

Donc, un sujet avec un imaginaire, va élucubrer des hypothèses, des théories, des contes, des romans, des mythes, des religions sur son origine, sur son destin. Bref un tissu, un maillage mythique, censé donner un semblant de cohérence logique à ses interrogations vertigineuses de naissant-vivant-mourant effrayé devant la béance du réel. La « chose freudienne » donc, mais c'est quoi la chose freudienne, si ce n'est un fantasme, un mythe, produit d'une culture, d'une histoire, une transmission qui s'incarne dans un corps via l'organe langage? La chose freudienne venant, par exemple, répondre à des questions comme: qu'est-ce qu'être d'un sexe et quid de l'autre sexe dont on n'est pas? Qu'est-ce que l'enfant que je ne suis plus et que je continue à porter ineffablement en moi?

Mythes et psychanalyses

Élisabeth Godart-Benard

53

Pourquoi écrire *psychanalyses* au pluriel? La multiplicité des groupes qui chacun se réclament, en vérité, de *La psychanalyse* nous invite à penser que chacun aura pris, par rapport au corpus freudien et/ou lacanien, un certain nombre des options qui leur semblent les plus fécondes. La question reste ouverte de savoir ce qui aura déterminé les choix des uns et des autres, mais nous devons prendre acte de ces différences qui concourent à un éloignement tant conceptuel, que pratique par rapport à ladite fin de l'analyse. Devons-nous concevoir que chacune de ces orientations fonctionnerait comme autant de mythes?

Lacan ne nous invite-t-il pas, dans le séminaire *Le moment de conclure*, à nous orienter vers une telle conclusion à partir de ce point popperrien de la non-scientificité de la psychanalyse. Lacan réduit la psychanalyse, la sienne, à n'être qu'une philosophie, une parmi d'autres, pour les conséquences énigmatiques qui s'en suivent.

Faut-il suivre Lacan lorsqu'il énonce que le psychanalyste est un rhéteur dans la séance du 15 novembre 1977 du séminaire *Le moment de conclure*

Le psychanalyste est un rhéteur. Pour continuer d'équivoquer, je dirai qu'il « rhétifie », ce qui implique qu'il rectifie.

Or la notion de réification avec laquelle Lacan équivoque, sans la dire, mais qui est

impliquée par l'orthographe qu'il utilise pour écrire le néologisme : rhétifie, concerne cette opération d'isolement d'un élément d'un système pour le chosifier, l'objectiver au risque de le figer. Par ailleurs le rhéteur, quasiment synonyme de sophiste, était dans l'Antiquité grecque contemporaine de Socrate (Ve s. avant J.-C.), selon la définition du Dictionnaire Encyclopédique Larousse, un philosophe, tels Protagoras, Gorgias, Critias, ou encore Prodicos, qui pratiquait l'art oratoire et qui vendait son enseignement philosophique (chose scandaleuse à l'époque), enseignement qui consistait à jouer sur les mots, à équivoquer, et à manipuler les raisonnements de telle sorte que la persuasion, une conversion au sens grec du terme, soit obtenue par l'effet charismatique de celui qui savait manier la parole et non par la mise en évidence de la vérité.

Justement cette notion de vérité est évoquée par Lacan, immédiatement après sa remarque sur la *rhétification* :

on essaie de dire la vérité.

Mais, surgit une particulière difficulté que Lacan souligne ainsi, je cite :

Si j'ai dit qu'il n'y a pas de métalangage, c'est pour dire que le langage, ça n'existe pas. Il n'y a que des supports multiples du langage qui s'appellent « lalangue », et ce qu'il faudrait bien, c'est que l'analyse arrive par une supposition, arrive à défaire par la parole ce qui s'est fait par la parole.

Ce projet de Lacan est d'une singulière difficulté car il ajoute :

Dans l'ordre du rêve qui se donne le champ d'user du langage, il y a une bavure, qui est ce que Freud appelle ce qui est enjeu le Wunsch. C'est un mot, comme on le sait, allemand, et le Wunsch dont il s'agit a pour propriété qu'on ne sait pas si c'est un souhait, qui de toute façon est en l'air, un souhait adressé à qui ? Dès qu'on veut le dire, on est forcé de supposer qu'il y a un interlocuteur, et à partir de ce moment-là, on est dans la magie.

Nous serions donc dans la magie, dès lors qu'une demande serait adressée à un supposé interlocuteur censé pouvoir réaliser le Wunsch. Cet interlocuteur est précisément celui qui est convoqué dans les demandes de l'analysant, voire celles de l'analyste, et nous sommes en position de nous demander si la proposition selon laquelle il conviendrait de défaire par la

parole ce qui s'est fait par la parole, ne serait pas un sophisme ? En effet, elle repose sur une sorte d'articulation logique qui s'appuie sur un jeu de mot séduisant. Pouvons-nous dire, en utilisant la même forme logique, que nous pourrions défaire par l'amour ce qui aura été fait par l'amour ? La réponse affirmative suppose qu'on définisse de quelle parole ou de quel amour il s'agit, pas les mêmes de chaque côté de la proposition. Peut-on défaire par l'amour de transfert, ce qui aura été causé par la relation d'hainamoration au grand Autre ?

Mais d'où l'analyste tire-t-il cette parole qui pourrait défaire, de la vulgate analytique, de sa propre lalangue, c'est-à-dire ce qui l'inscrit dans son mythe singulier, à l'instar de Freud et de son mythe-rêve œdipien ?

C'est ainsi que Lacan en rajoute dans la séance du 11 avril 1978 :

L'analyse est une magie qui n'a de support que le fait que, certes, il n'y a pas de rapport sexuel, mais que les pensées s'orientent, se cristallisent sur ce que Freud imprudemment a appelé le complexe d'Œdipe. Tout ce qu'il a pu faire, c'est de trouver dans ce qu'on appelait la tragédie, au sens où ce mot avait un sens, ce qu'on appelait la tragédie, lui a fourni, sous la forme d'un mythe...

Qu'est-ce qu'un mythe ?

Le mythe est-il seulement une légende au sens d'une fable, d'un conte fabuleux.

Prenons la légende, nous pourrions dire qu'elle présente trois caractéristiques. Premièrement c'est une fiction, deuxièmement elle est composite (*legere* veut dire lire, recueillir), c'est-à-dire qu'elle comporte des éléments très divers, religieux, profanes qui ne sont peut-être pas tous autochtones, qui peuvent venir d'ailleurs, enfin, elle bénéficie d'une audience très vaste, d'une diffusion qui s'explique par le fait qu'elle véhicule « ce fonds inépuisable de superstitions qui font intervenir les morts dans les affaires des vivants »¹. *légen-da* veut dire : choses à lire. Dans son sens premier la légende est hagiographique ; elle a un lien avec la vie des saints, avec le religieux, elle est une transposition des histoires où se mêlent des faits vécus et un ensemble confus où se dévoile la sacralité. Souvent, la présence en son sein d'une bipolarité irréductible d'un système de forces contraires aboutit à des oxymorons qui lui donnent tout son charme. Faust, Casanova,

¹ Max Frisch

Don Juan, etc.

Maintenant le mythe. À quoi reconnaît-on un mythe? C'est d'abord un type particulier de récit dont le modèle a été donné par les histoires des dieux de la Grèce antique. Toutefois, bien des mythes ne sont pas des histoires de dieux, ce sont des histoires de héros mais distinguées des contes ou des légendes, ce sont des histoires d'ancêtres mais distinguées des récits historiques, des histoires d'animaux mais distinguées des fables. La plupart des sociétés opèrent elles-mêmes une classification des divers types de récits, dans laquelle il est facile de reconnaître la catégorie des mythes; ceux-ci, à la différence des contes qui ne sont que des inventions, sont reconnus pour vrais par les sociétés qui les racontent alors que, contrairement à ce qui se passe pour les récits historiques, les traces de leurs preuves sont inexistantes ou très sujettes à caution, alors que pour l'observateur étranger, il n'y a là pratiquement rien de vraisemblable. Même dans les cultures qui ne classent pas les mythes à part, c'est ce divorce entre l'adhésion aux récits en question et leur contenu manifestement fictif qui permet à l'ethnologue de les reconnaître immédiatement comme tels, indépendamment des thèmes qu'ils véhiculent.

L'intérêt sociologique pour les mythes se marque de plusieurs façons. Ils sont d'une part reçus et acceptés par tous les membres du groupe, tout en étant des œuvres anonymes, référés à un interlocuteur lui-même anonyme, sans origine repérable, qui n'offrent d'autres garanties à la croissance des auditeurs, que l'adhésion à ceux qui les leur transmettent. D'autre part, le contexte dans lequel ils sont contés offre un intérêt tout particulier pour le chercheur, en effet, à moins qu'ils ne soient transmis systématiquement au cours de rites d'initiation, celui-ci recueillera les mythes le plus souvent, non en demandant, comme c'est possible pour les contes, de se les faire raconter, mais en posant les questions sur les liens de dépendance et de causalité; les mythes se présentent alors comme l'explication avancée par la société sur elle-même: comment s'est constituée cette société? Quel est le sens de telle ou telle institution? Pourquoi telle fête ou tel rite? À quoi répondent les interdits? Qu'est-ce qui soutient le système de valeurs propre à ce groupe? D'où le pouvoir tient-il sa légitimité? Comment se définissent les rapports entre le monde des hommes et le monde des dieux ou des esprits ou encore des ancêtres? À quoi correspondent les prérogatives de tel sexe, de telle

classe d'âge, de tel clan, de telle famille, de telle catégorie de parents? Etc.

Ainsi, beaucoup de mythes, parmi les plus caractéristiques sont, dans toutes les parties du monde, des mythes d'origine qui racontent la création du monde et l'apparition des humains, l'origine de leurs liens spéciaux avec certaines espèces animales et la nature en général, la constitution ou la différenciation des éléments qui composent le groupe, l'apparition des inégalités de divers types, l'origine de la mort, des maladies et de la définition des rapports avec le monde surnaturel, etc. La plupart des mythes renvoient à un temps primordial, originel, auquel on se réfère sans cesse comme à la matrice des temps présents et qui ne fait que poser plus profondément le problème de la croyance aux faits imaginaires dont ils sont faits et qui se donnent comme fondement de vérité rendant compte du réel, dans les deux acceptions que nous pouvons donner à ce terme: scientifique et psychanalytique. Les travaux de Freud peuvent s'inscrire dans ce champ avec son mythe de la horde primitive, comme élément de sa propre langue.

Ces caractéristiques des mythes font que pour le chercheur, ils ne constituent pas simplement un genre parmi d'autres; ils entretiennent un rapport intime avec sa démarche de chercheur qui peut décider de les prendre en considération pour essayer d'en tirer des réponses plausibles ou des hypothèses à certaines des questions qu'il se pose, au risque de se trouver entraîné fort loin de son objectif initial, dans un cheminement bien plus de compagnonnage que de direction, ou qui peut au contraire lire les mythes qu'il rencontre avec les siens, c'est-à-dire les mythes qu'il apporte avec lui de sa propre société, et sans qu'il se rende bien compte de cette opération qui lui échappe ne serait-ce par exemple que parce que les concepts qu'il utilise, les signifiants qu'il emploie et qui sont censés rendre compte de ce qu'il observe charrient inévitablement avec eux tout un tas de représentations plus ou moins conscientes.

C'est ainsi qu'il est supposable que Freud, et certainement nous tous, ne faisons lecture du mythe de l'autre qu'avec notre propre mythe.

Quelles différences entre mythes et religions? Et même y en a-t-il une? Peut-être la différence essentielle résiderait dans le fait qu'une religion associe aux systèmes de représentations dont nous venons de parler (croyances, mythes, dogmes, etc.), une organisation (église, confré-

rie, secte, cénacle, etc.) et des rites, c'est-à-dire des façons de faire concrètement lien social. Autrement dit une religion se définit comme une organisation intégrant croyances, règles de vie et pratiques culturelles, relatives à un ordre transcendant ou cosmique. Une autre différence pourrait être celle du prosélytisme et de la conversion. D'une pléthore de définitions, on peut, par exemple, extraire celle du fondateur de la sociologie en France, Émile Durkheim qui dit : « Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, *sacer*; croyances et pratiques qui rassemblent dans une même communauté morale [...] tous ceux qui y adhèrent. »²

2. Les rapports entre mythes et religions sont d'autant plus intéressants à souligner que Lacan, qui réinterroge la place de psychanalyse dans le champ des processus de pensée énonce dans la séance du 14 décembre 1976, du séminaire *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre* :

Ceci est réel. Réel ou vrai? Tout se pose, à ce niveau tentatif, comme si les deux mots étaient synonymes. L'affreux, c'est qu'ils ne le sont pas partout. Le vrai, c'est ce qu'on croit tel; la foi et même la foi religieuse, voilà le vrai qui n'a rien à faire avec le réel. La psychanalyse, il faut bien le dire tourne dans le même rond. C'est la forme moderne de la foi, de la foi religieuse.

Il s'agit d'une proposition pour le moins surprenante par rapport à ce qu'il avait énoncé précédemment, mais qui annonce ce qu'il avancera l'année d'après sur la non-scientificité de la psychanalyse.

Par-delà la diversité des expressions religieuses et des réponses apportées aux grandes questions et aux grandes angoisses de l'humanité, je cite le géographe Alain Julliard : « le discours religieux se réfère à une tradition, légitimée par une mémoire collective (*religare*: remémorer, recueillir, se souvenir), cette mémoire qui se remémore et qui se commémore elle-même, est autorisée par une instance transcendante (Dieu, un panthéon, un principe de supranature) »³, interlocuteur qui n'est sans doute pas sans rapport avec l'interlocuteur énigmatique évoqué par Lacan comme lieu d'adresse de la demande.

On avait pu croire qu'avec l'essor de la science et des utopies séculaires, comme le socialisme, que les religions entamaient leur inexorable déclin, or il n'en est rien et notre époque s'avère tout aussi furieusement religieuse que les précédentes.

L'enjeu n'est alors pas seulement le statut du mythe, ou de la religion, ou de la religion comme mythe et vice et versa mais celui de la vérité à laquelle on se propose de les mesurer. Quelle que soit la réponse que les philosophes donnent à la question de savoir si la sorte d'imagination ontologique impliquée par le mythe est finalement inférieure à la vérité d'ordre conceptuel, leur réflexion les oriente pratiquement tous vers le repérage d'une *fantasmatique transcendante*. Quel est donc le statut de cette sorte de vérité? Et vérité de quoi? La question est finalement de savoir si la vérité scientifique est toute la vérité, ou si quelque chose est dit par le mythe qui ne pourrait pas être dit autrement. C'est ainsi que, dans le débat sur le mythe, la question même de la vérité reste en suspens, au profit de sa fonction et de son utilité voire de sa nécessité.

Il est sans doute plus facile de faire une science de la nature que de faire une science de l'homme. La difficulté étant avec les sciences dites « humaines » de se trouver confrontées à un objet, certes naturel, mais qui est tout autant produit que producteur de signifiants. Ce qui va créer un conflit, car contrairement à ce qui se passe avec les autres sciences où le scientifique est libre, dans une certaine mesure, de créer un système formalisé qui répondra de son objet (lequel ne parle pas), nous observons pour ce qui est de l'humain une disjonction entre les signifiants produits par le sujet en tant qu'il parle et les mêmes signifiants que le théoricien va prélever dans le discours du sujet pour organiser dans un système logique ce qui devrait rendre compte de cet objet qu'il veut étudier. Le projet étant dans cette occurrence d'élaborer une certaine objectivité de l'homme, que l'on pourra nommer par exemple structure.

C'est le travail effectué par Lévi-Strauss sur les mythes. Il propose un formalisme structuraliste par lequel il va unifier les innombrables signifiants des mythes que l'on retrouve d'une

² E. Durkheim, *Les Fondements élémentaires de la vie religieuse*, PUF, coll. Quadrige, 1998. (première édition 1912), p. 65.

³ A. Julliard, *Annales de géographie*, Cartes et paroles, ethnologie et géographie sur le terrain de la religion, mars avril 1996, p. 174.

culture à l'autre. De ce corpus, il va tirer des invariants qui vont montrer qu'il existe une unité, intelligible, malgré les différences relevées par les ethnologues. Il dira que les pratiques exogamiques ont une intelligibilité objective et cela donnera, dit-il, une signification objective et universelle à la prohibition de l'inceste par exemple. On peut donc dire qu'il y a chez Lévi-Strauss le projet d'objectiver, en quelque sorte de transformer en objet, des réalités humaines phénoménales, qui parlent, qui sont saturées de signifiants, et voir qu'il y a là une difficulté qui est bien différente de celle rencontrée avec les sciences de la nature : physique, chimie.

Il faut donc, pour ce qui est des sciences humaines, objectiver les choses sans pour autant les dénaturer. Par exemple, on constate dans les récits mythiques qu'une certaine invraisemblance logique est invoquée pour rendre compte de l'origine et du sort de l'homme dans la nature. On peut se rappeler également que jusqu'au siècle dernier, il n'était pas question d'objectiver cette pensée dans ce qu'elle pouvait véhiculer de vérité subjective, mais qu'elle était objectivée dans son erreur relativement au référentiel de l'époque.

C'est seulement au XX^e siècle, avec Durkheim et avec Freud, qu'est née une autre intention logique qui consiste, non plus à pointer en quoi la pensée mythique est fautive, mais en quoi elle se distingue de toute autre pensée, c'est-à-dire en quoi elle a une objectivité originale, et ce sans s'occuper de savoir si elle est vraie ou fautive. Et c'est sans doute comme cela qu'il faut entendre le fameux aphorisme de Durkheim : « il faut traiter les êtres humains comme des choses ».

Bien sûr cet énoncé est provocateur, mais on peut y entendre qu'il faut chercher à dire la « vérité » du mythe, sans pour autant le définir par rapport à la physique par exemple, et donc sans le comparer avec la science en lui donnant un statut de fonctionnement d'enfance, de débilite, à savoir de quelque chose qui n'aurait pas atteint sa maturité, entre parenthèses, c'est ce que n'auront pas compris bon nombre de missionnaires et de colonisateurs parlant de peuples et de cultures primitives.

Il ne s'agit donc pas de comparatisme, au sens où notre chercheur en sciences humaines dirait une vérité qui serait aussi vraie que la vérité scientifique.

Il ne s'agit pas non plus, avec une autre ruse, d'envisager que le mythe dirait moins bien

ce que la science du physicien dirait mieux, donc pas de symbolisme qui traverserait les âges et les cultures.

Alors quoi ? Il s'agit plutôt de montrer, et c'était sans doute le projet de Lévi-Strauss, en quoi la pensée mythique est une pensée pleine, totale et accomplie ; car quand on est dans le mythe, le mythe est l'index de la vérité de façon exclusive à tout autre discours, et d'une certaine façon on ne peut le comprendre que par rapport à lui-même, et dans ce qui en fait sa force comme critère de théorie, à savoir sa puissance explicative pour rendre compte de ce qui échappe à notre maîtrise, et ce en en faisant une certaine lecture, mais avec quoi ?

Lévi-Strauss, par exemple, s'y est confronté, mais son système pour séduisant qu'il soit, suscite dans notre actuel, post-structuraliste, des critiques chez ses élèves ; on peut s'en offusquer mais pour ma part je trouve cela plutôt salutaire. Par exemple, Claude Meillassoux et René Girard qui font parti du sérail, critiquent tous deux une attitude empreinte d'idéalisme, mal corrigée par une « rigueur scientifique », qui opère grâce à une réduction des éléments pris en compte et que Lévi-Strauss qualifie de « topologique ». Pour avoir une attitude scientifique, disent nos deux auteurs, il va réifier, réduire, la multitude des processus humains de la pensée mythique à des mythèmes, là où la profusion et l'ambiguïté règne, faire du tri, faire du vide, réduisant la diversité à des écarts, à des éléments et à des fragments d'un champ purement spatial. Le réel pour lui est du « continu » et pour le rendre pensable, représentable, manipulable, il faut en faire du discontinu, mettre du vide dans les pleins, différencier et réduire les contenus [par exemple dans *Le cru et le cuit* 1964 ou *Histoire de lynx* 1991] il dit nettement « qu'il faut donner une représentation simplifiée ». Entre le mythe nord-américain des chèvres et le mythe Bororo des parures il va faire émerger une structure et du discontinu pour autant qu'il aura procédé à l'élimination radicale de certaines fractions du continu originaire. C'est là qu'il reprend une posture scientifique proche des sciences de la nature, quand il fait des mythes des exercices de la pensée différenciatrice avant tout, où le mythème réduirait le mythe à son os. Mais par ailleurs, avec quoi opère-t-il le tri, la sélection. Bien qu'orientée en intention vers les différences multiples et infinies, cette réduction structuraliste, par le jeu de certaines éliminations du foisonnement, c'est-à-dire par un travail de

sélection des fragments dûment « topologisés », rend surtout compte des ressemblances, c'est-à-dire de quelques éléments seulement dits structuraux. Par ailleurs son tri rend aussi compte de sa subjectivité, ce que nous nommerions une énonciation.

Alors comment traiter les mythes, les théories et les textes qui disent l'humain ? Et, bien évidemment, nous pensons en arrière-plan à la destinée dans la cure du discours de l'analysant, et de ce que Lacan a ressaisi après Freud du *Mythe individuel du névrosé*. Nous reprendrons la question, car c'est toute la dimension d'inévitable création dans la lecture que ce soit celle du réel, ou la lecture des théories et analyses des mythes. Sachant que le texte comme le mythe n'existe pas plus que l'événement et que nous n'avons à faire qu'à des lectures (des Antigones et des Don Juan), on pourrait par exemple déjà discriminer des modes de lecture différents. Cette lecture peut être herméneutique ou plus différentielle et relativiste. L'herméneutique va privilégier la citation d'une part, ce qui est déjà une visée en fonction d'un projet démonstratif, en même temps que la création d'un autre texte que Le texte initial, et va d'autre part privilégier la sélection sur la conceptualisation, c'est-à-dire va privilégier la mise en valeur de certaines unités de sens préformées, dites déjà là, ponctionnées et dont il revient au travail théorique de donner une lecture seconde et raisonnée. Ici, le savoir est déjà là, a priori, il suffira d'avoir les bonnes lunettes pour le trouver. S'il est posé l'a priori du mythe œdipien, il suffira de dégager du texte les éléments propres à en démontrer obstinément la présence.

La lecture relativiste, conceptuelle, est dominée par le jeu des concepts, créés pour l'occasion, ce qui est une autre forme de sélection, et de ponction dans le texte. Elle ne s'adresse pas à l'ensemble de la réalité impossible à rencontrer, puisqu'une lecture littérale est impossible. Mais, avec ces concepts opérateurs, qui sélectionnent et découpent la dite réalité, elle va construire premièrement cette réalité et deuxièmement la théorie qui va avec. Dans ce cas la sélection est déterminée par le jeu préalable des concepts de la théorie de référence. Il n'y a pas, dans ce cas, de savoir préalable sur ce qu'il est possible de trouver.

Ces deux types de lectures, venant s'appliquer sur une très grande profusion de visions de l'humain, accroissent par ailleurs la multiplicité interprétative. Laquelle de ces interpréta-

tions est la plus valide, la plus juste, la plus vraie ? Qu'est-ce qui fait vérité dans le domaine de l'humain ? Par ailleurs, l'histoire des sciences et des idées nous renseignent assez sur la relativité temporelle des certitudes avec lesquelles nous nous disons.

On peut par exemple se poser la question du rapport qu'entretient la science avec la vérité, on peut encore prendre les choses par un autre bout, et se demander quel est le statut de l'erreur dans la science, sachant par exemple que jusqu'à la fin du siècle dernier les autres discours devaient s'aligner quant à leur vérité, ou leur fausseté, sur le discours scientifique. Ou encore se souvenir qu'avant le XVII^e siècle, l'erreur ne dépend pas de l'expérience (cf. Canguilhem), elle est référée au dogme.

De même que pour Descartes, l'expérience est là pour illustrer l'hypothèse, la vérité, elle, avec sa métaphore de l'arbre, prend ses racines dans une métaphysique et non une physique, ce qui a pour effet de faire dépendre la vérité de l'ontologie.

Mais aujourd'hui que la science est coupée de ses références métaphysiques, c'est l'expérience (falsifiable) qui est l'étalon de la vérité, et sa condition d'objectivité c'est de n'être pas appuyée sur une métaphysique. Ce qui fait que l'erreur c'est la science qui va en décider, et elle seule à partir du critère de l'expérience qui avale le discours scientifique. Tout cela dans un champ théorique particulier en fonction de certains axiomes ce qui fait qu'il n'y a plus une vérité, mais des vérités relatives et successives. Et Bachelard nous fait remarquer que la science progresse aujourd'hui non pas en progressant dans le champ de la vérité mais bien plutôt en rectifiant des inexactitudes, c'est-à-dire en rectifiant des erreurs, au sens ou l'on pourrait dire, pour employer une métaphore, que la marche est une chute que l'on retarde. De même, Karl Popper avec son critère de falsifiabilité, qui est bien autre chose qu'un critère de vérification, nous dit que la science repose moins sur la recherche du vrai que sur la recherche des conditions du faux. Ainsi un énoncé scientifique sera-t-il en concordance avec l'expérience, sans que nous puissions dire que l'expérience le vérifie, c'est-à-dire que la théorie sera considérée comme possiblement vraie tant qu'on aura pas réussi à en démontrer la fausseté. C'est la position que prend le scientifique qui se met lui-même en situation d'être réfuté dans certaines conditions.

En fonction de ce critère popperrien, Lacan pourra soutenir que la psychanalyse n'est pas une science car, de la même manière que les mythes, ou les religions, elle est irréfutable. Irréfutable, ne signifie pas qu'elle serait vraie, mais qu'elle est organisée d'une manière telle que rien ne peut la réfuter, il est impossible de mettre en place des tests qui pourraient mettre en cause ses fondements. Exemple : les vignettes cliniques participent ce que j'ai rappelé du processus de sélection qui ne démontre rien d'autre que la sélection elle-même à laquelle on peut faire dire tout et son contraire. Au contraire, la science pose dans son principe même, que la valeur d'un axiome ne vaut que s'il est concevable qu'il pourrait être réfuté.

On pourrait avancer, si on se réfère au système causaliste d'Aristote (Lacan *L'Angoisse ; Sciences et vérité*) : (cause matérielle ; cause efficiente ; cause formelle et cause finale), que la vérité pour les sciences qu'on appelle dures, en opposition aux sciences humaines, est une vérité formelle, au sens d'une exactitude validée par l'expérience dans une certaine forme correspondant à l'axiomatique de départ, dont la portée est limitée. C'est-à-dire que la théorie sera considérée comme valide tant qu'elle aura résisté aux tests qui tentent de l'invalider. À l'inverse, pas plus la psychanalyse que la philosophie ne sont testables, comme nous l'avons déjà souligné, elles ne sont donc pas des sciences.

Maintenant si nous revenons à la pensée mythique, quelle est sa demande ? Déjà nous voyons que ce n'est pas celle d'une objectivité, au sens où l'entend la science, ce serait même plutôt celle d'une subjectivité rassurée. Le sujet y croit, et demande à être assuré sur son désir, sur sa vision du monde, il demande à la pensée interprétative du mythe que le discours qu'elle tient le concerne lui, personnellement, dans sa différence comme sujet désirant, de sorte qu'on pourra dire que pour cette pensée, la vérité est une vérité efficiente, en tant que le discours a des effets du seul fait de sa profération. En ce sens, le discours du maître ou du shaman doit être suffisamment fort pour faire le poids sur le discours de l'esprit malin qui habite le corps du malade par exemple, lequel sera plutôt nommé « possédé » (bien entendu la maladie ne renvoyant ici à aucune donnée formelle intelligible au sens de notre technique scientifique) 4.

Si on est là dans une donnée qui vise la cause de la vérité en tant qu'efficiente au sens où c'est la puissance du signifiant qui décide, qui fait l'efficacité du discours, on ne peut là invoquer aucun argument de moralité, ce qui était le cas de la déformation scientiste à la fin du siècle dernier. Pour reprendre la terminologie de Popper on est plutôt là dans un domaine interprétatif qui fonctionne dans le champ non de la possibilité de falsification, mais de la vérification, ce qui pour lui n'est pas un critère de rigueur scientifique parce que trop lié au sentiment personnel. Et il remarque que tout croyant ne cesse de rencontrer des éléments sélectionnés à l'appui de sa croyance. L'efficacité, la fonctionnalité du mythe comme système interprétatif authentiquement valide, c'est ce dont témoignait une collègue anthropologue l'année dernière, quand elle nous disait parlant de sa lecture : « ça marche » au sens où elle nous présentait une logique interprétative de rêves de Descartes. Du fait de la cohérence interne de son système, on ne voyait guère comment sa lecture portant sur la signification de ces rêves aurait pu être invalidée, alors même que nous sentions bien que, déjà, la multiplicité des lectures possibles posait en soi un problème. Nous aurions pu parler de la surdétermination freudienne pour objecter à la lecture qu'elle nous proposait de ces rêves mais nous sentions bien qu'à nous y engouffrer nous serions tombés sur le corollaire de cette notion à savoir la surinterprétation, une multiplicité de sens, un enchevêtrement de fils dont rien n'aurait pu nous assurer que celui-ci fut meilleur que celui-là sauf notre conviction, notre idéologie ou notre croyance.

Maintenant, puisque nous parlons de croyants, nous pourrions aussi nous demander comment intervient la notion de vérité dans la religion ? Les mystères de la foi qui requièrent l'adhésion du croyant placent le dogme comme impératif du bien dans une logique binaire vis-à-vis de laquelle tout écart, toute « erreur », est rejetée hors champ, du côté du mal, du diabolique. Ainsi les schismes, les hérésies et les excommunications qui en résultent, procèdent toujours de la même manière, c'est-à-dire par exclusions. Nous pouvons dire que la cause de la vérité, pour la religion, est une cause finale. Autrement dit, c'est sa finalité : la puissance de l'Éternel dans la distribution du Bien et du Mal qui constitue le point de vérité fondamentale du

⁴ cela nous permettrait de reprendre le concept de guérison d'une autre façon.

système. C'est au nom de cette vérité que des phénomènes peuvent être mis au compte de miracles. Ils n'ont pas à être démontrés, car ils sont en vérité, en tant qu'ils ne sont qu'une illustration de la vérité finale, dont le fondement est un acte de foi.

C'est ainsi que l'index romain, qui date de la contre réforme (16e — 17e), indexe les œuvres et les publications qui tombent sous le coup de l'erreur dogmatique telle qu'en a décidé la loi canonique chrétienne appliquée par la curie romaine (*index librorum prohibitorum*).

Notons, par rapport à cette question de l'acte de foi, une modification de la position de Lacan, relativement au séminaire *Encore*, ainsi dans la séance du 11 avril 1978 il énonçait

Est-ce que tous les hommes tombent sous ce « faix » — f.a.i.x. [fardeau] — d'être religieux? C'est quand même curieux qu'il y ait quelque chose qui s'appelle la mystique, la mystique qui est un fléau, comme le prouvent bien tous ceux qui tombent dans la mystique. Je m'imaginais que l'analyse, je veux dire en tant que je la pratique, c'est ce qui m'a rendu borné...

Dans l'article de 1966, *La science et la vérité*, Lacan mettait, en faisant un jeu de mots, la cause de la vérité du côté du causant. Mais plutôt que d'envisager la structure linguistique comme une totalité finaliste du côté du discours, il met plutôt l'accent non sur la totalité mais sur l'élément: le signifiant, lequel dit la vérité du causant en tant que cause matérielle. La cause matérielle de la vérité du sujet procédant du signifiant, de sa lecture et de sa création, dans le transfert, fera le procès même de la cure. La cause de la vérité n'était pas ici posée en terme de cause finale, c'est-à-dire que ce n'est pas le projet d'une guérison ou d'une adaptation qui conditionne le procès de la cure, quand bien même au terme se produirait une modification du symptôme.

Nous devrions considérer que le processus de la cure devrait se dérouler indépendamment d'une quelconque finalité pour respecter la notion de signifiant comme cause matérielle, comme vérité du système, mais à partir du moment où Lacan installe à une place centrale Le signifiant majeur pour lui qui est le « signifiant copulatoire », à savoir le phallus, alors nous changeons de système. Le phallus, comme dans les mythes ou les religions, devient la cause finale quant à la vérité qui requiert une adhésion, un acte de foi, de l'analysant et de l'analyste, à un système qui pose le préalable d'une finalité.

Peut-être est-ce là la raison de sa question quant à la mystique telle qu'elle est soulevée dans la citation précédente.

Ce phallus, dans l'usage auquel le terme invite par ses connotations imaginaires, ne devient-il pas l'instrument d'une « rectification » subjective, discriminant les valeurs correctes du désir qui doivent ordonner une vie? Et si oui, cela relève-t-il d'un choix politique, mystique, mythique, etc., donnant accès aux définitives hauteurs du « vrai »? Si le dit phallus est un élément d'un mythe, patriarcal par exemple, pourquoi cette place en surplomb, au-dessus de tous les autres? Quelle causalité pour le système interprétatif inventé par Freud, s'il s'agit du remplacement de Dieu par le discours de la Loi soutenue par la psychanalyse? Comment alors trouver à redire au bon ordre sexuel patriarcal, si c'est lui qui vient, en vérité — finale -, fonder l'ordre sexué au titre de ladite Loi. Nous nous trouverions dès lors avec un ciel rebaptisé du nom plus moderne « d'ordre symbolique », structure supposée invariante de l'humain dans son humanité ainsi avéré (*Deus structura*).

Autant de questions pour moi problématiques qui ont guidé ma lecture du séminaire *Le moment de conclure* et m'ont donc amenée à questionner deux choses: les mythes et la lecture que nous en faisons.

Je vous propose de revenir à ce que nous avons vu l'année dernière dans *La relation d'objet* où Lacan faisait du mythe quelque chose de tout à fait décisif pour l'usage que Hans pouvait faire de son propre corps. Je vous rappelle ce qu'il en dit dans la conférence du 10 avril 1957

... qu'un mythe est toujours une tentative d'articulation de solution d'un problème, c'est-à-dire qu'il s'agit de passer d'un certain mode, disons, d'explication de la relation au monde du sujet ou de la société en question, à une transformation nécessitée par le fait que des éléments différents nouveaux viennent en contradiction avec la première formulation, et exigent en quelque sorte un passage qui comme tel est impossible, qui comme tel est une impasse. Ceci donne sa structure au mythe — de même Hans est confronté à ce moment là à quelque chose qui nécessite la révision de la première ébauche du système symbolique qui structurait sa relation à la mère.

Le 15 mai 1957 il revient sur cette question

Le mythe reproduit en petit ce caractère foncier du développement mythique, partout où

nous pouvons le saisir d'une façon suffisante, il est en somme la façon de faire face à une situation impossible par l'articulation successive de toutes les formes d'impossibilité de la situation. C'est en cela que, si l'on peut dire, la création mythique répond à une question, c'est de parcourir si on peut dire le cercle complet de ce qui à la fois se présente comme ouverture possible et comme ouverture impossible à prendre. Le circuit étant accompli, quelque chose est réalisé qui signifie que le sujet s'est mis au niveau de la question.

Quelque vingt ans plus tard avec la question du *supposé-savoir-lire-autrement* il revient sur ce parcours à faire dans la cure pour pouvoir *manquer autrement*, c'est-à-dire pour pouvoir se décentrer suffisamment de ces propres évidences symptomatiques, des conséquences aporétiques de son propre mythe pour que l'on sache et c'est une question de savoir dit-il, pour que l'on sache donc, *pourquoi on en est empêtré*, 10 janvier 1978. Seulement voilà dans la suite de son développement il se demande si le autrement en question veut dire autrement que quinque? Et il continue :

C'est bien en ça que l'élucubration de Freud est vraiment problématique.

Veut-il dire que manquer autrement serait manquer autrement que Freud mais alors, pourquoi pas également autrement que lui-même? Nous pouvons poser la question, et noter que ce terme d'élucubration qui revient à propos de Freud, il l'a déjà employé dans l'ouverture du séminaire quand il nous parle des théories évolutionnistes (scientifiques) et créationnistes (le fait d'une divinité), à savoir quand il nous parle d'une invention humaine, de théories que l'humain s'est inventé pour s'expliquer son origine et sa raison d'être. En somme avec ce terme d'élucubration quelle différence y a-t-il entre la théorie scientifique et la théorie religieuse, aucune puisqu'elles sont toutes deux traitées de divagations, d'extravagances.

Donc, un sujet avec un imaginaire, va élucubrer des hypothèses, des théories, des contes, des romans, des mythes, des religions sur son origine, sur son destin. Bref un tissu, un maillage mythique, sensé donner un semblant de cohérence logique à ses interrogations vertigineuses de naissant-vivant-mourant effrayé devant la béance du réel. La « chose freudienne » donc, mais c'est quoi la chose freudienne, si ce n'est un fantasme, un mythe, produit d'une culture, d'une histoire, une transmission qui s'incarne

dans un corps via l'organe langage? La chose freudienne venant, par exemple, répondre à des questions comme : qu'est-ce qu'être d'un sexe et quid de l'autre sexe dont on n'est pas? Qu'est-ce que l'enfant que je ne suis plus et que je continue à porter ineffablement en moi? Quelle est ma jouissance? En quoi la mort vers laquelle je me dirige est la mienne et me concerne? Etc.

Cette élucubration de Freud, la chose freudienne c'est aussi la chose de Freud qui dit ainsi son mythe et comporte une dimension énonciative, dont lui-même Lacan nous aura dit que c'était là le mythe de Freud à savoir, qu'il voulait sauver le père. Mais lui Lacan comment entendre son propos, lui qui nous dit parler en analysant, lui qui nous a assez formé aux caractéristiques du discours analytique par rapport aux trois autres qu'il aura spécifié, et qui accorde cette place prépondérante, éminente, à la présence du sujet dans l'activité de pensée, comment entendre ce qu'il dit à propos de Freud? Devons-nous l'entendre comme un propos d'analyste faisant une interprétation ou comme une lecture d'analysant recelant une part d'énonciation à parler d'un autre et qui concernerait le sujet Lacan lui-même?

Nous sommes alors renvoyés à notre lecture, à la sélection que nous opérons dans le séminaire parce que Lacan nous dit qu'il ne trouve pas qu'il cherche, parce qu'il rouvre bon nombre de concepts, ce qui bouscule la familiarité que nous avons avec eux, parce qu'il change de support pour sa conceptualisation.

Alors, y a-t-il une structure fondamentale de l'humain associé à une multiplicité de mythes puisant tous à une même source structurale, par exemple la « butée indépassable de la différence des sexes », l'interdit de l'inceste, ou bien, il n'y a pas l'homme, l'humain, pas de générique, mais une pluralité, une diversité, qui ne serait nullement secondaire mais majeure et qui serait, elle, le véritable invariant pour ces humains, pauvres humains qui ne seraient jamais que l'incarnation de leur mythe, de leur texte, les conduisant entre eux au malentendu incontournable. Finalement quand avons-nous la certitude que parlant de l'humain et de sa structure nous parlons du même humain? Question vertigineuse et angoissante, mais qui tout compte fait trouve ses points de démonstration et d'application aussi bien dans le domaine scientifique, dans le dialogue amoureux, dans le champ religieux ainsi que dans le chapitre des relations internationales, sans compter chez les analystes

eux-mêmes. Et la cure serait le déploiement de cette variation singulière « du tissu », de « l'étoffe », dans cette « béance entre imaginaire et réel » qui aiderait à dépasser « cette inhibition à imaginer ».

Ces mythologies comme fictions nécessaires pour les humains, comme effet du langage produisant cette pluralité, ce tonus interprétatif, la topologie lacanienne permet-elle d'en ren-

dre compte plus facilement que les outils de la logique ou de la linguistique, ou alors est-ce une autre sorte d'élucubration ?

Cette topologie permet-elle d'éviter la mythologie que charrie l'arrangement signifiant ainsi que les connotations langagières qui inscrivent et fixent en partie les processus dont elles sont censées rendre compte dans le malentendu ?