

Élisabeth De Franceschi

De Lévinas à Lacan : « il y a »

L'« il y a » lévinassien n'est pas sans rappeler le désêtre lacanien et la description du terme de l'analyse didactique faite par Lacan dans le séminaire VII sur L'éthique de la psychanalyse : expérience du « désarroi absolu », où « l'angoisse est déjà une protection, non pas *Abwarten* mais *Erwartung*. L'angoisse déjà se déploie en le laissant se profiler à un danger. Il n'y a même pas de danger au niveau de l'expérience de l'*Hilflosigkeit* dernière ». La limite de cette « région » consiste, pour l'homme, à « toucher au terme de ce qu'il est et de ce qu'il n'est pas », dit Lacan — c'est l'affrontement à « la réalité de la condition humaine ». L'absence de danger signifie que le sujet est déjà « mort », identifié à l'objet a en tant que cadavre ou déchet à expulser. C'est l'espace défini par la voie tragique d'Œdipe, la voie dérisoire du roi Lear : espace où l'on s'avance « seul et trahi ».

« Il y a » : titre d'une chanson de Vanessa Paradis, d'une autre chanson de Jean-Jacques Goldman.

1 Lacan, séminaire XXI, *Les non-dupes errent*, leçon IV, 18 décembre 1973, transcription ALI (2001), p. 62 : « il n'y a pas d'initiation. C'est la même chose que de dire qu'il n'y a pas de rapport sexuel. Ce qui ne veut pas dire que l'initiation, ce soit le rapport sexuel, parce qu'il ne suffit pas de dire que deux choses n'existent pas pour qu'elles soient les mêmes ! »

2 Lacan, séminaire XXI, *Les non-dupes errent*, leçon V, 8 janvier 1974, transcription ALI (2001), p. 86.

3 Lacan, séminaire XXI, *Les non-dupes errent*, leçon V, 8 janvier 1974, transcription ALI (2001), p. 86.

4 Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Seuil, « Le champ freudien », 2001, p. 465.

5 Lacan, séminaire XIX, ... ou pire, leçon VII, 15 mars 1972, transcription ALI (2000), p. 92. Voir aussi page suivante, le développement sur « y en a du », ou « y en a des, des qui », et encore, « s'il y a Un, ou l'Un ».

J'ai conscience de la formulation paradoxale de mon titre dans la mesure où Lacan, le plus souvent, scande un « il n'y a pas » : il n'y a pas d'Autre de l'Autre, il n'y a pas de métalangage, il n'y a pas d'initiation, pas de rapport sexuel non plus¹, et le nœud borroméen expose qu'il n'y a pas de couple².

« J'énonce que de deux il n'y a pas, parce que ce serait inscrire du même coup dans le Réel la possibilité du rapport tel qu'il se fonde du rapport sexuel ». Qu'il n'y ait pas de deux (ce qui rappelle le *pas de deux* en chorégraphie), pas de couple, apparaît corrélatif du fait qu'il y a du nœud borroméen. Mais dans le nœud borroméen, « qu'est-ce que le trois fait d'un, s'il n'y a pas le deux ? »³, s'interroge Lacan.

Enfin dans les formules « féminines » de la sexuation, « se livre le sens du dire, de ce que, s'y conjuguant le *nyania* qui bruit des sexes en leur compagnie, il supplée à ce qu'entre eux, de rapport nyait pas »⁴.

Jean-Louis Rinaldini fait observer que dans *L'étourdit*, Lacan, supprimant le pronom « il », en arrive aux formulations « ya » (comme dans « yad'l'un »), puis « nyania » (qui assone avec « nia »). On peut distinguer *nya* (pas de sujet, pas d'avoir ; *nya* serait du côté du pas-tout, du féminin, du dire) et *nia*, qui serait du côté du masculin (voir les formules lacaniennes de la sexuation).

Pourtant Lacan a salué « l'émergence d'une formule aussi capitale que *il y a*, qui veut dire ça : *y en a*. C'est sur le fond de l'indéterminé que surgit ce que désigne et pointe à proprement parler *l'il y a*, dont curieusement, *y a* — je vais dire *n'y a pas* — n'y a pas d'équivalent courant dans ce que nous appellerons les langues antiques »⁵.

Lacan marque le lien entre la formule « il y a » et l'existence, mais il souligne constamment que l'existence, « dès sa première émergence », s'énonce « de son inexistence corrélative. Il n'y a pas d'existence sinon sur fond d'inexistence et inversement », en conséquence *ex-sistere* revient à « ne tenir son soutien que d'un dehors qui n'est pas »⁶.

Mon intervention poursuit une réflexion amorcée dans un article publié naguère dans le *Bulletin freudien*⁷.

Cet exposé pourra paraître dépourvu de références à la clinique. Et pourtant... J'ai lu à différents moments de ma vie, de façon décousue, des ouvrages de Lévinas. Ils fonctionnent pour moi — pour d'autres aussi —, comme un antidouleur, un analgésique⁸. En revanche, l'objectif de Lacan n'est pas d'anesthésier mais plutôt peut-être de frayer son chemin en chirurgien qui tranche ou en sculpteur qui procède par re-tranchement de matière. Opposition entre la psychothérapie « en face à face » ou le « soutien » d'un côté, et de l'autre, l'analyse ?

Je pars d'un étonnement : de Lévinas à Lacan, je constate l'absence de référence de l'un à l'autre. Je découvre deux pensées, deux registres hétérogènes, non seulement différents, mais encore opposés, contradictoires : schématiquement, d'un côté (Lévinas) « il y a », et de l'autre (Lacan) « il n'y a pas ». Mais pourquoi l'absence de pont et de polémique entre les deux penseurs ? pourquoi chacun ignore-t-il l'autre (ou fait-il comme s'il ignorait l'autre) ?

Lacan ferraille volontiers avec les philosophes et la philosophie, or je n'ai pas trouvé une seule référence à Lévinas dans l'*index des noms propres et titres d'ouvrages dans l'ensemble des séminaires de Jacques Lacan*⁹ ; rien non plus dans le *Thésaurus Lacan* (vol. I), qui concerne les citations d'auteurs et de publications dans l'ensemble de l'œuvre écrite de Lacan¹⁰ ; rien enfin dans le monumental index référentiel de Henry Krutzen sur le séminaire¹¹.

Alors, ignorance de Lacan ? Cela me paraît peu vraisemblable.

Du côté de Lévinas, se signifie une « aversion » au moins apparente pour la psychanalyse¹², et peut-être une connaissance limitée de ce champ.

De fait je découvre quelques références à Freud : Lévinas critique la notion de complexe d'Œdipe, qu'il taxe de « paganisme ». Or il assimile le « paganisme » à la « philosophie de l'hitlérisme ».

L'« aversion » de Lévinas à l'égard de la psychanalyse peut se déduire d'une note parue à deux reprises : dans « La volonté du ciel et le pouvoir des hommes » (1974)¹³ et dans « De la lecture juive des Écritures » (1979)¹⁴. Voici le texte de cette note : « C'est contre le paganisme de la notion : "complexe d'Œdipe", qu'il faut penser avec force des versets — en apparence purement édifiants — comme celui du Deutéronome, 8, 5 : "Tu reconnaîtras donc en ta conscience que l'Éternel, ton Dieu, t'a châtié comme un père châtie son fils". La paternité a ici la signification d'une catégorie constitutive du sensé et non pas de son aliénation. Sur ce point, du moins, la psychanalyse atteste la crise profonde du monothéisme dans la sensibilité contemporaine, crise qui ne se ramène pas au refus de quelques propositions dogmatiques. Elle recèle le secret ultime de l'antisémitisme »¹⁵.

6 Lacan, Séminaire XIX, ... ou pire, leçon VII, 15 mars 1972, transcription ALI (2000), p. 99.

7 Elisabeth De Franceschi, « "À gorge dénouée" : le vide, entre la mort et la vie », dans le Bulletin Freudien n° 41-42, 2003, revue de l'association freudienne de Belgique, pp. 77-95.

8 Montesquieu assure : « l'étude a été pour moi le souverain remède contre les dégoûts, n'ayant jamais eu de chagrin qu'une heure de lecture ne m'ait ôté » (*Cahiers*).

9 *Index des noms propres et titres d'ouvrages dans l'ensemble des séminaires de Jacques Lacan*, sous la direction de Guy Le Gauffey, EPEL, 1998.

10 *Thésaurus Lacan* (vol. I), *Citations d'auteurs et de publications dans l'ensemble de l'œuvre écrite*, par Denis Lécureu, EPEL, 1994.

11 Henry Krutzen, *Jacques Lacan, Séminaire 1952-1980, Index référentiel*, 2e édition revue et augmentée, Anthropos, 2000.

12 Paul Bercherie et Marieluise Neuhaus, *Lévinas et la psychanalyse – enquête sur une aversion*, l'Harmattan, collection « Philosophie, psychanalyse, psychiatrie, psychologie », 2006.

13 Emmanuel Lévinas, « La volonté du ciel et le pouvoir des hommes » (1974), in *Nouvelles lectures talmudiques*, p. 20, n. 2. Première publication, sous le titre : « Leçon talmudique sur la justice », in *Cahiers de l'Herne Emmanuel Lévinas*, 1991, p. 133.

14 Emmanuel Lévinas, « De la lecture juive des Écritures » (1979), in *L'au-delà du verset : lectures et discours talmudiques*, Minuit, collection « critique », 1982, p. 129, n. 2.

15 Voir à ce sujet l'ouvrage de Paul Bercherie et Marieluise Neuhaus, *Lévinas et la psychanalyse – enquête sur une aversion*, l'Harmattan, 2005, d'où est extraite la citation ci-dessus. On peut parler avec Paul Bercherie de « controverse posthume » (p. 8) entre Lévinas et Freud.

16 C'est-à-dire dans le passage du Talmud commenté par Lévinas.

17 Emmanuel Lévinas, « Et Dieu créa la femme », in *Du sacré au saint — cinq nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, collection « critique », 1977, p. 137 (cité par Paul Bercherie et Marieluise Neuhaus, *Lévinas et la psychanalyse — enquête sur une aversion*, p. 15).

18 Rappelons que pour Freud, au départ est la pulsion, la socialisation vient en second ; la société met un frein aux pulsions — notamment la pulsion sexuelle —, ce qui engendre les névroses.

19 Cf. l'ouvrage de Gérard Mendel paru en 1968 : *La révolte contre le père — une introduction à la sociopsychanalyse*, puis en 1971, l'ouvrage intitulé *Pour décoloniser l'enfant — sociopsychanalyse de l'auto-rité*.

20 Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2e édition revue et augmentée, 2000, p. 181.

21 Cf. Levinas and Lacan : *The missed Encounter*, sous la direction de Sarah Harasym, Henry Susman Editor, « SUNY (State University of New York) series in Psychoanalysis and Culture », 1998. Cet ouvrage, auquel ont collaboré Paul-Laurent Assoun (« The Subject and the Other in Levinas and Lacan ») et Alain Juranville (« Ethics with Psychoanalysis ») « draws attention to the enigmatic missed encounter between Emmanuel Levinas and Jacques Lacan, and articulates the theoretical stakes and practical consequences of such a dis-junctive encounter for ethics ».

22 Kojève tint son séminaire sur Hegel à l'École Pratique des Hautes Études de 1933 à 1939. « À partir de l'année 1934-1935 et jusqu'en 36-37, Lacan fut inscrit à ce séminaire sur la liste des "auditeurs assidus" » (Elisabeth Roudinesco, Jacques Lacan, *Histoire d'une vie, esquisse d'un système de pensée*, Fayard, 1993, p. 142, citant l'ouvrage de Dominique Auffret, Alexandre Kojève, la philosophie, l'État, la fin de l'Histoire, Grasset, « Figures », 1990, p. 238).

Dans un autre texte, Lévinas critique vertement la psychanalyse : « La révolution dont on croit avoir atteint le summum en détruisant la famille pour libérer la sexualité enchaînée, la prétention d'accomplir sur le plan sexuel la véritable libération de l'homme, tout cela est contesté ici¹⁶. Le vrai mal serait ailleurs. Le Mal tel que la psychanalyse le découvre dans la maladie serait déjà prédestiné par la responsabilité trahie. La relation libidineuse par elle-même ne contiendrait pas le mystère de la psyché humaine. C'est l'humain qui expliquerait l'acuité des conflits noués en complexes freudiens. Ce n'est pas l'acuité des désirs libidineux qui, par elle-même, expliquerait l'âme. Voilà qui à mon sens est annoncé dans mon texte. Je ne prends pas parti ; aujourd'hui je commente »¹⁷.

La psychanalyse serait donc vue par Lévinas comme un retour aux mythes (dont le « complexe d'Œdipe ») et à la nature. La crise du monothéisme serait une racine profonde de l'antisémitisme. Pour Lévinas, l'enjeu décisif est la priorité de l'éthique, or il semble à Lévinas que la psychanalyse remet en question le primat de l'éthique. La psychanalyse serait un pansexualisme et souhaiterait favoriser une libération sexuelle. Comme telle, elle serait du côté de la naturalité, de la pulsion — ce contre quoi Lévinas combat¹⁸. De plus, elle penserait le rapport au père sur le mode de l'aliénation.

De fait, dans notre société, la question du père est posée ouvertement à la fin des années soixante et au début des années soixante-dix, au moment de mai soixante-huit et ensuite¹⁹.

La refonte du freudisme par Lacan, avec la triplicité de la notion de père — père symbolique, père imaginaire et père réel, de sorte que le rapport au père ne peut se réduire à une rivalité avec une figure imaginaire aliénante —, ne semble pas avoir été connue ou reconnue par Lévinas.

Pour autant que je sache, Lévinas ne désigne pas Lacan de façon directe.

En revanche on pourrait penser à des allusions indirectes, voilées, à Lacan, peut-être par l'intermédiaire de la référence à Derrida, ou à Freud.

C'est le cas me semble-t-il dans le passage suivant, où Lévinas adresse un hommage à Derrida et à son ouvrage sur *La voix et le phénomène* : « fin, pensée jusqu'au bout, de la métaphysique : ce ne sont pas seulement les arrière-mondes qui n'ont pas de sens, c'est le monde étalé devant nous qui se dérobe incessamment, c'est le vécu qui s'ajourne dans le vécu. L'immediat n'est pas seulement appel à la médiation, il est illusion transcendantale. Le signifié toujours à venir dans le signifiant, n'arrive pas à prendre corps, la médiation des signes n'est jamais court-circuitée. Vue qui s'accorde avec ce qui est, peut-être, la découverte la plus profonde de la psychanalyse : l'essence dissimulatrice du symbole. Le vécu se refoulerait de par les signes linguistiques faisant texture de son apparente présence : jeu interminable de signifiants ajournant à jamais — refoulant — le signifié. »²⁰ Ici, en dépit du vocabulaire et de la thématique, le rappel de « l'essence dissimulatrice du symbole » pourrait renvoyer aussi bien à Freud qu'à Lacan.

La rencontre entre Lévinas et Lacan est donc « manquée »²¹.

Tous deux ont suivi les cours de Kojève sur Hegel. Lacan commence à fréquenter le séminaire de Kojève en 33-34²², époque où il

participe aussi aux réunions du groupe de la revue *Recherches philosophiques*, créée par Corbin et Koyré en 1931, et dont Lévinas est un collaborateur. De plus, une amitié indéfectible lie Lévinas à Blanchot, or on connaît la grande admiration de Lacan pour Blanchot²³.

Cela n'a pas suffi. Il n'y a pas eu de véritable dialogue — pas plus qu'entre Kant et Sade, ou qu'entre Freud (né en 1856, mort en 1939) et Husserl (né en 1859, mort en 1938)²⁴.

Notons cependant qu'en mai 1980, au colloque intitulé « la psychanalyse est-elle une histoire juive ? », organisé à Montpellier par Adélie et Jean-Jacques Rassial à l'initiative du B'nai B'rith, Lévinas fit une intervention présentant « quelques vues talmudiques sur le rêve »²⁵. Lévinas aurait déclaré : « ce que j'ai entendu (...) sur le langage et ses divers niveaux, et surtout sur le nouveau statut de la subjectivité, tel un roi qui se dépose de son propre royaume, m'a paru très proche de mes préoccupations actuelles ».

Chercher du côté des relations (ou de l'absence de relations) entre Lévinas et Lacan, est-ce donc s'engager dans une impasse ? C'est possible.

J'ai souhaité mettre à l'épreuve aujourd'hui un point particulier : « il y a ».

Je vais prendre un moment pour présenter *Il y a* chez Lévinas, car la pensée de ce dernier n'est peut-être pas connue de tous les participants de notre séminaire.

Les références principales de Lévinas me paraissent être la phénoménologie et les textes hébraïques. Lévinas s'affronte constamment à la question de l'être et à celle de l'éthique.

Comme le dit le texte liminaire d'un colloque organisé en 2006, « la philosophie d'Emmanuel Lévinas a emporté une repensée foncière de l'être, de ses catégories et de son rang. C'est une conception inédite et inouïe de la subjectivité qui en est l'enjeu, en tant qu'elle se structure comme ayant à répondre d'une responsabilité éthique irréductible à ce qu'avaient déterminé les philosophies morales et politiques sous ce vocable »²⁶.

Dans la réflexion de Lévinas, *Il y a* pose la question du rapport entre existence et être²⁷, et celle de notre rapport au vide. Notons d'emblée que Lévinas, par l'inscription de l'article défini, opère une substantification : l'expression *il y a*, devient « *l'il y a* ».

Je renverrai principalement à deux textes de Lévinas : *De l'existence à l'existant* (1947) et *Éthique et infini* (1982). Mais je ferai volontiers appel aussi à *Totalité et infini, essai sur l'extériorité* (1961), et à *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1978).

De l'existence à l'existant est le premier ouvrage dans lequel Lévinas exprime et développe sa propre pensée. Lévinas part d'une constatation : le verbe « exister » est « vide »²⁸. Dès lors, l'être en tant qu'être se réduit à « ce par quoi un existant existe ».

De l'existence à l'existant a paru en 1947, mais cet ouvrage a été écrit par Lévinas pendant ses années de captivité dans un stalag en Allemagne. Lévinas soulignera plus tard, à propos de cet ouvrage, « le caractère désertique, obsédant et horrible de *l'être*, entendu selon *l'il y a* », et mettra l'accent sur l'inhumaine *neutralité* de cet *il y a* : car ici l'être se présente sous une forme impersonnelle, *il y a* se dit comme « il pleut », « il fait nuit », « il fait chaud ».

Lorsque l'expression « il y a » devient, comme souvent chez

²³ Lacan, Séminaire IX, *L'identification*, leçon XXVI, 27 juin 1962 : « je voudrais vous faire part du bonheur que j'ai pu avoir à rencontrer ces pensées sous la plume de quelqu'un que je considère tout simplement comme le chantre de nos lettres, qui a été incontestablement plus loin que quiconque présent ou passé dans la voie de la réalisation du fantasme, j'ai nommé Maurice Blanchot dont dès longtemps l'arrêt de mort était pour moi la sûre confirmation de ce que j'ai dit toute l'année, au séminaire sur l'Éthique concernant la se-conde mort » ; suit un commentaire sur *Thomas l'Obscur* (transcription ALI, 2000, p. 412).

²⁴ Freud et Husserl sont nés tous les deux en Moravie, tous deux dans une famille juive, ils ont suivi tous les deux à Vienne les cours de philosophie de Franz Brentano (auquel Husserl reprend le concept d'intentionnalité, qui oriente la perception par la conscience et lui donne sens).

²⁵ Voir à ce sujet La psychanalyse est-elle une histoire juive ? – Colloque de Montpellier, 1980, Seuil, collection « philosophie générale », 1981. Le colloque réunissait des philosophes et des psychanalystes. Jean-Pierre Winter y présenta une communication sur la psychanalyse de l'antisémitisme.

²⁶ « Éthique, politique, philosophie : Emmanuel Lévinas dans le siècle à venir », congrès international, Freiburg/Strasbourg, 14-18 février 2006 (Université de Fribourg, Université de Strasbourg, Parlement des philosophes). On peut écouter l'enregistrement de la table ronde sur « Emmanuel Lévinas et la psychanalyse » en se rendant sur le site Internet du Parlement de la philosophie (cependant Alain Didier-Weill, qui devait participer à cette table ronde, était absent).

²⁷ Heidegger distingue l'être de l'étant. Les étants sont les êtres qui existent alors qu'être est le verbe, soit la propriété des étants. L'ouvrage *Être et temps (Sein und Zeit)* a été publié en 1927.

²⁸ Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*, 1947, Librairie philosophique J. Vrin, « bibliothèque des textes philosophiques », seconde édition (1981), 1998, p. 15 : « il y a comme un vertige pour la pensée à se pencher sur le vide du verbe exister dont on ne peut, semble-t-il, rien dire et qui ne devient intelligible que dans son participe — l'existant — dans ce qui existe ».

Lévinas, « *l'il y a* », un impersonnel se transforme en quelque façon en « une chose » — peut-être en un phénomène.

Lévinas désigne l'enfant exilé dans sa chambre, pendant que « les grandes personnes continuent la vie », et qui ne dort pas ; l'enfant ressent alors le silence de sa chambre comme « bruissant » : c'est comme si « le vide était plein, comme si le silence était un bruit ». Lévinas évoque le coquillage qu'on approche de l'oreille. Il écrit : « quelque chose qu'on peut ressentir aussi quand on pense que même s'il n'y avait rien, le fait qu'"il y a" n'est pas niable. Non qu'il y ait ceci ou cela : mais la scène même de l'être est ouverte : il y a » — et cet *il y a* forme un « écœurant remue-ménage et encombrement »²⁹. De même, Lévinas considère qu'au sein du vide absolu d'avant la création, « il y a »³⁰.

L'*il y a* de Lévinas nous rappellerait donc peut-être le « trou » central de la bande de Möbius, et celui du rond de ficelle dans le nœud borroméen.

Vide paradoxal : car l'obscurité, qui dissout les formes et crée une « universelle absence », envahit l'espace « comme une présence, une présence absolument inévitable », tandis que « ce qu'on appelle le moi, est, lui-même, submergé par la nuit, envahi, dépersonnalisé, étouffé par elle ». Pourtant « la disparition de toute chose et la disparition du moi » ramènent alors « à ce qui ne peut disparaître, au fait même de l'être auquel on participe, bon gré mal gré, sans en avoir pris l'initiative, anonymement »³¹. Je dirais plutôt : à l'être-là (au sentiment d'exister), tandis que l'espace, rempli par une obscurité en quelque sorte invasive, est devenu « plein, mais plein du néant de tout »³², comme c'est le cas aussi par exemple la nuit dans l'immensité du désert. Présence menaçante — « on est exposé »³³, il est impossible de lui échapper ou de s'en protéger.

De même, au cours de certaines insomnies, « ça veille ».

Pensons aussi à la dissolution des repères opérée par le brouillard coloré, dans une installation d'Olafur Eliasson exposée au Martin-Gropius-Bau de Berlin au printemps 2010³⁴. Certains spectateurs réagissaient par un comportement phobique, d'autres (nommément les peintres et plasticiens) jubilaient.

L'*il y a* représente pour Lévinas « le phénomène de l'être impersonnel »³⁵ et l'expérience du non-sens : ce qu'il nomme « le bruissement anonyme et insensé de l'être », « de l'être en général », c'est-à-dire « le fait qu'on est », que « quelque chose se passe, fût-ce la nuit et le silence du néant »³⁶ — quelque chose d'indéterminé, d'anonyme, qui bouscule les notions d'intériorité et d'extériorité et annule la distinction entre le sujet et l'objet.

L'*il y a* surgit au sein d'un vide que j'ai qualifié d'*aporétique* dans l'article que j'ai mentionné plus haut³⁷.

L'*il y a* pourrait représenter « la joie de ce qui existe », l'allégresse de l'être-au-monde, de la coprésence de soi et du monde (comme la coprésence de l'enfant et de sa mère dépeinte par Winnicott³⁸), une expérience de jouissance ou des ré-jouissance ; mais ce n'est pas le cas.

« Il y a » : ce positif, pour Lévinas, se présente comme l'innommable, l'impersonnel : « ni néant, ni être »³⁹. Est-ce l'in-admissible ? C'est en tout cas l'insupportable. « Il y a »... rien ; or ce *rien* n'est pas le néant mais comme le pense Lévinas, le bruissement de l'être : « une négation qui se voudrait absolue, niant tout existant — jusqu'à l'exis-

29 Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1978, le Livre de Poche, « biblio essais », 2008 (1990), p. 255.

30 Emmanuel Lévinas, *Éthique et infini*, Arthème Fayard et Radio-France, 1982, le Livre de Poche, « Biblio essais », 2000, p. 38.

31 Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*, édition citée, p. 95.

32 Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*, édition citée, p. 95.

33 Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*, édition citée, p. 96.

34 Exposition intitulée "Innen Stadt Außen (intérieur-ville-extérieur)", qui commandait une perte des repères spatiaux : gestes découpés en ombres chromatiques, perspectives troublées par un jeu de miroirs, brumes d'évaporation colorées réduisant la visibilité en surface (« *Your blind movement* »). Le travail d'Olafur Eliasson s'inscrit dans la quête d'un espace autre ; Eliasson est directeur de l'*Institut für Raumexperimente* (Institut d'expérimentations spatiales) de Berlin.

35 Emmanuel Lévinas, *Éthique et infini*, édition citée, p. 37.

36 Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*, édition citée, p. 26.

37 Elisabeth De Franceschi : « "À gorge dénouée" : le vide, entre la mort et la vie ».

38 Donald D. Winnicott, *The capacity to be alone*, 1958, « La capacité d'être seul », traduction française dans *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Payot, collection « bibliothèque scientifique », 1969, puis « petite bibliothèque Payot », 1976.

39 Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*, édition citée, pp. 38-39.

tant qu'est la pensée effectuant cette négation même — ne saurait mettre fin à la "scène" toujours ouverte de l'être, de l'être au sens verbal : être anonyme qu'aucun étant ne revendique, être sans étants ou sans êtres, incessant "remue-ménage" pour reprendre une métaphore de Blanchot, *il y a* impersonnel », terme « foncièrement distinct du *es giebt heigedeggerien* »⁴⁰ et de sa « générosité ». Il n'y a rien, mais il y a de l'être. Pour l'enfant, cette expérience apporte l'horreur, une horreur proprement affolante — *il y a* « horrifiant », écrit Lévinas⁴¹ — d'une autre nature que l'angoisse⁴² : horreur de l'être, dont Lévinas se demande si elle n'est pas « aussi originelle que l'angoisse devant la mort ». Peut-être d'ailleurs pourrait-on rendre compte de « la peur pour l'être » (l'angoisse de mort) par « la peur d'être »⁴³.

L'*il y a* chez Lévinas est ab-sens, manque du sens (ce qui est différent de "insensé", ou "insensible"), ou encore, « débordement du sens par le non-sens »⁴⁴.

Traversée de la douleur (non de la souffrance), l'*il y a* serait ainsi, à mes yeux, l'index (peut-être le premier) du traumatisme.

L'*il y a* lévinassien n'est pas sans rappeler le désêtre lacanien et la description du terme de l'analyse didactique présentée par Lacan dans le séminaire VII sur *L'éthique de la psychanalyse* : expérience du « désarroi absolu », où « l'angoisse est déjà une protection, non pas *Abwarten* mais *Erwartung* ». Car si le déploiement de l'angoisse renvoie à une situation de danger, « il n'y a même pas de danger au niveau de l'expérience de l'*Hilflosigkeit* dernière »⁴⁵. Selon Lacan, la limite de cette « région » consiste, pour l'homme, à « toucher au terme de ce qu'il est et de ce qu'il n'est pas », en affrontant « la réalité de la condition humaine » — l'absence de danger signifie que le sujet est déjà « mort », identifié à l'objet *a* en tant que cadavre ou déchet à expulser — c'est l'espace ouvert par la voie tragique d'Œdipe, la voie dérisoire du roi Lear : lieu où l'on s'avance « seul et trahi »⁴⁶.

Il est caractéristique que Lacan lie ce passage à la notion de responsabilité : « la fin d'une analyse, si nous devons la concevoir comme pleinement terminée, pour quelqu'un qui doit se trouver ensuite, par rapport à l'analyse, en position responsable, c'est-à-dire lui-même analyste »⁴⁷, dit-il — et je note qu'il évoque une responsabilité « par rapport à l'analyse » et non par rapport aux analysants.

Lacan ne dit ni s'il est possible de sortir de cet espace qui nous paraît proprement invivable, ni comment on peut ou pourrait en sortir, ni même s'il est légitime de tenter d'en sortir : veut-il nous signifier un *Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate* ? Le *mh junai*, « plutôt ne pas être », est « la préférence sur laquelle doit se terminer une existence humaine parfaitement achevée, celle d'Œdipe », dit Lacan⁴⁸ : une « malédiction consentie »⁴⁹. Mais qu'en est-il après la fin de l'analyse, une fois effectué le passage du divan au fauteuil ?

Nous pouvons penser que cette région est notre patrie, notre contrée véritable, le lot qui nous est réservé : « l'ennui est que l'être n'a par lui-même aucune espèce de sens », tranche Lacan dans « L'étourdit »⁵⁰.

Par ailleurs Lacan dépeint aussi l'expérience de la douleur d'exister (non celle d'être) dans le séminaire sur *Le désir et son interprétation* et dans le séminaire sur *L'éthique de la psychanalyse*.

Il juge que l'existence n'est « pas autre chose que le fait que le

40 Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*, édition citée, préface à la seconde édition, p. 10.

41 Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, édition citée, p. 254.

42 Emmanuel Lévinas, *Éthique et infini*, édition citée, p. 39.

43 Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*, édition citée, p. 20.

44 Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, édition citée, p. 255.

45 Lacan, Séminaire VII, *L'éthique de la psychanalyse*, leçon XXVI, 29 juin 1960, transcription ALI (1999), pp. 493-494.

Abwarten : « attente », et aussi, « soins » (ab- marque l'origine, le point de départ).

Erwartung : « attente, expectative, espoir » (er- marque souvent l'entrée dans un état).

46 Lacan, Séminaire VII, *L'éthique de la psychanalyse*, leçon XXVI, 29 juin 1960, transcription ALI (1999), p. 495.

47 Lacan, Séminaire VII, *L'éthique de la psychanalyse*, leçon XXVI, 29 juin 1960, transcription ALI (1999), p. 492.

48 On comparera avec les propos tenus par Lacan au cours du séminaire XXV, *Le moment de conclure*, alors que la proximité de sa mort s'impose : « je travaille dans l'impossible à dire » (leçon III, 20 décembre 1977, transcription ALI, p. 25).

49 Lacan, séminaire VII, *L'éthique de la psychanalyse*, leçon XXVI, 29 juin 1960, transcription ALI (1999), p. 496.

50 Lacan, « L'étourdit », édition citée, p. 472.

sujet à partir du moment où il se pose dans le signifiant ne peut plus se détruire, qu'il entre dans cet enchaînement intolérable, qui pour lui se déroule immédiatement dans l'imaginaire, qui fait qu'il ne peut plus se concevoir sinon comme rejaillissant toujours dans l'existence ». Il évoque notamment le cas d'une patiente, « dont ce fut un des tourments de son expérience intérieure, qu'à un certain rêve » elle toucha à « une sorte de sentiment pur d'existence, d'exister si l'on peut dire d'une façon indéfinie. Et du sein de cette existence rejaillissait toujours pour elle une nouvelle existence et celle-ci s'étendant (...) à perte de vue ; l'existence étant appréhendée et sentie comme quelque chose qui, de par sa nature, ne peut s'étendre qu'à toujours rejaillir plus loin, et ceci était accompagné pour elle, (...) d'une douleur intolérable »⁵¹.

Il décrit enfin les moments d'extinction du désir et « cette douleur de l'existence quand plus rien d'autre ne l'habite que cette existence elle-même, et que tout, dans l'excès de la souffrance, tend à abolir ce terme indéracinable qu'est le désir de vivre »⁵².

Lévinas, lui, nous montre que l'expérience de *l'il y a* est vécue non seulement à un moment terminal mais aussi à l'autre extrémité de la vie, par l'enfant, et il suggère qu'elle peut être répétée : en ce sens également, elle fait partie de l'humaine condition.

Mais Lévinas pointe l'exigence de sortir de *l'il y a*.

C'est contre cette expérience (que je considère comme un trauma — cependant Lévinas n'emploie pas ce terme à propos de *l'il y a*) que s'appuie et s'érige l'existant : « neutralité à surmonter déjà dans l'hypostase⁵³ où l'être, plus fort que la négation, se soumet, si l'on peut dire, aux êtres, l'existence à l'existant »⁵⁴. L'œuvre de Lévinas me semble témoigner d'une « exigence » (le terme est de Lévinas) de sortir de *l'il y a* ou de surmonter *l'il y a*, donc d'un constant effort : elle apparaît donc comme la tentative de sortir du non-sens. Lévinas parle de « déneutralisation ».

Il reviendra jusqu'à la fin de sa vie sur cette notion d'*il y a*, qui pour lui a été fondatrice.

Selon moi, cette expérience pourrait renvoyer à la mélancolie. Cependant Lévinas note rétrospectivement en 1981 que « l'ombre de *l'"il y a"*, et du non-sens » (expression où passe comme un écho de la phrase freudienne sur la mélancolie : « l'ombre de l'objet tomba ainsi sur le moi qui put alors être jugé par une instance particulière comme un objet, comme l'objet abandonné »⁵⁵), lui a paru « nécessaire comme l'épreuve même du dés-inter-essement »⁵⁶ — terme où la graphie fait sentir l'infinitif du verbe latin, *esse*, « être » — comme s'il donnait sens dans l'après-coup à cette traversée, et la considérait comme un apprentissage.

De fait, Lévinas parle de « délivrance » de *l'il y a*, non par l'existant ou par l'étant, c'est-à-dire par le passage « allant de *l'être* à un *quelque chose*, de l'état de verbe à l'état de chose », mais par « un acte de déposition, au sens où l'on parle de rois déposés. Cette déposition de la souveraineté par le *moi*, c'est la relation sociale avec autrui, la relation dés-inter-essée. Je l'écris en trois mots pour souligner la sortie de l'être qu'elle signifie »⁵⁷.

De moi-même, je persévère dans mon être, dans mon inter-essement : c'est le *conatus essendi* (par référence à Spinoza⁵⁸) des vivants, des existants, c'est-à-dire l'effort (c'est le sens du latin *conatus*, mais nous pourrions dire aussi « désir ») pour être, l'entreprise d'exister

51 Lacan, séminaire VI, *Le désir et son interprétation*, leçon V, 10 décembre 1958, transcription ALI (2000), p. 105.

52 Lacan, séminaire VI, *Le désir et son interprétation*, leçon V, 10 décembre 1958, transcription ALI (2000), p. 107.

53 Hypostase (théologie, philosophie) : « substance et, spécialement (dans le dogme chrétien), chacune des trois personnes de la Trinité, en tant que substantiellement distincte des deux autres » (« il y a en Dieu trois hypostases »). Spécialement : « entité fictive, abstraction faussement considérée comme une réalité » (La-lande).

54 Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*, édition citée, préface à la seconde édition, p. 11.

55 Sigmund Freud, *Deuil et mélancolie*, traduction française dans *Métopsychoanalyse*, Gallimard, 1940, « idées », 1976, p. 158.

56 Emmanuel Lévinas, *Éthique et infini*, édition citée, p. 43.

57 Emmanuel Lévinas, *Éthique et infini*, édition citée, p. 42.

58 Spinoza, *Éthique*, III, « de l'origine et de la nature des sentiments », proposition 6 : « chaque chose, selon sa puissance d'être, s'efforce de persévérer dans son être » ; proposition 7 : « l'effort (*conatus*) par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans l'être n'est rien d'autre que l'essence actuelle de cette chose » (il faut entendre « essence actuelle » comme « essence de la chose existante en acte »).

(comme une tâche ardue, parce qu'il y a des obstacles extérieurs qui s'y opposent), pour « persévérer dans son être » (*inter-esse*), y compris en affrontant l'angoisse liée à la finitude de l'existence. Nous pourrions aussi penser le *conatus essendi* comme le désir, l'appétit d'exister, comme la puissance d'exister. Chaque chose s'efforce de persévérer dans son être (*perseverare in suo esse*, écrit Spinoza), autant qu'elle le peut et selon son être propre.

Or selon Levinas, « dans l'existence humaine interrompant et dépassant son effort d'être — son *conatus essendi* spinoziste — la vocation d'un exister-pour-autrui [est] plus forte que la menace de la mort »⁵⁹. Intervient un « dépassement dans l'humain de l'effort animal de la vie, purement vie — du *conatus essendi* de la vie — [...] où l'inquiétude pour la mort d'autrui passe avant le souci pour soi. Humain du mourir pour l'autre qui serait le sens même de l'amour dans sa responsabilité pour le prochain »⁶⁰. On pense alors à la notion de sacrifice.

Quelque chose d'étranger vient me « dés-inter-esser » (ou « dés-*inter-esse* »), me déranger au sein de mon *conatus essendi* : c'est le visage de l'autre, figure de la « défection de l'être ». Son épiphanie fait effraction. Or l'homme faisant face au visage de l'autre peut se révéler inhumain : « dé-visager » effectue une décomposition du visage, en le réduisant à un ensemble de traits ou de qualités sensibles.

L'« épiphanie du visage », dans *Totalité et infini*, signe l'expérience de l'altérité absolue. L'altérité de l'autre se donne à voir dans l'exposition du visage, c'est-à-dire, dans la nudité, la fragilité de l'autre, son exposition à la mort.

Le visage n'est sans doute pas la face sous son aspect religieux ou du moins spirituel, mais il pourrait y renvoyer me semble-t-il. En tout cas il revêt l'aspect frontal de la face.

Le visage auquel je suis confronté me met brutalement en question. Je suis destitué, violenté : Levinas considère que l'apparition du visage fait traumatisme⁶¹.

Pour Levinas, la question du trauma est donc directement liée à l'irruption de l'altérité, qui fait effraction.

L'irruption de l'altérité n'engage pourtant pas à une fuite. Singulier retournement : Levinas est le philosophe de l'altérité et de la transcendance d'autrui, de l'accueil d'autrui. La rencontre du visage, d'emblée, est une expérience éthique et eschatologique⁶², ouvrant sur la responsabilité « infinie ». En ce sens, « l'éthique, c'est ce qui provoque un dérangement dans le sujet ».

Le « visage » de l'autre qui fait effraction dans mon être rompt ma tranquillité. Nu, sans qualités, il se présente comme un « trou dans l'être », selon la formule de Sartre⁶³. Il impose le primat inconditionné de l'autre⁶⁴ et un « autrement qu'être »⁶⁵ — je suis voué et noué à autrui avant d'être voué et noué à moi-même. L'altérité de l'autre, particulièrement l'humanité souffrante, est le lieu originel de la transcendance⁶⁶.

Selon Levinas, le visage, puis la caresse érotique, ouvrent à la signification : « le fait premier de la signification se produit dans le visage. Non pas que le visage reçoive une signification par rapport à quelque chose. Le visage signifie par lui-même, sa signification précède la *Sinngebung*⁶⁷, un comportement sensé surgit déjà dans sa lumière, il répand la lumière où se voit la lumière » : la « société avec Autrui », l'« être-pour-autrui », marque « la fin de l'absurde bruisse-

59 Emmanuel Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Poche, avant-propos, p. 10.

60 « Mourir pour... », dans *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, édition citée, p. 213.

61 Il serait certainement intéressant de lire ce qu'écrivit à ce propos Catherine Hardeman dans *Dé l'être en l'autre : des visages. Une trilogie du traumatisme. Lacan - Lévinas*, thèse soutenue le 21 juin 2005 sous la direction de P.-L. Assoun, Université Paris VII, 2005 (doctorat de psychopathologie fondamentale et psy-choanalyse).

62 Eschatologie : étude des fins dernières de l'homme et du monde.

63 Dans *L'être et le néant*.

64 Voir *Altérité et transcendance*, dernier ouvrage publié par Emmanuel Lévinas de son vivant.

65 « Si la transcendance a un sens, elle ne peut signifier que le fait, pour l'événement d'être — pour l'esse — pour l'essence, de passer à l'autre de l'être (...) Passer à l'autre de l'être, autrement qu'être. Non pas être autrement, mais autrement qu'être » (Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, édition citée, p. 13).

66 Transcendant : qui s'élève au-dessus d'un niveau donné ; en métaphysique ; qui dépasse un ordre de réalités déterminé, « ne résulte pas du jeu naturel d'une certaine classe d'êtres ou d'actions, mais suppose l'intervention d'un principe extérieur et supérieur à celle-ci » (Lalande).

67 *Sinngebung* : action de conférer un sens.

68 Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini – essais sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff (La Haye), 1961, Livre de Poche, « biblio essais », 2001, p. 294.

69 Voir à ce sujet Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, édition citée, 1992.

70 Baudelaire, « À une heure du matin », dans *les Petits poèmes en prose*.

71 Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, édition citée, p. 288.

72 Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, édition citée, p. 289.

73 Emmanuel Lévinas, *Éthique et infini*, édition citée, p. 42.

74 Lacan, séminaire XXI, *Les non-dupes errent*, leçon IV (18 décembre 1973), transcription ALI (2001), p. 63.

75 Lacan, séminaire XXI, *Les non-dupes errent*, leçon IV (18 décembre 1973), transcription ALI (2001), p. 61.

76 Lacan, séminaire XXI, *Les non-dupes errent*, leçon IV (18 décembre 1973), transcription ALI (2001), p. 63.

ment de l'il y a ». Mais quelle est la signification du visage ? « Le principe de "Tu ne commettras pas de meurtre", est « la signifiante même du visage »⁶⁸. Le visage signifie, au sens où nous disons « signifier un ordre », « signifier un commandement »⁶⁹.

Est-ce à dire qu'il intime, qu'il enjoint ? Cela évoque l'expression baudelairienne : « la tyrannie de la face humaine »⁷⁰.

Cependant l'Éros va « au-delà du visage », dans la mesure par exemple où la caresse « consiste à ne se saisir de rien »⁷¹, et « ne vise ni une personne, ni une chose »⁷² — d'où des pages de célébration, extatiques.

Lévinas récuse l'emploi du terme « amour » ; le jugeant « galvaudé »⁷³, il s'en méfie et lui préfère « la responsabilité pour autrui » et « l'être-pour-l'autre », qui lui paraissent susceptibles d'arrêter « le bruissement anonyme et insensé de l'être » — comme s'ils avaient une valeur d'apaisement, ou une efficace curative.

Lacan, lui, parlant de l'amour dans la leçon IV du séminaire *Les non-dupes errent*, vise à dissiper les mirages de la complétude. S'il invoque la notion de « bon-heur »⁷⁴, c'est pour mieux en railler l'illusion.

Pourtant si la métaphore de l'amour-connaissance renvoie à l'être, vu comme l'idéal aseptisé « des perfections dont on rêve » tout éveillé, ça n'empêche pas l'amour d'exister : car l'amour « se réfère d'abord à l'événement. À des choses qui arrivent, disons quand un homme rencontre une femme »⁷⁵. Mais « comment un homme aime-t-il une femme ? Par hasard »⁷⁶. L'amour paraît s'identifier pour Lacan à l'amour de transfert : « l'amour, ce n'est rien de plus qu'un dire en tant qu'événement. Un dire sans bavures », qui démontre que la vérité « ne peut pas se dire toute. Ce dire, ce dire de l'amour s'adresse au savoir en tant qu'il est là, dans ce qu'il faut bien appeler l'inconscient ».

Le dire de l'amour n'est pas connaissance de quoi que ce soit. Il s'adresse au savoir inconscient tel que le nœud borroméen le présente. C'est pourquoi Lacan peut dire que l'amour est un « hors deux », fondé sur le réel d'un nouage à trois — le nœud borroméen devenant ainsi le nœud de l'amour.

Dès lors, l'amour présente lui aussi trois faces : imaginaire (le corps), symbolique (la parole, le savoir inconscient, comme support de la jouissance), réelle (la mort). Chacune de ces faces peut prendre sens dans le nœud borroméen, être « poussée en avant », et fonctionner comme « moyen », c'est-à-dire comme ce qui permet de lier les deux autres ronds (ou de les libérer si le « moyen » est rompu) :

— Le cas où le Symbolique accède à la place de « moyen » est emblématique de la religion — dans la religion chrétienne, le Symbolique est au fondement de l'amour divin, sous la forme du commandement qui met au pinacle l'être et l'amour, lesquels supportent l'Imaginaire du corps et le Réel de la mort : ce qui implique « le vidage de l'amour sexuel » et l'insensibilisation du corps (c'est le sens du « tu aimeras ton prochain comme toi-même »). Le désir est « chassé » de sa place par l'amour divin (l'amour voué à Dieu, ou l'amour de Dieu), ce qui ne veut pas dire qu'il est aboli : il a été « poussé ailleurs », là où le Réel est un « moyen » entre le Symbolique et l'Imaginaire. Le savoir, lui, est identifié à Dieu : il n'est donc pas inconscient. Dans la religion chrétienne, l'amour divin opère une dénégation du savoir

inconscient.

Dans ce cas de figure, comment se présente le nouage réalisé par la religion juive ? Pierre-Christophe Cathelineau, s'appuyant sur une hypothèse faite par Charles Melman le 12 sept 2005, juge que « le symbolique serait désigné par Le sexe et serait le moyen entre un réel désigné par la vie et un imaginaire qui serait Le corps » ; par conséquent, « le sexe, la vie et la mort constituent la triade du judaïsme » ; mais « quel est le prix à payer de cette mise en place borroméenne ? Le fait tout d'abord que la mort soit dans cette culture considérée comme un accident. De même, alors que la prétention à l'universalité est dans le christianisme à l'origine de l'exclusion des autres religions, c'est la particularité du nœud dans le judaïsme qui aboutit à un résultat similaire. L'autre culture constitue bien l'altérité radicale »⁷⁷.

— L'Imaginaire, pris comme « moyen » liant le Symbolique et le Réel, instaure ce que Lacan considère comme « la vraie place de l'amour ». Lacan propose trois exemples : l'amour courtois, l'amour de Catulle et l'imaginaire du beau dans le *Banquet*.

— Lorsque le Réel est le « moyen », l'amour masochiste unit jouissance et corps.

Où situer la psychanalyse comme « moyen » ? Si l'on identifie transfert et amour, on est tenté de la loger à la place de l'Imaginaire dans le nouement correspondant à « la vraie place de l'amour » (Imaginaire comme « moyen »). Cependant ceci ne vaut que pour la durée du transfert.

Au départ, un rapport s'établit entre Réel et savoir inconscient, mais l'amour « bouche le trou » entre les deux. Autrement dit, selon Pierre Bruno, « l'amour vise à une superposition entre S et R qui, au terme, dissout l'inconscient. Pas de mur entre R et S »⁷⁸. L'amour devient alors un « ratage », parce qu'il n'y a plus moyen de dénouer R et S : le nœud se « déborroméise ».

Lacan décrit donc la confection d'une tresse : le résultat n'est pas un nœud borroméen, mais un nœud olympique, c'est-à-dire un nœud où un seul des trois ronds est « moyen ». Ce « ratage » du nœud borroméen est aussi le « ratage de l'amour ».

La psychanalyse peut-elle réaliser ou garantir l'irréductibilité du trou entre Symbolique et Réel ?⁷⁹ Ce serait inventer un « nouvel amour », selon la formule de Rimbaud, rappelée parfois par Lacan⁸⁰ : l'amour comme (*a*)mur (donc avec une idée de limitation) ?

De Lévinas à Lacan, à première vue, nous découvrons ainsi deux registres hétérogènes dans la mesure où l'un est marqué par la phénoménologie et la mystique, tandis que l'autre insiste sur la primauté du signifiant, du désir et de l'inconscient — le plus ascétique des deux me paraissant être Lacan.

Vieille opposition entre philosophie et psychanalyse ?

Je relèverai d'abord les difficultés concernant le vocabulaire.

Lévinas accorde parfois une signification particulière à tel ou tel terme philosophique. Par exemple, dans la note préliminaire à *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, il précise que dans cet ouvrage le terme « essence » « exprime l'être différent de l'étant, le *Sein* allemand distinct du *Seiendes*, l'*esse* latin distinct de l'*ens* scholastique. On n'a pas osé l'écrire *essance* comme l'exigerait l'histoire de la langue (...)

77 17-02-2005, texte figurant sur le site de l'Association Lacanienne Internationale.

78 Pierre Bruno, « Le ratage de l'amour », séminaire Toulouse : « Deux, l'amour », 11 janvier 2009 (texte trouvé sur le site de l'Association Psychanalyse Jacques Lacan).

79 Arthur Rimbaud, « À une raison », dans les *Illuminations*.

80 Pierre Bruno, « Le ratage de l'amour », séminaire Toulouse : « Deux, l'amour », 11 janvier 2009 (texte trouvé sur le site de l'Association Psychanalyse Jacques Lacan).

81 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, édition citée, p. 9.

82 Éversion : action de tourner vers l'extérieur.

83 Sur la notion de sujet, on pourra consulter un article de Paul-Laurent Assoun, « Le sujet et l'Autre chez Lévinas et Lacan », publié en 1993 dans *Rue Descartes*, n° 7, pp. 123-145.

84 Idée avancée au cours de la table ronde sur « Emmanuel Lévinas et la psychanalyse », 14-18 février 2006 (Parlement de la philosophie).

85 Guy-Félix Duportail, *Intentionnalité et trauma — Lévinas et Lacan*, l'Harmattan, collection « ouverture philosophique », 2005, quatrième page de couverture. Les travaux de Guy-Félix Duportail, maître de conférences à l'Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne), portent sur la conscience, le langage et la communication, notamment dans leur rapport à l'intentionnalité, concept central de la phénoménologie.

On évitera soigneusement d'user du terme d'*essence* et de ses dérivés dans leur emploi traditionnel. Pour *essence*, *essentiel*, *essentiellement*, on dira *eidos*, *eidétique*, *eidétiquement* ou *nature*, *quiddité*, *fondamental*, etc. »⁸¹.

De son côté, Lacan, qui ne cesse de brétailler avec la philosophie, emprunte le vocabulaire de cette discipline, en le détournant parfois de son sens.

Inversement, Lévinas reprend à son compte certains termes utilisés en psychanalyse : « traumatisme », « obsession », « psychose » ; « séparation », à quoi il ajoute « déroberment », « retrait de l'autre ». Son vocabulaire rappelle des thèmes lacaniens : « l'éversion » du féminin⁸², l'opposition entre « le Dire » et « le Dit » par exemple (laquelle peut aussi faire référence à Heidegger).

Par conséquent, nous devons constamment nous demander quelle signification accorder à des termes tels que « le sujet »⁸³, « l'autre », « l'Autre », « l'angoisse », « la jouissance », etc. L'interrogation sur le vocabulaire peut d'ailleurs nous permettre de mieux relire les textes de Freud ou de Lacan, en accordant aux vocables leur profondeur.

Pour passer de Lévinas à Lacan, ou l'inverse, une « traduction » est donc nécessaire. J'en donnerai trois exemples, sachant que beaucoup d'autres seraient possibles.

« L'autre » : chez Lévinas, ce terme désigne « autrui », qui n'est ni l'Autre symbolique, ni tout à fait le petit autre lacanien de l'imaginaire me semble-t-il — dans la mesure où « autrui » est déjà une notion éthique —, et qui n'a rien à voir avec *a*, cause du désir. Notons que Lévinas nous suggère d'envisager une manière non aliénante de considérer autrui⁸⁴, dans la mesure où il met l'accent sur la positivité de l'autre. Quant au grand Autre, chez Lévinas, positivité là encore, puisqu'il renvoie à la transcendance divine : l'Autre n'est pas barré. Or chez Lacan, le grand Autre est barré, puis en fin de compte considéré comme inconsistent.

« Traumatisme » : chez Lévinas, ce terme définit le rapport à autrui, dans une perspective éthique. Ce n'est pas toujours le cas chez Lacan. On observe que pour Lacan la notion de traumatisme renvoie soit à la rencontre avec le Réel, soit à la rencontre du sexuel. On pourrait donc quasiment concevoir le sexuel comme une forme élective du Réel.

Dans *Intentionnalité et Trauma — Lévinas et Lacan*, Guy-Félix Duportail confronte Lévinas et Lacan sur la question du trauma (confrontation effectuée sous l'angle de la phénoménologie). Cet ouvrage serait « à ce jour, la première tentative d'articulation critique de Lévinas et de Lacan. On y démontre que l'autre de l'Être thématique par Lévinas n'advient pas uniquement au langage par le biais de l'éthique, mais qu'il est également présent dans l'impossible à écrire exhibé par les mathèmes de Lacan, de sorte qu'il recoupe la notion lacanienne de réel. L'autre de l'Être et le réel ont ainsi même mode de donation à la conscience : le traumatisme »⁸⁵.

« Écriture » : selon Lévinas, le visage est « déjà langage avant les mots, langage originel du visage humain dépouillé de la contenance qu'il se donne — ou qu'il supporte — sous les noms propres, les titres et les genres du monde. Langage originel, déjà demande, déjà, comme tel précisément, misère, pour l'en soi de l'être, déjà mendicité, mais déjà aussi impératif qui du mortel, qui du prochain, me fait répondre, malgré ma propre mort, message de la difficile sainteté, du sacrifice ;

origine de la valeur et du bien, idée de l'ordre humain dans l'ordre ordonné à l'humain. Langage de l'inaudible, langage de l'inouï, langage du non-dit. Écriture ! »⁸⁶ Dans ce lyrisme, on perçoit ce qui pourrait, ou aurait pu, rapprocher Lévinas de Lacan : un certain flamboiement de la formulation, une parenté ou une analogie dans le mode de définition de l'écriture peut-être (la question peut se poser ici me semble-t-il), mais on perçoit aussi ce qui les sépare : le mysticisme de Lévinas, la référence à une ontologie, la « signifiante » éthique accordée au visage : lien entre Imaginaire, Symbolique et éthique (dans un tel nouage, l'éthique n'apparaît-elle pas comme une reduplication du symbolique ?), là où Lacan eût peut-être recherché quelle pouvait être la fonction du Réel.

Le terrain est donc véritablement miné.

Au-delà des questions de vocabulaire, il existe des points communs entre Lévinas et Lacan. J'en citerai trois :

L'importance accordée à l'éthique (à celle de la responsabilité vis-à-vis de l'autre), comme c'est le cas pour Lacan, entre autres, dans le séminaire VII, *L'éthique de la psychanalyse* — mais de fait, tout le travail de Lacan se développe en référence à l'éthique. « Il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas dupe de la morale », écrit de son côté Lévinas, pensant à la guerre (qui rend dérisoire la morale)⁸⁷. Lacan eût certainement souscrit à cette formule.

L'attention prêtée à l'altérité, incarnée par le visage chez Lévinas, par la femme chez Lacan. Or le féminin est assimilé par Lévinas aussi à l'Altérité, à la fois faiblesse et « paroxysme de la matérialité ». Cependant une citation de Lévinas permettra de faire ressortir la différence foncière — et à mon sens l'incompatibilité — entre la pensée de Lévinas et celle de Lacan : « l'épiphanie de l'aimée ne fait qu'un avec son régime de tendre. La manière du tendre consiste en une fragilité extrême, en une vulnérabilité. Il se manifeste sur la limite de l'être et du ne pas être (...) La simultanéité ou l'équivoque de cette fragilité et de ce poids de non-signifiante, plus lourd que le poids du réel informe, nous l'appelons *féminité*. »⁸⁸

La distinction entre le dit et le dire.

Pourrait-on tenter de découvrir une « entente clandestine » entre Lévinas et la psychanalyse ? C'est ainsi que dans *Autrement qu'être*, Lévinas décrit la relation du *je* au *tu*, montrant comment Dieu, figure de l'Autre, s'interpose dans une relation qui aurait pu être de l'ordre de l'imaginaire. Dans le même ouvrage, je note l'opposition entre dire et dit, ce qui évoque la distinction opérante de Lacan entre énonciation et énoncé, et la formulation utilisée dans *l'Étourdit* : « qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend ». Alain Didier-Weill relève pour sa part « l'étonnante proximité de Lévinas avec la découverte freudienne »⁸⁹, et cite à titre de preuve un passage de *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* : « une pensée qui pense plus qu'elle ne pense, est Désir. Désir inassouvissable, non pas parce qu'il répond à une faim infinie, mais parce qu'il n'appelle pas de nourriture. Désir sans satisfaction, qui, par là même, prend acte de l'altérité d'autrui »⁹⁰.

Résumons : nous pouvons lire Lévinas en essayant de rechercher ce que sa pensée est susceptible d'apporter à la psychanalyse.

⁸⁶ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, préface de l'édition allemande (janvier 1987), édition citée, p. III.

⁸⁷ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, préface, édition citée, p. 5.

⁸⁸ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, édition citée, pp. 286 - 287.

⁸⁹ Alain Didier-Weill, *Les trois temps de la loi*, Seuil, « La couleur des idées », 1995, p. 138.

⁹⁰ Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1988, p. 172.

Inversement, nous pouvons lire les philosophes — dont Lévinas — en essayant de mettre à l'épreuve ce que la psychanalyse peut leur signifier ; rappelons à ce propos la façon dont Lacan ouvrit son intervention sur « la psychanalyse et son enseignement » — une communication présentée à la société française de philosophie le 23 février 1957 : « dans l'inconscient qui est moins profond qu'inaccessible à l'approfondissement conscient, *ça parle* : un sujet dans le sujet, transcendant au sujet, pose au philosophe depuis la *science des rêves* sa question »⁹¹.

91 Lacan, *Écrits*, Seuil, collection « Le champ freudien », 1966, p. 437.

Revenons à *l'il y a*. Lorsque l'on met en regard ou en perspective la pensée de Lévinas et celle de Lacan, on pourrait être conduit à se demander si la théorisation lacanienne comporte un équivalent de *l'il y a* et quelle en serait la valeur : en effet, nous l'avons vu, la description de l'expérience du désêtre, celle de la douleur d'exister et celle de *l'il y a* présentent des similarités.

Pour Lacan, d'une manière générale, *il y a* connote l'existence, non l'être, et particulièrement l'existence du sujet.

92 Lacan, entretien à l'université de Tokyo, 22 avril 1971. Voir le séminaire XVIII, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, transcription ALI, 2007, annexe 5, pp. 242-243.

Au début des années soixante-dix, au cours d'un entretien à l'université de Tokyo⁹², Lacan distingue le registre de l'être et le registre de l'avoir. Commentant son article sur « La signification du Phallus », il fait observer que ces deux registres ne sont absents en aucune langue. Or, dit-il, « ce n'est pas pour rien que dans une certaine façon de parler de ce qui est, de ce qui existe, ce que vous employez c'est l'idéogramme que vous lisez, qui est le chinois et qui en français se trouve aussi dans le "il y a". Le "il y a" est d'un autre registre que "c'est". Et pourtant dans le "il y a", il s'agit tout de même bien de l'existence ».

Cela signifie « qu'il n'y a pas d'expérience qui ne rende plus sensible le fait que, dans un certain registre, il y a quelque chose qui fonctionne qui a un endroit et un envers » : de fait, le langage « n'est aucunement modelé sur la réalité, mais (...) au contraire il la modèle ». Le signifiant modèle le signifié. Lorsque nous tentons d'approcher la réalité, nous constatons que « l'endroit et l'envers se rejoignent » de la même façon que dans la bande de Möbius, « c'est-à-dire que tout est l'endroit : même là où vous croyez que vous allez trouver le signifié, c'est une torsion du signifiant qui se trouve là, en fin de compte ». L'expérience analytique « se déplace » à ce niveau-là — façon de signifier une nouvelle fois que l'existence serait étroitement liée à l'introduction du signifiant qui fait du petit d'homme un « parlêtre », un sujet.

On pourrait donc croire que « il y a » se résume à un « il existe ».

Cependant quelques années plus tard, Lacan introduit une négativité dans la notion d'existence, en réinterrogeant cette notion, au cours d'une conférence sur le discours psychanalytique, au moment où il cherche à formaliser davantage la théorie psychanalytique et à jeter un pont entre la psychanalyse et la logique ou la science : « nous en sommes à ça : à interroger l'"il existe" au niveau du mathème, au niveau de l'algorithme. Il n'est qu'au niveau de l'algorithme que l'existence est recevable comme telle ». Dès lors qu'un discours scientifique s'instaure, juge Lacan, tout savoir doit s'inscrire « dans le mathème », de façon à être « enseignable... Nous en sommes là, à poser l'existence comme étant ce qui est lié à la structure-algorithme »⁹³.

93 Lacan, « Du discours psychanalytique », conférence prononcée à Milan le 12 mai 1975.

À cette époque, Lacan forge la notion d'ek-sistence ou d'ex-sistence, accrochée à la logique particulière développée dans les formules de la sexualité, lesquelles montrent la nécessité d'une exception ou d'une exclusion (celle de l'*x* qui nie la fonction phallique). Le quanteur $\$$ permet d'écrire l'ex-sistence. L'ex-sistence est ce qui vient en plus (on pourrait dire qu'elle se situe à l'extérieur, cependant Lacan dira dans le séminaire *R.S.I.*, qu'elle forme un « dehors, qui n'est pas un non dedans »⁹⁴ ; on pourrait dire aussi qu'elle est une « production »). Elle correspond au Réel.

Lacan met souvent l'accent sur *l'instant*, le *soudain* de l'émergence du sujet⁹⁵.

Certes, l'émergence du sujet dépend de « l'émergence comme telle de l'ordonnance du discours : c'est à partir de là qu'il y a émission d'existence, d'existence comme de quelque chose qui est aussi bien du niveau de ce petit *a* dont le sujet se divise ».

Mais en amont du langage, se situe ce que Lacan nomme *lalangue*, qui forme déjà un savoir : « si j'ai dit que le langage, c'est ce comme quoi l'inconscient est structuré, c'est bien parce que le langage, d'abord... ça n'existe pas. Le langage, c'est ce qu'on essaye de savoir concernant la fonction de lalangue ». Le langage, fait de lalangue, étant « une élucubration de savoir sur lalangue elle-même », et l'inconscient, « un savoir, un savoir-faire avec lalangue »⁹⁶. Lacan résume : « il y a l'inconscient (à savoir lalangue en tant que c'est de cohabitation avec elle que se définit un être appelé parlant) », ou encore, il y a un savoir — savoir de l'inconscient « en tant que c'est dans le gîte de lalangue que ce savoir repose »⁹⁷.

Dans ces conditions, on en est réduit aux hypothèses quant à la naissance du sujet : « l'hypothèse est nécessaire au fonctionnement de lalangue. Dire qu'il y a un sujet, ce n'est rien d'autre que dire qu'il y a une hypothèse. La seule preuve que nous en ayons est ceci : que le sujet se confonde avec cette hypothèse, et que ce soit l'individu, l'individu parlant qui le supporte, c'est que le signifiant devienne signe »⁹⁸. Le signifiant se définit par sa différence avec un autre signifiant. L'introduction de la différence permet « d'extraire de lalangue ce qu'il en est du signifiant ». Dans ces conditions, le sujet, qui « se trouve être comme étant, c'est-à-dire quelque chose dont l'être est toujours ailleurs, (...) n'est jamais que ponctuel et évanouissant. Il n'est sujet que par un signifiant, et pour un autre signifiant »⁹⁹. C'est la définition lacanienne du signifiant : un signifiant est ce qui « représente un sujet pour un autre signifiant ». Un signifiant forme le « support formel » d'un sujet.

On peut donc dire : « il y a de l'inconscient »¹⁰⁰. Il y a de l'analyse, il y a de l'analyste. Il y a du Réel, du Symbolique et de l'Imaginaire. Il y a du dire. Il y a du discours¹⁰¹. Et « le langage (...) est un effet de ceci : qu'il y a du signifiant un »¹⁰². Il y a de l'un, il y a de l'être parlant. Il y a du sujet, mais divisé, et combien précaire.

Lacan se mesure à la position philosophique concernant l'Être et l'Un, puisque chaque fois qu'il est question d'existence, « ce sera toujours autour du Un que la question tournera »¹⁰³. Le sujet est un, numérable. Le signifiant est un, toujours différent de lui-même. Mais l'objet *a* n'est-il pas unique, non numérable ?

94 Lacan, séminaire XXII, *R.S.I.*, leçon III, 14 janvier 1975, transcription ALI (1999), p. 56.

95 Lacan, Séminaire XIX, ... *ou pire*, leçon VII, 15 mars 1972, transcription ALI (2000), p. 99.

96 Lacan, séminaire XX, *Encore*, leçon XIII, 26 juin 1973, transcription ALI (2009), p. 219.

97 Lacan, séminaire XX, *Encore*, leçon XIII, 26 juin 1973, transcription ALI (2009), p. 223.

98 Lacan, séminaire XX, *Encore*, leçon XIII, 26 juin 1973, transcription ALI (2009), p. 223.

99 Lacan, séminaire XX, *Encore*, leçon XIII, 26 juin 1973, transcription ALI (2009), p. 223.

100 Lacan, séminaire XXI, *Les non-dupes errent*, leçon II, 20 novembre 1973, transcription ALI (2001), p. 26.

101 « Le discours c'est quoi ? C'est ce qui, dans l'ordre... dans l'ordonnance de ce qui peut se produire par l'existence du langage, fait fonction de lien social » (Lacan, « Du discours psychanalytique », conférence prononcée à Milan le 12 mai 1975).

102 Lacan, séminaire XXI, *Les non-dupes errent*, leçon III, 11 décembre 1973, transcription ALI (2001), p. 50.

103 Lacan, Séminaire XIX, ... *ou pire*, leçon VII, 15 mars 1972, transcription ALI (2000), p. 99.

104 Lacan, séminaire XIII, *L'objet de la psychanalyse*, leçon XVII, 11 mai 1966.

105 Lacan, séminaire XVI, *D'un Autre à L'autre*, leçon III, 27 novembre 1968.

106 Lacan, séminaire XVII, *L'envers de la psychanalyse*, Analyticon (Impromptu n° 1), 3 décembre 1969.

107 Voir notamment la leçon du 4 mai 1972.

108 Lacan, Séminaire XIX, ... *ou pire*, leçon VII, 15 mars 1972, transcription ALI (2000), p. 100.

109 Lacan, « Du discours psychanalytique », conférence prononcée à Milan le 12 mai 1975 : dans le discours analytique, « on dit ce quelque chose, très précisément au niveau où le signifiant est l'Un, la racine même du signifiant. Ce qui fait que le signifiant, ça fonctionne, parce que c'est là qu'on attrape l'Un, c'est là qu'il y a de l'Un ».

110 Lacan, *Les non-dupes errent*, leçon III, 11 décembre 1973, transcription ALI (2001), p. 50.

111 Lacan, séminaire XX, *Encore*, leçon XIII, 26 juin 1973, transcription ALI (2009), p. 224.

112 Lacan, séminaire XIX, ... *ou pire*, leçon XII, 21 juin 1972, transcription ALI (2000), p. 168.

113 Lacan, séminaire XIX, ... *ou pire*, leçon X, 17 mai 1972, transcription ALI (2000), p. 132.

114 Lacan, séminaire XX, *Encore*, leçon V, 16 janvier 1973, transcription ALI (2009), p. 84.

115 Lacan, séminaire VI, *Le désir et son interprétation*.

116 Lacan, séminaire VII, *L'éthique de la psychanalyse*.

117 Lacan, séminaire VII, *L'éthique de la psychanalyse*, leçon XXVII, 6 juillet 1960, transcription ALI (1999), p. 516.

Dans la formulation « Ya d'Un », pourquoi supprimer le « il » impersonnel ? Cette formulation apparaît de façon réitérée, quasiment incantatoire, à partir de mars 1972, dans le séminaire XIX puis dans le séminaire XX ; elle porte sur un Un seulement numérable (*Encore*) ; peut-elle faire « pont » entre philosophie et psychanalyse, ou entre mathématiques et psychanalyse ? En philosophie, l'Un est totalité. Or l'analyste doit se méfier de l'idée de la totalité¹⁰⁴. Il n'y a pas non plus de totalisation du discours¹⁰⁵. Tout est incomplétude (logique) : rien n'est tout¹⁰⁶. Dans le séminaire XX, Lacan développe ce qu'il en est du rapport entre infini et pas-tout, entre pas-tout et un.

Un renvoie au discours mathématique de la théorie des ensembles.

En 1971-1972, Lacan traite longuement de la question de l'Un dans le séminaire XIX, ... *ou pire*, et dans *Le Savoir du psychanalyste*¹⁰⁷ : la première occurrence dans la théorie des ensembles en mathématiques est le 1 de l'ensemble vide, à un élément, symbolisé par le 0. Un est donc produit par le manque. Lacan distingue l'un imaginaire englobant (plotinien), l'Un symbolique du trait unaire (qui se compte, concerne la répétition, et n'est jamais tout à fait le même) et l'Un réel, unique (« un seul », *l'au moins un* ou *hommoinzun*, qui fonde l'universalité de la castration : $\forall x . \Phi x$) mais qui se répète comme le même : « l'unien », Un de l'exception, qui serait « ce qui n'existe qu'à n'être pas »¹⁰⁸, et qui permet de dire « il existe un x qui dit non à la fonction phallique » et à la castration — fonction logique que Lacan substitue au mythe freudien de l'*Urwater*, le père originaire.

Parallèlement, Lacan s'attache à l'écriture de l'inexistence : soit le symbole 0, soit le quanteur \exists de l'existence surmonté de la barre de négation. De ce point de vue, nous pourrions dire que la vérité, que la jouissance « inexistent ».

Mais pourquoi dire *Yad'lun* ou *ya d'Un* (discours du « m'ê-tre ») ? Peut-être parce que dans le signifiant, il y a de l'Un¹⁰⁹. « Le langage est un effet de ceci : qu'il y a du signifiant *un* »¹¹⁰. Cependant l'Un est un semblant. « Le corps, qu'est-ce donc ? Est-ce ou n'est-ce pas le savoir de l'Un ? Le savoir de l'Un se révèle ne pas venir du corps. Le savoir de l'Un, pour le peu que nous en puissions dire, le savoir de l'Un vient du signifiant Un »¹¹¹. De un entre autres (est-ce un quel qu'il soit ?) « se lève un S1, un essaim de signifiants » ; le signifiant-maître assure « l'unité » de la « copulation du sujet avec le savoir ».

Le rapport entre Un et être est le suivant : « l'Un fait l'être », avec ces restrictions importantes que « cet Être que fait l'Un, il n'est pas l'Être, il fait l'Être »¹¹², et que « l'Un, quand il est véridique, quand il dit ce qu'il a à dire, on voit où ça va, en tout cas à la totale récusation d'aucun rapport à l'être »¹¹³.

Pourtant l'amour vise l'être (« ce qui dans le langage se dérobe le plus », dit Lacan), c'est-à-dire « ce qui allait être » ou « ce qui, d'être, a fait surprise » : être proche de « cet être du signifiant *m'ê-tre* », et dont on peut se demander s'il n'est pas « l'être au commandement, s'il n'y a pas là le plus étrange des leurres »¹¹⁴ : de l'être nous n'avons que *par-ê-tre/paraître*.

Le désir a lui aussi rapport à l'être¹¹⁵ : il vise l'être. Or rien n'est de ce qui n'est pas né et tout ce qui existe ne vit que dans le manque à être¹¹⁶. Le désir est la métonymie de notre être¹¹⁷.

Au fil des séminaires, nous constatons que cette question de l'é-

tre se déplace et que Lacan lui impose une sévère limitation — non pas être ou ne pas être, mais être homme ou être femme, c'est-à-dire, être sexué¹¹⁸ —, avant de récuser tout à fait la notion d'être.

Lacan opère donc une déconstruction, une « réduction » d'un concept éminemment philosophique, et qui de surcroît a revêtu des acceptions très diverses au fil des siècles.

Il y a « être parlant », « parlêtre » (« parle être », ou « par l'être »), lequel « n'est que parlêtre, parce que s'il parlait pas, il y aurait pas le mot être »¹¹⁹. Le rapport entre Être et par-être ou parêtre est le suivant : le parlêtre est ce qui est fait uniquement de ce qui parle ; le dit relève de l'être, mais il reste incomplet (la vérité ne peut que se mi-dire) ; il en choit un dire, qui serait au-delà de l'être, mais qui reste oublié. L'inconsistance est donc foncière : comme le dit Lacan à propos de l'orthographe qu'il donne au nom « paraître », qu'il écrit « parêtre », « il n'y a que le « parêtre » dont nous avons à savoir, l'être dans l'occasion n'étant qu'une part du « parl'être », c'est-à-dire de ce qui est fait uniquement de ce qui parle »¹²⁰.

Si l'on met en regard les textes de Lacan et ceux de Lévinas, on peut donc aussi être conduit à se demander à nouveaux frais quelle est pour Lacan la valeur du négatif (rappelons l'attention qu'à la suite de Freud Lacan a constamment portée à la négation sous toutes ses formes, y compris dans les développements logiciens) — le fait par exemple que *ça n'est pas ça* : « je te demande de refuser ce que je t'offre, parce que : c'est pas ça », puis « je te demande de refuser ce que je t'offre parce que *ça n'est pas ça* »¹²¹ — et en particulier quelle est la valeur du négatif « il n'y a pas », si souvent utilisé par Lacan : défense contre l'innommable, contre l'in-dicible, l'impossible à dire, ou contre l'in-admissible ? L'expression « il n'y a pas » ne pourrait-elle ouvrir à une érotisation possible de l'absence ? Désigne-t-elle simplement une inexistence ? Nous savons que les quanteurs permettent d'écrire « il existe » et « il n'existe pas », « tout » et « pas tout ».

Par ailleurs les formules de la sexualité obligent Lacan à s'interroger sur la négation forclusive et sur la négation discordantielle.

Elles le conduisent aussi à reprendre la question de la négation « quand elle vient prendre la place d'une inexistence »¹²² (c'est-à-dire celle de la double négation : par exemple, « il n'existe pas d' x non Φ x »). Le passage de l'impossible au nécessaire se marque par l'usage de la négation : le réel, l'impossible, *ne cesse pas de ne pas s'écrire*, le nécessaire *ne cesse pas de s'écrire*. Selon Lacan, le rapport sexuel *ne cesse pas de ne pas s'écrire* ; s'il y a là impossibilité, dit Lacan, « c'est aussi bien que quelque chose ne peut non plus le dire, c'est à savoir qu'il n'y a pas d'*ex-sistence* dans le dire de ce rapport. Mais que veut dire de le nier ? Y a-t-il d'aucune façon légitimité de substituer une négation à l'appréhension éprouvée de l'inexistence ? » Lacan ne tranche pas. « Le mot *interdiction* veut-il plus dire ? Est-il plus permis ? C'est ce qui non plus ne saurait, dans l'immédiat, être tranché ».

Par l'amour, fruit de la rencontre, quelque chose peut donner l'illusion de « cesser de ne pas s'écrire » (ce qui définit la contingence), c'est-à-dire « que quelque chose, non seulement s'articule, mais s'inscrit, (...) dans la destinée de chacun, par quoi pendant un temps (...) de suspension, ce quelque chose qui serait le rapport (...) trouve chez l'être qui parle (...) sa trace et sa voie de mirage » : passage de la dou-

118 Lacan, séminaire XIV, *La logique du fantasme*, leçon XXI, 31 mai 1967, transcription ALI (2004), p. 402.

119 Lacan, séminaire XXII, *R.S.I.*, leçon VI, 18 février 1975, transcription ALI (1999), p. 100.

120 Lacan, séminaire XXIV, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, leçon VII, 15 février 1977, transcription ALI (1998), p. 90.

121 Lacan, séminaire XIX, *...ou pire*, leçon V, 9 février 1972, transcription ALI (2000), p. 63 et p. 64. Voir aussi pp. 68-69.

122 Lacan, séminaire XX, *Encore*, leçon XIII, 26 juin 1973, transcription ALI (2009), p. 226. On relève le lapsus fait à cet instant par Lacan sur l'impossible et le nécessaire ; Lacan dit : « le nécessaire *ne cesse pas, de ne pas s'écrire* », puis corrige.

123 Lacan, séminaire XX, *Encore*, leçon XIII, 26 juin 1973, transcription ALI (2009), pp. 226-227.

124 Lacan, *R.S.I.*, leçon X, 15 avril 1975, transcription ALI (1999), p. 154. C'est la version Cholet qui est citée par Le Gaufey (*Le pastout de Lacan – consistance logique, conséquences cliniques*, EPEL, 2006, p. 155) : « le non-rapport s'avance ainsi dans la positivité d'un nouveau type de lien, "ce lien que j'appelle le non-rapport sexuel", va jusqu'à dire Lacan », tandis que la transcription de l'ALI écrit p. 165 que le lien de la castration avec l'interdit de l'inceste, « c'est ce que j'appelle le non-rapport sexuel ».

125 Lacan, séminaire XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, leçon V, 12 février 1964, Seuil, pp. 54-55.

126 τυχη (tuchè) : « fortune, sort », d'où « bonheur » ou « malheur ».

127 Lacan, Séminaire XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, leçon V, 12 février 1964, Seuil, 1973, p. 62.

128 Lacan, séminaire XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, leçon V, 12 février 1964, Seuil, 1973, p. 55.

129 *Unterlegt* : « mis en dessous » ; *tragen* : « porter » ; *Zwang* : « compulsion, contrainte » ; *Wiederholung* : « répétition » ; *andere Lokalität*, « autre localité ».

ble négation (*ne cesse pas de ne pas s'écrire*), qui définit l'impossible, au *cesse de ne pas s'écrire*, puis au *ne cesse pas de s'écrire*, « point de suspension à quoi s'attache tout amour » (nécessité substituée à la contingence)¹²³. L'amour ne subsiste que de *cesser de ne pas s'écrire*, et tend à faire passer cette négation au *ne cesse pas de s'écrire* — ici Lacan n'examine pas le possible, c'est-à-dire *ce qui cesse, de s'écrire*.

Signalons enfin un étonnant renversement du négatif, souligné par Le Gaufey : il y a du non-rapport, présentifié par le nœud borroméen. Cette observation paraît ratifiée par Lacan à propos du non-rapport de couple : Lacan parle du « non-rapport sexuel (sexuel, en tant, je ne peux que répéter, qu'il se supporte essentiellement d'un non-rapport de couple) »¹²⁴.

On peut dire de même qu'il y a de l'in-admissible, différent du "non-admissible".

La forme élective de l'in-admissible est sans doute le Réel (expulsé de la réalité par l'intervention du symbolique), dans la mesure où il fait traumatisme, c'est-à-dire où il excède les capacités d'assimilation du sujet : il est l'in-assimilable. Objet d'angoisse, il ne peut être résorbé, il ouvre une blessure. Mais en fin de compte le Réel est-il une positivité ou une négativité ?

Dans le séminaire XI¹²⁵, Lacan définit le réel comme « rencontre » (hasard) et trauma.

S'interrogeant sur la répétition et sur le fantasme, il évoque, à propos de l'homme aux loups, la τυχη¹²⁶, et assimile le réel à la rencontre « en tant qu'elle peut être manquée, qu'essentiellement elle est la rencontre manquée ». Le traumatisme est de nature sexuelle : « le fait copulatoire de l'introduction de la sexualité est traumatisant », or il a « une fonction organisatrice pour le développement ». La « mauvaise rencontre centrale est au niveau du sexuel » ; dès lors, « l'angoisse de castration est comme un fil qui perfore toutes les étapes du développement »¹²⁷.

Cette conception nous interroge : de l'amour, ce « ratage », dirons-nous qu'il est lui aussi une rencontre « manquée » ? et dira-t-on que l'amour est trauma ?

À l'origine de l'expérience analytique, dit Lacan au cours de ce séminaire, le réel se présente « sous la forme de ce qu'il y a en lui d'inassimilable — sous la forme du trauma, déterminant toute sa suite, et lui imposant une origine en apparence accidentelle ». Lacan souligne l'insistance du trauma à « se rappeler à nous », et ce, « au sein même des processus primaires » : le rêve, porteur du désir du sujet, produit « ce qui fait resurgir à répétition le trauma — sinon sa figure même, du moins l'écran qui nous l'indique encore derrière »¹²⁸.

Or la présence de la réalité est « exigible afin que le moteur du développement (...) ne soit pas réductible » au rêve ou au délire, à un « la vie est un songe ». À cette exigence « répondent ces points cardinaux dans le réel que j'appelle rencontres, et qui nous font concevoir la réalité comme *unterlekt, untertragen*, ce qui en français se traduirait par le mot même, en sa superbe ambiguïté dans la langue française, de souffrance. La réalité est là en souffrance, là qui attend. Et le *Zwang*, la contrainte, que Freud définit par la *Wiederholung*, commande les détours même du processus primaire », c'est-à-dire de cet espace autre, cette autre scène, *andere Lokalität*¹²⁹ (Freud) que nous nom-

mons inconscient.

Peu après, Lacan commente le rêve, présenté par Freud dans la *Traumdeutung*, de l'enfant mort qui prend son père par le bras en lui demandant : « père, ne vois-tu pas que je brûle ? » Selon Lacan, « cette phrase elle-même est un brandon, elle porte le feu là où elle tombe — et on ne voit pas ce qui brûle, car la flamme nous aveugle sur le fait que le feu porte sur l'*unterlegt*, sur l'*untertragt*, sur le réel ». Freud voit dans ce rêve la confirmation de sa théorie du désir : « signe que le rêve n'est pas qu'un fantasme comblant un vœu », dit Lacan ; « car ce n'est pas que dans le rêve, il se soutienne que le fils vit encore. Mais l'enfant mort prenant son père par le bras, vision atroce, désigne un au-delà qui se fait entendre dans le rêve. Le désir s'y présente de la perte imagée au point le plus cruel de l'objet. C'est dans le rêve seulement que peut se faire cette rencontre vraiment unique. Seul un rite, un acte toujours répété, peut commémorer cette rencontre immémorable — puisque personne ne peut dire ce que c'est que la mort d'un enfant — sinon le père en tant que père — c'est-à-dire nul être conscient ».

La phrase proférée par l'enfant forme un « envers » de ce qui sera la conscience du père une fois éveillé, et ce rêve, avec son image, est un « envers de la représentation ». Freud désigne ce qui détermine « essentiellement » l'inconscient : le *Vorstellungsrepräsentanz*, « ce qui veut dire, non pas, comme on l'a traduit en grisaille, le représentant représentatif, mais le tenant-lieu de la représentation ».

Dans cette analyse, le réel va du trauma au fantasme.

Le trauma est un « écran qui dissimule quelque chose de tout à fait premier, de déterminant dans la fonction de la répétition ». Ambiguïté de la fonction de l'éveil et de la fonction du réel dans cet éveil : le réel est conçu comme un accident, un petit bruit, un « peu-de-réalité » témoignant que nous ne rêvons pas ; mais « cette réalité n'est pas peu, car ce qui nous réveille c'est l'autre réalité cachée derrière le manque de ce qui tient lieu de représentation — c'est le *Trieb*, nous dit Freud »¹³⁰.

L'éveil a donc double sens : il nous resitue dans une réalité « constituée et représentée » ; mais le réel est aussi à rechercher « au-delà du rêve », c'est-à-dire « dans ce que le rêve a enrobé, a enveloppé, nous a caché », donc « derrière le manque de la représentation dont il n'y a là qu'un tenant-lieu. C'est là le réel qui commande plus que tout autre nos activités, et c'est la psychanalyse qui nous le désigne ».

Dans ces conditions, on peut penser que la répétition serait celle de la signifiante elle-même, comme le montre la répétition dans le jeu du Fort-Da ; selon Lacan, « c'est le jeu lui-même qui est le *Repräsentanz* de la *Vorstellung* »¹³¹.

De l'*il y a* au « Ya d'l'un » puis au « nyania », confronter Lévinas et Lacan permet de penser à des questions qu'aucun des deux n'a abordées, ou n'a clairement posées.

Au cours du congrès international sur « Éthique, politique, philosophie : Emmanuel Lévinas dans le siècle à venir », organisé par le Parlement de la philosophie en février 2006, la table ronde sur « Emmanuel Lévinas et la psychanalyse » (Stéphane Habib, Jacob Rogozinski, Rudi Visker) formulait une interrogation : « peut-on, à partir de Lévinas, repenser la psychanalyse ? »

130 Lacan, séminaire XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, leçon V, 12 février 1964, Seuil, 1973, pp. 58-59.

131 Lacan, séminaire XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, leçon V, 12 février 1964, Seuil, 1973, p. 60 et p. 61.

Il ne s'agit ni de psychanalyser Lévinas, ni d'élaborer une psychanalyse lévinassienne, mais (du côté des analystes) de faire travailler quelque chose de Lévinas dans la psychanalyse, et (du côté des philosophes) de faire travailler quelque chose de la psychanalyse dans Lévinas.

C'est ainsi qu'Alain Didier-Weill a déployé une invention conceptuelle directement issue de Lévinas.

Un des participants de la table ronde a fait observer qu'Alain Didier-Weill, dans *Les trois temps de la loi*, « répond » à la question du visage : il se demande ce qui fait qu'on peut tuer l'autre. Au-delà de l'exclusion de l'altérité par le moi, et au-delà d'une forclusion, il y a un « oui » à l'autre qu'il faudrait penser comme un acte primordial où pourrait se constituer le sujet.

Ce type de pensée est à la fois proche et éloigné de Lévinas.

Dans *Les trois temps de la loi*, Didier-Weill fait référence ouvertement à Lévinas, au moment où il évoque un homme qui à Beyrouth, se définissant comme terroriste, rencontre le regard d'une femme qui porte un enfant et voudrait traverser la rue qu'il est chargé de surveiller : « par ce visage le contemplant sans haine, l'homme fut renvoyé à une expérience de sidération dans laquelle le temps, en s'interrompant, le ramenait soudain à un temps ahistorique, un temps où pouvait revivre en lui un sujet encore indéterminé devant le choix du bien et du mal »¹³². Ce visage lui rappela « cette question que nul humain ne peut oublier — malgré ses efforts incessants pour cela — depuis qu'elle a été posée par Dieu au premier homme : "Où es-tu ? Où est en toi ce "tu", cette chose humaine dont je t'ai fait don et qui est la parole, que j'ai confiée à ta garde pour que tu n'oublies pas qu'elle est gardienne de l'infini dont elle procède ? »¹³³ Selon Didier-Weill, le commandement et l'interdit fondamentaux véhiculés par « la lumière du visage » seraient les suivants : « Que la parole soit », et « Interdit de tuer la parole ».

Didier-Weill montre qu'il y a un « oui » primordial et un « oui de oui » : il y a un « oui » donné au Réel (« je ne suis que ça »), un oui donné à la vérité (« je ne suis pas que ça »), et un oui-de-oui par lequel le sujet assume d'être et « ça » et « pas que ça », et qui est l'acte par lequel il assumera sa division d'être parlant dont le dire ne pourra jamais être plus qu'un mi-dire de « la » vérité.

Reprenant cette thématique dans *Lila et la lumière de Vermeer*, Alain Didier-Weill parle d'Abraham face au visage d'Isaac, à l'instant du sacrifice, instant où Abraham entend la voix du YHWH lui disant : « Abraham Abraham ». Or que voit Abraham dans le face-à-face avec Isaac ? « Précisément quelque chose qui n'est plus une face, mais le surgissement de cette chose humaine que nous nommons le visage ». Le visage requiert la lumière ; or « par "lumière" nous entendons cette métaphore originelle par laquelle l'énonciation *fiat lux* introduit cette greffe originaire du signifiant qui fait jaillir, d'un même jet, l'audibilité et la visibilité du visage. Cette trace signifiante introduit une première structuration du réel qui n'est pas encore la structuration qu'imposera la loi symbolique »¹³⁴. Il y a une tension entre la figure spéculaire (éclairée par le jour) découverte par l'enfant dans le miroir et le visage non-spéculaire (éclairé par la lumière de *fiat lux*) ; le visage d'Isaac signifie à Abraham : « il est impossible de tuer l'infini ».

Il semble qu'Alain Didier-Weill retourne à la consolation offerte par la religion ou par la mystique : il y a un espoir, si l'homme écoute

132 Alain Didier-Weill, *Les trois temps de la loi*, édition citée, p. 136.

133 Alain Didier-Weill, *Les trois temps de la loi*, édition citée, p. 137.

134 Alain Didier-Weill, *Lila et la lumière de Vermeer*, Denoël, collection « Espace analytique », 2003, pp. 57-58.

le commandement du visage, s'il acquiesce à ce commandement.

Cette démarche interroge d'autant plus que Didier-Weill est lacanien. Mais peut-on se passer de la religion ? Peut-on « s'en passer à condition de s'en servir » ?