

## **Prolégomènes aux problématiques de l'inhumanité en l'Homme.**

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

La notion d'inhumanité est – de façon très logique – convoquée pour pointer ce qui, en l'homme, va à l'encontre de l'humanité morale, de la rationalité au sens kantien du terme. Selon ces termes, sont inhumains : le nazisme, les totalitarismes, la barbarie, tout ce qui exclurait l'homme de son humanité. Ce point de vue porte en lui une conception évolutionniste et chromatique de l'humanité, du plus archaïque/animal au plus performant/humain. Cette conception pose implicitement la question de la limite de l'humanité. A partir d'où, et de quand, est-on humain ? Les humains qui seraient en-deçà cette limite s'excluraient-ils automatiquement de la communauté ?

Le paradoxe est au cœur d'une telle logique à partir de laquelle l'inhumanité serait ce qui n'appartient plus à l'humanité. Cette éthique d'exclusion centrifuge, confortable, qui simplifierait l'œuvre de la justice pénale internationale du Rwanda à l'ex-Yougoslavie, propose une conception tronquée de l'homme, faisant de l'inhumanité une réalité objective et rationnelle, là où la violence, la guerre et l'insoutenable mystère de la barbarie dépasse notre capacité à comprendre ce qui pousse l'homme à se détruire lui-même en détruisant ses semblables.

Tenter de penser l'inhumain en l'homme, c'est construire sa réflexion à partir d'une aporie ; qu'il soit ce qui n'est pas humain où ce qui est hors de l'humain, quelle que soit son essence et sa nature, il ne peut être compris hors de l'humanité, de la communauté et du lien social qui lui donnent sens. Dès lors il nous faudra tenter d'inverser la problématique pour cerner ce qu'il y a d'humain dans cette inhumanité.

L'inhumain apparaît plus généralement comme une contre-valeur s'appliquant à tout ce qui porte atteinte à l'intégrité de l'homme, physiquement ou moralement, tout « traitement inhumain ». Ceci relève de l'action et implique une condamnation éthique.

Définir l'inhumain topologiquement comme ce qui sort de l'humanité et s'en exclut mathématiquement, implique l'existence d'une humanité universelle, d'une « nature humaine » dotée d'une réalité stable et immuable, que l'inhumanité viendrait transgresser. Or, il semble que d'un point de vue philosophique, une telle éthique soit aujourd'hui intenable et serait peut-être elle-même inhumaine.

Si la philosophie contemporaine a renoncé à s'appuyer sur une conception naturaliste et universelle

de l'homme, ce relativisme philosophique n'évite cependant pas les apories d'une pensée qui, aujourd'hui encore, peut penser l'inhumain en l'homme, sans vouloir entendre en lui le sujet du désir.

La querelle de l'humanisme, naît dans les années 60, notamment à partir du structuralisme de Lévi-Strauss et de la psychanalyse lacanienne. Foucault lui donnera un éclairage philosophique en 1966 dans *L'homme est-il mort ?* (1), dans un entretien accordé à l'occasion de la sortie de son ouvrage « Les mots et les choses ». En substance, Foucault y pose la question définitive de la mort de l'Homme ; pour le philosophe, c'est une illusion que l'histoire, telle qu'elle est transmise dans l'enseignement secondaire, fixe dans un XVIème siècle humaniste à la fois source et récompense de la pensée et de la civilisation occidentale. L'humanisme correspond à l'invention de la « forme-homme » au XIXème siècle. Une création finalement récente qui correspond à ce moment de l'histoire où Dieu quitte l'espace social qui est conquis par l'homme. Un homme porteur de son propre savoir vient se substituer à celui de Dieu. L'homme, objectivé à l'image de son savoir, devient le substrat-même de cette création humaniste. L'auteur insiste sur le fait que c'est avec Nietzsche et la mort de Dieu que la mort devient propriété de l'homme qui ne peut pas ne pas disparaître avec Dieu. Le XXème siècle devient alors le moment où l'homme impose sa vérité à un monde qu'il peut remodeler. L'homme s'approprie les moyens divins de la création. Cette vision de l'humanisme occidental montre une dangereuse proximité de l'homme avec son créateur et impose l'idée d'un sujet conscient, lucide, placé au centre du monde qu'il fait advenir et au sein duquel il s'invente lui-même.

La certitude que l'inhumain est au cœur de l'homme, qu'il fait partie de son essence, est une idée finalement mystique (même s'il s'agit de penser un infini de l'homme sans Dieu) au cœur de la pensée occidentale. L'inhumain n'est, de ce point de vue, plus cette chose hors des limites de l'ensemble des hommes, les limites rationnelles de l'ensemble Homme ne sont plus une membrane protectrice contre l'inhumain au-delà, mais une nasse qui interdit à l'homme cette part d'inhumanité le privant sinon de sa totalité, de son entièrement. Retrouver l'inhumain en l'homme, c'est accepter sa part animale comme sa part divine et accepter, comme Artaud, le risque de la folie, et de la barbarie. A ce titre, l'inhumain est ce qui passe les limites de la rationalité.

Il s'agirait ainsi de déconstruire un modèle, celui d'un homme amputé d'une part de lui-même, et de se risquer à l'oxymoron d'un nouvel humanisme sans projet de grandeur pour l'autre, qui penserait l'homme dans sa globalité, jusque dans ses désirs les plus noirs. La grandeur se trouverait dans le dépassement de ces limites qui bornent une dimension étriquée de la réalité humaine, que

l'homme s'est inventée de peur d'y voir surgir la bête. La force dé-figurante de l'homme ne serait pas tant la barbarie, trop humaine en définitive, mais cette réduction du sujet à un être rationnel et aliéné à une image appauvrie de lui-même, un homme au corps multiple et poreux, ouvert et inachevé [ARTAUD. *Œuvres complètes*. Tome VIII. p.135] (2), capable d'embrasser le monde et de se laisser traverser par lui. Cette éthique de liberté et d'absolu, veut rompre - sous une forme hallucinée - avec les illusions et les errements d'une pensée aliénée qui se construirait comme défense contre la vérité.

Sartre, diffusant une certaine position de la philosophie allemande, écrit dans « L'existentialisme est un humanisme » : « L'existence précède l'essence », excluant toute nature à laquelle l'humanité serait aliénée. Il n'y a pas de déterminisme naturel de l'homme. Il n'y a pas pour autant de symétrie entre l'humain et l'inhumain qui n'est pas non plus non-humain. Être homme est un choix et de ce point de vue il n'a, à proprement parler, rien d'inhumain. Tout acte de l'homme est humain. Aussi barbare soit-il, l'homme ne peut échapper à sa condition humaine. Il façonne le sens et l'image de son humanité, comme ceux de son inhumanité. Cette construction en constante évolution trouve généralement sa forme dans l'opposition entre une représentation de l'humanité et quelques figures hypostasiées du monstre qui la menace. La projection dans la culture de cette dualité a pour objet de séparer symboliquement ces deux dimensions.

L'humain échappe à tout absolu, à toute universalité. Il relève du relatif et du particulier. Ce n'est pas tant la définition de l'inhumain qui pose problème, mais la possibilité de le concevoir au cœur même de l'homme ; non pas dans un rapport d'égalité et de symétrie, mais dans un rapport dialectique. Si l'on interroge l'humain, il faut «savoir reconnaître l'humain jusque dans l'inhumain. L'ignoble est souvent du noble mal tourné » comme l'affirme Jean Rostand dans *Le Carnet d'un biologiste*.

C'est pour construire une humanité nouvelle, que l'Allemagne nazie ambitionne de « protéger la pureté Aryenne de la race allemande » supérieure aux autres « races ». Animés d'une nécessité impérieuse qui dépasse l'individu, les nazis agiront, conscients des atrocités qu'ils commettent, au nom de leur « idéal ». L'hypothèse - finalement rassurante - d'un homme redevenu totalement bête, ne tient pas. Il est impossible de considérer l'idéologie « nationale socialiste » comme une barbarie folle et irrationnelle. Il y a de la rationalité dans cette inhumanité ; à tel point que les nazis agissent pour éliminer méthodiquement de l'humanité ce qui, dans leur logique, incarne l'inhumanité. Il faut accepter de renoncer à un certain confort intellectuel qui consiste à penser humanité et inhumanité dans un rapport d'opposition radicale, où l'un devient l'exact opposé de l'autre, dans

un monde fantasmé où l'homme aurait triomphé de l'inhumain. Il s'agit bien d'une utopie, d'un non-lieu et, in fine, d'un impossible. Car si l'humain est ce qui doit loger en l'homme, l'in-humain n'est pas un reste, une impureté jetée hors de l'homme, qui ferait retour *ex nihilo* pour venir le parasiter ; c'est au contraire ce qui habite son cœur, la puissance primitive qui le traverse sans cesse, sans laquelle le sujet n'est rien et à laquelle seule la langue fait barrage.

Avec Freud, l'inhumain ne se confond plus avec le non-humain et l'animal. L'inhumain est radicalement au cœur de l'homme, le symbolique qui vient interdire la jouissance. Fédida propose le terme de *déshumain* pour différencier de l'inhumain ce qui, hors de l'homme et de la culture, viendrait incarner une barbarie non symbolisable.

Pour la psychanalyse, l'inhumain est au cœur de l'homme. Frappé du sceau de la subjectivité, il ne saurait être objectivé et réduit aux contours flous d'un monstre errant à la lisière de la rationalité humaine. Faire l'hypothèse que l'inhumain est ce que le sujet refoule pour que l'être-sujet puisse se dire homme, c'est rompre avec l'idée qu'il y aurait une possibilité de circonscrire, objectivement et universellement, l'inhumain en l'homme. Si l'inhumanité est indissociable de l'humanité, qu'elle procède d'une seule et même chair, existe-t-il un lieu de l'inhumain en l'homme ?

Freud fait de la question de l'inhumain en l'homme un objet central de sa construction théorique. Le père de la psychanalyse puisera dans les travaux de l'anthropologie évolutionniste de Smith, Taylor ou Morgan qui, dans le prolongement de Darwin, considèrent que les sociétés humaines sont les produits d'une évolution qui passe par plusieurs stades. Or, c'est un paradoxe de constater que c'est au tournant du siècle, alors que la théorie évolutionniste est peu à peu abandonnée par l'anthropologie, que Freud emprunte au *The Golden bough* de Frazer un florilège de récits, de pratiques rituelles et de mythes « primitifs ». Freud s'approprie ces récits pour en faire des exemples didactiques qui viennent illustrer sa démonstration et rendre audible et intelligible une histoire de passage de l'homme d'un « état inhumain » à un « état humain ». Il insiste, dès le début de *Totem et tabous* (3), sur la fragilité de ce processus d'hominisation et sur le fait qu'il est logique pour la psychanalyse de s'appuyer sur l'anthropologie pour illustrer sa pensée, car c'est de la communauté que le sujet se construit. Comment Freud peut-il tenter d'expliquer à l'Occident moderne du début du XX<sup>ème</sup> siècle, que la communauté des hommes se construit de et à partir d'une inhumanité et pas contre l'inhumanité. Comment concevoir structurellement les effets de l'acte parricide des fils ?

L'entente des fils est un pacte et sa réalisation est un acte. En ces temps mythiques, décrits en détail par Freud, règne la jouissance ; or, pour que l'acte soit, les fils doivent être des sujets et l'ordre

symbolique, sans lequel aucun acte n'est possible, vient barrer la jouissance. L'intention du père de la psychanalyse reste, dès le début de sa démonstration, d'établir un mythe dont le récit lui permet de rendre compte d'une énigme. Freud ne s'engage pas dans un travail de psychanalyse appliquée dans le souci de faire avancer la jeune science anthropologique. Il veut développer ses propres thèses, notamment expliciter la renonciation qui reste difficile à appréhender pour le profane, en développant le mythe du père primitif de la horde. Ce père premier possède de façon exclusive toutes les femmes et se réserve une libre jouissance sexuelle (*frein sexualgenus*). Temps mythique préoedipien auquel la jouissance est sans limite puisqu'elle n'est pas distincte de la loi. Les fils tuent et dévorent le père, posant ainsi un premier acte qui lie culpabilité et répétition et fait du père, mort et introjecté, un totem. Dorénavant, jouir de la mère est interdit ; jouissance et loi sont distinctes.

Malgré les apories de la démonstration, le mythe de la Horde rend compte structurellement - autant que possible - d'un lieu où la jouissance n'est pas symbolisable parce que réelle ; « en ce sens, il n'y a pas de sujet de la jouissance sexuelle ». (4) Le titre *Quelques correspondances entre la vie des sauvages et celle des névrosés* est clair quant aux intentions de l'auteur, l'anthropologie est très en vogue, en ce début de XXème siècle chez les savants comme chez les profanes et les psychanalystes ne pouvaient y échapper. Les fortes personnalités du mouvement ont toutes leur théorie générale et définitive de l'origine de la communauté, de la culture et de la fonction paternelle.

Le pari n'est pas très risqué de penser que chacune de ces « père-versions » est une mise en récit des psychodrames de leurs auteurs. Jung pense que le père (primitif) est garant de l'interdit de l'inceste ; Ferenczi soutient que l'évolution de l'homme est liée au destin de la terre-mère avec laquelle il se développe en symbiose. C'est dans ce contexte que la revue *Imago* offre à Freud l'occasion de développer une théorie générale de l'histoire de l'Homme. Les théories des pulsions, l'inconscient et la libido, trouvent dans le récit de *Totem et tabou* une assise historique et scientifique qui donne au complexe d'OEdipe une dimension universelle. De ce point de vue, le récit du père de la horde, massacré et mangé par ses fils, est structurellement un mythe jusque dans l'inscription même de Freud, d'un point de vue logique et structural, dans le mythe dont il se fait la voix.

L'authenticité des faits n'est pas mise en doute ; le temps et l'espace du récit sont indéterminés et donnés comme réels. Ce socle historique, que Freud s'emploie brillamment à construire pour fonder son complexe d'OEdipe, s'inscrit dans une construction classique de la tragédie, qu'il admire de Sophocle à Shakespeare. Pour E. Roudinesco, *Totem et tabou* se présente au premier abord comme

« une rêverie darwinienne ». (5)

En 1913, dans la préface de la publication de son œuvre, Freud la présente comme « une application de la psychanalyse à des problèmes encore non éclaircis de la psychologie des peuples », mais il ajoute que sa théorie de l'origine de la culture s'oppose à l'anthropologie de Wilhelm Wundt et à la psychanalyse de Carl Gustav Jung. Ce dernier veut expliquer la psychologie individuelle à la lumière d'une structure psychologique commune à tous les peuples, dont la source serait un inconscient collectif. Freud veut au contraire montrer que le savoir de la psychanalyse sur les névroses explique les mystères de la psychologie des peuples. Dès lors, il reste au père de la psychanalyse à trouver le matériau qui permettra cette démonstration. Cependant, l'anthropologie à laquelle Freud se réfère est déjà remise en question par les anthropologues de terrain. Elle se réduit souvent à quelques éléments ethnographiques et à des théories dont les conclusions s'appuient surtout sur l'idéologie coloniale, la morale victorienne et les conceptions modernistes de Darwin. Les notes de bas de pages de l'auteur montrent ses réserves quant à la valeur scientifique de ses exemples.

Les trois premiers chapitres : 1) *L'horreur de l'inceste* ; 2) *Le tabou et l'ambivalence des sentiments* ; 3) *Animisme, magie et toute puissance des pensées* n'ont, semble-t-il, d'autre fonction que d'offrir à Freud un tissu plus didactique que scientifique, à partir duquel il va pouvoir élaborer le quatrième chapitre qui est l'essentiel de l'œuvre. Le récit devient le lieu symbolique et mythique de l'expression des deux désirs refoulés de l'inceste et du meurtre du père. Selon la théorie freudienne, ces deux désirs sont fondateurs dans leur refoulement des interdits universels que le psychanalyste retrouve dans toute culture totémique. Cette logique devenue narrative donne sa cohérence au récit. C'est à Darwin que Freud emprunte sa thèse évolutionniste de la horde sauvage (6), puis la théorie de la répétition qui voit dans l'évolution de l'homme la répétition des différents stades de l'évolution des espèces (qui calque son modèle de l'ontogenèse sur le modèle de la phylogenèse) ; Freud enfin se sert de la thèse de l'hérédité des caractères acquis, utilisée par Lamarck et reprise de Darwin. Il s'agit bien de déterminer les modalités symboliques du passage de l'inhumain à l'humain, ce qui n'est pas en soi une démarche originale pour l'époque, mais Freud construit sur le récit du meurtre du père de la horde, une description des mécanismes inconscients qui rendent possible, dans la communauté humaine, la gestion de la violence, en proposant une théorie de l'OEdipe dans sa dimension communautaire. Meurtre et sacralisation du père y sont indissociables. Freud rompt avec une vision darwinienne et moderniste de l'homme qui consiste à voir ce passage comme une évolution linéaire et vient placer l'inhumain aux fondements d'un sujet qui n'est plus

idéalisé.

Les fils parricides sont réunis autour du repas totémique qui permet d'internaliser leur violence par l'introjection du corps réel du père. Ce nouage possible de Thanatos et d'Éros se réalise par la double négation du meurtre, dont l'effet symbolique produit la puissance du totem qui l'incarne et qui se manifeste dans le tabou.

Freud pointe la ressemblance de structure entre ce mécanisme socioculturel que théorisent son mythe et la *Verneinung* de la névrose obsessionnelle. Malgré les ressemblances structurelles, dénégation et instabilité, tabou et névrose obsessionnelle diffèrent dans leur rapport à la loi et, ainsi que le relève Freud lui-même, le sujet sous l'ordre du tabou craint pour sa propre vie, alors que l'obsessionnel cherche, par ses rituels, à déjouer une réalité qui serait fatale à ses proches.

Au regard du mythe et de sa fonction, le père massacré et dévoré par ses fils - au premier abord - peut être comparé à la position sacrificielle du bouc émissaire. Pourtant, l'opposition est radicale d'un point de vue topologique. Le bouc émissaire est, de fait, un vecteur, porteur de la violence dont il est l'objet, en même temps qu'il la détourne, et dont l'interdit est inscrit dans sa chair. Cette fonction rituelle du bouc émissaire rappelle sans cesse à la société qui la produit sa propre fragilité, ainsi que son rapport ambivalent à la jouissance. L'animal émissaire supplicié porte dans la mort l'adresse secrète du destinataire de la jouissance interdite. Le sacrifice ritualisé, détournement du meurtre interdit, pointe une jouissance interdite, toujours-déjà là, dont il maintient, par la perte de l'animal supplicié, la nécessaire absence (*ab-sens*). A la lumière de Lacan, cette *ab-sens*, ce manque, est nécessaire pour faire perdurer le désir, mais elle doit aussi avoir un dépositaire réel. Si ce dépositaire réel est un dieu, auquel le sacrifice de l'animal émissaire est adressé, il s'agit en quelque sorte d'un retour à l'envoyeur en un point réel au-delà de la jouissance. Le dieu, destinataire et destinateur dans la mesure où il accepte le sacrifice, devient, dans l'après-coup du sacrifice, destinataire idéal et idéal par l'effet de la symbolisation.

La fragilité de cette structure tient à la répétition du sacrifice et au rappel d'un sacrifice originaire et fondateur, qu'il soit convoqué à chaque danger dont la communauté veut se protéger ou inscrit dans le temps d'une culture (comme le sacrifice de l'Aïd musulman). Comme le rappelle L. Cassiers (7) citant Karim Jbeidi, le Christ résout le problème (y compris au sens logicomathématique) en s'offrant lui-même en sacrifice ultime, agent d'une alliance des hommes avec un Dieu d'amour et

de miséricorde. Cependant, d'un point de vue logique et symbolique, aucune résolution de problème n'est absolue et le choix définitif du Christ peut ouvrir une voie (voix) vers cette jouissance absolue, interdite, que le fou de Dieu et le faux mystique peuvent être tentés de prendre. A la différence du père de la horde, père coupable aux yeux de ses fils, Isaac et Jésus sont innocents. L'origine de ce tabou très ancien dans l'histoire de l'humanité est également très ancien dans l'histoire du sujet névrosé. La mise en résonance des structures communautaires et individuelles donne à Freud ce point d'appui nécessaire à l'éclaircissement des mécanismes mis en place notamment dans les névroses obsessionnelles. Le névrosé construit son propre tabou à partir de son mythe personnel.

Nous retrouvons dans le miroir du mythe communautaire la logique de notre mythe intime, nous le comprenons, au sens premier, comme le nôtre. Lacan, dans le prolongement de Freud, explicitera cette logique commune aux mythes en élaborant la logique du signifiant. Il pourra dès lors affirmer que « Le mythe freudien est vrai parce que Freud était un névrosé ». Lacan aborde le problème du mythe sous l'angle strict du psychanalyste, c'est-à-dire par le langage. De ce point de vue, le mythe est essentiel par le point d'indicible qu'il porte. La question de l'origine : voilà la question du mythe. Cette question construit la demande du névrosé adressée à l'Autre qui ne peut répondre à cette énigme que par sa propre énigme. Ce point d'impossible est un effet du langage. Il rend compte dans la structure de ce point que Lacan écrit S A(barré). Le mythe est une réponse à ce dire impossible, une construction logique, qui dès lors, permet de repérer ce qui fait la fonction du père : donner un sens au désir de la mère. De cette fonction, le mythe est fondateur d'une temporalité à la lumière de laquelle peut se comprendre le Un-père des origines qui est pour toujours le père. Non pas un père de la génération, mais un père réel, un père-mort dont le *refoulement primordial* est inaugural du fondement de l'inconscient qui se construit à partir du refoulement secondaire. Jouir des femmes commande l'acte du meurtre du père et sa dévoration par ses fils. Mais cela produit l'effet opposé en interdisant les femmes. Du père mort s'institue la loi et l'interdit de l'inceste. La leçon du mythe est dans ce réel d'un père mort plus puissant qu'il ne l'était vivant.

Si la mère n'est pas explicitement citée dans le mythe freudien, c'est bien de la séparation d'avec la jouissance de la mère que les fils découvrent le lien signifiant de leur fraternité. C'est sur ce point que se trouve l'essentiel de la démonstration de Freud, car ce lien signifiant de la fraternité, c'est aussi le retour du père mort comme *père de l'amour*. C'est précisément là, dans ce qui sépare le désir de l'acte, que se situe la différence entre le complexe d'Œdipe qui (n')est (que) le désir de tuer le père et ce que Freud décrit dans *Totem et tabou* : le réel d'un passage à l'acte. C'est dans la

transformation du lien du sang en lien signifiant que la structure est opérante. Le lien social se constitue de cet interdit cannibalique dont le tabou est métonymiquement le père mort. Cette métonymie n'est logiquement possible que de l'introjection réelle du père dévoré, acte inaugural à partir duquel peut s'élaborer un lien signifiant identificatoire du fils au père. Le mot comme lien à l'autre est une présence qui appelle un signifiant de l'absence. Le père donne le sens à la langue des fils par son ab-sens. C'est de cette structure proprement appelée mythique que Freud opère un retour sur la névrose.

En 1963, Lacan revient sur ce principe dans son séminaire unique « Les noms du père » en reprenant le mythe de *Totem et tabou*. Il en dégage la double fonction paternelle : le père primordial, « animal », le père de la horde, celui de l'identification primordiale et le père de l'identification à l'amour, celui qui fait retour dans les phobies infantiles. Le père est tué parce que sa présence est intenable ; comme signifiant il ne tient que comme absence et ne vaut que par son nom : seule réponse au mystère de la jouissance. Lacan revient sur cette problématique en 1973 avec *les non dupes errent* et particulièrement sur cette présence/absence du père réel et du père symbolique qui ne peuvent exister que du nom. Le père mythique est animal, insatiable et n'existe que dans un avant de la culture ; c'est ce père qui est le père de la horde : « Mais qu'il [Freud] l'appelle totem, et justement à la lumière des progrès apportés par la critique de l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss qui met en relief l'essence classificatoire du totem, ce qu'il faut en second terme, c'est mettre au niveau de Père la fonction du nom ».

Le père de la psychanalyse élabore la notion de plaisir comme « déterminant la tendance fondamentale ». Freud sera rapidement contraint par la logique de sa démonstration, à concevoir l'hypothèse « d'un au-delà du principe de plaisir ». C'est dans un espace au-delà, que Lacan fait advenir la jouissance. Lacan théorise la jouissance comme « chemin vers la mort ». Au-delà de ces limites, c'est la Chose qui est à rejoindre, et de gagner, par cette voie, un surplus de jouissance. Alain Juranville revient sur cette dimension essentielle de la jouissance : « Le premier caractère du rapport de l'homme à la Chose est pour Lacan la jouissance ». (8) Il cite Lacan : « le désir vient de l'Autre et la jouissance est du côté de la Chose ». (9) « La jouissance se produit à l'instant où la Chose apparaît dans l'écartèlement de la castration, c'est-à-dire quand le désir du sujet (en tant qu'il est lui-même entré dans la castration - et sinon la Chose ne pourrait apparaître) rencontre le désir de l'Autre présent ».\* La jouissance est d'abord jouissance phallique. En cela, elle est marquée de la négativité, négativité de la pulsion de mort. Cette jouissance-là se retrouve dans le symptôme du névrosé. C'est une jouissance qui, selon le terme de A. Juranville, « déborde l'ordre du plaisir », du

fantasme et de la pulsion partielle. C'est sur ce point que la Jouissance dans la logique lacanienne se différencie de la notion de *Genuss*.

Pour Lacan, la jouissance phallique ne saurait advenir sans la castration et donc sans la pulsion de mort. Cette jouissance qui se produit dans le corps est l'accomplissement du désir, toujours partiel. La plénitude de la jouissance est réservée au phallus, plénitude qui, dès lors, ne peut apparaître que dans son manque.

Le second aspect de la confrontation du sujet avec la Chose, c'est l'émergence de la pulsion de mort. Au moment de la jouissance, la Chose manque. C'est l'« *aphanisis* », l'évanouissement du désir. La pulsion de mort est une véritable pulsion, pourtant sans objet. La pulsion ne révèle pas l'objet, mais son manque. Ce qu'elle vient envelopper n'est rien d'autre que le vide de la Chose. La révélation du phallus qui jouit se fait en quelque sorte contre le corps. C'est de son absence révélée que le phallus, turgescence vide, creuse une dépression dans le corps. Le sujet n'est à ce moment que la représentation de la Chose « vidée ». Comme le remarque A. Juranville, c'est le signifiant qui manque à Freud pour éviter « le biologisme de la pulsion de mort ». Répétition indissociable de la confrontation avec la Chose, « qui est essentiellement une rencontre manquée » nous dit Lacan dans le séminaire XI (t1. p 54). Rencontre « contingente avec le signifiant S1 incarné dans le réel ».

La répétition et le ratage marquent aussi ce que Lacan nomme « perte de jouissance » et révèlent topo-logiquement l'objet a toujours déjà perdu, mais qui entretient le mythe d'une jouissance sexuelle promesse de jouissance absolue. C'est en ce point que Jouissance et croyance se lient pour construire une fiction de l'objet perdu - (a) - que Lacan appelle « plus-de jouir ».

Ce rapprochement de la jouissance et du symbolique peut sonner comme un oxymoron si l'on ne tient pas compte de la mise en garde de Lacan, de ne pas prendre la pulsion pour une énergie naturelle, mais plutôt comme un savoir. La jouissance phallique – en tant qu'elle est jouissance d'organe pour l'homme – est ce qui barre l'accès au jouir du corps de la femme pour un homme. La transformation du *schéma R* en *schéma L* permet à Lacan de mettre à jour les articulations logiques entre infini et jouissance de l'Autre. Si le paranoïaque jouit de l'Autre jusqu'à être prisonnier de cette jouissance, c'est dans cette infinitude.

L'étude de la Jouissance dans la structure psychotique, si elle ne nous dit pas grand chose du mystère de la jouissance de l'Autre, nous éclaire à contrario sur les limites de la jouissance phallique. Nous reviendrons sur ce point. Pour Lacan, dans le séminaire XX, ce savoir « c'est ce qui

fait que la vie s'arrête à une certaine limite vers la jouissance (...) Il y a un savoir primitif du savoir à la jouissance, et c'est là que vient s'insérer ce qui surgit au moment où apparaît l'appareil de ce qu'il en est du signifiant ». Ainsi, il ne peut y avoir de savoir de la jouissance ; le savoir nécessite le dévoilement du signifié et la jouissance dépend du signifiant. La jouissance est signifiante.

Prise dans le langage, la Jouissance se définit de son rapport au signifiant du manque dans l'Autre, écrit S (A) barré. Ce n'est donc pas comme plénitude que la jouissance peut se révéler, mais comme la marque radicale du manque. Ce manque est à distinguer de ce qui constitue la plainte hystérique ; il est de l'étoffe même du langage, sa texture.

La jouissance fait languir l'Être de ne pas répondre à son attente. D'un point de vue logique, si la jouissance répondait à l'attente de l'Être, la consistance de l'Autre serait réelle et l'élèverait au rang de Dieu. Au contraire, il n'y a pas de rapport possible de l'Être à la jouissance. Pour Lacan, l'Être n'est pas une essence, il est un effet de langue, un « Parlêtre ». Il n'y a pas d'Autre de l'Autre. Pour le parlêtre, la seule garantie de l'énoncé est dans son énonciation. Lacan synthétise cette position d'un aphorisme : « Ou bien je ne pense pas, ou bien je ne suis pas ». Dès lors, cette pul/sa/tion de l'inhumain en l'homme tient à un choix. Cherchons à distinguer les deux instances d'un choix, pour le sujet, entre pensée et jouissance.

D'un côté la pulsion, ou plus précisément l'activité pulsionnelle dont l'effet est de produire un sujet de la pulsion, un sujet « brut de plaisir » comme le définit Lacan et, de l'Autre côté, la « chaîne signifiante » comme lieu de l'Autre.

Pour le sujet qui fait le choix de la pulsion, il s'agit bien de viser la jouissance par le biais d'un objet à cause du désir. Dans cette perspective, aucune pensée n'est nécessaire au fonctionnement de la machine pulsionnelle et l'activité signifiante peut y être réduite à sa part congrue. Dans ce mode, la Jouissance peut avoir pour visée de limiter au maximum l'activité signifiante. La Jouissance dans cette dimension pulsionnelle liée au sexe, peut nous renseigner sur le principe de « débilite mentale » comme position du sujet qui vise la jouissance phallique avec le double intérêt, d'un point de vue économique, de la Jouissance et d'une stase de la création signifiante. On pourrait avancer que cette position jouissante, bloquée sur son axe phallique, contre créative au niveau langagier, est une défense face au savoir inconscient.

Sous l'angle de la clinique lacanienne, la psychose se fonde de la *Verwerfung* d'un élément fondamental et nécessaire à l'arrimage de la structure. Lacan conceptualise cette *Verwerfung* freudienne par la forclusion. Il ne s'agit pas là de toute forclusion, mais de la forclusion du nom-du-père, c'est-à-dire le rejet d'un signifiant primordial garant de la loi symbolique. La forclusion de ce

signifiant laisse une béance.

L'épreuve du sujet psychotique à cette béance peut déclencher la psychose. Dans cette structure, l'Autre ne manque pas ; il se dresse dans un rapport au sujet absolu d'angoisse, dressé au côté du sujet en quelque sorte pris dans son ombre. Un sujet « non divisé dont la jouissance du corps n'a pas été vidée », comme le précisent Claude Savignaud et Françoise Bétourné dans *Fondations subjectives de la pensée*. Pour le psychotique, l'objet a n'a pas la même valeur que pour le névrosé. L'objet n'est pas un objet perdu, il est là présent au côté du sujet, plein objet de jouissance ; il est garant de cette jouissance de l'Autre. Dans la psychose, la Jouissance est jouissance de l'Autre, non soumise à la régulation du signifiant phallique qui est forclos. La jouissance de l'Autre n'est plus cet inhumain en l'homme, régulé par la langue qui la barre, il est au contraire projeté hors de l'homme sous une forme hallucinée qui s'impose au sujet comme une vérité.

Nous concluons sur le lien complexe entre humanité et inhumanité en l'homme, qui se manifeste dans le lien social, par l'image que Faulkner en donne dans l'une de ses nouvelles en 1925, *The kingdom of God*.

Deux contrebandiers sont arrêtés par la police. Un idiot apparaît à leur côté, une fleur à la main. La nouvelle ne fait pas le récit de l'arrestation mais l'accident que constitue la crise de l'idiot lorsqu'au moment d'être arrêté, l'un des contrebandiers casse la fleur que l'idiot tenait à la main. Sa posture étrange et les hurlements qu'il pousse, font dire aux passants qu'il n'est pas humain et lui donnent des noms d'animaux. L'idiot est décrit par Faulkner de façon distanciée et neutre, comme on le ferait d'une plante ou d'un objet. Pourtant l'idiot a un frère, l'un des deux contrebandiers, qui ne cesse de rappeler l'humanité de l'idiot. S'il hurle, c'est parce qu'un homme a cassé sa fleur, celle qu'il tenait à main, celle à laquelle il tenait. Le fait que l'idiot tienne à un objet qui ne sert à rien - qui *sert de rien* - est une activité symbolique qui passerait inaperçue sans le dire du frère qui rappelle à l'autre l'humanité de ce frère idiot dont ils ne perçoivent que les cris inhumains.

Faulkner décrit le symbolisme de l'idiot comme un symbolisme autistique qui n'est compris que de lui et inter-dit le lien social à la place duquel surgit un entre-deux identifié par l'autre comme monstrueux. L'idiot n'est pas hors langage, il est hors parole ; il est, à proprement parlé, inaudible.

Croire en l'autre de la communauté, c'est pouvoir penser sa différence et la nôtre (fût-ce pour la refuser). Cette croyance du sujet dans l'Autre tient à la radicale altérité de l'Autre. Le semblable existe à l'aune de l'altérité dont elle est la condition. C'est dans la différence, dans l'altérité de

l'Autre, qui est toujours une différence sexuelle, que toute différence et toute possibilité de croire (en soi et à l'autre) prend sa source. L'opposition du masculin et du féminin serait le modèle de toute opposition, de toute dialectique, mais resterait impensable pour le sujet humain sans l'altérité du grand Autre de la langue. Ainsi, l'inhumain au cœur de l'homme ne peut se concevoir que comme altérité sexuelle.

Les premiers textes de Lacan, centrés sur l'imaginaire, décrivent un monde où ce qui est proprement humain se conçoit comme simultanément inhumain, toujours susceptible d'un basculement. Lacan rappelle d'ailleurs que l'imgo auquel il se réfère dans sa conception de l'identification est un terme latin désignant les statues de l'antiquité. Ce monde suggéré par les métaphores lacaniennes est un monde de la connaissance paranoïaque comme principe du monde intersubjectif, où est glorifié tout ce qui permet à l'homme de se projeter sur des formes stables et verticales, parmi lesquelles pourraient tout-à-fait s'inscrire les marionnettes ; un monde non sans ambiguïté, monde où le Je est uni à la statue, mais tout aussi bien aux fantômes qui le dominent et « à l'automate enfin dans un rapport ambigu tend à s'achever le monde de sa fabrication » (« Ecrits », Paris, le Seuil, 1966, P. 95).

### **Notes :**

- (1) Foucault, Michel. *Dits et Ecrits*, Tome 1. Quarto-Gallimard, Paris 1994, p. 568.
- (2) Artaud, Antonin. "Le Mexique et la civilisation". In: *Œuvres complètes*. Tome VIII. Gallimard, p.135.
- (3) Freud, Sigmund, *Totem et tabou*, Paris, 2001 Payot-Rivages, 226 p.
- (4) Lacan J., Le séminaire XVII, « Au-delà de l'Oedipe », (1969-70), 1991, Paris, Seuil, « Les noms du père », séance 20 nov 1963, séminaire inédit, (source : site de L'école lacanienne de psychanalyse, ELP).
- (5) Roudinesco, Elisabeth, Plon, Michel *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 2000, 1213 p.
- (6) Darwin, Charles, *La descendance de L'Homme, les facultés mentales De l'homme et celles des animaux inférieurs*, Paris, L'Harmattan, 2006, 230 p.
- (7) Cassier L, Synthèse du XVIIème congrès *Religions et violences?* (Strasbourg, 2006)

\*notons que cette structure correspond à ce qu'est une suite de Fibonacci :  $Un = (Un-1 + Un-2)$ .

(8) Juranville, Alain, « La jouissance », in Lacan et la philosophie, Paris, Puf, 1984, page 221.

(9) Lacan, J, *Du trieb de Freud et du désir du psychanalyste*, in *Ecrits*, page 853. 51 Juranville Alain, op, cit, page 221.

\* Le séminaire de l'année 1955-1956, *Les psychoses*, donnera matière à publication en 1958, dans la revue *La Psychanalyse*, sous le titre « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose » (repris dans Les

*Ecrits).*

(10) Savignaud Claude ; Bétourné Françoise, Fondations subjectives de la pensée, Paris, L'Harmattan.