

EROS, ENTRE FABLE ET MYSTIQUE

par Claude RABANT

La psychanalyse, pour Michel de Certeau, est d'abord un formalisme local, un ensemble de procédures distinctes que l'on peut définir, appliquer, exporter. A ce titre, elle fait série avec les autres sciences humaines : sociologie, économie, histoire, sciences, comme elle, de l'interprétation. Mais elle est, plus encore, un lieu privilégié, un espace-source pour la pensée. Avec l'histoire et l'ethnologie, elle forme un nœud d'emblée plus accentué, dont Michel de Certeau ne cesse de souligner les aspects et les ressources. Car elles sont toutes trois « des sciences qui sont d'abord nées sur les frontières du savoir et qui, attachées au dévoilement des altérités ethniques, passées ou inconscientes, jouent un rôle croissant dans les révisions de la raison occidentale »¹. Elles sont, toutes trois, des sciences de l'*autre*, habitées comme telles par ce paradoxe de l'altérité que Michel de Certeau n'aura cessé de traquer. « Tour à tour, elles *montrent* une irréductible étrangeté et elles la *cachent* en de nouvelles formalisations »². Elles forment entre elles, de ce fait, un nœud qui, à son tour, manifeste un caractère pluriel dans l'altérité elle-même. C'est ce nœud qui, je le crois, tient l'œuvre de Michel de Certeau et permet sa circulation interne. Il en implique la méthodologie et le mouvement profond : celui d'une *monstration* de l'*autre* qui, toujours, doit se reprendre et s'arracher à des formes ou à des formalisations (au sens large) qui le cachent en le produisant et le détournent en le désignant. L'*autre* lui-même ne cesse de s'altérer dans les sciences qui le montrent. C'est pourquoi leur entrecroisement seul, l'écart et le renvoi incessant qui les nouent en les substituant l'une à l'autre (« l'histoire devient une psychanalyse du présent »³), peuvent

1. *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, p. 204.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 64.

faire surgir cet *autre* qui se dérobe, cet absent de l'histoire (mais aussi bien de l'ethnologie et de la psychanalyse), sans cesse manqué, plus encore que manquant. En ce sens, le nœud de ces trois sciences demeure la seule *démonstration* en acte de cet *autre* que, tour à tour, elles ratent. A la peste psychanalytique répond aussi bien le tourment infligé à l'identité par le récit ethnologique que le poison du temps nouveau injecté par l'historien dans la tradition, « l'hérésie du présent », la rupture qui « fêle le miroir collectif ». C'est par cette fêlure que les trois sciences de l'*autre* communiquent entre elles.

Mais cette fêlure, n'est-elle pas là d'avant ? N'est-elle pas là, déjà, muette, dans le rapport du sujet à l'Autre, avant toute possibilité de parler de l'*autre*, avant toute possibilité de faire entrer l'altérité dans une écriture, dans un acte, comme si le geste qui le *montre* retournait, répétait la fêlure plus ancienne et plus profonde, insubstituable, dans toutes les substitutions ?

Dans un article concernant Surin ⁴, Michel de Certeau s'est laissé aller, semble-t-il, plus qu'ailleurs, à montrer les dessous de la « fable », ou, du moins, le principe de retournement qui l'anime, cette sorte de point de fuite extrême dans l'Autre, que l'acte d'écrire *inscrit* en détournant sa signification pour en faire de la vie, et que Certeau nomme ici de son nom : mélancolie.

La mélancolie trace l'envers de la fiction qu'est toute histoire. Loin d'être la trace de la biographie dans l'œuvre, elle en est l'abîme impossible à traduire. En ce sens, elle indique la racine non biographique de l'œuvre, la suture impossible de la vie et de l'œuvre, leur rencontre non fictionnelle.

Si l'on se fie au sous-titre de cet article : « Fable du nom et mystique du sujet », on pensera que *La Fable mystique* a construit son titre en élidant précisément les deux points clefs du nom et du sujet, dont l'article montre la disjonction radicale, autrement dit mélancolique, dans l'Autre. Certeau écrit bien ici Autre avec un grand A (« Surin privilégie la « terrible » extériorité de l'Autre »), en usant de la graphie lacanienne, ce qui amène à le distinguer de l'*autre* souligné, qui désigne au contraire chez Certeau l'altérité de surprise, le surgissement soudain et comme de

4. « Mélancolique et/ou mystique : J.-J. Surin », in *Analytiques*, n° 2, octobre 1978, pp. 35-48.

biais, le dérangement de l'histoire, l'affleurement de la rupture, et, pour tout dire, la gravure subreptice, *poétique*, de la langue d'une singularité.

L'intérêt de cet article, nodal à mon avis, est qu'il se tient comme en-deçà de cette inscription, dans la disjonction encore muette du corps et du signifiant, sur cette scène impossible de la « terrible extériorité de l'Autre ». Là, sur cette scène qui s'éprouve à même le corps, le sujet est à la fois dépossédé de sa pulsion (en l'occurrence scopique), écrasé dans son amour par la « pré-existence d'un regard », et envahi par une jouissance où s'entremêlent sans médiation une érotique de la langue et des sensations dites « gustatives ». Le corps n'est alors tout entier que bords incertains pour cette jouissance de l'Autre, corps creux, bouche, grotte occupée par les « lacs du ventre », selon l'expression de Groddeck. « Cette mer vient comme farouche, avec rugissement, quoiqu'elle soit tranquille... La mer en sa plénitude vient visiter la terre et baiser les bords que Dieu lui a donnés pour limite ⁵. » Les mystiques, souligne Certeau, habitent dans le voisinage de cette ruine qu'est devenu pour eux le monde : ruine « d'une lisibilité du monde comme discours de sens ». Ce que décrit Certeau, l'enjeu de sa quête, c'est alors la naissance du symbolique à ce voisinage de ruines, la naissance du symbolique à même le diabolique.

Or cette naissance suppose que du rebroussement soit possible sur cette perte absolue, sur cet abîme dispersé de la mélancolie. Elle suppose que de la singularité se pose, avant toute reprise signifiante, dans une érotique, ou que, dans la singularité la plus folle, la moins lisible, le savoir et l'érotique, déjà, s'appartiennent avant toute « mise en forme », bref qu'on puisse, d'une certaine manière, se fier à l'érotique immanente à la singularité comme telle, en tant qu'elle offre, dans son illisibilité, accès à l'inconnu, mais parce que cette illisibilité affecte le corps, le transforme en une jouissance. « Il n'y a de savoir qu'érotique — par l'altération terrifiante ou délicieuse qui fait du corps même un terrain rendu méconnaissable, illisible par l'intervention de l'inconnu ⁶. »

L'*autre*, avant de s'inscrire et de pouvoir se lire comme texte (ou comme rupture de texte) est d'abord cette érotique illisible qui altère le corps. L'*autre* est d'abord cette érotique illisible par laquelle le sujet

5. J.-J. Surin, *Questions importantes à la vie spirituelle sur L'Amour de Dieu*, cité *ibid.*, p. 41.

6. *Ibid.*, p. 42.

s'arrache à l'emprise de l'Autre et de son regard pour se refermer sur une limite indicible, par laquelle il change en un secret intime la « terrible extériorité ». En ce sens, l'érotique, si impensable soit-elle en son délice de terreur, est la condition pour que, sur la « mystique du sujet », puisse venir se poser la fable du nom qui la rendra déchiffrable, en produisant quelque chose comme cette crase qu'est la « fable mystique ».

N'est-ce pas là d'ailleurs la définition même de l'érotique, cette production, à même le corps, d'un illisible de l'Autre, d'un illisible sensible qui retourne au profit du sujet la « terrible extériorité de l'Autre », qui prend donc à son bord, à son antre (ou à son entre) la jouissance des ruines, l'écume des mers et l'impossible à dire ? Bref, y a-t-il une érotique sans pensée de la damnation, sans ce goût d'une tangence forcée à ce que Freud, de son côté, appelait masochisme primordial ? « Une extase, écrit Certeau, constitue le « Je » par la perte du moi ». Et encore : « A cet égard, la pensée de la damnation serait l'élucidation et le pâtir de l'exclusion d'où naît le dire du sujet⁷. » Le dire, notons-le, la source même, et non le dit. Le dire, ainsi, naît de l'érotique en son illisible, en sa *touche* de damnation. Il naît au défaut du logos, là où deux sujets, dans une incommensurable différence, s'engendrent, « liés par l'opaque fureur qui demeure entre eux la trace d'un langage disparu »⁸. C'est donc bien le diabolique qui est la source première du symbolique. C'est ce qui sépare qui fait tenir ensemble d'abord. « Dieu s'engendre de la colère ». Mais peut-on se tenir à ce pur absolu de la différence ?

Ici se place l'ambiguïté de la fonction du nom qui permet à la « mystique du sujet » de se poser dans le discours. Dès lors, la fable elle-même oscille dans le champ de cette ambiguïté qui, en termes lacaniens, se dessine entre la fonction du nom propre et celle des Noms-du-Père. D'un côté en effet, au voisinage de ces derniers, le nom a une fonction qu'on peut dire pure (plus diabolique que symbolique, en toute rigueur, car elle disjoint, elle sépare, elle écarte). « C'est un ressort d'extériorité », écrit Certeau, un *mot de passe* (non pas la « terrible extériorité de l'Autre », mais au contraire une extériorité conquise par le

7. *Ibid.*, p. 37.

8. *Ibid.*, p. 43.

sujet). « Le nom de Dieu réintroduit indéfiniment de l'autre sur les bords de chaque savoir et de chaque jouissance⁹. » L'*autre* doit être recréé sans cesse, sur les bords, et pour cela il faut un opérateur, un verbe qui soit porteur d'une injonction : *Va-t-en. Sors*. Le mot de passe est donc l'injonction elle-même, l'infinitif en son sens impératif : *Partir !*

En revanche, du côté de son autre fonction, le nom se fétichise, il fige une perte, bouche une absence. Ou encore, il fait corps. « Le nom est susceptible de *construire un corps* ». Mais ici, il faut entendre « corps » d'une tout autre manière que tout à l'heure. Il ne s'agit plus du corps de l'érotique, de cette jouissance du corps qui accueille celle de l'Autre et lui fait bord. Il s'agit d'un faux corps (à la manière dont Winnicott parlait du *faux self*), d'un corps en trop, qui est celui que le Nom construit à la place du corps du sujet, après l'avoir évincé, évidé (aussi bien que de « construire un corps », on pourrait donc parler de « détruire un corps »). Corps fétiche, qui loin d'être l'inscription de la ruine fondatrice et de la fêlure originare, en est le désaveu et, par le biais de la fable, y enracine un discours en plus (une écriture).

D'où, à nouveau, l'ambiguïté de l'écriture, qui à la fois inscrit la fêlure mélancolique et la cache, à la fois grave l'érotique et produit un faux corps, à la fois travaille du côté du pur *partir* et se compromet avec le fétiche.

Le fétiche est donc trahison par le nom. Cette trahison prend, dans le christianisme, une dimension historique. Il y a, au passage, sous la plume de Michel de Certeau, une phrase d'une violence quasi nietzschéenne à propos de « la trahison chrétienne », opposée au judaïsme : « Cette fonction organise sans doute la trahison chrétienne depuis ses origines. A la différence du judaïsme, le christianisme a instauré un discours (le *logos* évangélique) qui « console » de la perte du corps. Le Nom se substitue au corps¹⁰. »

Si donc la fable du nom (de Dieu) organise la trahison chrétienne depuis les origines, on conçoit qu'il y ait un enjeu vital à ce que la mystique du sujet garde sans cesse la possibilité de reverser la « fable » du côté de la fonction séparatrice ou « diabolique » du nom, du côté du pur *partir*. Seule alors l'érotique, en articulant l'écart nécessaire entre

9. *Ibid.*, p. 44.

10. *Ibid.*, p. 45.

fable et mystique, peut empêcher le Nom de se substituer au corps — et permettre à l'écriture de dissoudre le fétiche.

L'érotique n'est pas une consolation, elle n'annule pas la perte du corps, elle fait bord, par le corps même, à la jouissance de l'Autre. Elle est le rebroussement qui permet de faire partout de l'*autre*.

Le faux corps, à son tour, peut se déchiffrer comme un nom qui en fournit l'interprétation et trace dès lors l'interprétation de la trahison institutionnelle en général. C'est le *Luder* du président Schreber, « putain et pourriture », qui montre comment d'emblée la folie et la torture peuvent s'installer au cœur de la fonction nominative, puisque ce nom conjugue, dans un même temps d'abjection, la torture en Amérique latine et le délire du Président Schreber. « Ce signifiant qui vient de l'autre » assigne une place, et *fait croire* au sujet non seulement qu'il est institué et reconnu, mais qu'il doit s'identifier à quelque chose qui ne peut pas tromper. Or, « cette folie n'est pas une folie particulière. Elle est *générale*. Elle tient toute institution qui assure un langage de sens, de droit ou de vérité »¹¹. Dès lors, le Président Schreber nous montre comment, sous cette emprise, le sujet « se produit tel qu'il est nommé. Il incarne son nom, *Luder*. La nomination l'identifie, d'une identité d'autant plus stricte et totalisante que la moindre fêlure dans la cosmologie féminine construite à partir du nom réintroduirait le désastre d'une fin du monde »¹². La trahison, réduite à son nom (*Luder*), est donc à la fois torture du sujet et folie du monde. Folie, car le corps construit par le nom tend à recouvrir le monde lui-même, à faire monde, à totaliser, en un monde clos, une jouissance et un savoir. Le tout traître de la pourriture cache la fêlure, mais au prix de refaire en la mimant dans une écriture la dispersion originaire. « Le Président se fait un corps féminin et disséminé, écriture parturiente et proliférante sans discontinuité jusqu'à devenir monde »¹³. »

C'est pourquoi il faut toujours refaire de l'*autre*, en revenant à la fonction d'extériorisation du nom, à sa fonction « diabolisante », qui fait du trou, du voyage, de l'absence. Cette fonction, en un sens, n'a pas besoin d'être soutenue, elle fait brèche d'elle-même, jusque dans le

11. *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, Folio, 1987, p. 155.

12. « Mélancolique et/ou mystique », p. 45.

13. *Ibid.*

discours de Schreber. Elle reste inassimilable. « Mais il y a toujours chez lui la tenue d'une extériorité par le nom de l'autre (Dieu), qui fait brèche et n'est jamais assimilable. » La tenue de cette extériorité n'est-elle pas ce qui permet, *en même temps*, de soutenir justement la production d'une écriture, en ce qu'elle a, non seulement de rapport à une érotique, mais, plus spécialement, de féminisant ? « Écriture parturiente et proliférante » qui se souviendrait de la fêlure, qui ne nierait pas, en sa féminité même, l'injonction masculine ou paternelle du *partir*.

Mais ce *partir*, n'est-ce pas la mort ? La mort est en effet le trait pur où s'avoue l'essence du *partir*. Ainsi de Lacan, en son exemplaire aventure. L'histoire serait, sans doute, une symbolisation de la mort. Mais lorsque la mort même survient, elle dégage en un éclair l'espace d'un acte pur, ou d'un pur *diabolon* qui aura fait le mouvement du symbolique et de la vie. Elle dégage le mouvement spirale d'un *partir* qui aura été la vie même, la trace d'une « politique de la substitution » qui met des signifiants à la place du corps. « C'est arrivé. Le passant est parti. Il n'a cessé de partir, mettant à la place de son corps (corps physique, corpus doctrinal, corps social) les signifiants inducteurs d'une « parole » qui s'appelle « Lacan »¹⁴. »

Cette substitution qu'engendre le *partir* reprend donc, en la retournant, l'aliénation première qui évide le corps du sujet pour y mettre les signifiants de l'Autre (du Nom). Mais ici, c'est le sujet qui *aura produit* son nom, au terme de cette « politique de substitution ». Et, derechef, il l'aura produit comme Autre. Michel de Certeau accentue l'ultime phrase attribuée à Lacan, cet aphorisme en forme de testament : « S'il arrive que je m'en aille, dites-vous que c'est afin d'être Autre enfin », pour y apposer sa question : « Mais finalement quel est cet Autre dont l'irréductible éclat zèbre l'œuvre entière ?¹⁵ » En renvoyant à Lacan l'irréductible zébrure de cet Autre dont il n'a cessé lui-même de traquer l'éclat, il me semble que Certeau met en place une double oscillation qui indique, peut-être, au mieux, sa position et son écart par rapport à la psychanalyse. Ce qu'il renvoie à Lacan, c'est en effet la double question parole/écriture et christianisme/judaïsme. Tout en atténuant sa pointe violente, « nietzschéenne » (Certeau « semble » ici ne

14. *Histoire et psychanalyse*, p. 169.

15. *Ibid.*, p. 186.

plus désirer prendre parti et maintenir la pure oscillation), son texte sur Lacan reprend l'opposition faite par l'article de 1978 entre christianisme et judaïsme, *via* le rapport de Lacan à Freud.

Le christianisme y est caractérisé, là encore, comme ce *logos* qui a pour index la perte même du corps, « de sorte que la parole « évangélique », née de cette disparition, doit prendre elle-même en charge la production de corps ecclésiaux, doctrinaux ou « glorieux », destinés à être les substituts du corps manquant »¹⁶. En revanche, le judaïsme y est défini d'un rapport à l'écriture qui voisine avec l'expérience la plus radicale, « érotique », d'un Surin : « ... la réalité biologique, familiale et sociale d'un « corps » ... que les Ecritures transcendent en y gravant l'inconnaissable. » Cette gravure de l'inconnaissable, au plus près de l'érotique d'un corps (qui est aussi corps de l'Autre), où « la parole ne crée pas, mais *sépare* », s'oppose à la parole, née du corps manquant, créatrice de ces « substituts » que sont les corps doctrinaux, « glorieux » ou schréberiens, qui littéralement prennent la place du corps (du sujet) : « la parole même devient ce qui fait « sacrement » à la place du corps » — « la parole *donne naissance* à un corps ».

Mais un rapport à l'écriture comme gravure de l'inconnaissable ne se soutient pas non plus sans un rapport à la parole. Simplement, il ne s'agira plus de la parole « sacrement », de la parole « évangélique », mais d'une « prise de parole », d'une parole surgie, non pas d'un corps manquant, mais de la pluralité, d'une foule, d'un murmure circulant et créateur, lui-même déjà (mais anonymement) parturient et proliférant. A ce prix, et dans cette perspective, le rapport entre parole et écriture peut se jouer comme un défi, qui passe alors *entre* judaïsme et christianisme. Défi où la parole se rebelle contre l'histoire, mais avec la certitude, déjà, de son propre échec. Ce ratage vient alors, ultimement, s'apposer comme un sceau sur la « mystique » du sujet. Seule l'histoire peut, en fin de compte, imposer *sa loi*, notamment comme renouvellement des noms. « Peut-être, écrit en effet Certeau, le christianisme tient-il aussi de son rapport à ce manquant sa manière de se rebeller contre l'histoire au nom du Logos. » Chez Lacan, ce défi s'incarne dans les « prises de position théoriques, professionnelles et sociales » qui témoignent de « la diffé-

16. *Ibid.*, p. 189.

rence qu'une histoire chrétienne a introduite dans le freudisme »¹⁷.

Politiquement, le sens d'un tel défi est de se risquer à déjouer le tragique de l'institution elle-même, comme institution de la pourriture. Si en effet, « l'institution médiatise la relation de l'analyste à l'histoire générale »¹⁸, elle est un passage obligé, décisif, pour le discours analytique. Mais comment en faire le lieu d'une éthique « qu'aucun acte ne rejoint » ? Cette question impose la mise en œuvre d'un paradoxe *pratique*. La politique lacanienne, en effet, « est caractérisée par l'ambition, fascinante et hautaine, de régler toutes les instances institutionnelles sur l'éthique du sujet parlant »¹⁹. Or, une telle politique, soutenue par un tel défi, ne peut trouver sa vérité ultimement que dans son propre échec.

« Ce que Lacan, lui, ne trahissait pas ne pouvait aboutir qu'à un échec. Son aventure institutionnelle, ce *trip* de son désir, devait se terminer par ce « raté » : ce n'est pas ça. »²⁰ C'est pourquoi, en dernier ressort, la psychanalyse, dans son défi lacanien même, doit rendre les armes à l'histoire : « Pourquoi donc les violences, les tensions et enfin l'échec ? Simplement parce que l'histoire n'obéit pas à la parole qui la défie. »²¹

L'histoire n'est-elle pas alors, ici, ce qui se faufile *entre* la trahison institutionnelle et l'impossible du désir, ce qui, par exemple, impose la pluralité et le renouvellement des noms, et, à nouveau, l'espace où ils se ratent ? C'est pourquoi, non seulement la rencontre entre Lacan et Freud peut être dite, comme toute rencontre, manquée, mais elle témoigne de ce que chacun d'eux, l'un depuis sa position dans le christianisme, l'autre depuis sa position dans le judaïsme, n'a pu que manquer sa rencontre avec l'Autre qu'il aura défié. Car enfin, cet Autre ne pourrait se saisir, à la limite, que dans cette « extase blanche » dont Michel de Certeau a nommé un de ses derniers textes²², c'est-à-dire, encore une fois, dans la mort même.

En deçà, tant que se maintient le jeu en forme de défi de la parole et

17. *Ibid.*, p. 190.

18. *Ibid.*, p. 107.

19. *Ibid.*, p. 193.

20. *Ibid.*, p. 195.

21. *Ibid.*, p. 194.

22. *La faiblesse de croire*, pp. 315-318.

de l'écriture, la seule chose qui soit possible (c'est-à-dire vivable sans pour autant trahir l'exigence majeure), c'est cet « anarchisme éthique » que Certeau reconnaît à Lacan, et où il se reconnaît en lui, « prise au sérieux de la question du sujet (elle-même si liée à l'histoire du christianisme) »²³. Cette éthique, en vérité, ne se soutient que d'une érotique, c'est-à-dire, au sens le plus radical du terme, d'une esthétique, non pas d'une loi mais d'une ascèse du désir (« mémoire d'un *réel* qui cesse d'être garanti par un Père »²⁴). L'*autre* alors, furtivement, peut s'accorder à l'Autre, et le sujet à son nom, mais sous la forme la plus paradoxale qui soit : comment en effet une « parole » pourrait-elle s'appeler « Lacan » ou « Certeau », c'est-à-dire se désigner elle-même par le nom d'une écriture, sauf à répéter, et transmettre, la fêlure dont elle est issue et, éventuellement, revenir sous d'autres noms ?

23. *Histoire et psychanalyse*, pp. 191-192.

24. *Ibid.*, p. 161.