



12. La figure de la béance dans la théorie fissurée de Lacan

Christian Giguère

12. La figure de la béance dans la théorie fissurée de Lacan

S'il y a malaise dans l'esprit littéraire, c'est qu'il cherche de manière à trouver la névrose, c'est qu'il n'accepte pas d'exister dans la béance castratrice du réel. Et si c'était précisément cette théorie de l'espace béant qui était vecteur d'angoisse ?

La figure de la béance dans la théorie fissurée de Lacan

On va me dire - de toute façon, la psychanalyse, c'est une recherche. (...) Pour moi, je ne me suis jamais considéré comme un chercheur. Comme l'a dit un jour Picasso, au grand scandale des gens qui l'entouraient - Je ne cherche pas, je trouve. Il y a d'ailleurs, dans le champ de la recherche dite scientifique, deux domaines, qu'on peut parfaitement reconnaître, celui où l'on cherche, et celui où l'on trouve. Chose curieuse, cela correspond à une frontière assez bien définie quant à ce qui peut se qualifier de science. Aussi bien, sans doute y a-t-il quelque affinité entre la recherche qui cherche et le registre religieux. Il s'y dit couramment - Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé. Le déjà trouvé est toujours derrière, mais frappé par quelque chose de l'ordre de l'oubli. N'est-ce pas ainsi une recherche complaisante, indéfinie, qui s'ouvre alors ? [1]

C'est en travaillant à établir les fondements de la psychanalyse comme science que Lacan en vient à distinguer deux lieux : celui où on cherche et celui où on trouve. Dans cet extrait, il associe la pensée qui cherche à l'espace religieux, qui semble lié à une plénitude imaginaire que les lacaniens associent à ce qu'ils appellent le *grand autre*. Le lieu du trouver authentique, lui, procéderait d'une laïcité scientifique garantie par la béance propre à ce qu'ils appellent le *réel*. Pour Lacan, chercher présuppose un déjà-trouvé à la fois voilé et pour ainsi dire névrosant car complaisamment indéfini. En procédant ainsi, il détourne évidemment la formule bien connue d'un de ses contemporains. Lorsque Heidegger parle de *betrieb*, il désigne l'activité qui, étant celle de la science moderne, cherche constamment des objets au sein d'un champ pré-établi. Les deux ne s'entendent ni sur la nature de la science ni sur les effets de son discours sur la pensée. Pour Lacan, la pensée qui se figure le réel comme un espace béant, dans lequel la science peut trouver, est un vecteur d'évacuation de l'angoisse ; c'est son idéal de l'analyse comme fondement de l'existence. Or si cette théorie de la pensée émancipée a fait si grande impression dans la pensée critique des cinquante dernières années, c'est en grande partie en vertu d'une efficacité narrative qui se moule parfaitement à un dispositif - celui de l'espace visuel et spatial de l'entendement conceptuel - qui en est actuellement à fourbir ses dernières armes. C'est au sein de ce dispositif qu'on trouve cette efficacité qui jouit constamment du ratage d'un désir apparemment universel d'unité. La modernité a souvent tendance à cantonner la littérature à ce genre de désir raté. S'il y a malaise dans l'esprit littéraire, c'est qu'il cherche de manière à trouver la névrose, c'est qu'il n'accepte pas d'exister dans la béance castratrice du réel. Et si c'était précisément cette théorie de l'espace béant qui était vecteur d'angoisse ?

Une manière simple de régler la question serait de se demander, dans les termes même de Lacan, si la béance a quelque chose de religieux, si elle est assujettie à un déjà-trouvé. Tout au long du Séminaire de Lacan [2] la réponse semble négative. On y sent une espèce d'hystérie séculière organisée autour des figures du néant proprement christianisées que sont le réel, la béance, le phallus et l'*objet a*. Y souffle le vent frais de la modernité, quelque chose qui veut s'investir de la puissance sécularisante du XVII^e siècle de Spinoza et de Pascal, où l'on a matérialisé, en *l'esprit*

12. La figure de la béance dans la théorie fissurée de Lacan

géométrique, une méthode parfaite qui consisterait « non pas à tout définir ou à tout démontrer, ni aussi à ne rien définir ou à ne rien démontrer, mais à *se tenir dans ce milieu de ne point définir les choses claires et entendues de tous les hommes*, et de définir toutes les autres ». [3]

En se servant de cette économie signifiante, on pourrait dire que dans la modernité, c'est bien connu, on est clair dans la mesure où on présuppose la fissure. Le malaise culturel serait de penser qu'on peut être clair, qu'on peut être « entendu », qu'on peut faire consensus. Et cela précisément parce que l'acte de définir les choses positivement est une offense à la prescription rationnelle du vide. Or, cette prescription n'est pas claire ici : faut-il remplir le vide ou pas ? Comment sait-on si on le remplit ?

On peut imaginer que le milieu dont parle Pascal est béant, comme la lucarne d'un gardien de but. C'est ce que fait Lacan : son appareil conceptuel fournit le matériel épistémologique nécessaire à la démonstration de ce présupposé. Définir le réel est un acte traumatique : il « se passe » dans cette activité une angoisse dès l'apparition d'un symbole menaçant de fissurer la lucarne en la refermant. Ceci lui confère une certaine force qui cherche à garder indubitablement ouverte la lucarne dans les interstices de la pulsion. Évidemment, l'idée de la fermeture de la lucarne s'harmonise mal avec l'idée de la fissure. C'est précisément ce que je veux relever : dans l'épistémologie contemporaine fondée sur la figure de la béance, toute discussion culturelle de la béance, toute accentuation de la préfiguration de ce néant signifiant, est vécue comme une fissure d'un espace total. Au final, cet affront à la béance ne peut qu'être un affront au pouvoir d'une certaine *force totalitaire*. Et c'est en s'en prenant à cette force qu'on devient angoissé. D'où cette association, à la fois puissante et confuse, entre la discussion culturelle du lieu des choses - toute discussion de ce qui « a lieu » - et notre fameux malaise.

Les lacaniens diront d'emblée que cette angoisse est en somme positive, qu'elle est le prix de l'immanence, le prix à payer pour ne pas tomber dans ce que Lacan appelle le religieux. Pour bien vivre avec l'angoisse, il faut savoir la « mettre à sa place ». C'est ce qui explique l'intérêt marqué du psychanalyste à la fin de sa carrière pour les formules mathématiques complexes : elles permettaient de visualiser le dispositif héroïque de la béance anti-névrotique. Or, c'est sa propre obsession pour la topologie qui le trahit. Car c'est précisément cette topologie qui fût considérée, dans les écrits pascaliens du XVII^e siècle notamment, comme un don de Dieu et donc une preuve ultime de la religiosité de l'espace infini de la logique. Si l'espace est un don de Dieu chez Pascal, c'est en tant que notion à la fois indéfinissable et essentielle à toute définition. L'espace-temps devient la manifestation de la force divine dans la pensée humaine. Ce rapport entre le lieu et le discours a une longue histoire : l'ancienne rhétorique l'appelait *topos*, le lieu commun du discours. Lorsqu'on investit la parole comme le font les analystes, il est normal qu'on ait besoin d'un support rhétorique qui puisse faire tenir son sujet, qui est ici le sujet de l'inconscient. Ce socle, que les Grecs appelaient *hypokeimenon* (qu'on traduit généralement en français par le mot « sujet », au sens du *subjectum*, ce qui « soutient » un propos), est à la base du système d'analyse moderne fondé sur le saisissement - par ce qu'on peut d'emblée appeler la « force » de l'esprit humain - de champs conceptuels, de concepts extirpés de la lecture de textes.

L'ironie est patente, ici, puisque Lacan est le premier à mettre en cause ce système de saisissement conceptuel qui est au centre, notamment, de la « poubelliciation » de ses *Écrits*[4]. Il en appelle constamment à la défiguration des lieux du savoir, et notamment du savoir qui sédimente les signifiants de son Séminaire et de ses articles. Si le savoir n'a plus de figure, cela semble laisser

12. La figure de la béance dans la théorie fissurée de Lacan

place au désir pur ; c'est du moins la prémisse de toute cure type chez les lacaniens. Or, ce savoir sans figure est précisément ce qui est à la base de ce qu'on appelle « l'entendement » au XVIIe siècle, à la base, dira-t-on, de cette instance qui pense lorsque nous disons qu'il y a « de la pensée ». Ce savoir sans figure, on l'intègre à ce qui se passe dans l'analyse. On dit désormais : ce n'est pas l'analysant qui connaît son symptôme dans une économie de la conscience. Au contraire, il y a quelque chose qui « se passe » dans l'analyse, quelque chose qui passe outre la sédimentation de l'image de la situation de l'analysant. L'analyse est le lieu par excellence où se manifeste cette chose, cette force, que Lacan appelle le sujet de l'inconscient. Appelé à répondre à la question du sujet dans la modernité, ce discours répondra : le sujet de l'inconscient n'est pas le sujet philosophique. Cela peut vouloir dire : l'inconscient n'a pas de visage, il n'est pas anthropomorphisé, il n'est fondé sur aucune signification. Il est en quelque sorte l'esprit géométrique du XVIIe siècle, celui qui met en place les conditions dans lesquelles l'analyse peut « avoir lieu » dans l'imagination de ses signifiants. Dans le vocabulaire de Pascal, on pourrait dire qu'il est la condition divine de la pensée signifiante. Dans les mots de Lacan, on dira que sa seule action est d'imposer le lieu où la « parole pleine » se tient. C'est en ce sens qu'on peut assimiler le sujet de l'inconscient à une force, notamment à une force pulsionnelle émanant du « milieu » de la pensée laïque.

La force n'est pas un signifiant parmi tant d'autres. Elle figure l'action. On peut dire qu'elle est la force de ce qui se passe dans l'analyse, ce qui pourrait nous amener à la considérer comme une entité qui se déploie à chaque fois de manière totalement nouvelle, comme une première série de signifiants lancés, en réaction à l'angoisse suscitée par le désir de sens, sur un tableau immaculé. Cela voudrait dire, en somme, que la force, en tant que chose absolue, est un acte arbitraire qui préexiste à la mise en figure que nous associons à l'activité culturelle. La force précédant la culture, la vraie pensée, celle qui se libère de toutes ses névroses en investissant cette force, doit se défaire de tout ce qui rassemble les gens sur le mode de la coutume superstitieuse. Ici, la force engendre la culture, elle est l'auteure de la coutume. Cette vision de la force ne vient pas de nulle part. Auerbach, par exemple, la situe d'emblée à la fois dans la pensée et dans la personnalité de Blaise Pascal. Dans « Sur la théorie politique de Pascal » [5], il compare la conception pascalienne de la force à celle que Montaigne esquissait au XVIe. La clé de cette comparaison, c'est la question de la coutume, la culture des anthropologues.

Le caractère variable de la coutume, pour Montaigne, n'était pas un sujet d'effroi ni moins encore de désespoir ; sa manière libre, négligente et souple évoluait avec hardiesse et même avec plaisir dans l'incertain ; il pouvait se passer de stabilité et d'absolu, et je doute même qu'il s'y soit senti à l'aise. Mais Pascal, lui, en avait besoin et y aspirait avec une passion souvent violente. Il exigeait ici et maintenant la stabilité, la permanence et l'absolu, rien de variable et de mêlé ne lui était supportable ; il le rejetait tout simplement du côté du mal et le traitait comme s'il était le mal lui-même.[6]

>>>

On perçoit ici un phénomène courant au XVIIe qui concerne la figuration de l'action divine. On cherche une nouvelle manière de nommer la puissance venue de l'au-delà dans le langage séculier des sciences « terrestres ». Dans les *Essais* de Montaigne, la question de la force de l'action est totalement subordonnée à ce qu'Auerbach appelle le flux de la vie historique. C'est la *coutume*, variant d'un lieu et d'un moment à un autre, qui détermine le devenir des humains, de leurs pensées, de leurs nations, de leurs pratiques sociales. Au XVIe, le vecteur de la pensée, c'est la pratique culturelle qu'on dirait aujourd'hui « vernaculaire », vulgaire, terrestre. Mais la terre a toujours été, et

12. La figure de la béance dans la théorie fissurée de Lacan

demeure, un lieu suspect. Les contes oraux que nous élevons au prestige de la haute culture - tous les *Beowulf* canonisés de notre *weltliteratur* - nous figurent la terre comme l'utérus instable du mal. Le XVIIe est le moment charnière où, pour citer encore Auerbach, la coutume « est ravalée volontiers au rang de pure imagination ou opinion » [7], c'est-à-dire de culture vulgaire. Désormais, chez Pascal, c'est la force qui détermine la culture, tout comme le sujet de l'inconscient détermine l'imaginaire chez Lacan. On peut évidemment hasarder mille et une interprétations de cette nouvelle signification de la force à l'âge classique. Il semble y avoir une convergence, au XVIIe, vers une force pure qui, définie par une négation essentielle, « n'est pas » la figure anthropomorphique. Novatrice et messianique, elle ne sera ni le père transcendant ni le maître d'autrefois. C'est évidemment là où commence la partie d'épistémologie moderne qui consiste à identifier cette force, son origine, son environnement, dans les paramètres de l'anti-anthropomorphisation. Ici, les figures abondent : la pulsion, l'être, la volonté, l'âme, l'intention, la pensée conceptuelle, etc. Ces figures sont également définies de manière essentiellement négative : elles ne sont pas inscrites dans une économie de la foi ; elles ont une histoire objective encore à déceler. Or, quand on parle de foi, il faut ajouter foi en l'efficace [7] d'une force qui, au final, est celle du « défricheur de chemins » dans la brousse profonde, la *silva* des anciens. S'il nous est impossible de savoir ce qui a poussé Pascal à se figurer la force de manière aussi détachée du processus culturel, à la tirer abruptement du cours d'eau de Montaigne pour la transformer en héros à la fois totalement actif et absolument absent, on peut néanmoins constater la grande étanchéité de ce lieu commun de la béance dans les siècles qui ont suivi.

C'est déjà là où le topos antique se fissure, non pas de manière à s'ouvrir sur un néant quelconque, mais en établissant cet espace qu'on dira désormais entre le « ciel et la terre », un lieu sur lequel l'entendement des modernes pourra poser ses certitudes dépourvues de tout « art » et de toute « persuasion ». Et Heidegger et Lacan vont se vexer des nombreuses tentatives pour remplir cet espace de la coutume des anciens. Si cette fissure libre n'est plus coutumière, c'est qu'elle ne participe pas à une discussion sur les opinions ; autrement dit, elle n'est pas éligible à ce qu'on appelle le « processus dialectique ». Comment l'espace fissuré pourrait-il s'inscrire dans ce processus, être transformé figurativement par lui, alors qu'il est précisément le lieu dans lequel le processus « se passe » ? Comment être transformé par un texte alors qu'on cherche à en saisir le monde dans - ou contre - lequel il est déjà inscrit ? Tout cela procède d'un « devenir pascalien » en quelque sorte qui emporte les concepts de Heidegger et de Lacan dans le vase clos d'une force brute toujours première, puisqu'on sait bien qu'une fois, la fois ultime en fait, « n'est pas coutume ». C'est de cette manière qu'on perd tout contact coutumier avec le vide et le manque, devenu quelque chose qui « n'est pas », qui existe en dehors du monde. On peut avoir l'impression que l'espace de l'entendement qui se cultive au XVIIe siècle n'est ni le ciel ni la terre, qu'il est une fissure libre entre ces deux métaphores qui contractent l'esprit humain. La force de l'entendement est difficile à penser sans le lieu de la certitude transcendante dont elle se détache. Lorsqu'on essaie de penser des figures comme *l'hégémonie*, la *main cachée* du libéralisme ou le *chaos*, on pose la question à partir du présumé de l'action figurée du vide comme force se détachant d'un monde insuffisant. Mais pourquoi ce monde est-il insuffisant ? Est-ce en raison d'une nécessité épistémologique ou rhétorique ?

Le vide devient un acteur qui agit sans l'aide d'un anthropos quelconque. Cet acteur - qui n'est pas humain - est représenté dans la tradition pascalienne par le « zéro » en tant que lieu de mesure universel. Le lieu commun est évidemment de prétendre que le zéro est le véritable Dieu pascalien. Si l'entendement humain est d'autant plus puissant qu'il n'a pas de lieu précis, c'est qu'il est une

12. La figure de la béance dans la théorie fissurée de Lacan

force qui part du zéro de l'extension infinie de l'action divine. Mais la question reste ouverte à savoir si le zéro est un rien absolu et surtout, s'il faut le traiter comme tel. On peut notamment se demander si le zéro échappe à ce que Pascal appelle « l'art de persuader », cet art imparfait que Montaigne exérait moins que son compatriote. Car il faut bien le dire : si le fait de juger les choses et le monde comme profondément fissurés mène à un malaise, c'est qu'il y a une espèce de névrose à l'égard de la présence du zéro comme lieu absolu. Si Pascal a bien « trouvé » son zéro, est-ce parce qu'il le possédait depuis toujours ? Est-on forcé d'agir - de poser des *actes* - conformément à l'ordre du zéro ? Comment le zéro peut-il nous contraindre de cette façon ? Et qu'en est-il du sujet de l'inconscient ? Si la réponse est difficile ici, c'est que le contact que nous avons avec les figures antiques de la pensée est médiatisé par des présupposés historiques et politiques qui ont perdu de leur actualité pour nous. On essaie d'y remédier en publiant des textes comme *Le démon de Socrate* d'Apulée [8], mais on parle peu du dispositif nécessaire à penser la transition du *dæmon* antique ou du principe directeur des Stoïciens vers les figures séculières de la pensée. Pourtant, cette transition est tout à fait naturelle aujourd'hui, ce dont témoigne l'intérêt contemporain pour les aspects plus « littéraires » des théories de la connaissance, notamment celles des héros de la pensée hellénistique. Si le démon est une manière plus essentielle de penser la conscience, c'est que cette dernière n'entre plus dans le dispositif suspicieux de la psychanalyse qui trouve toujours la névrose sur son chemin - un chemin qui s'avère, en bout de ligne, trop souvent être un cul-de-sac. Ce que j'avance ici, c'est que, dans la modernité, c'est la littérature qui fournit un dispositif nous permettant de ne plus être prisonnier de la force générée par le vide absolu. Non pas au sens où elle remplacerait une personnification par une autre ; plutôt dans la mesure où elle établit une nouvelle relation entre la pensée et l'espace mondain contre lequel elle peut désormais déployer sa dernière « trouvaille », sa force.

Paradise Lost, *Faust*, *The Proverbs of Hell* : la littérature dans laquelle se sont déployées les figures du Christianisme nous a longtemps présenté le mouvement de la pensée terrestre sous les traits d'une relation tendue avec le démon satanique. Et on peut très bien lire la force qui subjugué l'existence humaine chez Pascal comme quelque chose de profondément diabolique. Or, à force de se convaincre que la littérature et la philosophie analytique sont deux « champs » différents, on perd les moyens de lire l'allégorie névrosante qui nourrit l'angoisse culturelle de la modernité. Lacan dit que son sujet de l'inconscient est la force qui se manifeste dans les interstices entre ces espaces. C'est une force qui suppose un espace absolu dont elle s'affranchit. Dans les contes nordiques du Moyen Âge, le *fiend* anglo-saxon sortait des entrailles d'une terre organique *absolument* dépourvue de certitudes et de sécurité, d'où cette « nécessité » de la mission spirituelle chrétienne. Or, dans l'abondante figuration satanique qui ne s'impose jamais avec plus de force que dans le XVII^e siècle de Pascal, on peut très bien noter une ambivalence face à l'identité de la force qui accompagne le satanique : dans *Paradise Lost* [9], notamment, Milton en appelle directement à un souffle littéraire qui propulse la mise en scène des pérégrinations du diable en terre humaine. On trouve évidemment un mouvement semblable chez Goethe et Blake.

Plutôt que de ravalier cette personnification de la force littéraire au rang d'un simple topos, c'est-à-dire de voir la figuration de la force comme un simple « étant » tout aussi territorialisé que les avatars de Méphistophélès, peut-être y a-t-il lieu de se demander dans quelle mesure la territorialisation des figures littéraires est un acte politique et historique répondant à une nécessaire « spatialisation » des phénomènes dans la modernité. Il y aurait là d'importantes conséquences pour la pensée littéraire, qui ne pourrait plus s'appuyer sur la consolation d'une quelconque fissure de l'espace névrosé pour imaginer sa valeur et son utilité pour la pensée. Peut-être serait-il alors

12. La figure de la béance dans la théorie fissurée de Lacan

légitime d'y chercher quelque chose qu'on n'a pas encore trouvé.

Notes

[1] Jacques Lacan, *Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1995, p. 12.

[2] Le Séminaire de Lacan (1953-1981), qui connut sa part de discontinuités et de déplacements en de multiples lieux, est traditionnellement désigné au singulier pour marquer l'unicité du propos qui s'y développe.

[3] Blaise Pascal, « De l'esprit géométrique », *Oeuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963, p. 350.

[4] Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 167.

[5] Erich Auerbach, « La théorie politique de Pascal », *Le culte des passions : Essais sur le XVII^e siècle français*, Macula, 1998, p. 95-107.

[6] Erich Auerbach, *Op. cit.*, p. 65.

[7] J'utilise le mot « efficace » pour désigner ce que les anglo-saxons nomment « agency », un sens que lui confère également Louis Althusser (c.f. *Écrits philosophiques et politiques, tomes I et II*, Stock-Imec, 2001) et plusieurs autres penseurs français d'après-guerre.

[8] Apulée, *Le démon de Socrate*, Paris, Payot et Rivages, 1993.

[9] « And chiefly Thou O spirit, that dost prefer Before all temples th'upright heart and pure , instruct me, for Thou know'st », John Milton, *Paradise Lost*, New-York, Signet, 1968, p. 47.