elle pas finalement la plus antilibérale des idéologies qui viendrait stigmatiser l'échec du libéralisme philosophique, entrave à la réussite du libéralisme économique, avec comme corollaire la substitution de l'échange par la concurrence qui implique la performance comme dynamique ? Ce n'est pas un moindre paradoxe, car là où le libéralisme construit une éthique de la responsabilité du groupe sur l'individu, le néo-libéralisme construirait une éthique de l'individu sur le groupe en accroissant ses devoirs et limitant le champ de son désir, en d'autres mots, de sa singularité, en déterminant à l'avance pour le sujet-personne un ensemble de devoirs et de conduites sociales performantes, imposées et préétablies. Dans une telle structure il est logique que le don gratuit, don de rien, change de statut, devienne un don qui ne vaut rien et qu'ainsi s'opère un retranchement. Il ne s'agit plus dès lors d'une perte, mais d'une soustraction dans un calcul économique.

En occident, cette question qui anime violemment les débats sur la bioéthique, prend logiquement source dans ces controverses religieuses qui ont existé et existent encore aujourd'hui au cœur de l'Église romaine et entre les communautés chrétiennes sur la possibilité du salut par la foi seule, de la grâce divine gratuite ou la croyance en un salut obtenu par le mérite et les œuvres. Nous savons aujourd'hui que cela dépasse la tradition chrétienne.

### **Don d'objet réel et gratuité**

La cession de rien pour rien est LA condition du don véritable. Sa valeur c'est de ne pas avoir de valeur marchande et d'être non échangeable, non restituable (non-patrimonialisable, selon le terme employé par le droit pour montrer l'impossibilité d'attribuer une valeur d'échange au corps humain. Le sujet du droit ne peut pas posséder son propre corps) ; enfin, le don est une cession définitive, sans condition, c'est-à-dire sans contrepartie possible.

Ce don-là est radical, marqué d'un signe, un sceau invisible et pour le dire : anonyme. Derrida l'affirme, le véritable don est anonyme. Il y a de l'anonymat dans le don tel qu'il se met en place au niveau social dans le don d'organe prélevé pour la transplantation, qui place le don du côté de l'éthique et des problèmes éthiques vertigineux qu'il pose. Notre hypothèse est que ce don gratuit et anonyme (le plus souvent) – auquel le don d'organe en vue de transplantation donne la texture du réel – n'échappe pas dans les sociétés occidentales à la dimension sociale du don maussien défini avant tout comme échange. L'objet du corps est cessible et ne renvoie pas en première instance à l'être, mais à l'avoir. La langue française nous donne d'ailleurs une indication sur ce point. Le renvoi d'un signifiant à l'étymologie du mot vaut surtout comme métaphore, cependant le cas du glissement sémantique du latin au français moderne est porteur d'un sens qui nous intéresse. Le rien provient de *rem*, accusatif de *rei*, qui pour un Romain désigne le bien et la propriété, avant que son sens tardif ne désigne la chose. C'est de la négation qu'il devient substantif, ne... rien, devant rien, une non-chose.

### **La solution de l'amour**

« Il n'y a pas d'amour, il n'y a que des preuves d'amour » affirme Pierre Reverdy en précurseur du surréalisme. Cet aphorisme, si célèbre qu'il en est devenu un faux proverbe, a quelque chose de lacanien dans sa formulation, à ce détail près que d'un point de vue lacanien, il s'agirait plutôt de dire « il n'y a pas d'amour, il n'y a que des signes d'amour ».

Depuis Lacan, la considération classique et libérale du don, de l'échange et du lien s'éclaire d'un autre chemin possible avec l'amour. Nous montrerons que l'amour est don de rien, si ce n'est de signes et qu'il (ne) se fonde (que) sur ce manque propre au sujet désirant-parlant.

Ce titre pourrait laisser entendre qu'une solution romanesque, digne d'une comédie romantique hollywoodienne, est à attendre des contraintes éthiques du don. L'amour peut proposer un lien et un échange qui repose sur la symétrie. Nous avançons l'hypothèse que seul l'amour peut offrir une relation symétrique. C'est ce que propose le don d'amour pur de l'amour courtois, l'absolu sacrifice, à l'image de l'enseignement de l'Église catholique et de l'amour désintéressé qui guidera la main d'Abraham et Dieu lui-même quand il sacrifie son propre fils ?

La vraie richesse du don serait alors dans la pauvreté absolue de l'objet d'échange. La pauvreté du donateur à l'égard de son propre don de rien. Il est question, là, d'une pauvreté qui se double.

### **« L'amour c'est donner ce que l'on n'a pas »**

Lacan propose une formule de l'amour, « c'est donner ce que l'on n'a pas... », c'est ce que l'on entend le plus fréquemment de ce célèbre aphorisme. Au delà de la poétique, la citation subit, dans bien des cas, une castration signifiante de sa chute : « L'amour c'est donner ce que l'on a pas » mais « à quelqu'un qui n'en veut pas ». Et Lacan de rappeler – aux castrateurs d'aphorisme – que l'amour



est un lien. Que pourrait être un amour sans l'autre (l'Autre) ? Narcisse — lui, moins que tout autre — n'échappe pas à la loi ; il a besoin d'un miroir pour tomber amoureux de lui-même. Son amour de soi est toujours-déjà dans cet amour de l'Autre qui tient à la perte de cet objet qui vient inéluctablement à manquer, sans laquelle l'image de soi est invisible et l'on ne peut que se rater. C'est alors sous les auspices d'un double manque, celui de l'autre et le mien, que l'amour manque à manquer.

Peut-on dégager une structure propre au don hors du champ économique qui le désigne souvent dans nos sociétés « démocratiques » ?

Il semble que ce soit sur le paradoxe même de la condition humaine que la valeur du don puisse se tisser. « Ce sont nos sociétés d'Occident qui très récemment ont fait de l'homme un animal économique [...] l'homme a été très longtemps autre chose ; il n'y a pas bien longtemps qu'il est une machine, compliquée d'une machine à calculer ». Ainsi parle Marcel Mauss dans *Essai sur le don*, quelques années après la Première Guerre mondiale.

Quelle est cette « autre-chose » ? Devient-elle la chose de l'autre ? Il y aurait, pour Mauss, un glissement difficilement perceptible entre cet homme d'un avant devenu autre-chose dans l'avènement d'un homme-machine ? Une modification éthique et esthétique. Éthique en tant que position face à la vérité, à ce qui est communément appelé morale, et esthétique en tant qu'elle correspondrait à un rapport radicalement différent au monde physique et métaphysique.

### **Ce manque, d'avant l'amour, est féminin**

Revenons-en à ce lien que tisse Lacan entre amour et don et au champ couvert par ces signifiants élevés au rang de concepts.

D'abord avec un retour sur un séminaire antérieur au séminaire IV la relation d'objet, le séminaire de l'année 1960-61 le transfert, dans lequel Lacan insiste sur deux points primordiaux : 1) la pauvreté comme nécessaire à la naissance du désir et de l'amour et 2) le manque sans lequel il n'y aurait pas d'amour et qui constituerait le fil même de l'étoffe qui se tisse entre amour et don. Durant cette année de séminaire de 1960, il revient sur sa lecture du Banquet de Platon et particulièrement sur le passage dans lequel Socrate fait intervenir Diotime pour qu'elle discourt à sa place puisqu'elle l'aurait « instruit des choses concernant l'amour ». C'est avec une limite stricte que la parole est donnée à une femme — fût-elle prêtresse — puisque c'est Socrate lui-même qui se fait la voix de l'enseignement de Diotime. Lacan y voit une nécessité à porter du côté du féminin une parole de vérité sur l'amour, vérité qui se fonde du manque. La prêtresse enseigne Socrate sur la nature véritable de l'amour qui serait fils de la pauvreté (penia) et d'expédient (poros). L'amour (Éros) est malpropre et rustre ; il couche à même le sol : « il n'a pas de gîte, couchant toujours par terre et à la dure, dormant à la belle étoile sur le pas des portes et sur le bord des chemins, car puisqu'il tient de sa mère, c'est l'indigence qu'il a en partage ». Ce lieu du féminin, comme sa parole, est non localisable et une anecdote le confirme puisque Diotime est l'un des rares personnages mis en scène par Platon dont les historiens ne trouvent aucune trace ailleurs que dans son Banquet ! Comme l'affirme Lacan, si Platon fait parler une femme par la bouche de Socrate, ce n'est certainement pas pour lui faire dire des bêtises. Cette parole qui ne serait pas une bêtise tient en cette vérité : si cet amour est par nature pauvre et indigent, ce qui signifie sans ressource, c'est qu'il n'a rien d'autre à donner que ce qu'il n'a pas. Lacan nomme cette pauvreté féminine en cela qu'elle est « la désirante originelle ». C'est à partir de ce point nodal que Lacan soutient que l'amour « n'est pas la fête » ; « Et en effet, donner ce qu'on a, c'est la fête, ce n'est pas l'amour ».

Ce qui constitue ce manque, d'avant l'amour, est féminin. Dans l'indigence, le manque radical qui constitue l'espace où l'amour peut se construire comme métaphore est féminin.

Il nous semble que cette vérité ne se limite pas à un certain savoir clinique et pointe la structure

même de cette dimension de l'amour qui nous ouvre à l'autre. Ce qui pourrait constituer le seul champ commun partageable par tous les êtres humains, notre manque à être radical à partir duquel les expériences peuvent être partagées, et la sollicitude comme la compassion, s'exprimer.

Nous pourrions dire que paradoxalement cette dialectique essentielle pour la psychanalyse la déborde totalement, car c'est bien dans le champ de la médecine, par le sacrement même qui lie l'acte du médecin au patient, que se développe une certaine économie du don qui s'élabore dans une praxis. À l'opposé - mais nous ne développerons pas ce point dans ces prolégomènes - la psychanalyse veut mettre en pratique un certain « courage » (le terme est de Lacan) à ne pas donner. « Le psychanalyste ne fait pas la charité, il décharite » (fin du séminaire sur Les psychoses, 1955-1956).

Revenons vers Mauss et son « homme-machine ». D'une machine, chaque pièce est échangeable suivant un protocole standard. Changer une pièce ou la modifier n'entraîne pas nécessairement de modification de l'ensemble de la machine. L'homme est indissociable de son corps et de la physiologie de son organisme qui s'opposent en tout point à un mécanisme dont chaque pièce peut être considérée en elle-même indépendamment de l'ensemble. Dans l'organisme tout est lié et de ce point de vue le néologisme de Mauss pointe une aporie sociale et culturelle qui fait de l'homme un monstre étranger à lui-même. Cette conception mécaniste de l'humanité dont l'utilitarisme a fait un dogme plus qu'une doctrine y serait à reconsidérer.

Si les sciences médicales comme les sciences sociales doivent beaucoup à la démocratie et au libéralisme des sociétés occidentales, elles sont également réabsorbées dans une idéologie translibérale qui opère un glissement sémantique — aux effets bien réels — du libéralisme au néolibéralisme, du libre-échange à la concurrence et de l'autonomie à la performance. C'est sur les bords de ce rapport asymétrique, que viennent se télescoper demande, angoisse, peur, pouvoir, puissance et impuissance des deux côtés de la relation. Il nous semble qu'une certaine symétrie peut se construire à partir de cette asymétrie. Sur ce possible, Lacan nous éclaire. Cependant, la notion de don est complexe à appréhender sur le plan analytique, tant il est difficile dans la langue courante des civilisations occidentales de la différencier du don d'objet, de l'échange de valeurs quantifiables, mesurables. Il est difficile de différencier le don qui se fonderait sur le manque et la pauvreté au sens d'une radicale ab-sens d'objet, du don maussien ou de la dette symbolique. Le sens politique et économique de ces termes en a modifié le champ sémantique et profondément modifié leur dimension culturelle. Il nous semble que cette diffraction du sens rend inaudible la phrase de Derrida : « Le vrai don est anonyme ».

Pour autant, si « l'amour c'est donner à l'autre ce que l'on n'a pas et dont il ne veut pas », nous pouvons répondre que cela ne nous empêche pas de donner ce qu'on a. Pourtant, à donner ce qu'on a, on ne l'a plus et en cela le don symbolique de l'amour diffère structurellement et radicalement du don matériel aussi désintéressé puisse-t-il être. Ainsi que le rappelle Jean-Luc Marion dans son ouvrage *Certitudes négatives* (11) « Il a été dit que la philosophie pouvait se borner à n'être qu'une réflexion sur le verbe être. Si elle se focalisait sur le verbe donner, elle se donnerait une tâche également immense, mais trouverait l'avantage de substituer à une pensée de la présence, dans laquelle le soi l'emporte, une pensée du don, dans laquelle, ce qui importe, c'est l'autre. Donner, en effet, a un sens en abîme ».

C'est ce miroir de l'autre qui est indissociable d'une pensée du don. On donne rien, mais pas à n'importe qui et pas pour n'importe quoi.

## Perspectives

### *Manque, altérité et constructivité*

Julia Kristeva parle de délicatesse (12) pour désigner cette vulnérabilité du sujet désirant et d'une autonomie nouvelle qu'il construit à partir de la découverte du « manque-à-être qui l'a toujours-déjà constitué ». C'est de ce manque que se constitue le lien à l'autre et c'est en cela que la psychanalyse peut contribuer à la réinvention constante du lien social. Si la vulnérabilité se constitue socialement comme un déni nourri d'un humanisme compassionnel, elle risque de n'être qu'un projet universel et désincarné pour l'homme ; pour J. Kristeva il s'agit d'une vulnérabilité « impartageable », mais acceptée comme telle et qui nous renvoie à ce qui nous constitue « en profondeur » comme sujet du désir, ce radical manque-à-être, cette fragilité à partir de laquelle toute singularité se constitue et détermine une autonomie de l'être dans une recreation permanente de soi. « En ajoutant à l'humanisme hérité des Lumières - liberté, égalité, fraternité -, un quatrième terme - la vulnérabilité -, l'écoute analytique infléchit les trois premiers vers un souci de partage, dans lequel et grâce auquel le désir, avec sa doublure la souffrance, s'achemine vers un recommencement permanent de soi, de l'autre et du lien ». Notre culture nous destine au modèle de « l'homme-dieu », dont J. Kristeva situe la constitution entre Renaissance et rationalisme thomiste.

La culture occidentale est une invention particulièrement performante pour élaborer les images corporelles du narcissisme. La vulnérabilité peut y être confondue avec l'angoisse et la culpabilité, qui viennent par leurs manifestations symptomatiques, étayer la difficulté du sujet à symboliser sa souffrance. L'angoisse, constitutive du sujet pour Kristeva, n'est pas un effet de la fragilité, elle est une cause fondatrice de ce que l'être construit à partir de sa fragilité, elle est-ce qui rend la création possible et ce qui peut faire de la vulnérabilité une valeur à partir de laquelle l'homme agit.

## Pour conclure

Cet abîme à tous les sens du terme, c'est aussi moi et ce que je reconnais de moi en l'autre. De ce point de vue, l'envers du don est le déni qui inter-dit le don, le fait chuter entre les signifiants, le rendant muet et inaudible. Cette distinction est sensible dans les différentes aspects langagières du don et notamment en latin comme en italien avec la distinction entre *dare* et *donare*. Entre donner et faire un don d'objet. Le cogito cartésien rend compte lui aussi de cette distinction et construit un pont entre le don et la certitude. Donner, c'est penser l'objet, le localiser, lui donner une valeur et de Husserl à Heidegger le don est objectivable, il est une relation d'objet. À suivre Jean-Luc Marion dans sa logique, il faudrait introduire l'incertitude dans le don, faire du « donné » un acte d'amour dédouané du sensible et du mesurable. Un don anonyme au sens où, justement, il le perd en échappant "à la logique de l'échange" à moins que — pour en revenir à Lacan — il ne s'agisse d'un échange de rien d'autre que d'amour. Marion ne convoque pas la psychanalyse dans sa réflexion, mais nous faisons l'hypothèse que ses « certitudes négatives » ont un champ commun avec ce réel du manque dont le désir serait l'énergie et l'amour le discours ou l'image. Cette logique porte en elle sa propre limite « Le don, en effet, n'est don que s'il transcende l'économie des échanges mais, s'il la transcende, il ne trouve plus aucune condition de possibilité. Imparfait, il déchoit en troc marchand, parfait, il se dissipe. » Si l'on n'y prend garde, le risque du don utilitariste se profile à l'horizon. Cette aporie ne résiste pas en réalité à la force qui émane de l'essence même du don qui est radicalement « inconditionné », « N'ayant aucun présupposé (pas même la justice de l'égalité ni l'égalité de l'échange), aucune condition préalable, aucun réquisit, le don (se) donne avec absolue liberté ».

La notion de « gratuité » que Lacan apporte dans le champ de l'amour et du don s'éclaire du fait que ce don de soi est d'abord un don de rien, sous cet angle il ne s'agit pas de combler un vide ni d'étayer sur un mode imaginaire. Le don ne s'autorise que de lui-même, comme le désir. Il s'agit



peut-être de la plus forte expression de la singularité d'un sujet et aussi ce qu'il peut y avoir de plus commun à tout homme qui fait le pari de s'ouvrir à l'autre sans peur d'une perte comme produit négatif de la relation. En d'autres termes, non sans une certaine étrangeté, il est la possibilité d'une relation de symétrie entre deux êtres-sujets.

**Notes :**

(1) Jacques Lacan, *Séminaire IV*, La relation d'objet, p. 140.

(2) Antoine Tudal, op. Cit., J. Lacan dans : « Fonction et champ de la parole et de langage en psychanalyse », Les Écrits, Paris, Seuil, p. 289. op. Cit., J. LACAN, *Le savoir du psychanalyste*, inédit, séance du 6 janvier 1972, version AFI, p. 47.

(4) Vanier Alain, « Névrose obsessionnelle, névrose idéale », *Figures de la psychanalyse*, 2005/2 no 12, p. 85-92.

(a) id. (4).

A ce propos Alain Vannier cite Lacan : « les sujets d'un type sont donc sans utilité pour les autres du même type et il est concevable qu'un obsessionnel ne puisse donner le moindre sens au discours d'un autre obsessionnel. C'est même de là que partent les guerres de religion : s'il est vrai que pour la religion (car c'est le seul trait dont elles font classe, au reste insuffisant), il y a de l'obsession dans le coup ».

(5) Id.

(6) Id.

(7) Notes : De façon plus anecdotique, notons que le discours financier, obsessionnel s'il en est, utilise couramment les termes *prix d'émission, date de jouissance, marché de la dette, assurer la jouissance...*

(8) Cf. J. Lacan (1962-1963), *L'angoisse. Le Séminaire. Livre X*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Le Seuil, 2004.

(9) *ibid.*, A. Vanier.

(10) ZENONI, B ; ALFREDOV ; CASSIERS, L : *Le corps de l'être parlant*, éd. de Boeck Université, Coll. Oxalis, 192 p.

(11) Jean-Luc Marion, *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, 2010, 324 pages.

(12) Julia Kristeva, « La haine et le Pardon », Fayard 2005, p. 95-118