

## Le pourquoi des choses

Thierry Perlès

*Ce texte a été écrit en deux temps. Ce qui est probablement la raison d'une lecture paraît-il difficile. D'où un temps troisième, auquel appartient ce préambule.*

*Ce qui se voulait d'abord simple entreprise de dépliage de la perversion dans le temps de l'histoire et du sujet, devait à la longue prendre un peu d'ampleur. Il est vrai aussi qu'à déplier les choses, on risque de faire des rencontres, ce qui s'est passé. Et quand on laisse dans ces contacts suffisamment de soi – ce sont des « proximités » qui vous retiennent au-delà de toute attente – on ne retourne pas au texte premier sans y découvrir, après ces excursions, de nouveaux sentiers. D'où peut-être comme l'illusion de pouvoir écrire en 3D. Heureusement les lectures successives obligent à en rabattre, et à y revenir encore. Reste que si le lecteur mon prochain est complexe, la lettre est la lettre : j'en témoigne. Que faire alors ? Faute de mieux, la formule du préambule, dont j'attendrais ceci : qu'il donne, par un survol, les quelques articulations qui peuvent faire repérage.*

*L'obligation de rajouter du texte au texte est née de ce que j'avais entre-temps écouté quelqu'un, Anne-Lise Stern, parler du pourquoi (1), et qu'il me devint peu à peu trop clair à l'entendre et à la lire – tandis que je rédigeais cet article sur un sujet à première vue assez éloigné des thèmes qu'elle aborde – qu'on ne pouvait pas parler du pervers sans en passer par sa reformulation de l'objet-cause dans des termes qui en font la seule modalité existentielle possible, condition sine qua non de son existence de sujet. De même que, sans trop savoir ni comment m'y prendre ni trop ce que je faisais, il me fallait dire que le pourquoi n'était pas sans rapport avec ce que des psychanalystes qui viennent en effet après Lacan doivent explorer de l'arbitraire linguistique.*

*Un dernier mot : on se rassure facilement sur l'opposition entre le passage à l'acte et le fantasme pervers (dans cette dichotomie on oublie trop souvent, par exemple, que celui qui passe à l'acte peut n'être pas sans fantasme...). Ainsi : qu'est-ce que cette histoire de l'acte analytique peut nous apprendre du désir de l'analyste ? Mais peut-être que ça n'intéresse plus grand monde, cette histoire du désir de l'analyste.*

*Alors : qu'est-ce qu'un témoin ? Le témoin est-il jamais autre chose que le témoin de soi-même ? Je témoigne aujourd'hui de ce que « alors » – « cette fois-ci », ou « pendant si longtemps », c'est selon – je fus le témoin, sans le savoir, pour d'autres. Le témoin est d'abord un témoin qui s'ignore lui-même, il ne sait pas ni qu'il témoigne, ni a fortiori de quoi il témoigne – i.e. de quoi il fut témoin – ni même auprès de qui – de celui-ci qui lui signifia d'une façon ou d'une autre qu'il était un témoin gênant en lui intimant de se taire, de telle sorte qu'il risque de mettre un moment avant de savoir qu'il était alors à cette place. S'il le sait jamais. Mais s'il l'apprend, s'il comprend qu'alors, sans doute, il était témoin de quelque chose dont il n'aura guère à son insu cessé de témoigner depuis (toute autre formulation de l'objet-cause ?), fût-ce par ses évitements mêmes, il lui faudra bien témoigner maintenant de ce dont il aura appris qu'il témoignait – de loque devenir loqu(a)-ce.*

L'amour c'est donner ce qu'on n'a pas : le symbolique, pour, sans doute, une sorte d'accès phallique.

Or, il s'agit avec la perversion de parler de défaut d'amour, d'un cruel défaut : défaut de ce qui ne viendra donc pas à manquer. C'est la fonction du fétichisme que de pallier ce défaut. Ça le pallie au sens propre, c'est-à-dire que ça le recouvre. Rien qui viendrait à la place de, qui s'y substituerait. Je parle de défaut plutôt que de manque, afin d'éviter une confusion entre ce qui n'a jamais été là, et ce qui, ayant été, existe sur le mode de l'absence. Dans la perversion, l'hypothèse n'est pas celle, névrotique, du manque d'amour, mais de son défaut. Le fétiche, ça n'est vraiment pas la même chose que le phallus. D'emblée se trouve subverti le registre patiemment obsessionnel de la substitution métonymique, autant que le sont ceux de la supposition et du transfert. Dans ce hors-jeu de l'amour, le désir. Le désir s'origine du manque, avance-t-on d'ordinaire. Ici, penser ce qu'il en est d'un désir qui, sinon s'origine, du moins tend à la réparation d'un défaut. D'où une problématique de la situation d'objet dans le désir de l'autre : une exposition spécifique à la séduction réelle, comme par nécessité de structure. La rencontre de l'Autre, attendue au terme de l'épreuve du désir d'un autre. Du désir, à l'Autre. La transsubstantiation du désir en amour (d'un autre à l'Autre). La répétition, obstinée, routinière. Tâcheron de l'exquis. De la routine à la route, au chemin, à la Voie : il fallait qu'on invente le purgatoire.

Pas de don, c'est la chose première ici. Ce don, que n'a pas reçu le pervers, n'a donc pas pu l'affecter au sens de l'ouverture symbolique qu'il entraîne : avec ce défaut de don vient le déni, qui ne fait sans doute lui-même que répercuter celui dont sont nées les conditions du défaut de don : autant dire la réalité se déniait elle-même, la parole n'étant occupée à rien tant qu'à l'occultation méthodique du pacte qui la fonde – *le pacte fondateur de la parole* : formule prise à Benveniste, donnée ici pour équivalente de la réalité même. Alexandre Koyré publiait en juin 1945 un texte sur la fonction politique du mensonge moderne. Et là où ça fait retour, avec une acuité toute particulière, c'est dans la psychanalyse autour de la question du sujet, donc des restes, déchets – après quoi seulement vient l'objet. Restes de procès déplacés de leur scène, du lieu institué de leur représentation, ainsi objectivés, après-coup.

La réalité ? réduite à la réalité intérieure. L'expérience intérieure, comme titrait G. Bataille : « Quand j'exprimai le principe du glissement – comme une loi présidant à la communication – je crus avoir atteint le fond (je m'étonnai qu'ayant donné ce texte à lire, on n'y voit pas comme moi la trace signée du criminel, la tardive, et pourtant décisive explication du crime... Il faut le dire, il n'en fut rien) » (auto-commentaire en 1954 de son texte de 1943) (2).

Remarquable ici cette proposition d'explication. L'analogie entre perversion et enfance si souvent alléguée reposerait-elle sur un même souci du *pourquoi* ? On dirait une reprise de la question après un double déplacement quand, à l'indéterminé de la scène originale, serait venu se substituer l'inavouable, « l'injusticiable (3) » énormité d'un crime pas sans motif, s'acharnant à détruire le traitement symbolique que la tradition avait construit de la question des origines, pour lui substituer un traitement concret, en termes d'eugénisme délirant, laissant alors au sujet pour seule parade de « se » proposer comme la raison des choses, leur *tardive, et pourtant décisive explication*.

Et l'arbitraire, au fait : comment ne pas en parler dans ce propos sur l'explicable, le causé ? Je veux dire l'arbitraire linguistique, ce fin mot de l'énigme dégagé par Saussure. Paradoxalement il s'agit peut-être de croire le sauver, de lui rendre ses chances. Il n'y a pourtant aucune victime à sacrifier pour pénétrer les raisons d'un bourreau, lesquelles ne

donneront pas accès à l'arbitraire. L'arbitraire ne réclame aucune victime, et n'est identifiable aux raisons d'aucun crime. Simplement, cet arbitraire existe-t-il, sans jamais pouvoir répondre de rien, par définition. De rien, sauf de l'absence de réponse. L'arbitraire ne répond de rien, sauf de ce que l'inconditionné est maître par défaut, laissant chacun à l'épreuve de sa responsabilité. La fascination qu'il exerce n'en demeure pas moins, qui peut être à même de rendre compte de l'imposture suprême des *dieux obscurs*. Or : « Tu n'adoreras aucun dieu à part moi... que tu n'adoreras pas... car ce n'est pas sans raison que je t'ai fait sortir de la maison d'esclavage ». Tout a pourtant été dit là, à jamais.

Se donner pour le pourquoi des choses : Il ne s'agirait de rien d'autre que de ce en quoi se seraient transformées les névroses communes, celles du temps de Freud, qui tentaient de répondre à la question de leur existence par leurs tripes, leurs trous, leurs théories sexuelles. C'est toujours de théories sexuelles qu'il s'agit, à « se » proposer comme le pourquoi des choses, en « réponse » à des questions qui ont atteint depuis leur niveau critique : il s'agit de donner son corps comme garant de ce qu'il réponde de ce que ça, tout ça, se soit produit (se reproduise ?) (4).

On aura compris que ce que je m'efforce de construire ici au titre de la perversion n'est pas cette figure sociale qui sert de repoussoir aux bonnes mœurs ou à la correction contemporaine. Au contraire, c'est notre fond, ce qui permet de situer et le sujet, et la psychanalyse, et surtout de relever qu'en regard, si je puis dire, la voie du témoin représente sa subversion. Ces témoins qui ne sont dans un rapport aux faits que parce qu'ils sont d'abord dans un rapport à la vérité. Parce que, et c'est sans doute ce qui dès l'abord nous écarte de la fiction juridique du témoignage, « déclaration de ce que l'on a vu, entendu, perçu, servant à l'établissement de la vérité », le témoin témoigne d'un insu – on pourrait dire, si l'expression n'était pas si maladroitement catégorique, qu'il témoigne de sa réduction en objet dans le temps de sa division, qui n'est repérable, historisable, organisable en récit qu'après-coup. Est-il besoin de dire que cette façon de « s'y découvrir », à l'opposé de celle qui fait qu'« on s'y met », risque peu de connaître la soumission à la logique d'un au-delà rédempteur ? J'ajouterais que, pour les descendants, elle allège considérablement le poids de la dette – ce qui, vu l'état du Malaise ambiant, de l'*Unbehägen*, n'est pas un luxe. Car on sait que de « témoigner » rend, avec la parole, une dignité à ces morts qui nous habitent : comme si renouer pour un temps les fils des identifications inconscientes – et pour cause – écartait un peu d'une logique de la dépouille – à peu près : dépouillement contre dépouillage.

Il y a chez Freud une idée à peine formulée mais centrale : c'est la fonction de lien social reconnue au symptôme. Le lien social est d'ordre symptomal, pour parler chic. Dit encore autrement, le symptôme est en lui-même la marque, sinon même la condition d'un tel lien. On trouve ça exprimé avec une certaine insistance dans *Inhibition, symptôme, angoisse*, dont c'est peut-être l'idée force sous-jacente. Ou dans le texte à peu près contemporain de la *Psychologie des foules...* : « Le névrosé est contraint de substituer ses formations de symptômes aux grandes formations de foule dont il est exclu. » Or ce qu'il en est de cette fonction du témoignage c'est qu'elle tient aujourd'hui une place toute proche du symptôme. Qu'on pense à la honte. Ce qui fait que ça fait signe, à moi en tout cas, que Lacan se soit payé, dans le même mouvement, et le terme de symptôme pour d'un saint homme décharitant aboutir au sinthôme, et celui de perversion pour l'écrire comme *père-version*. Il me semble que ça nous éveille, que ça alerte sur une certaine panne de la symbolisation, un certain dévoiement de la tâche civilisatrice.

La brèche qu'un témoin aura ouverte entre imaginaire et réel est au-delà de tout

fantasme d'élection. Ça se lit chez Ruth Klüger (5), dans son livre *Refus de témoigner*, comme mise en cause du kitsch.

Anne-Lise Stern (6), ancienne déportée à Auschwitz-Birkenau devenue psychanalyste, travaille dans son séminaire la question de cette question, de ce pourquoi, *warum*, qui devient nécessairement la question de savoir *comment* peut-on être psychanalyste aujourd'hui. Avec quels repérages réentreprendre la symbolisation de la scène originaire dans l'engluement induit par ces « saute-aux-yeux (7) » qui traînent depuis à la disposition de tous, dans le cryptage de ces lettres « injonctées par transmission parentérale (8) », tout ceci que ne peut que rencontrer chacun dans l'approche de sa question propre ? Et qu'on entende à son tour ce terme même de la *question* avec son propre cortège, ce corps dont Lacan disait et répétait d'un séminaire à l'autre que, puisque l'homme a un corps, c'est par le corps qu'on l'a. Je cite aussi, de mémoire : « Les déportés : envers de l'*habeas corpus* ».

Se donner pour le pourquoi des choses : la formule pourrait servir à définir l'illusion politique. L'État prétendant s'égaliser à l'arbitraire, en laissant entendre qu'il propose les clefs de l'énigme avec l'identitaire. Si on peut dire, avec Freud, qu'elle est bien petite, la différence grâce à laquelle un groupe se constitue comme distinct d'un autre, elle ne l'est pas, celle qui, subvertissant le registre identificatoire, instaure l'identitaire comme norme nouvelle. On passe d'une logique d'opposition à une logique d'exclusion, d'un *tu n'es pas des nôtres* à un *tu n'es pas*. Or, il y a entre les deux un *tu n'en es pas*, d'un *en* qui en dit long sur la place de l'inconscient. Voici justement la vérité qui surgit du mensonge : c'est parce que *tu en es*, de ce *en* qui n'est pas moins le rapport à l'inconscient que le juif, que je décide que *tu n'es pas* (9).

Curieusement d'ailleurs l'arbitraire – par arbitraire j'entends ce principe reconnu et énoncé par Saussure à partir de quoi on sait s'il y a langue, ou pas – côtoie la question du témoin. *Ab arbitris remoto loco* : un lieu éloigné de tout témoin. Mais je m'égarerais sans doute, à l'évoquer comme cet élément de la langue, transmis dans la parole, susceptible de faire basculer l'existence de n'importe quel passant innocent en une vie de témoin. Les nazis ont cru avoir inventé le lieu où disparaîtrait le témoignage lui-même. Il leur avait d'abord fallu pour ça sérieusement amocher la langue allemande (10). Un signe, aussi motivé, enraciné, naturellement expressif soit-il, n'est pris dans le jeu de la communication humaine que pour autant qu'il comporte un élément d'indétermination irréductible. Avant les onomatopées, la première objection que rencontre Saussure est celle de la politesse orientale, soit précisément un signe de soumission : quelle expression plus naturelle de celle-ci, en effet, que de se prosterner neuf fois à terre devant son empereur ? Oui, mais pourquoi *neuf fois* ? interroge Saussure (11).

Se donner pour le pourquoi des choses : et voilà que surgissent les figures du voleur, de l'imposteur, de l'exhibitionniste. Question d'auteurs que celle de ce temps qui est le nôtre. Freud, Lacan l'explicitent : la psychanalyse, autant dire du nouveau sur la perversion.

Problématique de l'offre sans demande, de l'offrande et du don (de soi). Désir de rachat. Entre les deux, le déchet, la fascination de la chute : la transgression rédime.

Susciter l'Autre, disais-je, au travers de son rapport à la lettre. Penser ainsi l'attraper. Piège à Autre. Gnose. Chemin de la Connaissance. Mystique du purgatoire, Catherine de Sienne.

Répétition, lassante. Désespoir, dépression.

Atrocité de la nostalgie, ici. J'y suis pas, j'y serai jamais, qui veut dire aussi bien que je n'y ai jamais été, et que pour autant je n'en sortirai pas. Pas d'historicité, cet intime à soi.

Jean-Pierre Winter nous a rejoints à Besançon, où se sont tenues ces journées sur la perversion. J'ai lu son livre *Les errants de la chair, études sur l'hystérie masculine* (12) comme un travail centré par la question du marranisme. Et je me suis trouvé assez rapidement sous le coup de l'impression suivante : au-delà du questionnement, complexe, sur le marranisme de Freud, la visée de l'auteur me paraît avoir été de récuser qu'une catastrophe historique (ici 1492, date de l'expulsion des Juifs et des Arabes d'Espagne) inscrive quelque chose de grave dans le trajet pulsionnel, disons : quelque brisure.

Le marranisme, est-ce un trait de structure, ou bien un nœud entre la structure et l'Histoire, dans un moment donné, spécifiable, de celle-ci ?

On s'accorde à y repérer une activation du trauma, et son interprétation en termes de fantasme d'élection.

Dans son livre J.-P. Winter fait une allusion au texte de Kafka « La colonie pénitentiaire » (en fait : « *In der Strafkolonie* », c'est-à-dire « *Dans la colonie pénitentiaire* ») : « La machine [y] est une métaphore de ce qu'il y a dans l'écriture de tendance foncière à détruire le corps. » Ceci ne suffit pas à mon sens à rendre compte de ce qui hante pourtant ce récit, qui est de l'ordre d'un bouleversement des temps. La machine est une métaphore du désir de loi – il serait trop rapide d'ajouter que c'est le cas de toute l'œuvre de Kafka, mais il y a de ça (13) – une métaphore de ce désir lorsqu'il est pris dans un tel bouleversement de l'Histoire. La fable s'applique à distinguer le temps de l'ancien commandant – comme on dit, n'est-ce pas, la loi ancienne – et le libéralisme du nouveau ; elle est celle d'un moment critique, quand une rupture affecte l'Histoire, rupture entre l'ancien et le moderne, déchirure dans la loi. Ce temps vient conférer aux rapports du corps et de l'écrit la vigueur d'une actualité tout à la fois impérieuse, sournoise, et profondément inquiétante. L'enjeu : les retrouvailles avec la Loi, explicitement identifiées par Kafka à l'extase. La fable est de part en part historique, qui concerne ce à quoi mène la soudaine exacerbation de la fascination de l'écrit, fascination pour la lettre, comme on dit chez les lacaniens, en des moments de retour aux sources, aux ressources propres, celles du corps propre, après la chute d'un ancien monde. C'est ça, l'écrit : c'est ce qui fait qu'on peut être lu, épelé jusqu'à l'extrême pointe d'un angoissant délice (14). « À la colonie », qui est écrit autour de 1916, est après tout contemporain des premières élaborations freudiennes autour de la pulsion de mort.

Sur son parcours, le voyageur aperçoit une étrange demeure : c'est la maison de thé. Il éprouve alors « l'impression d'un souvenir historique, et il sent la puissance des anciens temps. » C'est ici, lui dit-on, que se trouve enterré l'ancien commandant. Ceux qui ont creusé cette tombe en un tel endroit, concession à l'écart, reléguée, se sont eux-mêmes nommés « ses fidèles, ceux qui n'ont plus droit de porter de nom ». Une prophétie est gravée dans la pierre : « Au bout d'un certain nombre d'années le commandant ressuscitera et, partant de cette maison, emmènera tous ses fidèles reconquérir la colonie. Croyez et attendez. » On m'accordera que la problématique où se noue le messianisme, dans son rapport avec une espèce de passion de la loi, se trouve là assez justement exposée.

C'est dans ces moments-là, qui sont ceux où vacille la pérennité du pacte de la parole, que les choses peuvent en venir à se gâter. Ces ressources, ces recours, n'évitent *jamais* tout à fait le côté de la père-version (15).

Qui a été lire ou relire cet écrit collectif dont nous parlerons tout à l'heure plus longuement, *Le désir et la perversion*, aura peut-être en mémoire que Guy Rosolato, dans sa contribution, y cite un texte de Blanchot. Lequel y témoigne de sa lecture de l'appréciation

par Sade du régime révolutionnaire : « Le temps où l'histoire suspendue fait époque, ce temps de l'entre-temps où entre les anciennes lois et les lois nouvelles règne le silence de l'absence des lois... »

La citation, assez longue, est tout entière de cette farine assez savoureuse, c'est pourquoi je la donne *in extenso* : « [...] cet intervalle qui correspond précisément à l'entre-dire où tout cesse et tout s'arrête, y compris l'éternelle pulsion parlante parce qu'il n'est plus alors d'interdit. Moment d'excès, de dissolution et d'énergie durant lequel – quelques années plus tard, Hegel le dira – l'être n'est plus que le mouvement de l'infini qui se supprime soi-même et naît sans cesse dans sa disparition, « bacchanale de la vérité où nul ne saurait rester sobre ». Cet instant, toujours en instance, de la frénésie silencieuse est aussi celui où l'homme, dans une cessation où il s'affirme, atteint sa vraie souveraineté, n'étant plus seulement lui-même, n'étant pas seulement la nature – l'homme naturel –, mais ce que n'est jamais la nature, la conscience du pouvoir infini de destruction, c'est-à-dire de négation, par lequel sans cesse elle se fait et se défait 16. » Rendons ici grâce à Hegel pour cette prose précieuse inégalable : c'est un don qu'il a fait à tous les hystériques. Merveille d'hystérie masculine, Hegel eût mérité de figurer en bonne place dans la galerie de portraits proposée par J.-P. Winter. De plus, l'auteur de *Le christianisme et son destin était jaloux* : il était antisémite à souhait, c'est-à-dire probablement plus juif que juif (17).

Une structure perverse indique en amont une catastrophe dans le symbolique. Contrairement à J.-P. Winter, lorsqu'il écrit, p. 86 : « Que par ailleurs ce même marranisme ait pu, d'une façon ou d'une autre, aboutir au pseudomessianisme d'un Sabbataï Zvi ou d'un Jacob Franck est une hypothèse souvent invoquée mais insuffisamment démontrée », je pense que cette thèse, développée de façon aussi convaincante qu'elle est conséquente par Gershom Scholem, est riche des plus grands enseignements. Elle permet déjà de situer la philosophie de Spinoza dans le contexte historique de la crise grave qui affecta la communauté juive d'Amsterdam, précisément en proie au messianisme de Zvi – de même, sans doute, que l'Histoire n'est pas absente de la référence au *herem* qui prélude à la fondation de l'EFPP, avec la procédure de la *passé* en perspective. C'est en tout cas pour le spinozisme le moins qu'on puisse faire quand on l'approche à partir de ses sources marranes (18). Mais surtout, la dite thèse oblige à donner, à côté de l'hystérie masculine, une place tout à fait conséquente au désaveu et au clivage dans leur rapport à l'Histoire.

Comme le montre excellemment Scholem à propos du messianisme et de ses dégâts, la question qui s'est posée après 1492 fut de savoir en reconnaître la mesure explosive pour la désamorcer. Scholem emploie quant à lui le terme explicite de neutralisation (19). De quoi s'agit-il ? De rien de moins que ce qu'un freudien identifie immédiatement comme une expression particulièrement nette du malaise dans la civilisation :

« Il fallait rationaliser l'abîme qui s'était soudain creusé entre le monde extérieur et la conviction intérieure que désormais celui-ci n'était plus le symbole de rien (20). »

Cette rationalisation, c'est précisément la tâche de cette quasi-gnose que constitue la Kabbale. Quasi-gnose, et non pas, et même loin de là, gnose tout court, car, à bien des égards, cette entreprise qui, telle une gnose, paraît répondre à la situation subjective née de la catastrophe, n'en obéit pas moins comme à un deuxième maître, à un impératif de tempérance, comme si l'entreprise était à ce point avertie du risque qu'elle comporte que celui-ci paraît parfois devenir son objet même. Une entreprise dont la première raison d'être serait l'obligation d'affronter son risque propre – ça pourrait faire penser à la cure psychanalytique

dans son rapport au transfert.

« Ce n'est que dans l'instant du silence des lois qu'éclatent les grandes actions » (Sade). Quoi d'autre, en effet, dans la rédemption par le péché prônée dans la secte sabbatéenne des Dunmeh ? C'est au clivage que se coltine dans les premières années du xvii<sup>e</sup> siècle la Kabbale de Luria, tout à la préoccupation de la réparation (*tikkun*) nécessaire, dans un de ces moments historiques subjectivement – singulièrement et collectivement – délicats, voire dangereux, comme dirait Pierre Legendre.

Neutralisation : la préoccupation réside justement dans ce rapport du sujet au désir de l'autre, au travers de traces qui s'offrent comme support d'identification. Pas besoin de fétiche pour que la trace connaisse un destin de fétichisation, au sens propre du fétichisme. Promesse de délices qui tiennent, selon un mot de Lacan, de la père-version. Où j'en rajoute, en notant que cette père-version est une affaire de terme, de projet eschatologique de l'accomplissement et du salut, c'est de pater miné qu'il s'agit, miné quant au père.

Julia Kristeva signait récemment un article plutôt déroutant, « L'Europe divisée » (21). Prenant acte de la crise du modèle œdipien dont témoignent « les nouvelles maladies de l'âme », elle y propose de sauver ce qui peut l'être de la liberté en danger : en la confiant au Dieu de la religion orthodoxe, ou du moins en sachant s'inspirer du modèle. Le saint-Esprit y procède – et c'est le point de discorde avec le catholicisme – non pas du père *et* du fils, mais du père par le fils. En résulte une « exquise interaction de soumission et d'exaltation », dans la « tendresse du renoncement et du retrait ». Il s'agirait en somme, avec cette approche théologico-politique, de tirer toutes les conséquences des mérites comparés de « l'angoisse de castration par rapport à l'angoisse catastrophique dépressive ou psychotique ». Est-ce là qu'on en est, sur ce thème de *politique, éthique, religion*, qui est le sous-titre de l'article ?

Quelle pouvait être l'éthique de la psychanalyse du temps de Freud ? Je la suppose largement orientée par l'observation critique de ce qui règle les modalités du désir dans sa logique obsessionnelle (modèle du tabou) et de la charge de culpabilité étouffante générée par cette logique du renoncement. Quelle peut être l'éthique de la psychanalyse aujourd'hui, avec Lacan, ce qui est dire après ce que nous rencontrons maintenant tous comme effet de forclusion, retour de l'objet a fabriqué comme sous-patente, sinon sous-licence depuis le réel d'un là-bas ? Elle répondrait à une double exigence : l'une concernant l'arbitraire au sens de ce qui échappe à tout pouvoir, et qui est marqué d'un ailleurs inappropriable – c'est l'exigence du côté du langage, ou, ce qui revient au même, du côté du sujet – ; l'autre exigence, qui s'impose à la politique de la psychanalyse, concernant ce petit a dont la psychanalyse ne peut que relever le défi, non par bravade mais par nécessité, parce qu'il n'y a pas moyen d'y échapper. Sans doute ce petit a n'a-t-il aucun besoin de la psychanalyse pour exister, organiser les passions humaines. Il n'en est que trop là ; tout ce qui se met en circulation entre les hommes ne se trouve-t-il pas pris dans son champ gravitationnel ? Nul ni rien qui vaille s'il ne se recommande de lui. Mais il n'en a pas moins fallu qu'il soit nommé, et pour ainsi dire comme tel inventé. Or si ce petit a fonctionne comme cause, il appartient à la psychanalyse de le produire comme reste, reliquat, déchet. De le poinçonner, de l'oblitérer avant de le remettre en circulation. Sans quoi le ticket n'est pas valable. Le petit a dans tous ses états : la seule chose qui dans la série puisse y changer quelque chose, c'est de n'en pas omettre la dimension hétérotopique selon quoi *il devient* le produit de discours singuliers. C'est bien Lacan qui a lu chez Freud l'aphorisme *wo Es war soll Ich Werden*. Qu'on mesure le chemin parcouru depuis « la psychothérapie ne peut choisir d'autre voie, que de soumettre

l'inconscient au commandement du préconscient » [*als das Ubw des Hershafft des Vbw zu unterwerfen* (22)] : d'une soumission à une production, une topique du sujet en devenir du lieu de ça.

J'y faisais déjà allusion tout à l'heure : je ne crois pas avoir été le seul, pour la préparation de ces journées, à lire ou relire *Le désir et la perversion*, ouvrage à cinq, remarquable tant par son contenu que son dispositif d'écriture, cartellistique, en somme. La contribution de G. Rosolato, souvent évoquée par ses quatre collègues, mettait à l'époque (1967) justement l'accent sur la parenté entre perversion et gnose, dans un ensemble dont il aura souligné le lien avec l'histoire : « Mais il faudrait serrer de plus près cette conception par rapport à une *décadence* reconnue : qu'elle soit une menace historique (et le rôle de Byzance ne saurait être surestimé dans le développement de la gnose), une éventualité psychique, tant sur le plan d'un désespoir, que selon les courants d'idées, ou les étapes d'un art, jugés à leur zénith et déjà près du déclin (23). » Peut-être n'aura-t-il manqué à cet auteur, comme à certains de ses partenaires de discussion, que de se pencher ici sur ce qui vaut aussi pour la psychanalyse, tant pour Freud que pour Lacan : la bien nommée menace historique avait pris d'autres formes et d'autres noms. Choses qui devaient commencer à se dire un an plus tard : Mai-68.

Lorsque François Perrier lui répond (24), il le fait d'abord en des termes qui situent le pervers, au travers de son anamnèse, comme ayant été « plus directement qu'un autre "en prise sur la situation existentielle d'une déréliction" ». Jusqu'à ce que, quelques 80 pages plus loin, il avance : « Si le pervers a pu être décrit par nous (avant que Rosolato ne nous propose son intéressante confrontation entre la gnose et l'épistémophilie perverse) comme un scientifique de l'Eros, toujours avide (et souvent privé) des « émotions délicieuses », de l'Eurêka, la conférence de Jean Clavreul ne peut que raviver une question toujours ouverte : le désir de l'analyste comme homologue éventuel, sur le plan structural, du désir pervers. »

L'affaire semble entendue. C'est pourtant parvenus à ce seuil que les analystes marquent le pas, et pour tout dire renâclent devant la question actuelle : qu'en est-il d'une science de l'Éros qui ne se motiverait de rien tant que d'un désir historié de réparation ?

Au fait, qu'avait donc introduit J. Clavreul ? Qu'« il nous est facile de reconnaître [dans le] défi [du pervers] soutenu devant notre position d'analyste, la position du "Sujet supposé savoir"... c'est un savoir qui se donne comme vérité, c'est la "gnose" sur laquelle Rosolato a attiré notre attention... ce savoir sur les choses de l'érotisme qui se sent assuré « d'obtenir en tout état de cause la jouissance de l'autre. » Mais, ajoute-t-il immédiatement : « Que peut-il en être d'un Savoir qui ne laisse pas de place au champ de l'illusion ? [...] quand nous parl(er)ons de l'amour chez le normal et chez le névrosé, nous ne manqu(er)ons jamais de remarquer que la relation amoureuse se fonde sur une première expérience de l'illusion, c'est-à-dire que tout objet élu sera toujours substitutif (25). »

Retour donc aux termes d'une opposition rassurante, qui ne devraient pourtant pas masquer la difficulté de spécifier le projet de rédemption pervers au regard de l'illusion en général. G. Rosolato notait d'ailleurs justement que l'article de Freud « Le fétichisme », paraissait la même année que *L'avenir d'une illusion*.

Donc, le salut par la connaissance. Mais il s'agit d'une connaissance qui est indissociable d'une praxis. L'ascension vers la Lumière, pour continuer dans les termes de Rosolato, est dévolue, comme effet de rédemption, à la chute elle-même, dans ces pratiques anti-nomiques pour lesquelles les Sabbatéens nous ont servi d'illustration.



La psychanalyse perdrait toute pertinence si elle oubliait de situer son actualité en référence aux avatars du désir pervers, considéré en un sens qui est tout sauf l'occasion d'un discours moralisateur. J. Lacan écrivait en 1955 ceci du désir de l'homme : « [...] à savoir le désir de faire reconnaître son désir. Ce désir, où se vérifie littéralement que le désir de l'homme s'aliène dans le désir de l'autre, structure en effet les pulsions découvertes dans l'analyse [...]; mais loin que ces pulsions, si haut qu'on remonte en leur histoire, se montrent dériver du besoin d'une satisfaction naturelle, elles ne font que moduler en des phases qui reproduisent toutes les formes de la perversion sexuelle, c'est au moins la plus évidente comme la plus connue des données de l'expérience analytique. » Et d'ajouter aussitôt : « Mais l'on néglige plus aisément la dominance qui s'y marque de la relation narcissique, c'est-à-dire d'une seconde aliénation par où s'inscrit dans le sujet, avec l'ambivalence parfaite de la position où il s'inscrit dans le couple pervers, le dédoublement interne de son existence et de sa facticité. » On peut reprendre là, par exemple, le surgissement du fantasme et son rapport à l'élection, et comme un glissement de la division au clivage : « C'est pourtant par le sens proprement subjectif ainsi mis en valeur dans la perversion, bien plus que par son accession à une objectivation reconnue, que réside – comme l'évolution de la seule littérature scientifique le démontre – le pas que la psychanalyse a fait franchir dans son annexion à la connaissance de l'homme. » Dans son ironie, cette référence à la connaissance vise au plus juste. Quant au titre de l'article dont sont extraites ces lignes, c'est bien sûr un programme : « Variantes de la cure-type » (26). Ceci doit intéresser l'approche de ce que Julia Kristeva nomme les « nouvelles maladies de l'âme ».

Lacan lança plus tard que l'analyse n'a pas inventé de nouvelle perversion. À rapprocher de l'assertion sur l'échec de la passe : quelle est la nécessité actuelle de cette invention?

Pour finir je résume le propos. Le psychanalyste, s'il glose sur la perversion, ne tarde pas à s'apercevoir qu'il aura à parler de la psychanalyse dans ce qu'elle a de plus spécifique. D'ici on n'échappe pas au parfum de scandale qui s'attache à la découverte, puis à la pratique de la psychanalyse. L'adjectif *pervers* qualifiant ici l'enfant, là la structure du désir, nul ne saurait s'en abstraire, ni en abstraire personne.

La névrose passait pour le négatif de la perversion. Mais si la perversion demeure, la névrose, souvent, a changé son régime. Peu de chance en effet que les défenses n'évoluent pas avec les technologies... Ce faisant, la souffrance demeure, d'autant plus vive que les *Soap* – sans objet apparent – névroses actuelles peinent à trouver la voie d'un devenir sujet.

Abordant la dimension perverse à partir de la problématique de l'objet, qui en est l'aspect le plus manifeste, nous n'avons pu que rencontrer la thématique d'un objet-cause : masochisme fondamental du sujet, qui s'offre à la loi de l'Autre, parade primordiale à sa déréliction. À ce pivot de l'objet, objet a, une surprise nous attendait : comme s'il y avait là, dans la contrainte de cette rencontre, un choix, entre : à la place de cet objet, s'y mettre, ou s'y découvrir (27). Ce qui après tout recouvre encore assez bien l'opposition entre perversion et névrose. À ceci près que la voie de s'y découvrir, voie qui est celle-là même du *werden* que Lacan a trouvé chez Freud, ne mène à rien tant qu'à la position du témoin. À ce degré de nouage avec la réalité, il ne saurait s'agir d'un nouveau paradigme de la modernité, à l'égal de ce qu'un Agamben entend faire du camp ou du musulman. Il paraît davantage être question de ce qui s'est effectivement transmis d'Auschwitz au fil des générations. Ainsi, cela serait dire qu'aujourd'hui, la psychanalyse doit donner accès à ce dont l'analysant témoigne à son insu,

afin de lever l'hypothèque qui pèse sur la mise en devenir sujet de sa névrose. Hypothèque qui, dans l'attente, l'expose à un degré ou un autre d'une manie perverse, que ce soit de son fait, par le truchement d'un autre réel ou même dans la récupération politique de ces enjeux.

1. Voir Anne-lise Stern, *ô Pourquoi ? – Ei warum, ei darum, dans : P(s)i. Le temps du non*, n° 5, mars 1990.
2. G. Bataille, *L'expérience intérieure* (1954), Gallimard, coll. « TEL », p. 115
3. selon une expression de Jean-Jacques Moscovitz.
4. Dans la récente livraison de la revue *Les temps modernes* (n° 602) consacrée à Georges Bataille, Emmanuel Tibloux – qui a assuré, avec Cécile Moscovitz, la responsabilité de ce numéro spécial – signe un article « Le tournant du théâtre » (p. 121-131) dans lequel il analyse le sens de cet événement que fut en 1937 pour Bataille la représentation de *Numance* de Cervantes, mis en scène par Barrault avec des décors d'André Masson. C'est le temps d'*Acéphale* (revue et secte comme on sait).  
« Aucune représentation ne peut être plus déconcertante que celle qui donne la mort comme l'objet fondamental de l'activité commune des hommes, la mort et non la nourriture ou la production des moyens de production », écrit alors Bataille, de telle sorte qu'avec cette tragédie, il peut « opposer à la “misère fasciste”, “la communauté de cœur dont *Numance* est l'image”. » (Je cite ici E. Tibloux citant Bataille.) Et E. Tibloux de noter alors ceci d'essentiel : « Le schème tragique, dans lequel Bataille reconnaît un modèle d'existence affective, est d'abord un modèle esthétique qui implique non seulement un thème, la mort, mais aussi un spectacle, c'est-à-dire un mode de présentation sensible. »  
Bataille témoigne que la subjectivité fébrile de 1937 explorait ça. Ça laisse songeur.  
Deux remarques : tout d'abord qu'il paraît vraisemblable que ce que Bataille, dans *L'expérience intérieure*, qualifiera de crime, consiste dans ce glissement à la faveur de quoi la distribution de la mort s'est faite hors représentation. N'oublions pas ensuite que ce crime suppose ce rapport particulier à la question selon quoi l'homme se donne pour celui qui distribue la mort, pour celui qui définit sa propre mort comme le produit de l'activité humaine, la mort : mais ne s'agit-il pas ici de la première marche du crime ? La folie de faire théâtre de ça serait plutôt salubre (ce qu'au cinéma on appelle réaliser...), tandis que c'est tout autre folie que de le mettre en œuvre. Sur le plan singulier, il s'agit d'un s'y mettre très proche de ce que je m'efforce de cerner. Sur le plan collectif c'est autre chose : et s'il semble qu'on en revienne alors à la première remarque, c'est frappé de sidération en voyant paraître, en regard de cet appel de Bataille au paradigme de l'art dramatique, la nature foncièrement négationniste de l'extermination nazie.
5. Ruth Klüger, *Refus de témoigner*, Viviane Hamy éd., 1997.
- 6; Voir notamment : Sois déportée...et démoigne!, dans *La Shoah : témoignages savoirs, œuvres, ouvrage collectif* publié sous la direction d'Annette Wiewiorka et de Claude Mouchard, 1999, Presses Universitaires de Vincennes & Cercil.
7. Expression d'A.L. Stren.
8. Ibid.
9. Je pense ici autant au livre de G.-A. Goldschmidt *Quand Freud attend le verbe*, pour ce qu'il découvre du rapport du en français au Es freudien, qu'à un article d'A.-L. Stern paru dans *Carnets*, 21-22, revue de l'École de psychanalyse Sigmund Freud, janv.-fév. 99 : *Point de suture*, p. 151 (« Comment, tu es juive, et tu oses dire la vérité par-dessus le marché ! »).
10. À nouveau G.-A. Goldschmidt, *Quand Freud attend le verbe*, Paris, Buchet-Chastel, 1996. Voir aussi Viktor Klemperer, *LTI (Lingua Tertii Imperii)*, Paris, Albin Michel, 1996.
11. Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot 1978, p. 100-101.
12. J.P. Winter, *Les errants de la chair, études sur l'hystérie masculine*, Paris, Calman-Levy, 1998
13. *Vor dem Gesetz*, selon le titre d'une de ses nouvelles : il y a bien là comme l'indication d'une politique, au regard de ceux qui attendent une réponse et plus encore de ceux qui se rassureraient à la pensée de l'avoir obtenue.
14. On lit ceci, dans la retranscription du séminaire *Le sinthome* (inédit) : « L'artificier qui croit qu'il y a une conscience incréée d'une race quelconque – en quoi c'est une grande illusion – qui croit aussi qu'il y a un “book of myself”. Quelle idée, de se faire être un livre ! Ça ne peut vraiment venir qu'à un poète rabougri, à un bougre de poète ! pourquoi ne dit-il pas plutôt qu'il est un nœud ? » Jacques Lacan, Séminaire *Le sinthome*, séance du 13 janvier 1976.

15. *Id., ibid.* Ainsi, séance du 18 novembre 1975 : «...que perversion ne veut dire que version vers le père, et qu'en somme le père est un symptôme ou un saint-homme comme vous voudrez »; séance du 10 février 1976 : « l'imagination d'être le rédempteur, dans notre tradition du moins, est le prototype de ce que ce n'est pas pour rien que j'écrive la père-version »
16. P. Aulagnier-Spairani, J. Clavreul, F. Perrier, G. Rosolato, J.-P. Valabrega, *Le désir et la perversion*, Points Seuil, 1967, p. 31.
17. Affirmation qui vaudrait d'ailleurs, selon G.-A. Goldschmidt, pour toute la « philosophie allemande », et tout particulièrement pour tel « fils de bedeau de Messkirch », pillé s'il en fut, *Quand Freud voit la mer – Freud et la langue allemande, op. cit.*, p. 185 et 203.
18. Cf. Gabriel Albiac *La synagogue vide*, Paris, l'uv, 1994.
19. C'est le même terme qui vient à G.-A. Goldschmidt : « Il faut bien se rendre compte que le caractère "européen" de l'allemand de Freud, que l'universalité de sa langue se revendique (rien que du fait de la démarche psychanalytique comm "transfert") est en soi, déjà, dans le contexte de l'époque, volontairement ou involontairement, un acte politique essentiel; Freud "ouvre" l'allemand à la circulation du verbe, il le neutralise dans sa spécificité, précisément en le réinterprétant. L'analyse est la démarche la plus radicalement opposée à l'hitlérisme puisqu'elle ouvre au sein de la langue des "passages", des circulations, et qu'elle ramène l'allemand à d'autres langues : elle "intègre" au cœur même de la langue ce qui n'est pas issu d'elle.» *Quand Freud attend le verbe, op. cit.*, p. 170. Freud, lui, parlait d'« une tâche civilisatrice de la sorte de l'assèchement du Zuyderzee » (*Wo Es war, soll Ich we den. Es ist Kulturarbeit etwa die Trockenlegung des Zuyderzee*), 31e de la Nouvelle suite de conférences (*Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1984, p. 110).
20. G. Scholem, *La rédemption par le péché*, in *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Calmann-Lévy, 1974.
21. J. Kristeva, « L'Europe divisée », *L'infini*, Paris, Gallimard, sept. 1998
22. Freud, *L'interprétation des rêves*, Paris, puf, 1976, p. 491.
23. *Le désir et la perversion, op. cit.*, p. 30.
24. *Ibid.*, p. 44.
25. *Ibid.*, p. 106.
26. Dans J. Lacan, *Écrits*, Seuil, 1966, p. 323-362, et en particulier p. 343-344.
27. *S'y découvrir* est déjà différent d'un *s'y retrouver*, qui n'est cependant lui-même pas un terme entièrement vain, du moins si on lui fait le crédit de ses ambiguïtés – en évitant de n'en arrimer le re- qu'à la rente ou à la redevance. C'est un terme d'attente. Il est évident qu'on ne s'y retrouve jamais. L'expression de s'y découvrir offre davantage de champ au réflexif (s'), dans cette ouverture qu'il indique – cette ouverture qui dit tant sur l'objet – vers la forme passive d'un être ou avoir été découvert.