

Thierry Piras

« Miroir de l'autre »



Janvier 2015

Compilation d'articles. Publication dans le cadre du Cercle En-Passe analytique-L'École.
Toute reproduction interdite sans l'accord de l'auteur.
www.enpasseanalytique.com

Préambule

Dans ces pages qui suivent, nous allons cheminer le long d'articles publiés sur le site Internet de juillet 2014 à décembre 2104.

La réflexion sur l'autre, le même, l'être, est au coeur d'une volonté de construire une adéquation entre ces concepts philosophiques et ceux de la psychanalyse. Il ne s'agit pas, ni de dénaturer la psychanalyse, ni d'une volonté d'un syncrétisme de pensée, mais plus modestement de pouvoir faciliter l'appropriation à une démarche de *ἀλήθεια*. Le discours analytique, ou ce qui s'offre à la captation doit se munir de toutes procédures de « dévoilement », aptes à une identification des jeux (ou je) de l'économie psychique...

Sommaire

Du réel et de l'homme

La raison et son rapport au réel

Réel et psychanalyse

L'impossible fait possible le réel

Du sujet et de l'être

Conscience

Vers un prêt à penser en psychanalyse

Du savoir pour rien

L'autre à soi

L'autre à soi (suite)

Mêmeté et différence sur le pouce

Du temps de l'homme au temps de l'être

Du mouvement

Du mouvement (suite)

Le visage de l'enfant comme forme à l'altérité

Le limité et l'illimité

Du de-dans et du de-hors

Le sexe de l'autre

Du réel et de l'homme

L'invite du titre fait sensation à une relecture du sens, ou plus exactement au sens du sens dans ce qui marque ce qui s'interpelle d'un adjectif fait substantif, le réel. Il semble d'un premier abord bien difficile d'appréhender dans une perspective comparative le réel et l'humain, à n'en pas douter, sous le vocable d'Homme. Sans omettre aussi la dimension de celui qui questionne cette thématique même, de par sa nature, intervenant comme appartenant à l'ensemble Homme. Nous voilà bien en présence d'une impérieuse nécessité de clarification, à savoir, comment celui qui fait acte de penser et de langage sur le réel, peut-il le faire sans l'indispensable distance à l'objet à observer. Prendre en compte le questionnement du réel et de l'Homme, c'est bien dans un premier temps consigner que le sujet pensant et très certainement parlant est parti constituant du réel. Ainsi, aborder le réel et l'Homme mène le penseur à se consigner lui aussi comme objet d'expertise dans cette démarche de questionnement. Le lecteur du réel se fait lecteur de l'impossibilité à considérer un objet, dont il ne fait pas extériorité à lui-même.

Lire le réel serait donc cette relation à l'impossible, d'un impossible à dire une vérité autre que celle attenante, non au réel ou au concept d'Homme, mais à l'espace vide. La vérité fait alors admonestation à une raison qui ne peut se départir de ce paradoxe. Le réel s'instaure du fait même de l'impossible à le cerner comme entité totalement étrangère au fait humain. La tentation est vive, d'une approche dite scientifique, qui serait apposée sur un réel ne prenant fait et cause que pour des espaces mesurables et quantifiables. Et ce dans une relative volonté depuis Bichât et l'instauration du terme de biologie, de passer de l'étude de la vie au vivant. Mais d'une appropriation du vivant qui met l'accent sur les différentes structures systémiques plutôt que sur les

anciennes assertions de la métaphysique et de l'ontologie. Le réel, c'est ce qui est propre à la « res », c'est-à-dire à la chose, l'affaire, le fait. C'est l'existant possible, et qui peut faire l'objet d'une nomination, d'une communication. Mais prenons un peu de temps, qui au passage appartient lui aussi au réel, pour marquer le retour à l'espace vide, en saisissant la complexité de la chose. Prenons un objet d'étude pris dans le champ du réel, un arbre, qui se manifeste et d'une réalité et d'un fait de langage par le mot arbre. Il s'agit bien ici de deux réels pour une même réalité. L'invitation nous est faite de considérer les enjeux présents à l'acte de penser sur le réel, dans ce qui s'implique avec le fait humain. À considérer ce qui en serait alors de la raison et de quelle raison il serait souhaitable ou logique de considérer. Le réel se présenterait comme un ensemble de signes qu'il faudrait savoir interpréter pour faire surgir ce que l'on tenait pour une vérité. Cette démarche nous mènera sur les traces d'Hermès et par conséquent à l'herméneutique. Le réel désigne ce qui existe, par opposition à ce qui est illusoire ou imaginaire. Mais ne serait-il toutefois pas possible de considérer, ne serait-ce que l'espace d'un instant que l'illusoire et l'imaginaire, comme le symbolique d'ailleurs, appartiennent eux aussi au réel, du moins celui du langage et de l'acte de pensée.

Dans cette ligne, le non possible ou l'impossible, comme l'idée que l'eau pourrait monter sans l'apport d'une poussée extérieure, se positionnent comme appartenant à une réalité non d'existant physique, mais de phénomènes, et de la pensée et du langage par la présence même des mots qui désignent ou stipulent un acte d'observation, et ce même par le déni. A nous de tenter de cerner ce que nous posons comme l'impossible scientifique, ce réel, non plus des faits observables, quantifiables, mesurables, mais de l'ensemble de ce qui fait phénomène au jeu du langage. Ainsi le réel n'est plus ce que je vois, ce que je peux démontrer en tant que systèmes ou lois reproductibles, mais ce dont je parle et ce : je « suis parlé ». L'individu, celui pour simplifier ici, qui aborde la thématique du réel, avant d'en être celui qui en parle est celui qui en est parlé. Et pourtant le réel ne dit rien, du moins dans la langue des mots. Mais il est dire de silence, celui de la place du sujet

au sein de cette réflexion. Prenons un exemple d'une loi du réel remise en cause, une science remettant en question une ancienne science, qui au passage perd sa crédibilité. Il s'agit de la cosmologie galiléenne qui place le savoir des Ptolémés au rang d'erreur ou de superstition. Avec cependant cette assertion que le réel ne concerne pas uniquement la chose qui existe, celle qui est, mais se concerne avant tout de celui fait fonction de sujet pensant; et ce, avec la raison du vrai ou le faux de la raison.

La science médicale, bien plus que la physique ou la mathématique ont mis de côté la vie, l'humain au profit du vivant, entendu dans son acceptation de sommes de systèmes non éloignés d'ailleurs du modèle machiniste du XIXe. Si l'interrogation sur la vie croisait irrémédiablement une dimension métaphysique et certainement théologique, le regard sur le vivant semblait permettre une appropriation plus raisonnée par le fait de science. Comme si l'acte de science capitalisait à lui seul la dimension de raison. La raison ne pourrait-elle qu'appartenir à un réel vérifiable et mesurable, celui des nombres ? À faire alors l'espace de l'ombre pour le fait humain, pourtant toujours en présence ne serait-ce qu'en la situation du scientifique. Il ne peut exister de science, d'exploration scientifique, de démonstration, de véracité et pourquoi pas même de preuves ou de vrai, qu'à l'existence de ce qui fait la science, l'homme en acte de penser. Même à ne considérer le corps humain, que comme du vivant, donc de la matière à faire réel du déni de la vie, celui qui acte ainsi en est de l'humain, de ce réel non totalement mesurable, identifiable. Rappelons-nous que la fascination de la mise en nombre du vivant provient de l'impossibilité pour l'individu à faire compte, et du rapport sexuel et de la fonction phallique. Voici, une observation rigoureuse, pourtant issue d'un courant de pensée clinique qui ne peut répondre aux critères d'éligibilité à l'appellation de science. Pour savoir si une chose est réelle, on s'appuie sur les sens, mais aussi sur notre raison. La raison désigne la faculté de raisonner, c'est-à-dire d'enchaîner logiquement des idées. Encore faudrait-il savoir s'il y a un sens à dire « nous connaissons le réel ». Car si le réel est une réalité mentale comment pouvons-nous prétendre connaître une réalité hors de l'esprit si toute connaissance est d'abord un état mental ? Le réel n'existe que

grâce à la raison. Lorsque la raison se penche sur le réel, elle se penche aussi nécessairement sur elle-même ; elle a même comme fâcheuse tendance à se prendre elle-même pour objet réel... Et si au contraire la raison n'était finalement qu'un instrument, une grille arbitrairement plaquée sur ce réel qu'on appelle le Monde pour mieux le manipuler. Pour en faire dire un discours, non plus de la raison, ni de la rigueur, mais de l'intentionnalité, d'un déterminisme à faire insulter tel ou tel message. Et ce, en vue d'une utilisation mercantile ou politique au sens le plus péjoratif du terme, le contrôle des individus pour maintenir un pouvoir. Ne soyons pas naïf pour croire que le discours scientifique ou autre aussi ne serve qu'une vérité vraie, au sens du bien commun, mais d'une vérité partielle au sens d'intérêts particuliers. Et là encore, il s'agit bien de réel ; à ne plus considérer comme une valeur autre que celle d'intention humaine. Le réel est neutralisé par le réel de la science. Le chiffre qui fait taire l'homme pulsionnel. Ou du moins qui s'y exerce et s'y emploie.

L'interprétation et la question du sens posent donc la place des signes. Suivez-moi encore un instant vers le monde grec, où s'instaure cet acte de l'interprétation. D'ailleurs ce mot renvoie au dieu Hermès, ou 'Ερμής - en grec ancien. Ainsi nous avons : 'Ερμηνεία : l'interprétation - 'Ερμηνεύω : j'interprète - 'Ερμηνεύειν : interpréter. Dans l'hymne homérique à Hermès (vers 368-369), il s'annonce comme celui qui va dévoiler quelque chose. L'interprète est celui qui annonce en énonçant par le discours, quelque chose à propos de quelque chose. Pour Paul Ricoeur, il est question d'une sémantique du montré-caché. Le langage est espace de traduction, une première mise en forme par le signe. Pour que les états d'âme soient entendus, il convient d'un décodage. L'herméneutique n'est pas seulement exégèse des textes sacrés, mais tout travail d'interprétation sur le langage, qui est déjà lui-même une interprétation. Interprétation de ses produits. L'acte d'interpréter c'est remonter d'un signifiant à quelque chose d'autre, qui ne se trouve pas dans le champ d'une immédiateté. Ce qui est apparent ou semble comme tel, appartient ou constitue le réel, tout comme bien entendu comme ce qui doit faire l'objet d'une démarche herméneutique. Comme avec Hermès, la

révélation fait transparence à la vérité, mais aussi au mensonge. Mais si mensonge il y a, n'est-ce pas encore une vérité, celle d'une logique raisonnée au discours de l'homme. Celui-ci dit-il le vrai ou bien ne peut-il dire que le faux en ne pouvant justement pas réussir à dire l'intégralité de ce qui devrait être à dire; et de ce qui ne passe pas par le langage? La psychanalyse fait irruption dans une logique de la raison par la révélation du fait d'impossible avec l'inconscient, tout comme l'ontologie, avec le penser d'être. Au-delà du processus de décodage de langage, c'est bien d'une avancée vers le discours dont il s'agit. Mais ici, du discours de l'impossible à dire, mais pas à être entendu; et ce au travers des divers temps de l'analyse.

La raison et son rapport au réel.

La formule de Pascal, dans l'une de ses Pensées, pourrait ainsi constituer la meilleure mise en garde contre toute conclusion hâtive que nous serions amenés à tirer, à propos de la raison, en privilégiant exclusivement soit ses forces, soit ses faiblesses : deux excès, nous prévient Pascal, doivent en fait être évités, « n'admettre que la raison », mais aussi « exclure la raison ». C'est à mettre en évidence la logique de ces deux excès qu'il convient avant tout de s'employer, non pas seulement pour nous prémunir contre chacun d'eux, mais aussi pour esquisser, entre l'un et l'autre, entre un rationalisme inattentif aux limites de la raison et un antirationalisme choisissant de tenir la raison, selon la formule de Heidegger, pour « l'ennemie la plus acharnée de la pensée » (Chemins qui ne mènent nulle part), le tracé d'une voie possible. Identifions trois postures de la raison dans son rapport au réel.

Une première posture peut être désignée comme d'esprit « hégélien ». Elle consiste à prendre au pied de la lettre la formule célèbre par laquelle Hegel exprimait la teneur de son idéalisme spéculatif : « Le réel est rationnel et le rationnel est réel ». Plus globalement, on peut dire que ce modèle de position de la raison par rapport au réel est celui qui assume pleinement l'accomplissement de la rationalité sous la forme du système. Il rend par là même problématique le devenir futur des sciences (condamné à inscrire son contenu, du moins les principes de ce qu'il pourra contenir de nouveau, dans le système d'ores et déjà clos) tout autant que le statut de la raison. Parce que les contenus scientifiques ont connu depuis Hegel des bouleversements dont on ne voit pas comment en inscrire les principes dans le système (pour ne rien dire de l'émergence de disciplines nouvelles) et parce que les questions normatives continuent de se poser avec insistance, l'adhésion à ce modèle paraît aujourd'hui délicate, sauf à en procéder à de vigoureux et subtils correctifs. De telles difficultés à concevoir le réel comme rationnel, jusques et y

compris dans ses dimensions les plus horribles et insensées, le roman de Malraux intitulé, *la condition humaine*, nous en fait entrevoir quelques-unes lorsqu'il met en scène l'exécution par les nationalistes chinois des protagonistes de la révolution menée en 1927 contre le fascisme en vue de rendre Shanghai, alors dominée par les nations étrangères, aux armées révolutionnaires. Un deuxième modèle de position à l'égard de la systématisme, qu'incarne pleinement la pensée de Heidegger, consiste à renoncer intégralement au projet d'épuiser le réel par la totalisation rationnelle des savoirs. Renoncement au système qui ouvre alors, c'est expressément le cas chez Heidegger, sur une déconstruction radicale de la rationalité ne laissant plus subsister grand-chose de ses exigences au terme d'une critique proclamant, nous l'avons déjà noté, qu'après avoir été « magnifiée pendant tant de siècles » la raison doit désormais nous apparaître comme « l'ennemie la plus acharnée de la pensée ». Des deux côtés, la raison pratique, notamment, apparaît comme une illusion : illusion naïve de la jeunesse, chez Hegel, ainsi que nous venons de l'apercevoir ; illusion du sujet se croyant « comme maître et possesseur de la nature », au point, selon la mise en question que Heidegger développe d'une telle affirmation moderne de la subjectivité, de poser lui-même et à partir de lui-même considéré comme valeur suprême l'ensemble de ce qui doit être.

Une observation du même ordre vaudrait à propos de la relation aux sciences. Revenons à la conviction de Hegel selon laquelle le système du savoir est clos, vouait les rationalités scientifiques à ne constituer que divers moments ou diverses dimensions de la rationalité spéculative. De son côté, Heidegger soutient que « la science ne pense pas », en expliquant, dans ses Essais et conférences, que c'est même là ce qui fait sa force : en réduisant le réel à un objet de manipulation, la raison, sous la forme de la technoscience, se ferait l'adversaire le plus opiniâtre de la pensée en oubliant délibérément le fait même qu'il y a des choses. Et que, si elle peut tout (ou presque) sur les choses, elle ne peut rien sur le « il y a » lui-même. Chacun déterminera jusqu'à quel point il peut se reconnaître dans l'une ou l'autre de ces deux positions prises aussi bien par rapport à la raison qu'en définitive par rapport

au réel. Selon qu'il se défiera plus ou moins des sciences ou encore de la morale, il sera plus ou moins séduit soit par la plus grandiose expression des ambitions spéculatives (Hegel), soit par la plus radicale déconstruction de ces ambitions (Heidegger). Si l'une et l'autre lui apparaissaient faire difficulté, et ce pour ce qu'il faut bien appeler des « raisons » différentes, c'est-à-dire des arguments différents, il lui faudrait définir un type de rupture avec la raison spéculative qui soit capable de ne pas détruire la raison elle-même. C'est dans ce contexte que la posture proprement kantienne à l'égard de la raison pourrait apparaître constituer un troisième modèle, correspondant à un troisième type de position sur la raison et sur le réel, susceptible de fournir peut-être les moyens de surmonter l'affrontement de la spéculation et de sa déconstruction infinie. Cette spécificité de la position kantienne tient en fait à la manière dont s'articulent chez Kant deux thèses, aussi importantes l'une que l'autre, sur la question du système. D'une part, le modèle kantien partage avec une position de type heideggerien la conviction selon laquelle l'achèvement du projet de système est impossible. En 1785, le § 40 des Prolégomènes à toute métaphysique future désirent se présenter comme une science l'indique sans la moindre ambiguïté : « La totalité de toute expérience possible (= le système) n'est pas elle-même une expérience ».

Dit autrement : en raison de la radicalité de notre finitude, nous ne pouvons pas avoir une rencontre de la totalité des objets d'une expérience possible, donc de la totalité du réel. En conséquence, comme nos concepts, par eux-mêmes, sont des formes vides, les concepts que nous pouvons nous forger de la totalité des objets sont, nous l'avons compris, de simples « idées » qui, si elles sont susceptibles d'être pensées, ne sauraient du moins donner lieu à une connaissance. L'unification du divers des connaissances sous une idée capable de fournir le principe de leur mise en système n'aura donc jamais elle-même le statut d'une connaissance. Bref, la systématisation est un travail infini qui ne s'achèvera jamais par l'émergence d'un savoir (absolu) de la totalité des objets (ou de leurs connaissances). La teneur spécifiquement kantienne de cette critique du projet de systématisation théorique du réel n'est atteinte toutefois que si l'on prend en compte une seconde thèse sur le système, qui vient ici

donner sa vraie portée à la première : si en effet « la totalité de toute expérience possible n'est pas elle-même une expérience » (première thèse), elle constitue néanmoins pour la raison, ajoute le même paragraphe des *Prolégomènes*, un « problème nécessaire », dont la simple représentation exige que nous maintenions une référence aux « idées ». Pourquoi inscrire dans le registre de la nécessité un tel problème, ou une telle « tâche », dont il vient pourtant d'être exclu par principe qu'elle pût être menée à bien ? La réponse à cette question permet d'apercevoir en quoi la critique kantienne de la raison, pour radicale qu'elle soit, demeure sur le terrain même de la raison, y compris après la déconstruction des illusions dont cette raison est capable. Face à la diversité des connaissances acquises, il faut bien en effet, à chaque époque, chercher à la fois à les organiser et à les accroître : visée de la totalité qui, explique Kant, fournit donc le moteur même du progrès scientifique. Or, pour l'accomplissement infini de cette tâche, force est de disposer de concepts unificateurs, qui sont des notions de la totalité et constituent comme les foyers sous lesquels nous pouvons nous imaginer ranger la diversité des connaissances sous une unité.

Ainsi chaque notion de la totalité (= chaque « idée », celles de Dieu, de l'âme ou du monde) joue-t-elle le rôle d'un « foyer imaginaire » par référence auquel une diversité de connaissances peut se laisser ordonner comme à partir d'un principe d'unité. Si l'on a compris selon quelle analyse Kant désigne proprement par « raison » la faculté de produire de telles idées (à la différence de l'entendement comme faculté de produire des concepts auxquels peut correspondre une expérience réelle ou possible), on comprend alors qu'il peut relier en ces termes raison et système : « Si nous parcourons du regard nos connaissances d'entendement dans toute leur étendue, nous trouvons que ce qui s'y trouve à la charge propre de la raison et qu'elle cherche à mener à bien, c'est la dimension systématique de la connaissance, c'est-à-dire son articulation à partir d'un principe. Cette unité de la raison présuppose toujours une idée, à savoir celle de la forme d'un tout de la connaissance précédant la connaissance déterminée des parties et contenant les conditions requises pour déterminer à priori à chaque partie sa place et son rapport avec toutes les

autres. Cette idée postule donc une unité complète de la connaissance de l'entendement, à la faveur de laquelle celle-ci ne soit pas seulement un agrégat contingent, mais un système articulé suivant des lois nécessaires» (Critique de la raison pure). Ce que Kant découvrait à cet égard est en fait d'une importance capitale pour le destin postmétaphysique de la raison : ces points de fuite ou ces foyers imaginaires d'unité qui se trouvent requis pour l'activité même de l'esprit humain, y compris pour dynamiser son travail scientifique, correspondent de façon ultime aux notions mêmes dont la métaphysique dogmatique croyait pouvoir faire des objets de connaissance. De fait, chacune des trois idées de la raison métaphysique (l'âme, le monde et Dieu) constitue à sa manière un tel foyer suprême d'unification du divers : l'idée de monde, nous avons vu comment, l'idée d'âme vis-à-vis de la diversité de tout ce qui peut survenir à une conscience, l'idée de Dieu vis-à-vis de la diversité infinie des possibles. Ainsi, ce n'est ni par hasard ni par aberration, que tant de pensées et de pratiques se sont orientées, durant tant de siècles, à de tels pôles. Mais surtout, même après avoir perçu quelles illusions se sont attachées à ces pôles, nous avons encore besoin de la raison et de ses idées après leurs critiques : si l'illusion (constitutive de la métaphysique dogmatique) peut être dissipée selon laquelle des objets réels correspondraient à de telles idées, et celles-ci pourraient définir la matière d'un savoir, ces mêmes idées, à condition de ne pas être « réifiées » ou « objectivées » (dans le vocabulaire de Kant : « hypostasiées »), peuvent et doivent conserver, au-delà de la métaphysique, un «usage régulateur» pour l'organisation et l'accroissement du divers des connaissances.

Réel et psychanalyse

N'attendez pas ici que je vous parle de Lacan et du RSI, du réel lacanien, la littérature spécialisée est beaucoup trop riche pour faire plagiat ou redondance inutile. Mais je vous propose de poursuivre ma réflexion sur la psychanalyse comme réel parmi les réels. De par son essence et son existence de création humaine, la psychanalyse ne peut qu'appartenir au réel, et ce d'autant plus qu'elle prétend en dire quelque chose. Si la psychanalyse, ou plus exactement ses petits soldats que sont les psychanalystes peuvent faire l'objet d'identifications, d'observations, d'analyses de répartition géographique, par exemple, ils n'en sont pas pour autant des phénomènes naturels. Même appartenant à la cité, leurs référents et leurs positionnements cliniques ne peuvent que les éloigner d'une appartenance scientifique. Ils représentent, à côté des artistes, des philosophes, et des religieux ce qui demeure à considérer l'humain dans sa valeur d'individualité spécifique, dans des formes où l'être ne peut que caracoler à la reconnaissance comme digne descendant du concept de vie. Il est heureusement des scientifiques, qui ont pris aussi, et c'est à leur honneur, place à la table de l'Homme et non plus seulement à celle du vivant comme somme de structures. Ainsi la psychanalyse fait son réel, par la rupture, avec l'inconscient, le désir, le langage et tous ces collatéraux qui constituent et la clinique et le champ conceptuel. La psychanalyse existe et fait sa vérité de cette existence même ainsi que de sa pratique et non pas d'une recherche satisfaisante quant à ses performances ou son intégration aux schémas de pensée dominante. Et par conséquent, comme tout réel, il questionne, il interpelle, voire il dérange, car faisant marge à toute normalisation ou récupération - du moins on peut encore l'espérer. Le terrain est l'homme et son langage ou plus exactement ses absences, ces manques

qui l'éloignent non d'un bien-être, mais de l'être. De cette valeur transcendante à toute volonté utilitariste, ramenant l'individu qui s'entreprend en son analyse, comme le Champion de jadis à la quête d'un nouveau Graal, ou le même peut-être, celui du savoir, d'une vérité non universelle. D'une vérité qui s'instaure ni de soi, mais en soi. De cette vérité qui fait manque au seul Moi, à la seule conscience, qui réduit et limite le cogito, dans une illusion. Il n'y a donc toujours que du réel, au cogito, à l'inconscient, à l'herméneutique de l'écriture de l'être. Mais d'un réel qui fait valse à la diversité, à la multitude de celui qui tente de l'appréhender, c'est à dire, même s'il n'en a pas toujours conscience, de se reconnaître, comme part d'un tout. Avec le réel et la psychanalyste, il s'agit de poser acte de penser du réel du réel ou de l'impossible au faire possible. Cette quête de la puissance que serait le possible contrit par l'inexorable puissance de cette impossible à faire limite à la raison.

L'inconscient, c'est bien justement ce qui échappe au réel de la science, pour bâtir le réel de l'Homme. Et il faut bien l'admettre, avec la psychanalyse, le chercheur de réel en trouve et pas toujours de la nature de ce qu'il espérerait. A l'interprétation des rêves et du dit, le dire fait irruption sur la scène du désir et de la jouissance, sans qu'il soit possible de poser la figure rassurante du nombre à porter comme mesure ou étalonnage d'une quelconque vérité, vrai, mais ici fausse, car impossible à établir. Le langage, dans ce qu'il mène l'individu, l'analysant au seuil de la transparence de sa dimension d'Homme, fait rupture au seul réel du vrai de la science. Posant toutefois, les jalons d'un réel incarcéré dans les mécanismes offerts à l'entendement par Freud, ceux du refoulement et du retour du refoulé. Il semble par conséquent possible de poser que le réel de la psychanalyse est celui de l'analysant, dans cette démarche d'herméneutique. D'un réel qui ne se laisse saisir que sur les rives du langage, à rompre avec toute réalité mesurable. Encore qu'il serait là encore du possible à l'ombre de l'impossible au tout dire, d'un établissement d'une unité de mesure de ce réel intime, cerné et à la fois cernant ce qui est de l'être. Posant non plus ce qui est ou devrait à être, mais bien ce qui n'est pas ou s'absente à être dans la rencontre de ce qui en somme fait l'être. Point de

tableau en perspective, nulle courbe, pas plus que de diagramme visitant ces mesures de l'impossible, mais d'avantage l'annotation à l'absent et pourtant tellement présent. De ce seul possible au réel de l'impossible, le retour à la matière et à la quantité qu'est l'être en fait la mesure du chemin à parcourir pour faire accessibilité à un retour à l'Homme. De l'homme à l'Homme, se pose la question, au-delà de la raison, et même de la vérité, du sens du sens à en être de ce questionnement qui ne se départit pas de la rencontre de l'origine. Qu'en est-il de la relation de l'analysant à l'être ? Quels liens à tisser entre le symptôme, dans ce qu'il fait avancée au langage, et l'impossible à cerner la totalité des trous du «il est parlé, avant de parler»? La stratégie du bien-être ou de la rectification des signifiants à l'aune de signifiés posés comme porteur de vérité peut-elle mener la psychanalyse à disparaître dans un souci de normalisation et d'adéquation à un réel voulu extérieur au sujet? N'est-ce pas l'impensable de la vie et de l'être qui nous pousse à penser et permet la possibilité même de la pensée ?

L'impossible fait possible le réel

Nous allons partir de cet énoncé : « Le réel désigne ce qui existe, par opposition à ce qui est illusoire ou imaginaire ». Commençons toute fois à noter que nous utiliserons cette expression « nous allons partir » comme expression double, à savoir nous allons commencer et nous allons nous éloigner de cet énoncé. Sujet qui fait totalement partie du dit réel. Nous construirons notre propos sur l'existant à commencer d'une mise en application de cet énoncé par la méthode d'une démonstration par l'absurde. Mais sortir de cet énoncé, ou en en partir c'est remettre en avant les grands absents de la science, le sujet et l'être. Le troisième temps de notre propos fera tour à l'impossible de la psychanalyse et la révélation d'un réel toujours à faire acte du manque.

Le verbe existe pose le déterminisme quant au réel. Cette situation d'exister ou d'existant pour un objet qualifie ensuite de réel et instaure la trame du possible à valeur d'énonciation vraie. Il y aurait donc de la vérité au fait d'exister; qualifier quelque chose d'existant lui donnerait corps dans le champ du pertinent, à instaurer ce qui relèverait d'une certitude. Le « il existe » offrirait à tout objet ainsi estampillé, la valeur de reconnaissance du discours scientifique. Les organes des sens permettent la première appropriation de l'objet à certifier de ce sceau de l'exactitude. Mais l'observateur du réel a à sa disposition les outils et instruments de la science pour pénétrer au cœur de l'infiniment petit ou grand et d'en extirper une certaine somme de savoirs qui vont construire cet objet dit réel, comme une exoplanète, une particule de lumière, un échange d'informations entre les cellules. Ce qui n'existe pas, car non identifié par la démarche scientifique de mise en évidence, est qualifié d'illusoire, d'imaginaire. Ces objets non existants

ne prennent pas place au cœur du réel. Nous pouvons citer comme objet non existant, sauf au registre de la croyance, de la superstition, de l'imaginaire, de la foi, les fantômes, les anges, la cartomancie, l'astrologie, le magnétisme, ou bien encore les lutins et les fées, par exemple. Mais jadis l'évolutionnisme, la théorie de la relativité, la géométrie non euclidienne, les semi-conducteurs, le rôle des bactéries, l'imagerie médicale auraient été qualifiés de non existants, donc de non réel. Le rôle des nombres est déterminant pour mesurer et quantifier, donc obtenir la certification de ce qui fera existence au réel. Et il convient de constater combien l'Homme même fait charivari à cette raison, à cette rigueur de la preuve par le chiffre. La réflexion sur la vie est abandonnée dans l'expansion de l'ère scientifique au bénéfice du vivant, du biologique fondé sur l'analyse des systèmes et des fonctions.

Malheureusement ou heureusement, le scientifique appartient aussi à l'espèce humaine et ne fait donc pas possibilité complète à l'investigation et à la nomination de ce qui est du réel, puisqu'il s'en appartient. L'objet observé et l'observateur constituent tous les deux, ce qui est vu et ce qui voit. Nul ne peut échapper à cette logique de l'impossible à se distancier de soi comme objet indépendant de ce qui serait un extérieur et un intérieur, sauf à présenter tous les symptômes de la psychose. Mais revenons à l'existant pour y appliquer une certaine logique de l'absurde. Si l'existant est possible et réel, l'inexistant est tout autant possible. L'inexistant n'est pas impossible, car il est logique de penser que l'inexistant est possible et existant comme non existant. Cette qualification par l'acte d'une nomination et d'un acte de penser rend l'inexistant appartenant tout de même au réel. Certes pas le réel de la science, mais le réel du possible, même s'il présente les caractéristiques d'un impossible. Car il demeure possible du langage qui lui attribue un nom, impossible, non réel, irréel, inexistant. De ce fait l'illusoire ou l'imaginaire deviennent du possible, ils sont du réel du langage, et représentent un quantum d'acte du penser. Poursuivons sur le chemin de la logique. Qu'est-ce que l'impossible? L'impossible n'est assurément pas le contraire de possible. Or le pas possible ou non possible n'est pas impossible : il existe de l'impossible. Ne serait-ce que le mot et l'idée ou bien encore l'image de la représentation.

Un individu peut tout à fait se représenter une altération de la loi de gravitation pour qu'un objet plus lourd que l'air ne tombe pas.

Ce qui ne semble pas réalisable pour le moment dans l'état des capacités intrinsèques de l'homme ou des capacités technologiques non encore opérationnelles, comme le flux antigravitationnel par émissions électromagnétiques ou supraconducteur en rotation, peut le devenir un jour. Même à considérer un impossible, celui-ci fait toute foi existence, de par le langage. Il devient logique ainsi de considérer qu'un impossible soit possible. Cette extension de sens va donner un nouveau regard sur le concept de réel. L'exclusion du réel de tout objet qualifié d'impossible de par une inexistance deviendrait caduque. Si on considère que par le langage, le mot donne corps à l'image, alors un réel se fait, même si celui-ci ne peut être qualifié de réel scientifique. Il est le réel de l'Homme, le réel de l'acte de penser. Par la mise en évidence d'un impossible, le « il existe quelque chose » fait le possible de l'existence du réel du langage. De par cette logique, possible et impossible se côtoient pour faire du réel une dimension plus large que la définition de la science. Nommer la chose, du terme de possible ou d'impossible donne la valeur de l'existence d'une nécessaire prise en compte de celui qui agit de par le langage, le sujet. Si dans un premier abord le réel pouvait se satisfaire de la vision scientifique, celle-ci ne serait que partielle et parcellaire à en oublier ou omettre ce qui fait l'acte de science, non la méthode, mais le sujet humain qui fait acte de science.

Acter le réel de la science, avec tout son cortège de certitudes, de quiétude née d'une vérité ou au moins d'une volonté de s'en manifester, ne peut toutefois faire l'économie du véritable acteur du réel. L'objet observé, analysé, démontré et prouvé sur l'autel de l'authentification d'une raison scientifique, n'est pas le centre. À nouveau, il convient de se défaire d'un héliocentrisme, la Terre centre de l'Univers, ou de l'objet de la science, pour le centre réel, le sujet. Centre réel, mais aussi réel de ce centre qu'est le sujet agissant, même dans son inaction ou incapacité. Il est celui qui est de cet être, de cette dimension, non à faire le réel par son acte de penser, mais en être même de l'essence du réel. Le sujet fait prédicat au réel par le possible du possible ou le

possible de l'impossible. Le réel ne fait pas existence comme objet extérieur au sujet de l'observation. Malgré l'apparente évidence de la chose existante, elle ne l'est que par le langage qui pose sens à l'existence même du réel. Le langage, c'est le réel et le réel c'est le langage, et cette assertion double fait corps à l'Homme, en tant que ce concept donne l'impulsion à toute expertise sur l'acte de création mentale. Il y a de l'Homme dans le fait de science et c'est le réel. Le chiffre tente à une tentation d'éviction de toute métaphysique ou ontologie, dans l'aspiration à vaincre, ce que la psychanalyse révèle comme étant de l'impossible à mesurer, ce qui est du phallus.

La confrontation au sans mesure du phallus et de la castration, mène le psychanalyste à considérer l'impossible comme le possible du réel. Le réel de l'analysant, outre son existence, se matérialise, du moins à sa propre appréhension de langage, dans la rencontre et la confrontation au possible de l'impossible, qu'est la fonction phallique. L'analyse se situe au coeur de la question de l'impossible qui sert à définir ce qui ne marche pas. C'est par ce qu'il n'a pas pu être le substitut phallique de la mère que l'individu, et ce malgré son intense désir à l'être, qu'il s'inscrit dans cette histoire du manque à l'impossible. De cet impossible qui fait réel du possible, celui du manque ; le langage en redonne toute sa puissance à la révélation. L'herméneutique fait jour à l'écriture du manque, donnant corps au réel de l'être. Il n'est alors plus question d'aller mieux ou bien, ou de faire disparaître tel ou tel symptôme. Mais en faisant émergence de l'impossible à la fonction phallique, c'est tout le possible du symptôme à l'être qui fait intrusion sur la scène de l'illusion à la raison. Mais qu'elle raison aurait raison, ou de quelle vérité faut-il s'emparer? Est-il question encore des débats, science contre métaphysique et psychanalyse comme science? La psychanalyse, comme acte de penser l'impossible est le réel du sujet. Sujet de l'inconscient, sujet de tous ces verbes qui n'en finissent pas d'éclorir sur les rivages de la libre association. De celle classique, instaurée par Freud et celle non moins classique, instaurée de l'Homme qui conjugue l'impossible au réel pour en être de l'être, au-delà de ces étants à parfois s'en défaire.

Du sujet et de l'être

Le sujet n'en finit pas de se laisser parler de lui et de tellement de choses d'autres, que la tête en viendrait à nous tourner l'être ou ce qui fait essence à l'Homme. Après la philosophie, la grammaire ou la linguistique, le psychanalyste ne pouvait que s'emparer de cette hydre à deux têtes, le sujet et l'être. Et ce même si le deuxième concept, à la suite d'une longue histoire philosophique, semblerait advenir à se conduire aux rives même de l'enfer de la connaissance. Très certainement du fait de sa trop grande proximité, à la métaphysique, donc à l'essence, qu'elle soit du nom de Dieu ou en filigrane de cette instance aussi insaisissable à la raison que la vérité de l'Homme. L'être est la condition qui rend possible la connaissance humaine. Sans l'être, il n'y aurait aucun sujet de connaissance, et personne pour le connaître. Le sujet participe du médium entre l'être et l'Homme. À la suite de Heidegger, nous pouvons nous interroger sur ces : Qu'est-ce que l'Être? Qu'est-ce que nous entendons vraiment quand nous prononçons ce mot « être »? Dans cette confrontation, d'un en face à face de ce qui se révèle à l'Homme, un substantif et un verbe fait à son tour substantif nous mènent à considérer ce qui de l'un et de l'autre parle à notre entendement d'une identification au sens de l'humain. Si le sujet ne peut pas se poster uniquement à la confrontation de son alter ego l'objet, il en fait tout de même tout à en être lui aussi d'une nature d'objet pour la manifestation d'une étude, d'une observation. La distinction idéaliste sujet/objet ne peut que nous induire en erreur à une démarcation entre l'intérieur et l'extérieur à ce qui devrait être de l'individu. Si le sujet se joue de sa réalité corporelle pour faire champ à son existence, c'est bien d'un retour à son essence qu'il traduit son acheminement à l'être. La psychanalyse par l'apport de la linguistique va mener le sujet sur les rives du signifiant, jusqu'à le traduire en la posture de substitution. Si l'ontologie semble manifester sa rareté, nous en avons à revisiter le concept de jouissance pour s'approprier ce qui se manifeste au manque, qui ne manque

pas celui de l'être-au-phallus. Le langage articulera tout au long de ce propos, ce qui fait spécificité même à l'humain, cette identité à un apparoir de l'être à l'être.

Sujet et verbe ne peuvent, et ce selon les lois de la grammaire s'orienter d'une commune équité, celle du sens et de la logique. Le sujet est appelé celui qui conjugue le verbe et sa posture, du moins dans la langue française, de ce qui précède le verbe, du moins dans les formes affirmatives, semblerait le positionner dans une essence première. Il serait le porteur de l'avant, de ce quelque chose qui rend possible la conjugaison du verbe. Il donne ainsi au verbe conjugué, en fonction de la forme même du sujet, singulier ou pluriel, toute son expressivité. Dans l'exemple qui suit, « le sage invite l'élève à l'apprentissage de la langue », si le sage est bien en posture de sujet du verbe, de celui qui conditionne l'action, c'est aussi l'idée même de savoir qui fait ici rôle à toute éligibilité de sujet. Il serait aussi envisageable de considérer l'élève, de cette situation, en posture de sujet, au sens d'assujettissement, au sage, au savoir par l'existence du lien de causalité qui s'instaure entre eux et le contexte, l'apprentissage et l'injonction. Il est des sujets qui ainsi se révèlent, non plus seulement au genre, au nombre ou encore à la déclinaison, mais au sens. Et ce dans une véritable herméneutique du fait ontologique. Quant au prédicat du verbe être, il fait invite lui aussi à une recherche de transparence de toute facticité.

Dans sa posture de verbe, conjugué ou à l'infinitif, il se place en second de sens au sujet, mais construit le sens du mouvement et du temps. Le verbe distille l'acte de vie et sa limite, la finitude ; le verbe inscrit le sujet dans le fait de mouvement. Dans notre exemple précédent, le sage l'est bien du fait même de son injonction à l'élève par la formulation en langue sous la forme verbale. Le verbe construit et traduit la présence du mouvement que le substantif, par sa seule présence ne pouvait que laisser suggérer. Dans cette autre interrogation, « Qu'est-ce qu'être? », si le sujet ne fait pas présence dans l'immédiateté de la conscience, c'est qu'il appartient certainement à ce qui serait justement du sujet face à ce questionnement. Bien entendu, il serait possible de répondre que être est une forme verbale, ce qu'elle ne manque pas

de construire par son existence même. Mais si on élargit le sens de cette question à un être plus seulement verbe, mais déjà sous-entendu de substantif et d'invitation au voyage ontologique, alors la réaction et du fait de réactivité à cette question ne seront plus les mêmes. La première indication à cette invite pourrait se situer du côté de ce qui fait la spécificité de l'humain, à savoir outre exister, la possession de la capacité de conscience réfléchie sur lui-même.

Cette interrogation en serait une des manifestations de l'acte de penser, et sur le monde et sur le sujet en situation d'être au monde et d'en être de l'être. Il n'est que temps, de positionner que le terme sujet semble faire appareillage à la notion d'autrui pour lequel il conjuguerait tout verbe, et ce même si le dit verbe semble faire retour au sujet lui-même comme dans le prédicat je suis. De par sa corporéité, et son être-au-monde, le sujet fait concours à la relation à l'extérieur donc à ce qui est d'un autre sujet. Lui aussi à conjuguer et à se conjuguer de l'autre et pour l'autre. Alors le moment de ceci : qu'est-ce qu'en être de l'être, s'impose au chercheur de sens à l'essence, et ce au risque de toute métaphysique qui ne pourrait que s'enrôler du divin comme faisant essence à l'essence même de l'être.

Avec être qui ne fait plus appartenance au verbal, mais par la dimension de substantif prend toute sa place au registre d'un sens à démasquer du déni et de la représentation. Tâche ardue s'il en est, mais au combien salvatrice pour une part de vérité au langage et à l'Homme. En ne se situant plus au carrefour du conjugué, mais à faire place de conjugueur potentiel, l'être inscrit la voie à une limite à la toute-puissance de la conscience. Conscience du sujet, dans ce qu'il appréhende de son réel et de ses limites, mais d'un au-delà de la conscience en ce qui concerne l'être. Le monde des sens ou de ce qui s'en détermine échappe à la certification de l'être. Ce quelque chose de l'individu, et n'appartenant pas à l'étant, ne s'appréhende que de la seule ambiguïté de l'acte de penser, en acceptation à toute dérive représentative, sublimée ou encore hallucinée. L'être ne fait pas appartenance ou existence à l'individu, mais est un fait de langage pour le sujet. L'être existe de part la place qu'il prend et reprend dans le langage de celui qui tend à se tendre à ce constitué, plus constituant. C'est donc le langage comme interpellation et comme

dialogue qui ouvre originellement le champ de la perception de l'être. Mais comme ce langage est lui-même don de l'être, il renvoie constamment à son origine. Et il faut dire de lui et des mots qui le composent qu'il porte racine à la fois dans la profondeur fondatrice de l'être et dans l'universelle et lumineuse ouverture de l'esprit. Le langage perd toute sa puissance évocatrice quand l'être qui le fonde demeure in-pensé ou quand demeure oubliée la vivacité de la raison. Le langage n'est plus alors qu'une mécanique au lieu d'être parole conjointe de l'être et de l'esprit. Malgré sa différence d'avec l'être, la pensée est donc un événement de l'être lui-même, l'événement de la vérité. L'être est la condition qui rend possible la connaissance humaine. Sans l'être, il n'y aurait aucun sujet de connaissance, et personne pour le connaître. Oh combien, il est rassurant pour la métaphysique ou pour le croyant de poster la nature même de l'être à l'aune d'une anticipation divine. Et combien, il est de la même façon possible, d'en éliminer toute teneur à l'être au nom d'une nomination qui fait de l'éviction de la Création son fond de commerce. Alors, c'est peut-être du côté de la psychanalyse que l'éclairage de l'être et ce qu'il en est pour l'individu et le sujet, que l'on peut trouver sens à une raison qui s'articule d'une clinique toujours à fleur de l'herméneutique.

Lacan repère la castration comme détachée du Pénisneid, en en faisant un manque à être qui concerne le sujet. Le phallus se voit appareillé à une fonction dans l'identification du sujet. S'il semble déjà difficile de répondre à qu'est-ce qu'être, l'invitation au c'est quoi ou c'est qui de l'être, paraît plus incertaine, sauf à y instaurer la fonction phallique. Être le phallus de sa mère qui ne le possède pas et ne peut pas le posséder, investi l'enfant dans la démesure du désir et de la substitution. Au-delà de tout réel du moi et de la conscience, il investit un objet, non directement la mère, mais ce qui lui fait défaut, le phallus pour, non pour lui restituer, mais pour l'incarner, l'être. Il y a du désir de l'être de l'être du phallus, de ce désir de cet être de l'impossible, de ce manque à jamais à tout accomplissement ou survenue. Il ne possède pas ce qui ne peut se posséder, mais il l'incarne dans ce désir de l'être pour la mère, ou de l'être pour le manque à la mère. Et de cet investissement qui rougit à l'absence de toute conscience, il échafaude, sans d'ailleurs en avoir aucune

connaissance, ni même idée, ce qui le constitue dans cette marge au langage. D'une marge à l'impossible à être vers un possible de l'être issu de la métaphore du Nom-du-Père. Si le sujet père s'instaure de cette symbolique à faire réel, c'est bien que ce qui est de l'être du dit père peut faire le lit du Dire de Père et faire ainsi césure à l'enfermement d'un être-pour-l'autre à un être-de-l'Autre. De l'être, c'est en être de ce qui existe, le manque à être le phallus et en être de l'être. Le temps pour se faire à l'être devient le temps de la confrontation à la jouissance. Notre jouissance prête à nous sauter au visage et à nous faire disparaître en tant que sujet. Ce saut au visage, qui s'articule dans le dépassement de l'immédiateté des sens, du regard et du toucher, au moins dans la posture d'analysant. Analysant recollé à un langage qui fait essence à son existence, et par l'antériorité et par la somme de tous les manques aux mots à dire et à être dit. Au-delà de ce qu'il dit, dans cet au-delà du pas-dit, mais pris au registre du refoulé, il parle; de ce qui aurait dû s'apparenter du sujet et se constituer de l'être. Comme parlant et surtout comme absent de sa propre parole, il devient le sujet qui conjugue le silence et le manque, de ces verbes à traduire d'un substantif, la jouissance. Il jouit du jouir, il jouit de ce désir encore présent de cette identité phallique, il jouit pour ne pas s'effondrer dans les abysses de l'angoisse. Angoisse de la castration, angoisse du néant, angoisse de cet être toujours incertain, impossible à cerner autrement que dans un entre-deux de l'universalité et de l'individualité.

Le regard sur l'être est un regard qui ne se voit, mais se pense et se pense de cette ineffable douleur que les poètes ont qualifiées de vague à l'âme. Autant par la parole retrouvée en analyse, que par l'intégration comme être du manque, au sens de l'être de l'étant, le sujet en corporéité, et ce au carrefour du sujet de l'inconscient, se confronte à la vacuité de l'Homme. Ni bien-être, ni être du bien, le parlant, de part son essence à cet être humain, en fait existence sur un chemin dont il devient l'identité même. L'analyse ne mène nulle part, elle tend à permettre à l'analysant de se mener d'où il vient, de ce territoire du langage, à être parlé, dans le regard du désir. Que pourrait apporter à l'individu l'acte de penser sur l'être? Certainement quelque chose qui se situe aux frontières de la connaissance et de la vérité. Mais pense-t-il à

l'être? Ou bien est-ce ce quelque chose du « il y a » du être à l'être qui manifeste sans manifestation des sens, son essence? Est-ce si terrible que cela de prendre en considération, dans une métaphysique réconciliée du Créateur, la place de l'exercice psychanalytique au service de l'Homme? Il est de chacun, dans ce qu'il peut se libérer de ses angoisses, du néant, de la castration, mais toujours de l'être, de se questionner. Tout comme chacun devrait se laisser interpeller par le questionnement. Lequel? - Le sien, tout naturellement, dans ce qui fait sien de par la conscience et le refoulé. Qu'a-t-il a gagner l'individu au seuil de la fin de son analyse, si ce n'est une plus relative acceptation de la finitude, donc de ce qui est de l'être.

Conscience

La conscience est connaissance nous dit le latin conscientia. Mais à quelle connaissance le sujet se confronte-t-il? Dans son rapport à l'extériorité à lui, il fait l'expérience du monde par la collecte des données, recueillies par les sens, organisées et traitées au vu de sa capacité à appréhender ce qui est. Mais dans l'ensemble de ce "ce qui est", il fait objet à sa possibilité de quérir de l'observation. Dans la conscience, la conscience réflexive vient prendre place pour identifier ce qui est de l'ordre de l'intériorité. Du moins de cette intériorité accessible, non plus par le sens, mais par l'acte de penser. Si la conscience de soi s'instaure, du moins dans une intentionnalité raisonnée ou raisonnable, elle oblige son détenteur à un acte d'opposition à lui-même. Comment résoudre autrement ce positionnement d'en être du sujet tout en cherchant à en être de l'objet, ici de l'observation. Ce qu'est le sujet cautionne à n'en pas douter la limite à une raison totalisante du moi devenu cogito. Le fait d'existence fait assomption au «je pense, donc je suis ». Cette existence ne peut se prévaloir que d'une ek-sistence (1), faisant alors tour à la rencontre ou du moins à la tentative d'un sujet à une contemplation de sa réalité intérieure. Il fait conscience à une conscience qui se tient en marge d'une impossibilité, celle de la connaissance absolue. S'il est, avec le langage une des qualités qui qualifient l'être humain, c'est semble-t-il la possibilité de ce fait de conscience sur le monde de l'être-lui et le monde de l'être-par-lui (2) ; ce qui l'entoure, mais dont il concourt toutefois. Il ne saurait y avoir de territoire où le sujet ne se fait pas existence, où ne peut se manifester ce qui est d'une conscience. La conscience est non-coïncidence avec soi-même, non- adhérence à soi, distanciation de soi. Posant mon être devant moi comme objet, je ne le suis plus tout à fait. C'est en ce sens que Sartre peut dire que le pour-soi (3), la conscience, n'est pas ce qu'il est. Quand j'ai conscience de moi, il y a le moi dont j'ai conscience et le moi qui a conscience de moi. Le problème est alors que je ne peux me connaître que comme objet, alors que je suis un sujet. Je ne peux me connaître qu'en me posant face à moi comme un autre. Est-il

possible de se connaître soi-même comme sujet? Il y a là une impossibilité, semble-t-il. Se connaître est l'acte d'un sujet centré sur l'objet impossible comme objet, de par sa nature de sujet. Mais de cet oxymore s'instaure le processus même de la conscience, et ses limites que détermine la psychanalyse.

L'être-lui installe la limite, non d'ailleurs identifiable dans ses réalités autres que projectives, d'une représentation de l'être, non dans ses étants, mais dans ce balancement à une rencontre à ce qui le constituerait au-delà même de l'existence. L'être-lui participe de cette volonté méthodologique, très certainement utopique, de pouvoir cerner dans le sujet en marche de conscience à son intériorité, ce qui est justement de l'être et non de l'étant. Non plus ce sujet de quête à un objet impossible, lui-même, mais de ce qui le qualifie, le fonde, le nomme à l'essence dans ce qu'il est de cet "il est de l'être". Ce sujet, être-lui appelle tout autant la valeur d'un être-pour-lui, qui nous mènerait sur les chemins de traverse de la nature de ce qui devrait faire conscience, dans l'entre d'eux. L'un, le sujet en acte de conscience du monde pour lui et l'autre l'un, celui d'une conscience de ce qui le fait pour lui dans cette relation à l'extériorité. À condition toute fois, que cette extériorité ne soit perçue que comme une membrane poreuse. Ou à dire que la différenciation de l'intériorité et de l'extériorité, ne soit plus une trame de la raison, mais d'une trame qui fait raison à l'être. Le sujet qui se porterait de la convenance du cogito, est structuré pour procéder à la collecte d'une conscience du monde extérieur. Ses sens et sa structure du penser lui permettent de bâtir, et une appropriation de cette réalité contingente, à teneur mesurable, le monde existant, et une possible déclinaison d'un fait de l'en-soi. Le discours de la science en est une illustration. Quant à la tournure d'une conscience, de l'intériorité, celle-ci ne pouvant se prévaloir des outils et instrumentations de la science, ne peut faire que le lit d'une métaphysique. D'une instauration d'une pure orientation à la confrontation au semblant, à la représentation, voire à la croyance, ou encore au délire. La conscience de soi ne pourrait-elle pas jouir des mêmes retombées de renommée que la conscience du monde autre que le sujet. Et ce toujours en n'oubliant pas que le chercheur est aussi de l'en-soi,

de par sa place qu'il occupe dans cette stratégie au monde. Il n'est pas d'être étranger ou d'extérieur au fait de prise en compte de la conscience, de la connaissance. La conscientia, cette connaissance d'un lieu de l'au-delà du je brosse la toile, digne du mouvement Dada, quant à la situation de l'impossible au dire du tout de l'être. Et ce malgré, sa multiplicité d'aisance à ne pas nous fournir une logique cohérente à toute appréhension.

Est-ce pour autant le motif d'un abandon de toute ontologie quand justement c'est l'abandon qui corrèle notre relation à ce qui nous fait ce qui est d'être du "il est". Cette corrélation faite oxymore pour le service d'une compréhension libérée du dictat de la raison, pour une non-satiété de l'entendement. De par sa nature, de ce qui échappe à l'enfermement de la connaissance, l'être s'en distinguerait davantage au savoir. D'un savoir à se savoir de ce qu'il ne possède pas, mais de ce qu'il est possédé de l'impossible, tout comme du manque. L'être-lui fait invitation dans l'acte de penser à ce qui est de l'être, non dans ce qu'il fait ou qu'il pourrait faire, mais de ce qu'il ne cesse jamais d'être : la nomination de cette trace à l'essence. L'être-par-lui se vient à nous montrer la qualité du sujet orné de toute conscience, c'est-à-dire son appareillage à en être de l'être au monde. Dans ces deux expressions, où se note cet interpellant qu'est le «lui», il installe par l'apparente incongruité de la forme, la présence même de l'absent.

Cet absent à l'être, non tant par la forme que par l'essence, nous oblige à cette juxtaposition à faire interpellation. Ce pronom fait retour à l'être lui-même dans ce qu'il aurait à se devoir d'être et par conséquent dans ce qu'il ne peut pas signer directement comme évidence de sens. Ce «lui» fait clé en quelque sorte, d'une invitation à une herméneutique d'une relative facticité. Facticité, non de l'essence, ni de l'essence, mais de la possible appréhension totalisante. C'est donc bien au frontière de l'entre-deux, mais aussi entre d'eux que le lui instaure son invitation au penser. L'être-lui et l'être-par-lui s'inscrivent dans une tentative de poser un mécanisme de nomination, là où se situe le trouble au langage. Ce «lui» s'instaure d'une permission à situer l'être comme qualifiant de cet espace intermédiaire, la conscience du monde et la conscience de soi. Où la jonction de sens ne s'établit plus par la nature de sujet agissant

ou pensant, mais par la valeur même de cet acte de penser. Dans la rencontre de l'être c'est en quelque sorte une interaction avec l'être lui-même qui s'accomplit, sans que l'on identifie ce qui se joue. Mais il se joue de l'Homme, ne serait-ce que dans l'acceptation de ce qui serait néantisation de toute volonté réductionniste. L'être demeure un fait de questionnement pour d'autres questionnements à venir. Le rapport au temps, si besoin était de le préciser s'instaure de cette réalité, non d'une réalité de l'être, mais de cette réalité à toute réalité, c'est-à-dire la conscience. L'être-par-lui instaure, dans cet identifiant linguistique, la nature de ce qui resterait de l'être-lui quand on confronte la considération du monde, à une inflexion restante d'un être-en soi. Si ce son, ce mot, cette quasi-invocation que sonne le terme d'être, fait prédicat il n'en qualifie pas pour autant une "mêmeté" du sens du être à toute énonciation.

Il y a de la différence, voire de la différenciation dans l'être quand celui ce conjugue, tantôt au l'aune de l'intériorité ou de l'extériorité. Et ce dans l'acceptation que ces deux qualifiant puissent en qualifier de la nature, essence ou existence de l'être. Quel sens peut s'instaurer d'un de l'être à l'intériorité du sujet ou à son extériorité? L'être ne marque pas la connaissance d'une somme d'états caractérisant le sujet, en nous renvoyant à des schémas de valeurs, ayant plus ou moins référence au bien et au mal. L'être n'est pas un indicateur de valeur du sujet, comme le bien-être ou encore un témoin, comme une sonde plongée au cœur d'un dedans de l'individu pour en montrer une quelconque échelle de valeurs. L'être ne dit rien de ce que fait, à fait ou devrait faire l'individu sujet, plus ou moins encore objet, ne serait-ce que de sa propre ignorance. L'être ne témoigne d'aucune information, ni quantitative ni qualitative, sur son éventuelle capacité à dompter une existence. Mais alors qu'est-ce que l'être? Une invitation à l'acte de penser sur ce qui fonde le sujet, celui dont on parle, celui qui parle ou se tait, celui qui est, de par son existence et son essence à en être de l'existence. De cette existence au monde et à lui, dans cette invitation qui peut mener et malmener tout individu se postant sur les rivages du sujet. Non plus alors sujet conjuguant la vie, par ses actes et même par ses pensées, mais le sujet conjugué de par sa réalité de "en fonction

du langage". L'aperception de l'être donne à la conscience une tout autre nature que la seule prise en compte de la connaissance identifiable de ce qui est, du monde que pour le sujet lui-même.

La psychanalyse en venant troubler l'ordre de la doxa de la conscience, avec l'inconscient et le refoulement, n'en fait pas pour autant économie d'une rencontre d'une nouvelle conscience. Avec l'inconscient, le refoulement et le retour du refoulé, c'est l'idée même d'une conscience comme totalité qui fait tour à l'impossible. Le moi n'est plus maître en sa demeure (4), nous disait Freud, et la conscience ne peut alors que nous témoigner de son impuissance à traduire l'impossible et le manque en terme de compréhension et de dépassement. Même et surtout si l'adoption de l'inconscient par la psychanalyse ne rend pas forclos la conscience, elle n'en évince pas pour autant aussi le cheminement ontologique tel qu'il ne peut que se prononcer à nous. Sans idée de justification ou de cautionnement, l'expression de Lacan de parlêtre nous fait invitation si besoin est à la confrontation du langage et de l'être. Bien entendu, ce n'est pas par le langage que l'être est, ni même que l'être ne fasse le langage. En décentrant le concept de sujet, en qualification de l'individu pour le concept de sujet de l'inconscient, la psychanalyse, du moins celle du champ lacanien s'oriente vers la signifiance de l'acceptation du manque comme structurant psychique. Si l'analysant tend à la découverte de ce qui est du sujet de l'inconscient, notamment dans la traduction du symptôme, non plus seulement en orientation pathologique, mais bien ontologique, il se tend ainsi, au-delà de toute conscience à cette insistance de l'être.

La réflexion sur l'être-lui et sur l'être-par-lui n'appartiennent en fait ni au travail de conscience au sens du cogito ou d'un Moi fort, ni même d'ailleurs à ce qui pourrait s'appartenir de l'inconscient. Conscience et inconscient sont deux paradigmes dont le mérite repose sur une tentative raisonnée de compréhension, mais aussi de maîtrise. Quoique la maîtrise dans le corpus de l'inconscient appartienne plus à un idéal, peut-être du moi, que d'une réalité mesurable. Et pour l'analysant qu'en serait-il de toute inflexion de l'être et même du sujet, si ce n'est le canevas que l'analyste, lui et lui seul est à même

de pouvoir poser du fait de son étayage au désir autre. Si l'espace analytique ne représente pas le cadre d'une envolée lyrique, ni de l'ontologie, ni même d'ailleurs d'une quelconque théorie analytique, il en est pourtant l'acteur essentiel. L'orientation que peut donner l'analyste de par son propre positionnement théorique est au demeurant fondamentale. Il n'y a pas d'écoute qui ne soit pas accolée à un positionnement référentiel spécifique des analystes. Il n'y a pas d'accompagnement, par les silences, les scansions, les interprétations qui ne soient plus ou moins directement le reflet du miroir d'une culture de l'acte de penser. Comment pouvoir imaginer que le concept de l'être ne puisse se résoudre qu'aux réflexions philosophiques? Comment faire l'impasse d'un axe du questionnement sur le concept de l'Homme qui justement ne fait que sous tendre et croiser le chemin analytique? Comment croire à l'éviction de toute ontologie, sauf à en être de l'influence encore de l'idéal d'un moi tout puissant?

Et la non plus débarrassé seulement du refoulement inconscient, mais de toute incidence à ce vieux chemin de l'essence et de l'existence. Croire à une psychanalyse qui se voudrait, comme une part de la philosophie "libérée" de toute trace ontologique reviendrait à croire à la vérité du contenu manifeste du rêve, à la vérité des signes du corps chez l'hystérique. Mais de toute façon il n'y a de vérité ou de réalité que le réel, et celui-ci fait tour et encore tour à une fonction phallique qui n'en finit pas de briller de tout l'être. Et surtout si celui-ci fait présence par le manque, et par l'imposante nécessité à une herméneutique au langage. Lui aussi, autant présent qu'absent, mais jamais obsolète d'une éruption de jouissance. L'importance de l'imprégnation de la jouissance chez le sujet témoigne que celle-ci s'enracine dans un corps physique, celui du sujet, dans un corps psychique, celui du sujet de l'inconscient, mais aussi dans l'impossible à dire de l'être. De cet être qui ne se voit pas dans le miroir où l'enfant y découvre la structuration du je, mais il y côtoie aussi et sans pouvoir le savoir la rencontre de l'être. De ce positionnement qui le place en état d'en être du désir et d'en être de l'Autre. Dans ces espaces de la confrontation, au désir, à l'Autre, mais aussi à la jouissance, l'être se manifeste sans se traduire. L'être existe sans faire

existence, si ce n'est par l'essence même du fait "il est". Si le je est confronté et confrontable aux affects, l'être ne se manifestant pas, n'intervient pas dans la sphère du manifesté des sens. Le cogito, inscrivant au fronton de l'homme, le je pense donc je suis, alors le de-l'être peut inscrire à l'Homme, un l'être-lui se diffusant à l'être-par-lui. L'homme est un être parlant, nous enseigne la psychanalyse, faisant en quelque sorte de l'Homme un de-l'être à parler par l'acte de penser. Et dans la clinique analytique, la jouissance ou la fonction phallique font silence, et ce qui est de l'être est le silence, donc notre invitation au langage.

(1) -La Lettre sur l'humanisme (1946, tr. par R. Munier, Paris, Aubier, 1963, p. 59-61), en réponse à l'énoncé de Sartre

selon lequel, en l'homme, « l'existence précède l'essence », soutient que « l'ek-sistence ne peut se dire que de l'essence de l'homme ». Telle que l'entend en effet Heidegger, l'ek-sistence, c'est-à-dire le fait de se projeter, dans le souci, vers ce que l'on a « à être », ne précède pas plus l'essence qu'elle n'en découle.

(2) - L'être-lui et l'être-par-lui : deux concepts proposés par l'auteur.

(3) - Jean-Paul Sartre - Contrairement à l'en-soi qui coïncide toujours avec lui-même, le pour-soi, c'est-à-dire l'être humain, peut faire varier indéfiniment la conscience qu'il a de lui-même. -

(4) - Freud, Essais de psychanalyse appliquée

Vers un prêt à penser en psychanalyse

Y-a-t-il de l'être dans l'espace analytique, dans ce creuset qu'est l'expérience analytique? Et si nous pouvions approcher ce qui serait de l'être qu'elle en serait la fonction, voire l'utilité. Constat premier, toutes ces interrogations font le plein de l'utilisation du verbe être. Si la conjugaison à l'est se réalise, il y a à de l'être pour le sous-tendre, pour le sous-entendre là où le sous fait coïncidence au langage et à sa nécessaire herméneutique. Je connais, les récusations apparentes de Lacan quant à l'ontologie, quant à une certaine éviction du concept de l'être au profit du RSI. Mais pourtant, il y a de l'est et de l'être qui se conjuguent dans l'expérience analytique. Ne serait-ce que l'abondance de toutes ces conjugaisons de ces est, si difficile à faire accessible au langage. « il m'est difficile » de tout vous raconter - c'est trop douloureux pour moi. - je ne suis pas ce que j'aimerais être - de toute évidence il est des choses interdites pour moi - vous êtes celui qui peut m'aider, je sens qu'il est temps maintenant. Etc. Mais aussi de tout ces « est » impossible à dire, à révéler ou tout simplement à pouvoir envisager de dire, car n'appartenant pas au champ de la connaissance et de la reconnaissance. Et au-delà ou par delà la grammaire et la gesticulation de cet auxiliaire, c'est encore de l'être à terme de substantif dont la question fait sens. Et ce même si la question fait impossible à la nomination. L'impossibilité à se nommer d'une reconnaissance d'un symptôme fait part de l'impossible légèreté à l'être, non plus seulement cette énonciation du est, mais d'une célérité au sens, à la vérité.

D'une vérité qui ne fait pas place à l'illusoire duplicité d'une nomination existentielle, il est celui de l'analyse, il est l'analysant. L'existence comme fait d'appartenance à cette aire de révolution, de celui qui en devient de ce lui, il en est, marque la trace d'un acheminement à ce savoir de l'être. Savoir qui se

sait par son impossibilité à la totalité, si ce n'est à naître de l'absence et du manque. Il existe, le lui de l'analyse, non plus seulement cet individu qui croise le faire de la libre association, mais ce lui, de l'être ou plus exactement du non-être. D'ailleurs le terme grec pour exister, ne nous révèle que cela : ἐξίστασται, c'est-à-dire ne pas être. L'individu en analyse est ce lui qui en est du ne pas être. Non pas, ne pas être là, mais ne pas être cet être-lui. Il ne fait pas absence d'une position référentielle, mais d'un territoire de sens. Présent sur le site de l'analyse, et par son installation géographique, détournée et détournée du regard, et par son positionnement au langage d'un retour à l'impossible à dire, à se dire pour l'autre, le par-lui. Il n'incarne dans cette posture analytique que le poste avancé du silence. De ce silence qui dit le trouble au langage de l'être; d'une absence qui le forge en présent du néant. De cet oxymore ne peut naître qu'un acte de penser qui fait de l'incongru le chant du dévoilement ou de la vérité, comme nous l'indique le grec ἀλήθεια. L'être-lui nous fait invitation, en signant le regard à porter sur ce déplacement qui seul semble pouvoir permettre d'appréhender ce qui est de l'être. Ce pronom accolé à ce substantif pour en faire un nouveau, nous donne la mesure de la nécessaire élaboration d'une forme de nomination pour atteindre ce qui en serait du sens, d'une vérité de l'être.

Non pour répondre à la question qu'est-ce que l'être, mais pour orienter le penser, par cette manipulation du langage à une relative distorsion. Tordre le mot en place de toute capacité à appréhender directement cette chose de l'être. L'être-lui donne la mesure d'un nouveau rythme, par la séquence instaurée du lui. Comme dans une déclinaison, où le vocatif ferait invocation : oh l'être, en le qualifiant de cette identification instaurée de ce lui qui marque la trace d'un attachement à la raison. L'être-lui comme cette invitation à ce lui l'être et ce lui dont on parle et qui fait dans le même temps langue à ce langage. Par l'instauration de ce nouveau substantif composé ou recomposé d'une volonté de monstration, c'est l'absence qui est aussi qualifiée comme telle. L'absence, non pas tant à l'être, ce qui semble bien difficile à présenter, mais absence à l'absence de l'être. Le savoir de l'être, ou plus exactement savoir de ce qui est de cette vérité, l'absence à l'absence de l'être. En d'autres

termes, il n'y a pas de non-être, sauf à ignorer cette présence obsédante par le roulement de l'absence à l'absence. L'être n'existe-t-il que par son état d'exister, donc de ne pas être? L'être n'est-il qu'un fait de langage? Et de ce fait existe, ou plus exactement pour ne pas rompre totalement avec la langue grecque, l'être est ce lui qui est. Dans le discours de l'analysant ou dans l'absence que l'analysant accomplit à ce qui manque sans manquer à lui, c'est-à-dire le manque, se dresse comme sur une table d'apparat, le lien entre manque et absence.

Mais d'un manque qui ne manque pas, comme celui de la jouissance ou de la fonction phallique, par une lecture de l'être-lui. Non pas dans ce qui serait d'une dimension de l'être intérieur, trop prompte à nous enfermer dans un moi mystificateur, mais bien dans l'accomplissement même à la vérité. À cette αλήθεια, ce dévoilement du sens, celui qui fait le lui, c'est à dire presque le mystère du manque, de l'absence, du monde confisqué du refoulement. La psychanalyse ne pose pas la question de l'être me diriez-vous et ce à juste titre, celui du croisement des savoirs d'ailleurs. Mais l'être se pose à l'acte de penser de l'être-lui et de l'être-par-lui, ou plus exactement en faisant acte de langage, donc en traduisant le penser sur le terrain de l'autre-de-l'être-lui, et faisant tour au réel au monde, l'être-par-lui instaure l'invitation du penser de l'altérité. D'une mouvance qui ne peut que s'introduire du jeu de l'Autre dans ce qu'il représenterait de fait, non pour un cogito, mais pour une nouvelle ontologie. Cette vérité de l'être qui s'applique à l'expérience analytique livre une certaine connaissance des mécanismes du langage et des protocoles d'occultation et de dévoilement. Qu'il suffise de se rappeler le travail de Freud sur le rêve et sur les mots d'esprit. Qu'il suffise de se souvenir de la fonction du signifiant et de l'objet a. Qu'il suffise de comprendre la nature de la partition que le psychanalyste interprète, cette saisine du lui, pour entendre que la rencontre avec l'être n'est pas finitude du savoir, mais intégration de la finitude de l'individu. Abandonner l'oubli de l'oubli de l'être, y compris et certainement surtout dans l'analyse, c'est à n'en pas manquer le savoir de l'être comme être-à-la-mort. La psychanalyse ne peut s'apparenter à une science, celle de l'oubli de l'être, celle de l'utilité pour l'utilité, celle d'une

volonté du bannissement du néant. Le néant fait ressurgir l'être, comme l'exister fait le non-être et par la même lui donne place en langage. Ainsi, si l'être qui peut être compris est langage, c'est parce que c'est dans notre langage que l'être en vient en quelque sorte à se refléter, comme dans un «miroir». Le langage ne vient donc pas se superposer à l'être (ou à un être qui serait intrinsèquement indicible ou inaccessible), il en émane et s'efforce, par sa diversité, d'en rendre l'infinité des aspects. L'être se prête alors d'autant plus facilement à une visée d'objectivation et de maîtrise qu'il n'est plus qu'une construction de la pensée. Or, l'être n'est-il vraiment rien d'autre qu'une construction conceptuelle ou un mot dont nous serions les maîtres et les créateurs ? Ne faut-il pas plutôt reconnaître que c'est l'être lui-même qui s'est, dès toujours manifesté à la pensée dans "la lumière oubliée" du langage ? Et s'il est bien un domaine où la discrétion d'une lumière au langage est opérée, c'est bien l'espace de la parole de l'analysant. Partant de ce qu'il connaît de sa vérité, ou plus précisément de ce qu'il croit savoir de lui et de ce lui-être, il s'en détournera progressivement pour se confronter au néant.

De ce néant qui prend place et figure du manque, de l'absent, de toutes ces incongruités à la raison, que peuvent être la jouissance et le désir. Cette néantisation n'est que le vide d'une incapacité première à la reconnaître pour ce qu'elle est, la teneur de l'être. En acceptant de se perdre, le plus souvent en dehors de tout choix, dans toute recherche de cohérence, de justification d'efficacité, d'évaluation normative, l'analysant ne fait pas science. Justement en ne faisant pas le chemin de la science par son imprégnation progressive au discours analytique, l'analysant s'en mène au détour de l'être. Il ne s'agit pas tant d'atteindre l'être, ce qui ne représente qu'une quête vaine, en dehors de toute acceptation théologique, mais de se saisir de cette opportunité, de cet acte de penser pour en être justement de ce qui est. Le regard porté sur l'identité sexuelle ou de genre, la confrontation au désir, le en être de la fonction phallique ou de la loi de castration, mènent l'analysant sur ce territoire d'une ontologie de la psychanalyse. L'être-lui, lui l'être donne à penser, et c'est tout le défi ou le prêt à penser qui anime l'analyse. L'être-par-lui donne à cerner ce qui en serait avec les autres être-lui, avec ce qui est au monde. Avec

ce que l'analyse nous soumet comme relevant de ce qui fait fonction à l'Autre. Quel est l'intérêt d'un questionnement avec l'être dans le cheminement analytique ? À quelle prosopopée devrions-nous faire appel pour ce témoignage? Ce qui semble mort, et de cette mort qui se ferait parler ne peut être que la finitude du sujet comme traduction de l'être. D'une finitude qui ne se limite pas à la finitude du corps, de l'existence vivante, mais de cette "existence" grecque, cette locution de référence - ἐξίστασται - qui fait invitation à l'absence de l'être. D'un savoir à se savoir de l'absence impossible au manque, tel s'assemble l'acheminement de ce lui de l'être.

Du savoir pour rien

D'un savoir pour rien en forme de titre au pouvoir du savoir, tel que l'entendait Michel Foucault, il n'y aurait qu'un pas que le questionnement sur le sexe et la sexualité peuvent nous mener à penser. La vie quotidienne nous mène sur les traces d'une sexualité qui n'en finit pas de s'étaler dans les rues et dans le discours. Cette chair dénudée, offerte à la plus exacerbée latence d'un voyeurisme qui ne se voit plus d'ailleurs comme regardant. Comme toujours ces images pénétraient nos cerveaux dans la plus profonde banalisation de la non-implication objective. Cette société, la nôtre, se complaît dans ce qui se nomme non plus de la luxure ni ne la débauche, mais de l'information, du support publicitaire, du discours. Que celui-ci soit ou non posé dans l'entendement le plus significatif d'un vouloir de sexe. D'ailleurs, il y a, semble-t-il, un certain temps que ces deux expressions semblent se confondre dans un maelström indigeste. Si le sexe est affaire de désir et de corps, de possession, de frustration et de jouissance, la sexualité quant à elle mène la danse d'un discours, d'une véritable science du dit de sexe. La sexualité ne parle pas tant de sexe que de ce qui se fait ou non par le langage.

Ce qui devrait venir immédiatement à la conscience, ou du moins, en serait passible au nom du savoir, c'est justement la thématique de la répression et son cortège d'ajustements, d'adaptations. Ne parle-t-on pas depuis quelques décennies de libération sexuelle, d'oppression des femmes, des homosexuels et transsexuels? Ne nous invite-t-on pas à longueur de magazines ou de livres prétendument spécialisés, à conquérir notre émancipation sexuelle, à entrer toujours plus dans du jouir à tout prix et surtout à n'importe quel prix? D'ailleurs la confession et son obstination à l'aveu du tout sexuel, pourrait être perçue avec une continuité par la psychanalyse, d'une lecture du désir et de la

jouissance. Christianisme et psychanalyse nous invitaient à un toujours plus, non pas d'interdit, de répression, mais bien de paroles. Parle et parle encore et toujours de sexe, pour ne pas avoir à se pencher sur la nature du discours, de ce qui fait langage. Dans cet espace-ci, la psychanalyse construit son exception et sa spécificité, par ce fait d'en être du langage, d'en être de l'acheminement à une véritable herméneutique de la vérité. D'un langage qui se dit pour ne rien en dire de ce qui fait sens au savoir et au pouvoir. S'agit-il d'un savoir pour rien que celui qui mènerait à une lecture du pouvoir ? À tout bien considérer toute foi sur ce que serait ou devrait être ce pouvoir pour qu'il puisse faire à acte de savoir. De ce savoir pour rien comme mise en forme, non plus seulement d'une identification du pouvoir, en ce qu'il manifesterait l'adéquation dominants/ dominés, mais de cette tentative d'appréhension du fait même de pouvoir. En choisissant une logique par le langage en place d'une logique marxiste ou scientifique, la détermination de la réflexion va se porter, non plus uniquement sur les faits, mais sur ce qui est dit de ces faits ou à propos de leurs agencements, leurs interactions avec les divers sujets en place de confrontation. Si le sexe fait confrontation à deux corps et ce quelque soit leur identité anatomique, la sexualité fait aspérités aux discours et au non-discours sur ce sexe en érection non manquante à la parole.

Tout l'intérêt du travail de Foucault, c'est d'avoir justement posé la nature d'enfermement de ce concept de répressions qui accaparait l'acte de penser du sexe. Posons, ne serait-ce que l'espace d'un temps, celui du questionnement, la question de la répression des actes sexuels - hétéro ou homo - pour considérer, dans le discours même la place du savoir et du pouvoir. Tantôt la force physique ou la référence au pêcher viennent justifier la prérogative de l'homme. Tantôt c'est la menace de la femme, ou plus exactement sa posture d'incontournable à la reproduction de la société, tout comme l'homme d'ailleurs, qui serait induite dans une tentative, sinon d'éviction totale du moins d'encadrement. En terme de sexe, c'est tout autant celui de la femme que de l'homme qui est en cause. Au-delà d'interdits ou de recommandations strictes, c'est toute une volonté, pour les pouvoirs en place de se prémunir de réactions face aux normes instaurées. L'obsession de l'Église face aux débordements de

la chair pourrait sembler en contradiction avec l'injonction biblique du croissez et multipliez. L'expansion des sociétés, leur survie après les guerres, les famines ou bien encore les épidémies, comme la peste bubonique qui arrive en Europe en 1347 et décimera au moins 25% de la population, invitent à une insistance marquée sur la pérennité de l'espèce.

Le couple hétérosexuel, l'interdiction de toute mesure contraceptive, l'insistance portée à une copulation génésique tracent les grandes lignes de l'encadrement sexuel des populations du Moyen Âge au début du XXe. Les époux ne pêchent pas quand ils rendent le débitum (ce qui est dû) et répondent à une exigence de l'autre, la société, la reproduction, le maintien de cet équilibre, servir au pouvoir. La contraception, le droit à l'avortement, la dépénalisation de l'homosexualité et l'instauration d'un mariage pour tous ont bousculé les référents de nos sociétés. L'évolution des pratiques sexuelles, et ce qu'elle que soit leur nature s'est modifiée, avec notamment une moins grande prégnance aux orientations génésiques. L'homme et la femme semblent avoir bâti une apparente égalité des sexes. Mais le rapport au désir comble toujours les individus dans les mailles de la jouissance et de la fonction phallique. Répression ou non-répression sexuelle, le savoir pour rien, en ce sens où le débat ne peut que s'obscurcir de ce conflit apparent. Car si la répression existe bel et bien, c'est non plus uniquement sur la place des femmes en générale ou d'une ration au sexe en générale, mais dans une lecture d'un particulier qui fait masse. Comment comparer telle femme de l'aristocratie de jadis, de la haute bourgeoisie d'hier ou d'aujourd'hui et une femme du peuple, pour peu que ce mot fasse encore discours. Certes les apparences sembleraient nous inviter dans une lecture trop hâtive à une généralisation du fait de répression et de l'affirmation d'une libération. Certes, il fut affirmé avec force prédication que « la Femme obéira à son mari comme au Seigneur » et qu'elle devait dans les choses de la chair faire acte de docilité et de passivité pour ne pas aggraver son état de pécheresse. Si répression demeure, c'est celle qui masque, non la connaissance des jeux sexuels, ou l'acceptation de telle ou telle pratique, mais bien que l'on puisse faire acte de pouvoir, et ce même si les protagonistes semblent en être privé. L'injonction à

la confession et surtout après la Contre Réforme, place, non le catholique dans une politique de l'interdit ou même du contrôle des pratiques, mais dans celle d'une prolifération de paroles, sous la forme de l'aveu. Si en apparence, il semble que l'Église cherche à contrôler, c'est peut-être davantage l'injonction au tout dire, comme pour la psychanalyse d'ailleurs, qui se met en place. Par cette place omniprésente donnée à la sexualité, le discours sur les pratiques, c'est tout le rapport au savoir du pouvoir qui se masque et qui fait donc invitation à une herméneutique d'un au-delà du dit. Même le très austère dix-neuvième siècle, avec l'essor d'un capitalisme et d'un monde ouvrier assujéti économiquement, mais aussi au sein d'une identification globale, l'entreprise, le pays, la nation, ne signe pas si simplement une position doctrinale quant au sexe. C'est surtout la bourgeoisie qui s'impose une morale quotidienne et sexuelle, plus qu'elle ne cherche à un contrôle sexuel de son petit peuple de travailleurs. Et si la République des Jules continue d'organiser la distinction des éducations des filles et des garçons, c'est bien plus pour préserver la nature d'un pouvoir celui de la richesse après celui du sang que la seule supériorité du mâle sur la femme.

D'une domination de l'un, choisi dans son identification à l'homme comme instrument de pouvoir sociétal et non plus uniquement sexuel. Si l'homme trouve profit le plus souvent dans une domination de la femme, ce n'est pas tant au nom d'une supériorité d'un sexe sur l'autre, que sur l'illusion, l'hallucination de la possession d'une parcelle de pouvoir. En croyant posséder la femme, il est détourné de toute convoitise à d'autres possessions à laquelle seule une minorité peut prétendre. Sous son toit, comme dans sa cassette, il veut garder ce qu'il pense être son trésor, non son épouse, mais son pauvre rôle de dominant. Enfermant son épouse dans des tâches dites naturelles à sa nature, se verrouillant dans ce rôle d'une virilité hallucinée au complexe de castration, il incarne ce savoir pour rien. Quels que soit son rang, sa puissance, son éducation, l'homme de ce couple manifeste un pouvoir, celui du rien. De ce rien, qui parle ici la langue de l'absence, de cette nécessaire révélation que portera la psychanalyse. Ce couple, ne signe plus alors l'alliance entre un homme, une femme, dans une pérennité sociale normative, mais l'alliance

entre le savoir et l'ignorance. Le pouvoir authentique, s'il en est, serait celui de la révélation, non des actes de sexe, de postures, de pensées impures, de convoitises ou fascinations, mais d'une mise en acte d'un discours du discours. De ces identifications, de la répression, de la libération ou encore de l'émancipation, au-delà des faits et de leurs analyses, c'est de l'étude même des discours qu'il convient d'entreprendre. Quelque soit le pouvoir en place, et quelque soit celui qui chercherait à lui substituer sa propre légitimité, la parole de sexe est toujours présente. Jadis dans la moiteur érotisée du confessionnal, aujourd'hui étalé sur les abris de bus et dans les publicités, le sexe fait recette. De cette recette à la face du pouvoir dominant, celui qui parle pour masquer, celui qui fait invitation à la généralisation du fait de sexe, pour en occulter la réalité du vrai. Les inégalités subsistent dans les relations de sexe, mais pourrait-il en être autrement quand cette énergie qui mène les individus est fondée sur une atrophie de savoir. La psychanalyse a montré le pouvoir de l'inconscient, du désir, de la puissance dévastatrice des affres de la fonction phallique. L'expérience analytique ne fait pas invitation par la libre association, à une parole de sexe, mais bien à un discours de sexualité. À un discours sur ce qui manque, ce qui fait absence au sujet en sexe, le savoir. Non de ce savoir sur les élémentaires du sexe, envies, postures, autorisation ou contrôles, mais de ce savoir sur le discours sexualité. Accomplissant ou non tel ou tel acte sexuel, avec tel ou tel partenaire, de tel ou tel sexe anatomique, le porteur de sexe fait discours de ce couple, savoir et ignorance.

Il s'agit plus pour nous d'une seule lecture sociologique ou anthropologique sur les alliances humaines au sein d'une société qui édicte et érige ses normes pour sa survie et sa pérennité, mais il convient de basculer dans le questionnement sur la nature même du pouvoir. Au-delà de la souffrance des individus, contraints dans leur existence, dans leur choix d'alliance sexuelle, c'est la contrainte elle-même qui est à faire entendre. La scène analytique n'est pas la tribune d'un discours revendicatif, pour l'émancipation des femmes ou des homosexuels, beaucoup de psychanalystes en sont encore très éloignés d'ailleurs. La psychanalyse n'a cessé d'être un discours, une pratique de révélation, du dévoilement de vérité. De cette vérité toujours confrontée et à

l'impossible de la certitude et à la certitude de l'impossible comme fait de langage. Dans l'expérience analytique, au rythme des découvertes, des confrontations houleuses, des refus, des surprises, des incompréhensions et des préhensions pas toujours acceptables ou acceptées, il y a de l'être au savoir qui se forge. Dépassant les modèles du couple hétérosexuel à destinée génésique, la psychanalyse doit encore et encore questionner le discours, dans ce qu'il est et ce qu'il n'est pas. Dans une société qui s'offusque des atteintes aux libertés individuelles par la surveillance d'officines de renseignement, elle se livre dans le même temps en pâture à tout exhibitionnisme et voyeurisme dans le déballage orchestré des réseaux dits sociaux. Dans une société qui revendique ou voudrait revendiquer l'égalité homme/femme, hétérosexuel/homosexuel, c'est la même société qui accepte, la mise à l'écart de certains, tolère ou valide la dictature de l'apparence, la tolérance à la médiocrité du rapport au savoir. Il est des critiques à la psychanalyse qui perdure depuis sa création, c'est celle de l'omniprésence du sexe. Il ne s'agit pas tant de la sexualité infantile, des mécanismes du refoulement, de la prégnance de la jouissance, que de cet acte même de refondation du discours. La psychanalyse et son histoire le montre, à elle aussi été attirée par les sirènes d'une réintégration à des normes de société, aux normes du pouvoir, le non-savoir ou le refus du savoir, tels que les enjeux non de classes, mais de l'être ne peuvent que poser.

Le pouvoir est-il celui d'une caste, possédant les moyens de sa domination, certainement à en voir le capitalisme? Mais le pouvoir n'est-il pas aussi ce qui se nourrit de tous ces abandons du savoir, de ces renoncements à l'acte de penser? Alors ne pourrions-nous pas entendre le savoir de sexe comme un palimpseste du pouvoir? De cette quête à l'audible d'un non audible des paroles du disant à soi, mais en fait pour l'autre. L'autre qui le fait dans ce qu'il est et ne peut pas être, le faiseur de sens de son essence. Quand il s'épanche au cœur de l'expérience analytique, l'individu s'en faisant de l'acheminement au sujet de l'inconscient devient ce qu'il ne pouvait pas être, le discours du savoir.

L'autre à soi

Être au monde s'instaure d'une relation à soi et à l'autre que nous allons tenter de cerner par les concepts de l'être-lui et de l'être-par-lui. Être une partie du monde signifie un être à côté d'un autre être. Il n'est pas vrai que l'homme est un être à côté du monde. Un être-au-monde est un être auprès du monde, et un être dans le monde est un être à côté d'un autre être. Il semble ainsi difficile, voire impossible, de situer l'homme dans un ailleurs au monde et par une extension de sens dans un ailleurs à l'autre. S'identifier, et ce avant de se constituer dans sa relation à l'extérieur suppose une appréhension de ce qui fait son ipséité. Cette mêmeté à soi ne peut se mettre en place que dans une logique de l'altérité et par conséquent d'une présence au monde. Ce terme d'autre n'est pas sans poser questionnement par sa diversité des nominations, tantôt adjectif, tantôt pronom indéfini et tantôt substantif. Sa présence dans la langue, par sa diversité et sa spécificité de sens en fait, comme l'être, un mode opératoire de l'identification du sujet parlant. L'autre ou les autres de par leur fonction sont des faits et des effets de langue. La langue que je parle n'est d'ailleurs pas mienne, elle est celle de l'autre. De cet autre qui me précède et auprès de qui je la découvre et l'a prend, comme un bout de cette mère pour qui sonne le glas du désir. Mais cette langue est autre par le simple fait qu'elle dit l'autre que moi, de par même son emploi. Je parle pour te parler; je parle pour en obtenir quelque chose de l'autre et de ces autres à moi. Cet effet de langue, s'il introduit ce mot ou ces mots autre, ne peut s'inscrire que dans la manifestation de l'être. De l'être de moi ou à moi, et de l'être de cet autre que moi, dont il ne peut y avoir confusion, sauf en terme de désir.

Devenir soi-même ne consiste pas dans l'identité d'un je, mais précisément dans l'être qu'on est déjà. On a à être l'être qu'on est déjà, à savoir que l'être-avec-autrui est une possibilité déjà là qu'on a à être, et l'absence de communication à autrui se fonde sur la possibilité de la communication à autrui. L'autre s'instaure comme fait de langue à n'exister que du seul fait

d'altérité. Je ne suis autre que l'autre à moi. Mais je puis aussi devenir autre, au sens non de devenir cet autre extérieur à moi, mais où le terme autre qualifie la nature d'une différenciation. Devenir autre sans pour autant devenir un autre, un autre être, au sens d'un autre individu. Dans ce changement qui fait miroir à l'illusion d'une modification profonde, ce qui est de l'être ne peut se voir ni modifier ni transformer. Ce qui alors peut nous mener à nous questionner sur ce qui serait d'une variation de l'être à la rencontre de l'autre. Mais existe-t-il une situation, un temps où le monde et le temps de l'autre ne soient pas existant pour l'homme et par conséquent pour ce qui de l'être? L'acte de langue fait acte de présence au monde et par conséquent à ce qui est de l'autre, dans l'altérité et dans la spécialité même de l'ipséité. Le "je suis au monde", parle la langue de l'autre, la seule qui existe. D'une langue de l'autre ou à l'autre, par le jeu fantasmatique de la demande et du désir. Ce quasi-monolinguisme, ma langue n'est pas mienne, elle n'est que celle de l'autre ; tout comme pour lui d'ailleurs, où quand il parle, je suis son autre. Ainsi, si l'être est spécifique à chaque homme et fait la nature d'une ipséité universelle, la notion d'autre est commune sans pour autant être même. Alors si l'autre n'est pas l'autre, de qui ou de quoi parle-t-on?

Le comprendre n'est pas comprendre quelque chose qui est là, lequel on aurait compris, dont on dit qu'on l'a compris, mais est toujours un comprendre du monde lui-même, de l'être et de l'existence eux-mêmes. La compréhension est compréhension de l'être, c'est-à-dire que nous sommes toujours déjà dans une compréhension de l'être. Mais d'une compréhension qui ne fait qu'effleurage au savoir, pour poser l'invitation à la limite, celle de l'absolu. Si je ne peux sortir de l'autre, au sens d'en être en relation, en rapport, alors quand je parle de "autre", je ne fais que parler de moi. Non plus seulement que mon fondement soit conditionné, comme être au monde, par le champ des liens qui m'unissent à ce qui est de l'autre, mais par l'état de faire exister l'autre par cette expression de langue. De son côté, l'individu différent de moi n'est donc autre que pour un autre que lui-même. Il n'y a donc d'autre que par effet de langage à l'altérité. Ce que je suis maintenant change-t-il avec l'autre? Et de cet autre à considérer dans sa réalité, non d'être au monde, mais d'être à moi. Comme il

n'y a semble-t-il d'autre que pour l'autre, et non comme une vérité absolue. C'est par le positionnement à l'être qu'il convient de cerner la vérité de l'altérité. L'être-lui et l'être-par-lui, de par la référence à ce pronom, marque la trace d'une tentative d'extériorisation à soi. Il ne s'agit plus de tracer la ligne de fonctionnement en je et autre ou soi et autre, mais de poser comment la tentative d'appréhender l'être, marquée par la volonté d'un dépassement de l'ipséité et de l'altérité. Si l'être-lui semble faire parler l'être, comme apostrophe à un identifiable de l'Homme, l'être-par-lui entoure la référence induite à un autre être, à un individu différent. Si l'autre que moi fait existence comme être au monde spécifique par son ipséité, le substantif autre ne renvoie en fait qu'à une somme d'états du langage dit ou indicible de la part du locuteur. Si l'autre formel appartient uniquement à un fait de langage matérialisant là le fait d'altérité, l'autre individu, l'autre être ne peut que faire existence dans la relation. Cet autre au monde se traduit par l'expression de l'être-par-lui. Comme un autre être-lui s'installant dans le regard de saisine d'un autre être-lui, et ainsi de suite.

Le je, peut se dire par l'être-lui, dans une direction vers un même, non comme lui, mais même à lui. L'être-par-lui instaure cette orientation de sens à la relation entre deux êtres. Un être-lui puis un être-lui et encore n+n être-lui, instaurent cette chaîne qui matérialise ce qui est de l'Homme. Si ce concept d'autre ne nous en dit en fin de compte que du je ou du soi, il en traduit alors la pertinence de la vérité-au-monde, qu'est le couple ipséité/altérité. Si autrui est le moi qui n'est pas moi, l'autre est bien la boucle de moi à moi. Comme être-au-monde, l'autre comme sujet du langage s'inscrit dans un temps double, celui de l'être-lui et celui de l'être-par-lui. C'est le temps du je pour soi et le temps du je au monde, tout en sachant que le premier est de toute façon contenu dans le second. L'autre à soi inscrit la logique d'un discours aux marges d'un absurde que l'inconscient, du refoulé et de refoulement ne saurait renier. Mais le pourrait-il d'ailleurs, sauf à lui prêter une intention métaphysique? Dis Monsieur l'analyste, que fait-on de l'autre dans l'expérience analytique? Ce qui pourrait être un fait de l'autre, n'est qu'un fait de langage, le taire dans les mots dits. À moins qu'ils ne s'agissent des maudits, de tous

ces manques et absences qui construisent la structure psychique de l'individu confronté à ses autres. Taire l'autre pour l'analysant, c'est certainement redonner sens à la place de ce qui fait absence à toute nomination de relation entre son je et tous les je qui l'entourent et le captent dans le champ du désir. Bien entendu, il sait et il ne s'en prive pas d'égrener la litanie de tous ses autres à lui. Mais quand il fait nomination, sans d'ailleurs la poser comme telle, de toute altérité, ce n'est en réalité que pour tenter de masquer que ces autres à lui ne sont en fait rien de plus que ses autres, nés de chaînes de représentations, de frustrations, d'impossible à en savoir de ces discours. Alors, la mère, le père ou tout substitut n'incarnent plus la fonction substantif pour l'autre, mais font littéralement office d'attribut à un qualifiant manquant, l'être. Non plus seulement dans une digne suite métaphysique, mais dans l'ancrage à une vérité de l'essentiel à l'homme. Si l'enfer, c'est les autres (Huis clos de JP Sartre), l'expression autres, serait à prendre ici comme l'expression de tous ces absents au moi qui affectent l'analysant. Il n'est plus question de l'autre comme entité autre au sujet, mais comme autre au sens de non directement accessible au conscient. Il n'est bien entendu pas question de faire dire de la psychanalyse à Sartre.

Toute fois, cette expression est passée dans le langage courant, comme pour épargner l'individu d'une véritable inflexion à une quête de ses fondamentaux, en le dirigeant vers une tentative de libération grâce à une "altération" du champ d'application de l'autre. Ainsi, l'autre ne parle pas des individus qui l'entourent, mais de sa fonction logique à la représentation, et au désir. L'autre à soi ne parle pas, et cette absence est masquée le plus souvent par cette première identification qu'est la carence en mots et langages de ceux extérieurs au moi, dans l'espace d'un être-au-monde. Ce ne sont pas tant, les paroles absentes de la mère ou du père qui mènent l'analysant à l'appropriation de son histoire, que le sens qu'il peut donner à cette absence même. L'autre auquel il se confronte, est à la fois l'autre-en- lui et l'autre-par-lui. L'autre-lui fait distance à l'être-lui pour une meilleure maîtrise tout comme l'autre-par-lui intégrerait la reconnaissance de l'être-par-lui. Dans cette invitation à un acte de penser, tant sur l'être que sur l'autre, il est question

d'une non focalisation sur l'individu de chair et même de sens. Le questionnement se transporte sur ce qui fait essentiel à l'individu, d'une tentative de généralisation pour un retour ensuite à toute ipséité spécifique. Si l'être et l'autre ne semblent pas faire acte du au-monde, en recherchant une relative distance au sujet vivant (toute improbable d'ailleurs), ils concourent à un au-delà des mécaniques physiologiques et psychologiques. Ce que nous nommons de l'Homme fait logique à une accroche du sujet par ce qui fait manque, absence et par conséquent ne peut qu'interpeller le psychanalyste...

Au sein d'une praxis psychanalytique, construire un regard sur l'être et sur cet autre si proche, c'est favoriser une certaine lucidité quant à ce qui se joue pour l'individu dans le champ même du « être au monde ». La lecture de ce qui fait symptôme ne s'obscurcit plus alors du trouble apparent, mais organise une nouvelle sémantique à l'Homme. Pour le consultant, il ne s'agit plus de découvrir ce qui va ou ne va pas pour lui, mais bien de ce qu'il est dans tous ses manques à son lui. L'absence et le manque au langage, décelé dans le magister de la libre association, vont dévoiler progressivement les arcanes des fondements à l'Homme. S'il ne s'agit pas d'une distanciation à la psychanalyse classique, il en est toute fois d'une volonté à un éclairage ontologique, qui ne peut que favoriser l'élargissement du fait d'appropriation du « douloureux ». D'une lecture du douloureux, comme identification du rapport de l'individu à son trouble dans son fonctionnement d'être au monde. La douleur, tant physique, qu'émotionnelle donnent à entendre de l'histoire composée ou décomposée de l'individu. Mais le douloureux introduit à une dimension plus spécifique de l'analysant, plus seulement comme sujet, mais sujet de son je et de l'autre à soi. Le travail analytique se porterait alors sous le tenant de l'inconscient et de l'être. L'être, qui sans appartenir directement ni au conscient ni à l'inconscient, fonde ces deux réels, par sa vérité au langage.

L'autre à soi (suite)

La rencontre avec le processus de négation nous amène à considérer, faisant suite à Platon, le dépassement de la contradiction pour l'affirmation du concept de différence. L'acte de négation ne pose en fait qu'une apparence de forme à la loi logique de vérité. Prenons un exemple classique celui d'une rose rouge, avec laquelle il est semble-t-il possible de poser que cette rose énoncée n'est pas jaune. La formulation négative pourrait s'énoncer de la sorte, la rose rouge n'est pas jaune, mais tout autant, non blanche, non d'une autre couleur que le rouge constaté. Il s'agit d'un acte d'observation visuelle directe, dans lequel le constat porte sur ce double état, une rose et la couleur rouge. Il peut s'agir aussi d'une représentation cognitive, qui tend à faire appel à cette image spécifique. Quel que soit le mode d'appropriation de l'objet d'observation, nous sommes en présence de plusieurs négations, une rose, plutôt qu'une autre fleur et le rouge plutôt qu'une autre couleur. Ainsi le processus de négation, qui pose une logique de vérité, n'en appelle en fait qu'au concept d'autre. À moins de prendre en compte, ce qui n'est pas vrai, qu'il n'existe qu'une seule fleur, le rose et une seule couleur, le rouge. Ce constat ou cette idée de rose rouge introduit la mécanique de différence à l'autre, en fait à tous les autres. Ni la nature de l'objet rose ou fleur ni celle de l'objet rouge ou couleur ne sont mises en cause, en terme d'impossibilité, de non-existence par cet identifiant spécifique qu'est la rose rouge.

La négation ne rend pas caduque toute existence d'autre plante, d'autre couleur, et d'autres agencements fleur-couleur, mais pose ce qui est pour l'objet soumis à l'observation et à l'acte de penser. L'être de la rose rouge, est à la fois autre à tous autres objets après de qualités spécifique, et aussi même quant à la nature même de l'être. L'être de la rose, l'être de la couleur et l'être de cet appareillage, qu'est la rose rouge. Il y a à la fois plusieurs êtres et

pourtant il s'agit toujours de l'être sans que cela ne soit le même, ni d'ailleurs l'autre. Dans cet espace, l'être et l'autre ne parlent pas tant d'un objet en particulier que de ce qui est fait langage. Revenons à la rose rouge ou de n'importe qu'elle autre couleur, pour spécifier que cette rose, c'elle dont je parle, nonobstant sa réalité physique, n'est qu'un produit langagier du moi et pose à considérer l'altérité d'une autre rose rouge, posée elle par un autre moi que moi, par un autre observateur par exemple. S'il s'agit bien d'une même rose rouge qui fait objet d'acte de penser de deux objets-individus, elle ne peut être qu'autre, au nom d'une spécificité du même à chaque moi.

Si nous considérons maintenant la célèbre affirmation de Parménides : "L'être est, le non-être n'est pas", le constat de contradiction apparente ne peut que s'effacer à l'aune de celui de différence. Le non-être n'est pas l'impossibilité ou le contraire, ou encore la forclusion de l'être, mais relève de cet acte de penser d'un objet autre. Si le non-être fait déjà existence par ce fait de langage, acceptons de poser qu'il ne parle pas des êtres, mais de l'autre et certainement ainsi de ce qui serait d'autres êtres. L'opérateur "non" accolé à être par le signal du tiret, n'annule pas cet identifiant qu'est l'être, mais organise la translation à une altérité au cœur du mécanisme de penser. Penser, non un deuxième être, mais un autre être et pourquoi pas un être autre, par ce concept de l'être de l'autre, tel semble l'invitation à une relecture de Parménides. L'être de l'autre n'existe en somme de la considération que l'autre n'est autre que pour moi. Si l'altérité installe la limite à l'ipséité, elle n'en pose pas moins la détermination du même à ne considérer ce qui est au monde que comme sa propre énonciation de ce qui le fonde comme même. Le quanteur "moi" semble peut-être plus démonstratif de cette logique d'un nouvel universalisme et terme obsédant à la raison, il n'y a que du moi pour moi. Il ne s'agit pas d'une négation, au sens de forclusion de tout ce qui ne serait pas du moi, mais d'une hypothèse que le moi s'appréhende de lui dans sa relation au monde. L'observation, souvent parée d'une vertu de vérité, met en évidence une multiplicité et une spécificité des objets, à la fois sources et buts, du moins quand il s'agit de l'homme. Il observe dirions-nous, un autre homme, qui s'installe dans une réalité objective d'existence spécifique à l'altérité, à la

différence. Mais cet homme observé (et que dire si nous utilisons les concepts d'amour ou de haine) l'est par un autre que lui, spécifiquement différent, du moins dans son existence et son essence. Mais non dans son état d'être, d'être à lui ou d'être-lui. Si l'observé peut être nommé d'un intangible de la science, au sens d'une vérité mesurable, il est existant de par son humanité, il n'en est pas moins la surface réfléchissante du moi de l'autre, l'observateur. Celui-ci voit-il l'autre de la science, la certaine réalité scientifique, ou bien est-il interpellé principalement par ce que le moi lui pose à faire de l'autre, une création mentale, une somme de représentations?

La psychanalyse a mis en évidence ce que l'autre que soi était en fait un autre à soi; support de désir et de jouissance. Si le désir est le désir de l'autre, ce n'est pas tant l'autre comme individu différent, mais l'autre comme expression de l'ipséité. L'individu est chahuté, et c'est le moins que l'on puisse dire, non pas par l'autre comme tel différent de lui, mais ce qu'il peut être autre à son être. Pas comme un autre être, mais comme une nouvelle expression de l'être au travers d'une altérité ne jouant que la partition du même. Qu'importe la couleur du désir de l'autre à mon envers, c'est davantage le fantasme et le désir de ce qu'il devrait être, non par lui et pour lui, mais pour moi et de moi. L'autre fait résonance au même, car seul le même est véritablement, alors que l'autre n'est que de ne pas être ; ce qui n'en fait toujours qu'un-au-même. Si l'autre n'est autre que pour moi, il ne peut être qu'un non-moi. Tout en ne cessant pas d'incarner l'être-lui, du moins quand il est par lui et pour lui.

Poursuivons, pour l'autre, c'est l'autre et donc le non-moi du moi qui est non moi. L'autre peut être considéré comme non-autre, non moi et pourtant moi; où ce dernier moi est ce qui fait Je à lui. Il semblerait ainsi que le concept d'autre existe, quand un individu Δ considère un objet différent de lui, un objet Θ . Mais le seul fait de le considérer et sans appréciation éthique ou morale, n'en fait plus totalement de l'altérité, mais extension de son ipséité, et ce par le langage. Celui-ci donne vie au concept d'autre, par le mot et la sémantique, mais en ouvre encore plus la voie à la rencontre du même, donc à terme de l'être. Parler de l'autre, c'est faire expression de l'être, sans que quelque chose

qui puisse être dénommé être soit énoncé. L'absence faisant alors qualification d'un existant. De nouveau, laissons les questions se dérouler :

Qu'est-ce que l'autre pour cet autre que je ne suis pas?

Ne suis-je autre que pour un autre?

Puis-je être autre pour moi?

À l'évidence l'autre pour cet autre, ne pourrait être que moi; en faisant oublier de la dernière séquence, le que je ne suis pas. Ce que je ne suis pas, c'est autre pour moi, tout en l'étant, de l'autre, pour cet autre qui justement se prend à considérer cette altérité du concept d'autrui. Ainsi l'autre pour l'autre, c'est la même raisonnée que dans un regard d'ipséité, c'est moi. Il y a semble-t-il du moi dans l'appropriation de toute altérité par le champ du langage et de la détermination à la prise en compte d'un être à être au monde. Prenant place dans cet acte du penser de l'autre, le "je ne suis pas", ne semble plus tout à fait intégrer la logique. Pour l'autre qui parle, faisant ainsi corps à l'existence de l'autre, le "je suis" de l'un fait projection au "je suis" de l'autre. À nouveau force de constater que les quanteurs de la différence, moi, autre, n'appartiennent en fait qu'à une mise en forme de l'être au monde. Se considérer dans l'être au monde mène à poser l'apparente différence du moi et de l'autre. Différence, si l'intégration du non-un représente la norme d'appropriation du réel. Ce non-un représente ce qui est, sauf à présenter des troubles psychiques graves qui altèreraient la connaissance et la reconnaissance de l'autre. Se représenter comme unique, comme le seul, tendrait même à en effacer le sens logique, de ce un, de ce l'autre et aussi d'ailleurs du concept d'unicité. Les névroses et aussi les psychoses manifestent par l'expression des symptômes, la complexité à la relation à soi dans la relation à l'autre. Le stade du miroir a montré combien la maturation du Je, dépendait de l'intégration de l'autre. Le trouble au moi et à l'autre ne peut s'entendre que comme des altérations aux concepts du même et de l'altérité. L'altération aux concepts, n'est pas ici la forme d'un trouble faisant symptôme, mais la nomination d'un manque à ce qui relève, il faut bien le reconnaître ici, de l'être. Je ne nie pas l'extrême difficulté à toute réintroduction de l'être dans le champ de la psychanalyse, notamment de cette impossibilité à le cerner.

Mais tout autant d'ailleurs que le sont, et le refoulement et l'inconscient. Il pourrait être nécessaire de s'interroger sur le mode opératoire à toute saisine de l'être, dans l'approche analytique. Le chemin défriché du langage nous fournit matière à positionnement, par ce qui se pose comme justification même du langage. À faire avec la relation du un multiple, de cet différence entre les composants de l'humanité, et ce sans que le choix de l'un ne fasse négation d'un autre un. Les hommes en sont venus à l'articulation du langage, certes pour communiquer, pour demander, pour exprimer, pour obtenir, pour s'associer ou s'oppose, mais surtout pour traduire, avec l'autre considère par le langage, l'impossibilité à cerner ce qui de l'être. L'être au monde introduit les concepts et d'ipséité et d'altérité. D'ailleurs dans le discours analytique, les termes de moi et d'autre sont au cœur d'une théorie déclinée en plusieurs variables.

Les concepts mis en œuvre par Lacan, de sujet de l'inconscient et de grand Autre, ont permis une distanciation avec la seule identification de sujet existant pour ceux de signifiant, de jouissance, de Nom-du-Père, qui sont autant d'invitations au regard sur le langage. L'hypothèse d'une ontologie, partenaire de l'acte de penser dans l'expérience analytique, nous conduira à tenter de cerner les zones d'ombres du langage, comme expression, de ce qui est, de ce qui n'est pas. Pour l'analysant qui s'engage sur le chemin de l'exploration, les jalons ne sont plus le bien-être ou le mal-être, mais ce qui fait absence au langage dans son existence d'être au monde.

Mêmeté et différence sur le pouce

Si l'autre est autrui et par conséquent semblent tous les deux ne faire qu'un d'un même, qui n'est pas moi tout en étant du moi, alors il convient de s'interroger sur le doublement d'un terme, celui traduisant l'altérité. Autrui ne porte, comme adverbe ni article défini ni indéfini, il ne pose pas ce qui se connaît directement d'une nomination spécifique, comme le dire de cet autre ou de l'autre. Autrui semble laisser planer l'espace d'une métaphore, celle du paradoxe. D'une apparente incongruité à parler en première scène d'un quelque chose qui n'est pas moi, pour que se révèle justement par la force de l'absence aux articles d'un déterminant qui sort de l'ombre. Est-ce alors l'autre qui sort de l'ombre pour venir combler le retour à moi, ou bien ne s'agit-il que d'un effet linguistique qui par ce mot autrui ne peut qu'introduire les limites à la raison du même et du différent? L'autre ce n'est pas le même, sinon je ne le désignerais pas comme autre : c'est le différent. Autrui, c'est un autre moi qui n'est pas moi. Autrui est donc à la fois l'autre (un autre que moi), et le même (un autre comme moi). Cette notion implique nécessairement contradiction. En effet, autrui désigne toute autre personne que moi. Mais je suis moi aussi, comme lui, une personne. Il est un autre moi en effet, et en ce sens il est mon semblable. Autrui me décentre donc de moi-même par sa radicale différence, mais inévitablement aussi il me renvoie à moi-même, à mon identité, à ce que je suis : autrui, le même et l'autre à la fois. Posons autrui comme : est un autre (que) moi, un tu. Il ne faut le confondre ni avec « les autres » ni avec la société.

Si j'étais tout seul, dire « je » n'aurait aucun sens. Dire « je » c'est reconnaître la singularité des autres, reconnaître qu'il existe d'autres « je » que le mien, mais en même temps me distinguer d'eux et entrer en conflit avec eux. En effet, quand je dis « je », je désire être reconnu par les autres comme une personne autonome, c'est-à-dire comme une conscience. J'attends de l'autre

que moi, plus que de moi, cette reconnaissance à l'existence et à l'essence d'en être de l'humain. Qu'il m'accepte ou me rejette, m'aime ou m'ignore avec violence, cet autre me fait exister dans le champ de la relation et de l'appartenance. Son attitude vis-à-vis de moi est spécifique à celle d'un humain face à un humain ; d'un même à un autre même. Quelle est la part de l'autre dans l'existence de la conscience individuelle? Si autrui est objet, hors de moi et en même temps sujet comme moi, y a-t-il encore une différence essentielle entre lui et moi? La différence entre l'autre et moi ne porterait-elle pas finalement sur nos modalités d'être, c'est-à-dire sur la manière dont nos deux personnes se manifestent à la vie ? Il semble que le serpent de mer qu'est l'être réapparaisse aussi souvent qu'il est prompt à se masquer. Mais toujours il ne cesse de faire langage, donc de présence, ne serait-ce encore une fois par son mystère. On a souvent considéré autrui comme « l'autre » qui se tient devant moi dans sa singularité et qui est par nature différent de moi. Autrui est différent de moi, mais en même temps il est celui qui me renvoie à moi-même.

À la métaphore du paradoxe, du moins dans ce que nous avons nommé comme telle, s'adjoint la réflexion nécessaire sur la nature autre concernant l'humain à l'encontre de l'utilisation du autre pour une quelconque chose ou objet. Si dans un premier temps, l'altérité fait langage et construit la différence, dans un second moment c'est la mêmeté qui nous interpelle. De par la somme de ses spécificités, l'humain se différencie de tout objet, il est donc un autre. Mais il devient autrui quand nous prenons en considération son état face à l'altérité au sein même de cette communauté de l'humain. L'individu de la classe humaine est à la fois appartenant à la logique de l'autre et à celle d'autrui. De cette première ébauche identificatrice, il est possible de constater l'autre doublement, celui de la différence. Différence humain/chose et humain/humain. Y aurait-il ainsi différence et différence, ou bien encore différence de la différence? Des différences entre autres et différences mêmes entre les différences; pour nous conduire au-delà du mot et de son sens pour une visite au cœur de la compréhension du sens lui-même. La différence et le même sont au cœur de ce qui structure l'individu dans sa réalité de reliant à soi et de

reliant à autre que soi. Si comme nous l'avons posé dès le début, il y a du moi pour le je et pour le tu, et il y a de l'autrui pour l'autre et pour l'autre de l'autre, alors comment construire une identité de l'ipséité? Il y aurait le moi qui serait le mien et dans le même temps porté à l'état de l'autre, comme autre moi. La différence, le moi de l'autre, d'autrui, qui tout en n'étant pas de mon moi n'en demeure pas moins un moi, en l'occurrence le sien. L'expression seule de moi ne permet pas de qualifier ce qui serait de la nature essentielle d'un individu, ou du moins de sa spécification dans l'acte de relation, d'être l'un en fonction d'un autre un. À la fois unique et spécifique, mais commun dans l'appartenance à l'étant humain. Je dis quoi et qui quand je dis moi? En apparence, je semble parler de ce qui traduit dans l'appropriation la plus immédiate ce qui me manifeste et me mobilise.

Mais de ce moi, la psychanalyse n'a fait qu'une façade, qu'un masque d'une économie psychique plus charpentée à l'inconscient. Les locutions autre et autrui, quant à elles, si elles posent, semble-t-il, l'altérité c'est surtout pour faire retour à une mêmeté qui ne peut s'échapper de cette apparente incongruité. Sommes-nous ainsi condamnés à une impossibilité au dire de l'un, sans que de fait des uns différents et mêmes ne fassent ronde à toute fonction de la raison. Si le un accompagné d'autres un fait somme d'un, il ne fait pas deux ou trois ou $1+n$, tout en le faisant d'ailleurs dans une perception arithmétique, mais le fait d'accompagnement, ou de relation n'en produit que du un. Mais d'un un constitué toujours de deux composantes, le différent et le même. Le un ne devrait-il pas être recoté deux, non dans l'arithmétique, mais dans une appropriation à la logique. Ainsi pourrions-nous dire que le un c'est deux et que le deux (le moi et l'autre) ne serait en définitive qu'un. Sans la recherche d'une finalité normative, cela donne à penser.

Considérons donc, que quand nous abordons la thématique du moi, tout comme celle du je d'ailleurs, il n'est question que d'une constatation d'une véritable bilocation. Si cette bilocation ne concerne pas la réalité physique du corps, il n'en est pas de même pour le réel de la relation. Que celle-ci se constitue dans un acte de contact ou de langage ou non, le un n'est pas unique, et un nombre considérable d'autres un ont constitué et constitue

encore sa réalité, ne serait-ce que celle de la langue. Là encore la différence fait existence et essence du moi. Le constat de l'être au monde, nous mène à considérer l'impossibilité de tout propos du moi qui ne serait pas dans le même instant, dans une simultanéité troublante, mais révélatrice avec ce qui est de l'autre. Dans sa découverte et construction de sa fonction du moi, du je, l'enfant s'approprie une langue qui est celle d'autres un avant d'être sienne. Ainsi quand il acte d'existence à son moi, c'est-à-dire d'exister, que se soit dans la communication à l'autre ou l'intériorisation personnelle, il ne peut qu'être dans ces instants, comme dans tous les autres, que d'une fonction à autrui. Il est je, car il est de l'un de l'autre.

Dans le miroir, il s'assemble à une image sienne, intégrant l'altérité, tant par le dire de l'autre que par l'appropriation du visage d'autrui, celui de sa mère. Il ne se voit pas comme intégré à la représentation altérée du miroir, mais par son appartenance à la différence. De cette différence qui à la fois le caractérise et pose les jalons d'une angoisse d'identité et d'abandon, il va cheminer sur les versants du même. Il appartient à la communauté des parlants et des désirants et même à la rencontre houleuse aux demandes et au désir. La différence se construit dans la ballade des visages qui font autres et autres à lui, mais autres moi dans le différentiel des jeux émotionnels qui se tissent. Si autrui interroge la dualité par le même et le différent, il n'en pose pas moins les limites du concept du moi, tout comme de l'ego d'ailleurs.

Si le moi prétend faire peinture de ce qui serait à nommer d'une identité spécifique, l'ensemble des fonctions à l'autre vient en modérer la particularité d'ipséité. Est-ce le moi qui fait existence de par le réel de l'autre ou bien, est-ce l'autre, autre moi au demeurant qui ensemençerait le moi? D'un moi, donc pour un autre moi. Il semble bien que cette formule puisse s'entendre en commutativité. De l'autre s'apprête le moi, et de ce dernier se justifie la fonction de réciprocité. Il faut bien se rendre à l'évidence qu'un moi indépendant, autonome, unique comme l'un seul au monde ne peut se concevoir. Certes le moi, de cet individu est sien, mais est tout autant directement conditionné à l'ère de relation à l'autre, comme dans le désir et la jouissance. De plus, s'il est possible intellectuellement de prendre en compte

l'autre dans sa réalité de différence, il est tout autant inconcevable qu'il existe ou puisse se faire exister sans le moi. Plus uniquement le sien, mais de celui qui l'observe et le désigne comme autre à lui. Au-delà d'une différence, c'est avant tout un véritable oxymoron, comme une invitation à dépasser le sens apparent pour une lecture herméneutique. Le défenseur d'une raison alignée à l'aune d'une justification utilitariste, pourrait en venir à interpellé sur la pertinence de ces réflexions dans le champ d'une l'expérience analytique. L'analysant ou du moins celui qui en vient à le devenir en faisant choix d'analyse, n'est en fait que l'interprète talentueux, mais le plus souvent incompris d'une série de scènes où l'autre dispute au même la place du désir et de la jouissance.

S'il ne se confronte pas directement, du moins en pleine conscience avec ce qui est de la différence, de cette dualité, il en est le porteur. Non pas au nom d'une quelconque responsabilité, mais de par ce qui le constitue et le structure, la relation à l'autre. L'expression, même maladroite, de son symptôme traduit l'existant de l'autre dans sa fondation structurante de son économie psychique. Enfant, il parlera la langue pour se rapprocher de celui qui séduisit la mère et au travers du visage et des mots de la mère s'orchestrera ce qui est et demeurera de la fonction phallique. Ce visage, ces mots furent identifiés comme ce qui fonde l'autre, source et destinée du désir ; l'autre comme incubateur d'une jouissance insatiable. Les frictions, conflits, absences et manques font constellations du firmament névrotique, qu'une parole en peine de révélation mène au tourment d'une libre association douloureuse. Et cet autre à faire autrui du discours esseulé arme comme une baliste sa parole signifiante, accompagnant l'analysant dans l'ascension vertigineuse d'une âme meurtrie. De ces blessures s'instaurent les failles témoignées au quotidien. Quand l'analysant fait récit de ses tourments à la relation à l'autre, au sein du couple, au travail, avec ses enfants, avec ses parents vieillissants, c'est toujours de son ipséité harcelée qu'il suinte la douleur de l'abandon. L'amener sur le discours de l'autre à soi, c'est progressivement lui permettre de s'extirper d'un autrui à face humaine, pour pouvoir considérer les fonctions liées au désir.

La dialectique d'une somme de deux un à ne faire que de l'un et non plus du deux de l'arithmétique, introduit la raison à la logique du sens de l'être-au-monde. Si l'altérité fonde la relation humaine, elle n'en porte pas moins la nécessaire identification du même comme source de différence et de mêmeté. Les mois par définition sont spécifiques, mais non uniques, communs à une classe, celle de l'humain, et commun à un état, celui de la fonction de relation. La jouissance illustre particulièrement douloureusement et sur un mode hallucinatoire, la fonction phallique, par exemple. C'est par l'existant d'une altérité qui fait lit à la mêmeté que les mois entretiennent entre eux une fonction d'interdépendance. L'identité du moi, c'est l'autre, telle pourrait être posée l'aphorisme à intégrer au sein de l'expérience analytique.

Du temps de l'homme au temps de l'être

Si le temps fait existentiel à l'homme, il l'ordonne par la dimension de limite. La limite marque la restriction à l'infini de l'homme, par la réalité physique, par les contingences psychiques et par le prédicat de la finitude. C'est ensuite à une réflexion sur le fini et l'infini comme grandeurs que nous porterons notre cheminement au penser. Le temps de l'homme et le temps de l'être, inscrira une relecture de la finitude.

Si les limites instaurent une réalité à l'homme, c'est semble-t-il dans le champ de la toute-puissance. L'être au monde, comme individu placé au cœur d'un système de lois physiques, instaure un déterminisme, souvent restrictif et spécifiant de son réel à l'existant comme vivant. Le milieu de l'homme est celui de la terre ferme et des régions tempérées, l'entravant ainsi dans des contingences formelles. Il ne peut pas accomplir tout ce qu'il veut et où il le veut. La confrontation avec la limite est ainsi instaurée très rapidement. L'impossible à son vouloir, tout comme l'impossible à son désir marquent la césure entre la place qu'il prend effectivement et celle qu'il aurait souhaité incarner. À la limite se juxtapose la manifestation de l'éventualité à la transgression, comme un ultime soubresaut face aux potentialités ou possibilités de l'individu dans le monde. La création imaginaire peut devenir l'espace d'un temps, la réponse à l'impossible du réel. Toutes rêveries conscientes, ou bien encore constructions romanesques peuvent concourir à donner l'illusion d'un élargissement du champ des possibilités. Il est par exemple, possible d'imaginer de pouvoir voler, de se transporter immédiatement dans un ailleurs, de modifier en sa faveur certains rapports sociaux ou amoureux. Le fantasme sexuel relève de ce mécanisme de réécriture d'un réel impossible ou peu probable. La transgression des interdits moraux peut accomplir dans la production imaginaire une compensation, voire

une sublimation à une réalité plus normalisée, et ce sans craindre les foudres de la réprobation et de la justice. Avec toute fois les risques d'une déréalisation dans les cas extrêmes de déni du réel. Le vouloir de repousser les limites, de tendre vers un infini, souvent identifié comme source d'une amélioration, ou du moins d'un potentiel susceptible d'advenir autrement, peut devenir autant un moteur d'évolution qu'un obstacle. Il est moteur, avec le devenir vers l'au-delà d'un possible, en installant le sujet dans un temps situé historiquement qui pose questionnement. Mais ce même moteur peut se tendre comme le piège de l'errance dans l'hallucination de l'absolu, de la toute-puissance. C'est bien entendu la mort qui vient poser à l'homme la pierre angulaire de l'édifice de la finitude. La naissance d'ailleurs n'est que l'inscription préalable d'une orchestration dont le tempo sous-jacent de la vie ne peut être que l'arrêt biologique de la vie. Ainsi donc, il convient de se rendre à l'évidence, l'homme est mortel et en plus il meurt et enfin il sera mort. Cette dimension d'être mortel appartient à la conscience de l'individu, il s'agit d'un acte de pensée, plus ou moins intégré ou accepté. Le « il meurt » appartient encore au champ de la conscience, ou du moins dans certains cas. L'idée d'acceptation est d'une autre nature. Si l'individu demeure en partie conscient au moment de l'agonie, il intègre d'une certaine façon cette situation de proximité à la mort. Par contre, le « il est mort » n'est que l'appropriation de l'autre et échappe à l'individu directement concerné par cette fin.

L'homme n'est témoin ni de sa naissance et encore moins de sa mort. Non pas en terme, d'en être concerné ou impliqué, mais d'acteur en conscience et de pouvoir procéder à un protocole du penser. L'homme est mortel, Socrate est mortel, donc Socrate est un homme. Mais il faut attendre qu'il ne soit plus, c'est-à-dire qu'il soit mort pour qu'il devienne mortel. L'homme ne deviendrait-il vivant et mortel qu'une fois mort; c'est à dire une fois à la limite non de la vie, mais du langage, du discours à l'autre. Mort, il entre dans le discours de l'autre. L'homme qui fait discours sur un mort ne parle plus avec un homme, ni à un homme, mais il parle de sa représentation de ce qui fut l'homme à lui. Il parle altérité, il parle rupture à la limite temporelle. Parlant d'un mort, c'est faire rupture non à la vie, mais à la mort comme fin et entrer dans le champ

de l'infini comme vouloir de substitution compensatrice. Le rapport au temps instaure la tentation de faire durer l'exister de l'instant. Non pas le temps comme marquage d'une réalité tangible, mais comme effet de sens à l'existence de l'exister. Le temps de l'être, c'est le temps de l'éternel instant perdu ou retrouvé, mais jamais conservé. Alors le temps de l'être devient en quelque sorte le flirt avec l'infini dans son rapport à un fini aux limites intangibles. L'homme meurt et sa mort fait néant à toute maîtrise de l'être. De cet impossible à l'être vivant conservé comme entité conceptuelle, il serait toute foi possible de s'interroger sur la conservation, non de cet être-là, mais de l'être-non-là. Cet être-non-là n'a plus rien de commun avec l'individu, et si jamais d'ailleurs il en eut. L'être n'est ni le nom de l'individu, ni le nom d'une intériorité à concevoir, ni même conquérir, mais le nom de cette transcendance que la mort ne saurait dissiper. Et si l'être ne pouvait qu'être cette transcendance difficilement cernable et intemporelle? L'être ne dit rien, ne parle pas, ne s'exprime pas, et il ne sera pas entendu dans l'expérience analytique. Alors, à quoi bon s'en préoccuper? Justement du fait de ce silence assourdissant, de cette absence envahissante, l'être fait indicateur de l'infini, du manque. Il n'est pas là et pourtant, il l'est totalement dans le mystère de l'acte à l'exister. Ne cherchons plus ce qui serait de l'être, il se dérobe justement à toute tentative d'appropriation. Toutefois, c'est bien, semble-t-il, dans l'idée même d'impossible que l'être fait scénarisation, notamment de la finitude. D'un temps qui ne dit rien du temps qui passe, mais d'un temps à ne pouvoir exister, celui de la finitude comme manque à la toute-puissance du moi et de l'ego. Le temps est-il mien ou est-il déjà celui de l'autre, non comme alter ego, mais comme partie inaccessible à ma maîtrise, celle de l'empreinte d'un non-infini, à jamais impossible à l'individu, mais toujours présent à l'être. Considérons la problématique de l'homme et l'idée de limite. Ou plus exactement la non-conscience immédiate de la présence et de la nature d'un existant de limite. Pourtant la réalité physique pose les limites à l'homme, à sa toute-puissance à sa réalité d'une domination du tout sans partage avec cet adage, je peux, car je le veux. Et pourtant, malgré la force de la détermination du seul moi, rien du tout à faire possible, n'est possible. Au-delà de la limite

objective des lois physiques, c'est la limite à la puissance du moi, de l'ego dans son expression à l'action sur le monde qui instaure la contrainte d'une limitation, d'un interdit ou d'un impossible. L'infini du possible à être énoncé en terme de pouvoir se pose comme impossible et par conséquent comme une avancée d'un fini de l'être au monde. Le temps de l'homme est à la fois celui de l'infini, du désir et du fini du possible. Même si la mort vient poser les bornes d'un infini réduit à un fini, il n'en demeure pas moins la trace d'un vouloir d'infini, que le désir freudien illustre. Le temps de l'homme se manifeste par l'ensemble de son implication au monde et dans l'altération à son moi. Le temps de l'homme est celui de tous les infinis qui se présentent à lui, et ce même s'il ne le conçoit pas en conscience. L'infini n'est plus uniquement une identification de grandeur, une mesure non mesurable, mais le véritable déterminant de ce qui échappe à l'homme dans sa quête au monde de l'autre. L'autre est l'infini à son ipséité, tant par l'altérité que par la mêmeté. L'autre procure le mouvement, de déplacement et donc. Le temps d'un faire à être avec l'ensemble des étants, mais aussi d'un être à faire ou à se faire, autant qu'il en soit possible de par la seule volonté.

Le temps de l'homme, c'est le temps dans ce qu'il est, par cette advenue d'avoir été et à un devenir toujours potentiellement existant. Le temps c'est l'exister de l'homme dans sa dimension d'étant. Le temps non plus comme un quanteur d'espace ou de déplacement, mais comme l'objet fait non objet d'un infini à l'homme. Autre façon de dire l'absence de l'homme à sa dimension de l'être et non plus seulement d'être de l'étant ou même d'être. Le temps de l'homme fait sens à l'exister, mais d'un exister au carrefour d'une double altérité, celle à l'autre et celle à l'être. Comment parler d'altérité à l'être si ce n'est pour signifier la force de l'impossible au fini et d'ailleurs à l'infini. Que peut l'homme pour appréhender ce qui est de l'être, sans tomber dans le commun de tous ces êtres qui pleuvent sur lui. De toutes ces injonctions sociétales, comme être fort, être en harmonie avec soi-même, être en écoute avec son être profond, il ne ressort que de véritables incantations au faire ou au mieux à être, mais non pas à s'appréhender de l'être. Et si en fait tous ces "êtres-soi", n'avaient pour fonction que de masquer l'extrême incomplétude à

l'acheminement au savoir de l'être? S'il fallait se plier à cette injonction d'un toujours plus à jouir d'être, comme une véritable mascarade de ces sommes de faire, alors l'humain ne pourrait que flotter dans les limbes du discours sur les limites. Lequel discours, d'ailleurs ne pourrait que contribuer à faire sens à l'identification qu'est l'exister. Comme l'invitation faite à une bascule de l'étant à l'être, il conviendrait de faire pencher ou mouvoir le balancier de l'existence à l'exister.

D'une véritable translation, bien qu'il n'y point de moyen effectif pour valider une quelconque vérité, d'un être-au-monde à être-à-l'être ; comme invitation au mystère, de celui que l'on ne peut que nommer d'un datif résiduel. Si le temps de l'homme cerne l'exister, le temps de l'être ne peut-il pas, sinon le définir du moins le rendre à l'éclat du discours.

Du mouvement

Faudrait-il en passer par une certaine agitation de la pensée pour pouvoir approcher ce qui serait du mouvement? Tant à considérer ce mode d'existence qu'est le mouvement, il s'agit bien davantage de procéder à une véritable opération de sens pour tenter de cerner ce qui marque l'horizon de ce concept. La logique la plus élémentaire voudrait que nous parlions ici de ce qui poserait les bases d'une physique ou d'une mécanique du déplacement, d'une appropriation de la vitesse, du calcul de trajectoire ou bien encore de celui des résistances à la propagation et au résultat atteint ou à atteindre. Nous faisons le choix de laisser de côté le mouvement dans ce qu'il pose d'observations et de résultats sur une courbe de l'identification d'une trajectoire mesurable et reproductible. Nous n'étudierons donc pas, ni le mouvement des corps célestes, ni celui de tout objet solide amené à se déplacer sur une trajectoire donnée, et ce, mue par une quelconque énergie engendrant ledit mouvement. C'est par contre dans le champ de l'acte de penser que je souhaite poser ici quelques invitations autour de la rencontre du mouvement. Après avoir posé la trop manifeste et apparente contradiction entre le mouvement et l'impermanence, il conviendrait d'effectuer un retour au Sophiste de Platon. Ces référents posés, nous effectuerons un retour cette fois-ci à l'économie psychique et à l'expérience analytique, pour tenter d'approcher ! le mouvement en psychanalyse.

Il serait d'une vraisemblable évidence à vouloir poser le paradoxe entre l'acheminement à la finitude et la question d'une impermanence de l'être. Tout semble concourir à la mise en acceptation que l'homme, comme être au monde est engendré dans une parenthèse, que bornent la naissance et la mort. Si la finitude marque la limite à l'infini de l'homme comme matrice de l'être, l'être porterait toutefois la qualité d'une impermanence à tout fini. Poser la corrélation par trop évidente entre l'être et un hors espace du mouvement ne

serait-elle pas trop d'une logique à enfreindre toute lecture du devenir. Si le devenir de l'homme-chair est la corruption de sa matière constituante, le devenir de ce qui est de sa nature à l'être semble bien moins faire évidence à une quelconque finitude. Serait-ce à dire que l'être dans ce qu'il compose l'impossible à toute identification conséquente, comme le pourrait toute approche d'une lecture physique ou biologique, trouverait sa véritable nature dans cet étant? Est-il par conséquent possible de parler de permanence de l'être sans le réduire à un quelconque objet observable et cernable des sens ou de l'esprit? Le détour par le concept de mouvement nous procure la possibilité d'en revenir avec le semblant de contraire, tel qu'a pu apparaître le non-être; prenons alors ici comme contraire au mouvement, le repos. Il semble bien en effet que le mouvement ne fasse pas allégeance au repos ni que celui-ci ne puisse se mouvoir. Tout objet, animé ou inanimé qui se meut, traduit la qualité de mouvement, à charge d'en identifier si besoin la destination, la vitesse et la nature de la propulsion. De la même façon, l'objet au repos ne manifeste aucune expression d'un changement, quant à l'accomplissement d'une direction ni de la mise en oeuvre d'un protocole pouvant engendrer le déplacement. Tout en considérant qu'il est loisible de constater un objet en mouvement qui ne présenterait aucun déplacement.

Il suffit de prendre l'exemple d'une roue tournant sur son axe central. L'homme, quant à lui, peut vivre le mouvement d'une partie de son corps, sans qu'il n'y ait aucune locomotion. Si l'existence fait mouvement d'un point à un autre de la chaîne temporelle de la vie, il semble difficile de qualifier l'essence par une observation de mouvement. Et d'ailleurs que ce dit mouvement soit de locomotion ou non. Il semble que la nature de l'essence ne puisse s'appareiller à toute logique du mouvement. Sauf peut-être alors à considérer un mouvement qui ne serait plus de déplacement, de changement de position dans l'espace et dans le temps, mais d'un mouvement, justement au repos. Il ne pourrait alors s'agir, en dehors de toute confusion mentale, que d'une invitation à toute nomination de l'être, comme réalité impossible et possible au réel. Cette dernière assertion ne pouvant que nous mener à considérer le fil tenu de toute compréhension de l'être comme processus de complétude. Nous

semblons manifester la présence d'un objet d'étude qui pourrait se laisser cerner, le mouvement et d'un objet, quant à lui impossible à cerner, dans toute idée d'absolue, l'être. Combien il peut être tentant d'en finir avec l'ontologie, source non tarie de l'acheminement au questionnement. Mais nous choisissons ici, le chemin d'une vassalité à l'impossible réduction de ce mystère. Qui comme tout mystère ne peut que solliciter à la mise en oeuvre d'un véritable codex de révélation. N'est-ce pas de toute façon, cela le sens de vérité (ἀλήθεια)? Le mouvement s'il se fait entendre, c'est comme expression de l'exercice de l'individu vivant. Tout à considérer aussi que la mort puisse être entendue comme un autre mouvement, celui du non-mouvement. N'est-ce pas d'ailleurs ici faire retour au repos, en ce sens où la mort signe le repos non plus seulement de l'être vivant, celui de chair, mais de ce qui est de l'être. Peut-il s'agir du repos du mouvement ou d'une autre forme du mouvement? Le repos par la mort de l'individu, n'en signe pas pour autant la finitude de l'être. À la mort de l'homme, que devient l'être, s'éteint-il avec lui ou bien accède-t-il à une certaine transcendance, celle du langage? La mise en terre de l'individu ne modifie en rien, la capacité et la possibilité de faire acte du penser sur ce que fut l'être et combien il demeure une transcendance à la finitude du vivant. La considération portée sur l'être ne peut que dépasser les limites physiques et même métaphysiques du vivant, pour entrer sur la voie d'une implication à une complétude toujours intangible au-delà du seul langage.

À y bien considérer le mouvement ne semble pas s'accrocher à une vision de contradiction quant à sa mise en adéquation avec la finitude et l'impermanence. Si le mouvement ne fait pas seulement référence à toute prise en considération de déplacements physiques et d'ajustements temporels, c'est pour pouvoir marquer ontologiquement ce qui justement n'est pas de l'ordre d'un quelconque déplacement. Que serait alors le mouvement sans déplacement, si ce n'est le reflet de toute complexité à la prise en compte de l'indicible nature de l'essence de toute chose? Et même à considérer le mouvement avec déplacement, celui d'un objet sur une trajectoire d'acquisition de destination, la nature même de ce que l'on nomme mouvement est-elle atteinte par la considération de la vitesse, de la masse dépassée ou bien

encore de la projection de destinée? En dehors d'une identification d'un positionnement dans l'espace et dans le temps qui change. L'objet partant d'un point A se retrouve en un point B après la mise en oeuvre d'un déplacement ou d'une projection sur un plan. Le terme de mouvement, ni ne qualifie l'éventuelle modification de l'objet au cours de cette translation, ni ne communique d'ailleurs d'information sur ledit parcours ou projection. Le déplacement fait ainsi langage de savoir sur l'état de l'étant, repos ou non-repos. Il fournit l'indication quant au statut de qualification de l'objet, ou du moins non sur son essence profonde, mais sur sa relation au monde.

Il est là ou là; il vient de là; il se projette là ou là bas. Prenons l'exemple de la course, où un homme s'élanche à une invitation d'un point à un autre point. Le mouvement ne marque pas la direction, ni la qualité de sa locomotion, ni le temps réalisé, ni même un jugement sur sa prestation quant à l'objectif atteint. Le mouvement n'est présent, non par effet d'observation, mais par acte d'analyse, de nomination. Est nommé mouvement, l'acte d'introduire une mobilisation physique, mais aussi psychique.

Le mouvement s'inscrit comme le quanteur qui peut établir la modification de tout état spécifique à l'individu. Mouvement dans le temps et l'espace, mais aussi mouvement dans l'exploration d'attitudes ou de comportements. Ainsi il devient possible d'évoquer le mouvement d'un homme immobile spatialement, mais mobilisé dans son appropriation identitaire par exemple. Le mouvement ne parlant plus alors la langue du dépassement, mais celle d'une évolution, d'un acte du penser. L'acte du penser, ne pouvant quant à lui être de l'immobile, sinon il ne serait pas. À toutefois, considérer, si ne pas mettre en oeuvre l'acheminement au penser ne signifierait pas tout de même à un acte de penser, par l'implication de ce qui est de l'être dans les deux cas. Le retour au Sophiste de Platon, ou du moins à un extrait choisi comme significatif à l'examen du mouvement semble ici justifié, du moins quant à l'ancienneté de la réflexion sur le mouvement et l'être. La première interrogation nous mènerait à concevoir si le mouvement et le repos participaient de l'être.

THÉÉTÈTE. (252d)

Parce que le mouvement serait en repos, et qu'à son tour le repos serait en mouvement, si l'un et l'autre communiquaient entre eux; il est pourtant de la dernière impossibilité que le mouvement soit en repos et que le repos se meuve.

Cette contradiction qui semble pour le moins évidente, semble toute fois laisser la place à l'alternative d'un jeu de l'être en posture de concourir aux deux instances. Le mouvement n'est pas le repos, mais dans le même temps de la logique, il est possible de poser qu'il fait tout à fais le retour par sa position de contraire. L'un comme ipséité appelant l'autre comme altérité. Et ce dans le miroir du même, à savoir que l'un fait le deux ; non plus seulement dans l'opposition ou le contraire, mais dans la différence. Mouvement et repos ne supposent plus que dans l'expression d'une opposition; ils se complètent et forme la structure de ce qui est , par la qualité de cette double détermination. Double détermination, mouvement et repos, en font les deux facettes d'un même à révéler, l'être.

L'ÉTRANGER. (253d)

Diviser par genres, ne pas prendre pour différents ceux qui sont identiques, ni pour identiques ceux qui sont différents, ne dirons-nous pas que c'est l'œuvre de la science dialectique?

D'une invitation ici qui s'inscrit au registre d'un formalisme à l'étude de la compréhension. Dans un au-delà du seul signifiant du mot, pour en atteindre, non le sens caché, mais une véritable exigence à l'assomption du mystère. Où l'être fait mystère, de par la difficulté à toute identification recluse d'un absolu, et où il inscrit par la même le lien à faire existence à toute chose.

L'ÉTRANGER.

De tous les genres dont nous avons parlé tout à l'heure, les plus grands sont l'être lui-même, le repos et le mouvement.

THÉÉTÈTE.

Sans contredit.

L'ÉTRANGER.

Nous avons dit que les deux derniers ne peuvent pas être mêlés l'un avec l'autre?

Oui.

THÉÉTÈTE.

L'ÉTRANGER.

Mais l'être peut être mêlé avec tous les deux ; car tous deux ils sont.!

THÉÉTÈTE. (254e)

Oui.

Ainsi, au-delà de ce qu'ils sont dans la différence, ils s'appareillent à l'être, du seul fait d'être.

[...] L'ÉTRANGER.

Cependant ni le mouvement ni le repos ne sont l'autre ni le même.!

L'ÉTRANGER.

C'est qu'alors et le mouvement se mettra en repos et le repos en mouvement; car si l'un des deux, quel qu'il soit, tient de tous deux, l'autre sera forcé de se changer dans le contraire (255b) de sa nature, puisqu'il participe de ce contraire.

THÉÉTÈTE.

Évidemment.

L'ÉTRANGER. Or tous deux participent du même et de l'autre.!

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Ne disons donc pas que le mouvement est le même ou l'autre ni le repos non plus.

THÉÉTÈTE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

Mais peut-être devons-nous considérer l'être et le même comme ne faisant qu'un?

THÉÉTÈTE.

Peut-être.

THÉÉTÈTE.

L'être et le même à ne faire qu'un, semble questionner autant sur la nature du même que sur celle de l'être. Malgré l'impossibilité de cette égalité, il s'agissait de pouvoir poser la réflexion sur l'espace de l'identification. Et ce au-delà de l'opposition, en introduisant le concept de différence. Qui semblerait tendre ici, plus à une complémentarité qu'à une stricte opposition.

L'ÉTRANGER.

Mais si l'être et le même ne font qu'un, quand nous dirons que le mouvement et le repos sont tous les deux, nous dirons (255c) que tous les deux sont le même, par cela que tous les deux sont.!

THÉÉTÈTE.

C'est pourtant une chose impossible.

L'ÉTRANGER.

Ainsi il est impossible que l'être et le même ne fassent qu'un.

L'ÉTRANGER. (256a)

Mais il est, par participation à l'être.

Oui.

THÉÉTÈTE.

Si l'être et le même ne peuvent être assimilés, ils concourent toute fois à une mêmeté par le fait, troublant cette, et pourtant incontestable, qu'ils sont tous deux de l'être.

L'ÉTRANGER.

D'un autre côté, le mouvement est aussi différent du même.

Oui.

Il n'est donc pas le même.

THÉÉTÈTE.

Non.

L'ÉTRANGER.

Et pourtant il est le même, parce que tout participe au même.

THÉÉTÈTE.

Soit.

Nous retrouvons ici la même force d'une logique à la mêmeté. Il est possible à la fois d'identifier une différence, et dans le même instant de pouvoir signifier

leur appartenance à un concept qui les dépasse en les englobant.

L'ÉTRANGER.

Il faut donc reconnaître que le mouvement est le même et n'est pas le même, et ne pas s'effaroucher de cela ; car quand nous disons qu'il est le même et n'est pas le même, ce n'est pas dans le même sens. (256b) Quand nous disons qu'il est le même, c'est à cause de sa participation à l'idée du même; quand nous disons qu'il n'est pas le même, c'est par rapport à ce qu'il a de commun avec l'autre, qui le distingue du même et fait qu'il est autre que le même, de sorte qu'on peut aussi dire justement qu'il n'est pas le même.

L'ÉTRANGER. (257a)

Ne faut-il pas dire aussi de l'être qu'il est autre que tout le reste ?

THÉÉTÈTE.

Nécessairement.

Comment ne pas se laisser aller à cette valse des sens, entre l'autre, le même et l'être? Le mouvement et le repos posent à leur tour ce qui fait retour à l'être, comme d'un signe à l'essentiel. Il n'est plus à douter qu'au-delà de l'apparente simplicité d'un terme, l'ouverture à l'exploration d'une nécessaire congruence au coeur du langage trace la voie à l'être. De cet être qui semble et s'assemble comme intemporel et hors le champ physique, pour en manifester toutefois ce qu'il conviendrait de nommer d'une transcendance. L'être est et n'en doutons pas, et ce même s'il échappe à tout enfermement de la raison. D'une raison à reconstruire sur les limites, celles de la maîtrise et de la toute-puissance d'une pensée conquérante du moi.

Maintenant que nous avons posé de nouveau quelques éléments pour l'acheminement à l'acte du penser, il convient de prendre en considération ce qui est ou serait du mouvement dans l'économie psychique et dans l'expérience analytique. Si apparemment le concept de mouvement ne semble pas appartenir directement à la psychanalyse, il n'en fait pas moins sens à une évidente appropriation. Prenons tout d'abord ce que Freud nous a nommé comme le retour du refoulé, qui marque à la fois le déplacement et la condensation, deux types de trajectoires qui font mouvement. À ne pas

seulement considérer la transposition d'un quelque chose du refoulé d'un point vers un autre point ou plus exactement d'un espace de l'inconscient à un espace déjà du conscient. Le mouvement ne somme pas uniquement ce qui serait d'une mesure de la qualité ou de la quantité de matériel appartenant au champ du refoulement et se manifestant, dans les rêves, les actes manqués ou mots d'esprit. Il va traduire, par son analyse, la nature même du jeu d'un moi confronté à ses propres limites. L'identification de l'inconscient et des mécaniques du refoulement pose une relative remise en compte, c'est-à-dire d'un compte à reprendre, du cogito, de la toute-puissance du moi à traduire la réalité de l'individu en considération. La partie de l'homme qui pense et qui serait, n'est en fait qu'une maigre parcelle de ce qui pourrait le constituer dans sa totalité. Et ce malgré toute impossibilité à appréhender de fait la totalité, notamment de ce qui est nommé, l'inconscient.

L'interrogation sur le mouvement dans le cadre de l'économie psychique, ne reposerait pas sur l'identification des quantum de matières refoulées ou faisant leur retour sur la scène du traumatisme névrotique. Mais à la suite de ce qui a été posé au début de ce propos, prendre le mouvement comme un quanteur d'une limite du moi, comme une aide à la compréhension des subtilités de ce qui constituerait l'individu. Et ce dans ce qu'il est ou n'est pas, dans ce qu'il peut reconnaître ou non comme étant de lui, et surtout si cela fait échappement à toute saisine. Nous retrouvons le mouvement dans le stade du miroir, où l'oeil de l'enfant fait le chemin d'une image à l'autre. Mais où circule surtout ce qui fonde la réalité de l'identification, portée par le langage, comme axe de symbolisation de l'identité en altérité de l'enfant. L'enfant circule sur le chemin de la différence, lui/l'autre, mais se trouve marqué par le paradoxe d'un moi, et spécifique et même, non dans l'identification, mais dans la logique du « il est ». Il y a le moi de la mère, c'est-à-dire qu'il existe un moi spécifique de la mère et un moi spécifique de l'enfant, et que tous les deux moi sont du moi. Ce qui concourt à ce réel qu'est, non pas le moi, mais d'en être. Certes c'est bien d'une construction psychique qui s'établit à l'aune du miroir et de la fonction phallique, mais pourquoi ne pas considérer aussi la dimension ontologique, comme porteur d'une vectorisation à l'identification de

l'impossible. Il pourrait paraître surprenant de poser l'impossible comme piste de compréhension de l'individu en analyse? Mais la nature même de l'analyse, la nature spécifique du postulat de l'inconscient et du retour du refoulé, ne font-ils pas sens à un impossible d'une logique formelle au cogito? Poser que ce qui est, l'inconscient, est dans le même entendement que le «n'est pas», au sens d'une impossibilité à toute mesure dite scientifique. Et de toute façon, comment cerner l'entendement d'un étant de l'inconscient dans une logique formelle de l'existant? Les preuves de l'inconscient ne sont en fait que celles qui nous sont accessibles ; que savons-nous de ce qui est de l'inconscient dans le non manifesté par le retour du refoulement, par l'absence de matériaux oniriques, par l'absence de signifiants. Notre regard porte sur ce qui se fait exister par sa présence, elle-même d'ailleurs fruit d'une véritable herméneutique.

La vérité, comme révélation ne porte que ce qui est connu, sur ce qui fait mouvement à être reconnu. Mais il est tout à fait logique de penser que l'inconscient et le refoulé ne sont pas limités à ce qui en est du mouvement du retour et de l'analyse, mais aussi de cette partie qui demeure dans l'obscurité de l'impossible à saisir. Acceptons que l'existant d'un non manifesté existe à côté de ce qui est manifesté à longueur de l'expérience analytique. Il est de constater que les grandes problématiques de la psychanalyse ne fassent pas intrusion directement dans le discours de l'analysant, mais nécessitent la lecture analytique du psychanalyste. Cette lecture qui s'appuie sur la nature du discours dit et non dit, mais aussi sur ce qui s'installe du transfert, entraîne l'analyse dans une voie de l'acte de révélation. Avons-nous ainsi entendu beaucoup de personnes, dans les cabinets manifester directement, en ces termes leur enfermement dans la fonction phallique ou dans les dérives d'une telle ou telle fixation à tel ou tel stade, au sens freudien? Ce qui est à entendre est justement ce qui ne passe pas par le langage et qui sera inscrit dans une logique herméneutique. Le mouvement et le regard ontologique contribuent, dans ce qu'ils ne «collent» pas uniquement aux paroles premières de l'analysant, mais à ces impossibles du discours et de toutes expansions du moi. Concrètement, il ne s'agit pas d'interpeller l'analysant sur les thématiques

du moi, du même, de l'altérité, de l'ipséité et de l'être, en ces termes, mais de lui permettre de s'approprier les limites du moi et la « présence » de l'être. D'une présence, qui se signe tant par l'absence que par la manifestation, mais de toute façon dans la prégnance du « il est ». Au-delà de cet individu, sujet certes de l'inconscient, mais sujet d'une dimension de l'être qui ne se fonde à lui que dans la transparence de l'impossible, c'est toute la voie de l'incomplétude que se dessine. Incomplétude à la possession de la mère phallique, incomplétude à la dépossession du retour du refoulé, et toujours complétude à la demande masque du désir. La nature de toute rencontre avec l'autre que soi, s'établissant dans un autre-à-soi, d'un autre non différencié à la mouvance de l'ipséité, pose la nécessaire appropriation de la problématique de l'impossible.

Ainsi ce ne sont pas tant les autres que lui qui font invitation dans l'examen de la nature des relations ou des non-relations, mais ce qui est de l'autre dans la compréhension de ce qui le fait advenir. La représentation, l'image et même la dimension symbolique de l'altérité vont procurer à l'analysant un terrain d'exploration des diverses structures du mouvement psychique. Le mouvement psychique posant ainsi être posé comme l'écart entre la réalité telle qu'elle pourrait être si cela se faisait et le réel du moi existant comme produit des représentations et des histoires passées. Prenons l'exemple d'un individu ressentant une tension dans la présence d'une autre personne. Nonobstant la relation familiale, amoureuse ou professionnelle, cet autre peut être ressenti comme porteur d'une menace, d'une instance à la domination ou à la séduction, d'un sentiment d'infériorité. Au-delà des faits et des paroles émises, la nature de la dimension imaginaire que porte l'autre prend la place d'une réalité des actes de relations. L'autre existe bien entendu en lui-même, mais dans le champ de ce qu'il représente. Il est donc l'autre, mais surtout l'altérité et dans le même temps le même, car il en de l'être lui aussi. Le mouvement se pose pas tant de ce qu'engendre l'autre, mais dans ce qui serait engendré par lui chez une tierce personne, et ce même si aucune action directement identifiable ne peut exister. L'expression mainte fois entendue en séance : « il est comme mon père », n'est pas l'invitation à une mêmeté physique, ni même

psychique, mais à une mêmeté d'un mouvement au sein de l'ipséité. L'analysant ne signale pas dans cette expression que l'homme dont il parle posséderait des éléments propres à son père. Il parle, et ce sans le savoir, de lui-même, de ce qui fait sens en terme d'identification à une représentation, à une souffrance, au travers de signes de la réalité vus au travers de sa problématique, non au père réel, ni d'ailleurs imaginaire, mais ce qu'il est lui dans tout processus de relation à l'altérité.

Dans les vides du discours durant l'expérience analytique se forge la présence de tous les impossibles à cerner, à comprendre et même à dire. Ces impossibles sont autant d'espaces de rupture dans la vision d'une toute-puissance du moi, que la possibilité que se donne l'analysant, non à se connaître, mais à se « déconnaître ». Déconstruire la connaissance représentative pour bâtir un savoir même de la déconstruction. L'expérience analytique peut devenir alors, non plus le processus de changement d'un état psychique à un autre, mais le mouvement qui tend à approcher cette métaphysique subtile de l'être. Si guérison il peut y avoir, au-delà de tout soulagement des protocoles névrotiques ou autres, c'est du savoir dont il est question. D'un savoir qui ne se sait pas, mais qui s'est.

Du mouvement (suite)

Si le mouvement fait instance d'une ontologie, alors la différence ne peut que s'introduire à l'aune du questionnement sur l'altérité. De l'un à l'autre, le déplacement de l'intelligence du moi se regardant, pousse à la conjonction d'une nouvelle observation de l'identité. D'une identité première, sous-entendue de celle qui pense et se pense à celle qui pense l'autre et se pense en train de penser à l'autre. Ce déplacement du référentiel de l'étude mène à l'exploration, non plus seulement ce qui en serait de l'être et de l'étant, et ce dans le champ d'une différence comme le souligne Heidegger. Éloignons-nous aussi l'espace d'un article, de la perspective de Lévinas sur la différence entre la totalité et l'infini, pour nous laisser inviter à la perspective, certes déformante, d'une considération du fait du différent, comme concept. Il ne s'agit ainsi plus d'envisager une éventuelle comparaison entre le moi et l'autre, ou bien encore des effets concomitants de l'ipséité et de l'altérité, mais bien d'envisager ce qui est de cette nomination de différence. Qu'est-ce que je dis, quand je pose que A est différent de B; de quelle vérité je cherche à bâtir? Si je pose le principe, pour ne pas dire la loi d'identité, telle que A est égal à A, que m'interpelle, non plus A, mais le « est égal ». Tout comme l'invitation nous est proposée avec le « est différent ». Au-delà d'un résultat concernant la qualité des objets A et B, c'est de la nature de la relation, de la fonction introduite par ce « est » qui doit nous motiver au questionnement. Ce prédicat en introduisant une valeur référentielle d'identité conduit au trouble de la multiplicité, du fait pluriel. Si B est identique à A, alors deux lettres, deux quanteurs viennent dans un pluriel à poser le principe non, de l'altérité, mais d'une mêmeté. Ces termes d'identique ou de différent, instaurent l'apparence d'une opposition ou tout au moins d'une logique d'une duplicité au même et à

l'altérité. L'invitation nous est faite, ou plus exactement nous faisons choix de cette invitation, d'une exploration de ces objets que sont la différence, le différent, pour constater qu'au-delà d'une évidence présence dans le champ du langage et de l'être au monde, ces concepts n'en portent pas moins confusion au sens. Une certaine considération de la langue et de sa grammaire nous conduira au questionnement sur l'identité et la différence. Posant ainsi les jalons d'une volonté d'interpeller la nature du sens même de ce qui se trame sous le terme de différent. Le regard porté sur l'expérience analytique devrait nous fournir des éléments pour continuer la réflexion sur le sens à construire au sujet.

Au-delà des différentes appellations qui jalonnent la grammaire, c'est bien du principe de spécificité et de différence que se construit la langue. Tout comme les noms propres sont spécifiques à une personne ou plus exactement à un groupe appartenant à une lignée ou rattaché à celle-ci, les noms dits communs sont eux aussi différents et parlent la même langue. Les noms dits propres ont d'ailleurs été mis en place pour pouvoir distinguer les habitants entre eux, et ce notamment aux fins de perceptions de taxes et d'impôts. Le nom de famille et le prénom seraient ainsi susceptibles de chosifier un individu en posant l'espace d'une identification restrictive. Mais alors quant est-il par exemple de deux Jean Farge, l'un père et l'autre fils ou petit fils? Si le nom de famille fait champ à une différence d'une autre famille, il n'en donne pas pour autant aucun référentiel d'identité. Ce qui adviendra à se nommer l'état civil, s'il fournit la différence entre homme et femme et encore pas toujours grâce à ces prénoms de l'indifférenciation justement que sont les Claude, Dominique et aussi ceux qui ne se distinguent que par la présence à l'écrit d'une nouvelle lettre de féminisation comme Pascal(e), Michèle(e), André(e), etc. Le nom substantif ne donne qu'une identité à la réduction de ce que peut tracer le seul état civil. Tous les Boulangers ne fabriquent plus de pains depuis bien longtemps, tous les Bouchers ne découpent plus aucune carcasse. Le Dupont ne signale quant à lui plus sa localisation géographique. Ces noms font le différent, mais ne somment plus la différence à l'unisson de l'altérité et du même. Un Braquet, est un Braquet parmi d'autres membres de cette famille

des Braquets, à la fois différent et inscrit à une mêmeté, qui va de la qualité de membre de cette famille à celle d'habitant de tel site et encore à celle d'appartenant au genre humain. Ainsi donc le nom donne dans le même instant le même et le différent. En dehors des noms de personnes, la langue est construite sur une différence, celle des mots et de leurs fonctions au sein d'une phrase. Et chaque phrase à son tour fait différenciation dans un registre d'exploration d'un propos énoncé. Le substantif est différent du verbe, de l'adverbe, de la préposition. Mais le verbe voit son rôle et sa fonction faire différence quant à sa forme, par la conjugaison et sa fonction dans la phrase, comme les phrases infinitives par exemple. Et pourtant le même verbe chasser, par exemple sera chargé d'une fonction différente par son infinitif conservé dans une phrase ou par les différents éléments qui vont ordonner la phrase d'une manière spécifique au temps et au mode du verbe. Le même portera aussi le différent. C'est par la différence des mots et par celle des organisations au sein de la phrase que la grammaire structure la langue pour lui permettre sa fonction de communication et de révélation de sens. Différence donc, mais aussi et surtout identité, car le mot reste le mot, comme le verbe demeure verbe et non substantif, la plupart du temps. Chaque mot dans la phrase est à la fois identité à ce qu'il est dans son déterminisme premier, mais aussi ce qu'il devient du fait de la construction d'une phrase en particulier.

Et ce en fonction d'une intentionnalité du locuteur, qui va utiliser les règles de la grammaire, différence et mêmeté, pour construire son propos. L'objet langage est structuré par la double nécessité d'une fixité à une norme compréhensible et par la volonté de matérialiser par l'organisation des mots, dans leurs formes et leurs structures l'acte de penser du sujet parlant. L'instance de ce mouvement de l'un à l'autre qui s'opère aussi dans la fonctionnalité du langage, se trouve dans les différents mouvements internes aux conjugaisons des verbes, aux places des locutions et ainsi à leur fonction de sens, immédiat ou à révéler. Le passage d'un temps du présent à un temps du passé construit une autre logique d'acceptation de sens. L'organisation des propositions ou coordinations, au sein d'une même phrase, tend à spécifier, à

marquer la nature de cet acte du différent. Un même mot, mis en posture d'apposition ou d'attribut marque ainsi la différence tout en se constituant d'une identité du même. Le véhicule propre à la fonction de mise en relation entre l'un et l'autre, qu'est la langue, introduit la réflexion sur la différence et l'identité, comme spectre de l'altérité ou de la mêmeté.

Si la différence ne fait pas l'opposition, mais une certaine invitation au penser, il convient toute fois de tenter d'en cerner ce qui pourrait apparaitre comme manipulation au sens. Prenons l'assertion suivante : « la femme est différente de l'homme ». Le terme de différent ici, ne suffit pas à déterminer ce qui de la femme ou de l'homme ne serait pas du même. Nous savons toute foi, que tous les deux appartiennent au genre humain et de ce fait ne portent pas cette différence, mais cette mêmeté à l'identité. Dans d'autres registres qu'il convient donc de cerner ce que signifie différent. La réalité biologique et anatomique marque le plus souvent l'espace de cette différence. Mais nous pourrions poser aussi que l'homme est différent du singe, tout en étant tous les deux appartenant au genre des mammifères, tout comme à celui des bipèdes. Le terme de différent ne somme pas le quantum de ce qui qualifie tel ou tel individu, de telle ou telle espèces. Ce substantif fait, et c'est peut-être sa véritable fonction, invitation à l'acte de penser. L'homme est différent de la femme; cet homme est différent de cet autre homme; et n'est-il pas d'ailleurs différent à lui-même dans telles ou telles situation et représentation? De cet état où l'ignorance de ce qui le fonde réellement le masque à toute remise en cause de telle ou telle duplicité du moi; comme la toute puissance, du moins dans sa représentation. Poser le terme de différent, quoique qu'il fasse présence à la langue, n'en induit pas pour autant la détermination d'un sens, mais peut-être seulement l'invitation à un acheminement au-delà de l'évidence.

Que signifie donc que poser en référence à la relation entre deux objets, la qualification de différent ou différence? Cette expression renforce l'examen de l'altérité signifiante à l'identité de la relation. Il est d'une fonction qui se positionne entre les deux. Mais l'un ne peut-il pas être autrement que différent à l'autre? N'est-ce pas le déterminant de l'altérité que de poser cet acte de

différence. A n'est pas B et B n'est pas A. Mais A et B sont tous les deux de l'identité au même; ils sont de l'être. Il ne peut y avoir un de l'être et un autre du non-être. Nous avons bien, le « il y a » l'un et l'autre, différent et même à la fois. Ce terme de différent ne semble donc pas conséquent pour qualifier, ni la nature d'une relation, d'une fonction, entre les objets. Il n'opère pas non plus la nécessaire compréhension de la mêmeté. Devons-nous alors nous contenter de ces approximations, ou nous laisser inviter à ce qu'est le différent, « ἀλήθεια ». Vérité ou après Parménide, Heidegger fait invitation au dévoilement. Le « ᾧ » privatif de ἀλήθεια, n'est pas seulement un symbole grammatical, il indique un « dévoilé » qui est aussi et surtout un arraché à l'occultation. Au-delà de la présence du λήθη (oubli), le « ᾧ » privatif fait signe vers la prévalence de l'occultation qui régit entièrement l'essence de l'être. Pourrions-nous ainsi penser, que dire A est différent de B, c'est faire invitation à la nature, non des étants spécifiques à chacun d'eux, mais de l'être en ce qu'il constitue une permanence, une continuité, une non-limite à l'infini de l'essence. Le parler de différence fait lit de l'existence, la révélation fait le langage d'un au-delà de l'identité. De cette identité qui ne se signe plus des déterminismes directement accessibles, mais d'une identité autre, celle du sujet en mal de savoir. De ce qui est savoir, au delà de toute connaissance et peut-être même en réaction à cette reconnaissance du connu ou à cerner. D'une aventure au savoir, comme acheminement à l'inconnu de ce qui est recherché pour favoriser la rencontre de ce qui n'était même pas, ni entendu, ni attendu comme savoir. La réflexion sur le différent concourt à cette ouverture à un infini, qui par définition ne peut être cerné. Cette identité en-différence, de cette non-connue au sujet déterminé de l'incomplétude au même, trace la ligne directrice du savoir autre, celui de l'inconscient. Savoir non différent, car faisant différence à la différence d'une mêmeté encore appareillée à l'altérité sans l'implication de λήθη.

Dans le cadre de l'expérience analytique, la réflexion sur la différence ne semble pas manifester toute sa pertinence. Et c'est très certainement pour cette raison qu'il est de notre démarche d'y porter attention. Bien entendu, la différence fait apparence à la position spécifique des deux protagonistes de

l'analyse, l'analysant et le psychanalyste. Des deux se fera le un, ce retour à l'identité autre, celle non plus du seul sujet, mais du sujet de l'inconscient. Quand le langage jalonne le parcours analytique, chevauchant sur les restes fumants du refoulé mis en scène, le mot articulé ou non dans une phrase cohérente, fait sailli de par la libre association. Celle-ci hurle le silence d'une ipséité rompue aux soubresauts des véhémentes de l'altérité. Non plus seulement d'une altérité entre l'analysant et sa mère phallique ou son père du N-d-P, mais d'une altérité à sa propre identité, à son moi assailli du doute du véritable, sous les coups démasquant de tous les vertiges des divers signifiants. Et ceux se jouent en place d'un autre, au nom ou non d'un sujet qui n'en finit pas de se construire. Mais était-il d'ailleurs construit pour être aussi facilement livré en pâture aux affects, aux refoulés et à leurs cortèges de névroses, de psychoses et de perversions? Le moi si facilement dupé, si aisément manipulé, ne parle-t-il pas la langue du trouble quant à la nature de toute relation entre l'identité et la différence? Ce moi, insensé et encensé trop souvent, ne devient-il pas l'indicateur d'une nécessaire méditation à installer sur les rivages nauséeux de toutes ces absences aux langages qui font différence? Si la psychanalyse est une thérapie par la parole comme le formula Freud, elle est aussi ce formidable espace du silence qui fait tonner le manque, dans sa différence à toutes les logorrhées de confort sur les discours du bien-être. Ce qui est de l'être ne s'adjoit d'aucuns qualifiant de bien ou de mal, il est, et cela est. Très certainement certains analysants cherchent, jusqu'à en devenir des chercheurs. Ils cherchent leur identité de sujet; ils cherchent le retour de leur refoulé, salué sous les douleurs d'une impossible gestion du désir. Et puis certains cessent de chercher, je ne parle pas de ceux qui abandonnent ou s'abandonnent à la monotonie des « racontailles », mais de ceux qui s'accepte à se dépouiller de toute identité apparente pour découvrir l'identité autre, celle de l'ἀλήθεια. Sur le chemin de cette déconstruction se tisse dans l'insaisissable de l'identité de l'analyste, au travers de toutes les représentations dont il est paré par l'analysant, les fragments épars de toutes les résonances de l'altérité et du même. Dans une différence qui ne fait plus différence, mais contribue à l'élaboration d'un différent, non celui du résultat,

mais du processus qui conduit l'individu à s'être plutôt qu'à devenir. Est-il différent l'analysant en fin de ce processus analytique de ce qu'il fut au début de son installation dans le discours analytique? A-t-il intégré ce que différent stipulait pour lui, et selon quels critères ou normes référentielles? Est-il devenu celui ou celle qui conviendrait de devenir en toute raison au terme d'un processus de psychanalyse? Combien de fois est-il possible d'entendre vers une fin qui s'annonce, du moins comme telle pour l'analysant, l'expression d'une meilleure connaissance de soi, d'un relevé des compteurs du désir, d'une certaine appropriation de cette mécanique encore jouissive au tout analyse? Serait-il possible alors de parler de différence, comme d'un traité de paix, la paix entre soi et l'ignorance, entre soi et la toute-puissance reconnue? Mais ce soi ne peut que demeurer sur les pentes de l'illusion ou au mieux de la jouissance. Ce sentiment d'avoir progressé, d'avoir atteint un quelque chose de nouveau dans ce qui devrait être du savoir, est et demeure un artéfact du manège du différent. Il tourne et tourne encore, nous gratifiant de ces petits savoirs, de ces parcelles de changement. Mais en quoi, en qui avons-nous changé? L'analysant de la fin de son analyse est-il d'un autre être qu'au début? Les mécaniques de positionnement entre le même et l'altérité ont-elles été dénaturées dans leur essence, dans leur identité?

Si à la question de qui est-il, la fin d'une analyse peut proposer la réponse suivante, il est fils ou fille de la fonction phallique. La rencontre avec la question « qui suis-je quand je suis », ne peut se satisfaire du seul cogito, enfermant dans une certitude aveuglée au moi tout puissant. C'est l'invitation à une méditation sur ce pronom « je » qui peut poser les jalons d'une véritable transcendance de la finitude de l'analyse.

Les « je suis » ou le « je pense », n'en libèrent aucunement la nécessaire déconstruction sur l'identité du sujet. Et d'ailleurs la psychanalyse, avec Lacan, nous a montré combien la thématique de sujet était évanescence, sauf à la sortir du seul moi de l'individu. La rencontre de l'identité du différent, comme axe de positionnement ne peut qu'offrir à l'analysant la perspective d'une conservation de toute dérive narcissique. Ainsi au côté du manque, de l'absent, c'est d'une confrontation au différent que s'articule le processus de

déconstruction, celui de ἀλήθεια. Quand advient la remarque faite d'un « je me sens mieux maintenant, je sens la fin de l'analyse », il s'agirait d'interpeller le « je » et le « me » pour découvrir ce qu'ils sont, d'où ils viennent et de quel masque ou jouissance, ils se font les Héraults. Comme le processus d'analyse d'un texte, de mise en aplat ce qu'il est et n'est pas, ce qu'il dit et ce qui doit être identifié sur le non-dit indirectement accessible, la déconstruction du savoir de l'analysant passe par la déconstruction de ce qu'il se croit à être. Bien heureux le dit de névrosé ou autre, bien dit, mais pas à tout dire que la plainte de toutes ces souffrances, car ils posent l'occultation du réel, celui d'un manque au savoir de l'être. Il est évident, et la psychanalyse nous l'a enseigné que la névrose, par exemple est une des plaies de l'existant, mais aussi, et il convient de le souligner, sa force pour en masquer la nature de ce qui est et fait l'essence. Le regard porté sur le différent marque la trace d'une reconstruction de l'identité du λήθη.

Le visage de l'enfant comme forme à l'altérité

Si « le visage parle » pour Lévinas, et nous trace les éléments d'une compréhension de la relation du moi à l'autre, alors celui de l'enfant dans sa spécificité d'une mêmeté nous invite à poursuivre le cheminement de l'ipséité et de l'altérité. Le visage de l'enfant fait l'Un du moi, celui de l'enfant, celui du moi qui regarde l'enfant et est regardé par lui. Qui suis-je quand je regarde le visage de l'enfant ? Moi ou le moi de l'enfant que j'étais, quand on me nommait l'enfant? Si le visage, en général fait mouvement d'oscillation entre deux mois, le visage de l'enfant apporte cette détermination au même de celui qui voit l'enfant. Les deux objets, ne sont pas identiques, l'un enfant, l'autre, le sujet de l'observation, ou de la réflexion. L'objet de réflexion, n'est plus tant le visage ou l'enfant lui-même que cette distance qui ramène le moi « voyant » du visage de l'enfant à son propre moi antérieur, celui du temps de son enfant. Le visage de l'enfant est le visage de la représentation de l'autre, de l'altérité. Qu'est-ce que je vois? S'il s'agit bien d'un visage, de quelle altérité serait-il alors question? - Visage du moi. Visage de l'autre. Visage de la forme. La forme, comme signe d'un réel qui échappe à l'instant pour un réel du semblant. Le visage se présentant en forme d'une confusion des Mois. La forme du retour : un regard pour un visage. Un regard qui voit le visage et qui intègre la forme de la césure entre le moi et l'autre.

Le visage de l'enfant dessine les traits, par la forme d'un être spécifique, identifié par la nature explicite, fait « enfant ». Cette partie visible du corps de l'enfant, accessible directement au regard de l'objet observateur, fait sens à un objet autre et dans le même instant à un objet de mêmeté aux yeux de celui qui voit l'enfant. Voyant l'enfant, il accomplit l'acte d'altérité tout en consommant le même. Quel enfant voit-il? L'autre que lui, ou bien l'autre à lui, de ce lui qu'il fut et demeure encore dans l'instant de ce regard instauré d'une

identité passée. Mais d'un passé qui fait présent, car déjà inscrit comme futur quand il était. Le visage de l'enfant est regardé par les yeux d'un objet- moi, et cette situation s'instaure et l'altérité et la mêmeté. L'altérité de deux objets, différents quant à leur ipséité et semblable quant à la mêmeté. Ce regard vu, va marquer le retour ; un regard pour un visage. Un regard qui voit le visage et qui intègre la forme de la césure entre le moi et l'autre. Il ne s'agit plus ainsi, d'une lecture d'un acte de perception visuelle, mettant en oeuvre une mécanique ophtalmique, mais d'un acte ontologique et psychique. Si l'oeil voit, il ne se voit pas voir, mais se sait voyant, à la fois de l'objet vu, et de l'objet altérité. Et ce s'il n'est toutefois pas possible de considérer une conscience immédiate de cette situation. Elle est, et c'est ce qui fonde la forme, et au regard, et au visage, et à ce discours silencieux. Je te vois, toi, l'autre à moi. Je te vois différent de ce que je suis présentement, mais je ne sais que c'est un peu de mon moi du passé que je vois en ces projections sur le visage de l'enfant. De cet enfant, qui n'appartient déjà plus à la somme de tous les enfants, mais à une évitable unicité de l'étant du moi-passé. Le visage d'autrui interpelle le moi et met en question le quant-à-soi égoïste du moi. Pour E. Lévinas : c'est le non visible, comme non descriptible du visage d'autrui qui, comme trace de l'invisible, exige la responsabilité. Autrui apparaît comme une autre vérité que celle des objets relevant de la perception. Autrui « ne limite pas la liberté du même; il l'instaure et la justifie ». Si la seule perception et appropriation d'une réalité évidente peuvent amener à un au-delà du semblant, la marque du visage de l'enfant trace les lignes d'une nouvelle lecture psychique. Non pas au sens d'une autre orientation que celle définie par Freud et Lacan, mais d'une invitation à une recherche de transparence. Dans les mailles ajourées du discours analytique, se dessine la permanence, souvent insaisissable d'une trace au visage, promptement esquissée au moment du stade du miroir. Le regard de l'enfant du miroir fait mouvement du moi à l'autre. Il voit, et puis regarde ensuite ce qui semble être lui, car identifié comme tel par cet autre qu'est sa mère. La langue de la mère se pose dans le silence de son identification en marche, et instaure l'intégration d'une prégnance des visages. Celui de sa mère, penchée au-dessus de son berceau,

au-dessus de lui lors des tétées, celui qui accompagne toutes les expressions de la langue. La communication, le vecteur de la mère vers l'enfant, s'accompagne toujours de ce référentiel qu'est le visage, le visage de l'autre. Comme un axe de conditionnement, le visage s'associe à la langue, dans toute expressivité directionnelle de la mère. S'il ne reconnaît pas immédiatement les mots, les phrases et leur sens, il intègre que cette forme, ce visage de sa mère se dresse vers lui, pour répondre à une sollicitation, à une demande, à ce désir qui le cheville. Ce visage lui parle, ce visage parle par sa présence, par ce qu'il représente comme interface à une présence, et à une absence d'ailleurs. L'adéquation entre ses demandes et leurs satisfactions, du moins dans les besoins essentiels, trace l'ancrage du visage comme identificateur de l'objet cause du désir. Et quand le mot instaure la nouvelle filiation à la mère par la force du langage, le visage demeure au sein d'une structure psychique essentielle. C'est l'alliance visage/langage qui va déterminer chez l'enfant et chez l'adulte ensuite l'appropriation et l'intégration progressive de l'altérité. Revenons à cet instant herméneutique du stade du miroir où le langage cimente l'identification.

D'une identification à un moi différencié, d'une identification à un autre distingué, d'une identification au même dans la contemplation de ce qui semble de l'autre, son visage. Certes, il existe une dimension formelle de l'altérité, où l'autre n'est pas le moi. L'enfant découvrira qu'il n'appartient pas au corps de la mère, et ce malgré la dimension phallique, mais qu'il est lié à un attachement, celui du désir. L'adulte qui regarde le visage d'un enfant, lié ou non biologiquement à lui, sait qu'il est autre et ne sait pas dans le même instant qu'il en est de l'autre comme d'une appartenance à la même chose. L'enfant est autre que lui, mais en passant du voir au regarder, instaure, le plus souvent sans en avoir conscience, le lien archaïque avec le miroir. Miroir de l'âme, nous dit-on des yeux; de cette âme qui se nommerait ici des traces plus ou moins conséquentes de ce qui fut et demeure (dans les névroses) les failles à l'intégration et à l'acceptation de la différence. Je ne suis pas l'autre, mais je suis de l'autre, de son désir, de son visage. Le visage de l'autre instaure une présence en place d'une absence, celle de la propre appropriation directe de

son visage à soi. Le miroir ne reflétant que le semblant d'une réalité. Les yeux de l'homme ne peuvent voir le visage de l'homme; l'autre fait alors substitut, mais d'une incomplétude questionnante. Le narcissisme n'est-il pas la recherche d'une image impossible à posséder, tout comme la mère d'ailleurs? Je ne peux voir mon visage dans le réel, seul le réel de la transposition au travers d'une image reflet de l'autre m'est possible. Je te regarde, visage de l'autre, et je vois un autre que moi, pour pouvoir dans la libre association de l'expérience analytique commencer à saisir l'insaisissable, du moi d'hier et de l'espace du refoulé.

Revenons à l'enfant et son épisode du miroir. L'altérité qui se dégage de ce processus psychique touche autant le rapport à l'autre distinct du moi, que la partie de soi qui masque la marche vers une complétude de l'individu. L'inconscient ne pourrait-il pas être considéré comme le réel d'une autre altérité au sein du même? D'une altérité, non plus à la différence au champ de l'autrui, mais à la complétude de l'être. N'est-ce pas souvent le visage de l'enfant qui prend place dans la séance analytique, et ce en place d'un visage d'adulte toujours soumis aux effractions du retour du refoulé? De la même façon, avec le visage de l'enfant, ce sont ceux des parents qui s'instaurent dans cette dynamique transférentielle. Le visage nous mène-t-il à un jeu de dupe, de semblant, ou tout simplement d'un acheminement au savoir, dont celui de l'altérité. Et si l'autre sexe, par exemple, ne semblait plus advenir de l'homme ou de la femme, mais de ce qui fait manque au savoir et dont l'appropriation du visage en forme et en sens pouvait faire révélation. Serait-il judicieux de s'interroger encore sur l'utilité de la psychanalyse? Cette seule question semblerait faire réponse, comme une invitation à tenter de cerner dans le discours absent ce qui ferait sens à toute interpellation. Que dire donc? Je vais faire une analyse ; je vais suivre une analyse. « Je » vais utiliser la psychanalyse pour quelque chose, jusqu'à découvrir que ce quelque chose fait visage à l'inconnu, à l'absence de ce que je croyais être moi et de moi. Cet espace du discours fantôme donne une nouvelle déclinaison à ce « je », celle de la double identité. Non plus « du pareil au même », mais « du même à l'autre ».

Le limité et l'illimité

Parler de limite(s) c'est tout naturellement poser sans le dire, mais en le sachant l'existence de plusieurs choses. La limite est l'entre-deux, des espaces ou territoires. La limite d'un champ et d'un autre. La limite de l'extension urbaine et l'espace rural. La limite pose aussi la référence à une considération de délimitation, où l'un laisse place à un autre, et ce sans qu'il s'agisse toujours d'appropriations directement accessibles aux sens. Ce qui serait d'une limite entre la peur et la terreur, ou entre la peur et l'angoisse; d'un acte du penser qui instaure l'invitation à l'étude de cette transcendance qu'est l'idée, elle-même. Posons que l'idée admette en son sein, en son essence même, et le limité et l'illimité. Nos poserons que : « Définir l'illimité c'est le limiter et inversement, définir la limite c'est l'illimiter ». La pensée de la finitude pose que la limite n'est pas la fin de la chose, mais au contraire son origine. Car la limite esquisse la forme de la chose. La chose finie possède aussi un dehors ou un hors-la, un fond à partir duquel la limite découpe la chose et se donne comme illimité. Si le limité s'associe à l'illimité, ce n'est certes pas pour fonder l'ensemble d'une totalité, à jamais impossible à cerner et à mesurer. Le champ de l'impossible, celui par exemple de toute définition de l'illimité, peut s'associer à cet autre impossible que serait la considération d'un espace intermédiaire entre le fini et l'infini. Et ce à supposer que le second succède au premier, dont la place de l'un ne se fonderait qu'à considérer l'existant de l'autre comme deuxième. L'un engendre-t-il l'autre, ou est-ce l'autre qui induit le un. Qui du fini ou de l'infini procéderait d'une posture de Parent premier. Pourrions-nous poser : au commencement était l'infini, le fini ou justement cette zone de démarcation qui fait présence par son absence même. Le limité se posant, tant en fonction de l'illimité que de ce qui le fonde par lui-même, à savoir son lien à la finitude. La limite parle le langage de la finitude, installant

la saisine de l'ensemble de ce qui se peut et ne se peut pas et plus pour l'homme. Parler de limite et de finitude est en fait une autre façon de parler ou de faire parler l'homme dans ce qu'il se pose comme être au monde. L'homme est limité dans sa volonté à appréhender le tout, l'illimité. Il s'agirait de savoir non pas où finissent les limites et où commence l'illimité, mais où commencent et s'illimitent les limites et où finit et se limite l'illimité. Ne sommes-nous pas confrontés à un paradoxe, avec l'idée d'une définition de l'illimité, ou tout au moins d'une tentative de l'encadrer, qui ne serait que le limiter. Dès lors, le processus de définir la limite ne pourrait que mener à l'illimiter. Serions-nous condamner alors à l'impuissance quant à tout acte d'un penser de cette frontière, non celle du limité et de l'illimité, mais celle d'une capacité à penser en terme de mesure, d'accessibilité. Si le limité ne fait pas commencement à l'illimité, l'illimité n'en prend pas moins moins valeur d'origine. L'illimité comme commencement à une valeur même de la limite. Malgré la somme des exemples qui pourraient être pris pour sembler identifier le limité, ce qui ne serait pas d'ailleurs un moyen de le définir, toute analyse semble buter sur la frontière du Tout. Quelques constatations issues d'une appropriation de mesures des choses au monde sembleraient invalider notre précédent propos. Comme il est possible de délimiter le périmètre d'un rectangle ou sa surface, il est tout à fait loisible aussi d'identifier, et ce depuis Pythagore, le troisième côté d'un triangle, inconnu en valeur, en en connaissant les deux autres. Mais dans ces opérations, je pose une reconnaissance ou connaissance de limites mesurables, comparables, sans toute fois en poser le principe même comme réponse à la question : « qu'est-ce que le limité? ».

La mesure d'une limite, par la mathématique, la géométrie ou la trigonométrie, n'en pose nullement l'approche, ce qui tendrait au limité. Que représente le limité vis-à-vis de la limite? Ce participe devenu substantif mène à l'examen d'une nouvelle herméneutique, celle de l'origine, du commencement de la limite. À partir de là, il n'est plus question d'identifier où se terminerait la limite, à supposer qu'elle puisse le faire, mais de ce fait où elle amorcerait son acheminement à s'illimiter. En d'autres termes considérant qu'une limite puisse ne pas se fondre dans une fin, dans une fermeture qui la caractériserait, mais

dans cette transcendance d'un illimité. L'illimité, quant à lui aussi, porte à considérer ce qui serait de sa fin et de sa limite. Ce qui, nous en conviendrons, semble paradoxal. Précisons immédiatement que l'illimité ne saurait se confondre avec l'infini, qui lui se décline sur les rives insaisissables de la totalité. Posons l'impossibilité donc à une définition de l'illimité, autrement qu'à instruire un constat du fait de limiter. Cette démarche de limiter, de construire une pensée de limite tend à son tour à ce qui se révèle comme un acte de l'illimité. Sommes-nous condamnés à un enfermement, à l'impossible saisie d'une volonté de déchirer tout voile de la non-maitrise? Rechercher à découvrir où finissent les limites et où commence l'illimité satisfait aux divers protocoles de mesures, de maitrise de la chose dans son étant au monde. Mais cette dernière démarche ne nous fournit aucun savoir sur la nature même de la limite. Le limité introduit la démarche d'activation d'une problématique dérangement à la seule apparence. Celle d'une origine à la limite, reformulant le questionnement pour identifier que la limite ne présente pas en fait les caractéristiques d'une bordure, d'une frontière d'une chose. Mais que la limite pose le questionnement du point de départ à partir duquel on commence à identifier l'existence d'une chose. Les limites, si elles peuvent être représentées par leurs aspérités à l'extension maximale, comme la mort semble de toute évidence tracer la limite d'extension à la vie, elle n'en pose pas moins le déterminisme à une essence première.

Dans le cadre de la vie, si la mort marque une fin, il s'agit aussi de poser la mort comme l'illimité de la vie. Non certes dans sa durée temporelle, mais dans ce qui peut en être approché quant au sens, voire à sa finalité. L'illimité à son tour se finit et se limite, ne serait-ce que dans le processus de l'acte de penser, par le poids déterminant du mot. Si illimité semble marquer l'impossible à dire d'un tout identifiable, il demeure aussi ce qui traduit la réduction à l'expansion de sens de la simple utilisation d'un mot. Si le fini pouvait traduire la limite déterminante du processus d'acquisition, au sens de mesure ou de reconnaissance, alors l'infini devrait signifier la posture d'un illimité qu'il ne faudrait surtout pas nommer pour lui garder la plénitude de son identification. L'acte de nomination, tant pour la limite que pour l'illimité pose

en fait l'intervention de l'homme par le langage et de ce fait par une volonté à éloigner de lui tout réel d'un impossible. Posons de nouveau la formulation de cette problématique : « Il s'agit de savoir non pas où finissent les limites et où commence l'illimité, mais où commencent et s'illimitent les limites et où finit et se limite l'illimité ». L'intervention de l'homme ne se fait plus sur la mesure d'une chose, plus ou moins complexe, plus ou moins accessible à toute appropriation, mais sur la dimension même de sa relation à la totalité. La limite de l'illimité n'est pas la recherche d'une mesure de l'infini, qui supposerait très certainement d'en savoir sur cette idée des bornes limites. L'illimité se limite de par la nature même de l'être, qui contrairement à l'individu ne semble identifiable par aucun limité ou illimité, si ce n'est celui de l'acte de penser. Seul le langage instaure les bornes, non de la limite, mais de ce processus d'expansion, tant pour le limité que pour l'illimité. Le langage comme l'espace conceptuel ne sont les réels non de la chose, mais de l'homme qui se posture pour se situer face à la chose, face au monde, et donc face à lui-même. La série de nombres qui s'égrène vers un illimité, tout comme la décimalisation du nombre n , traduisent l'intraduisible de toute totalité appréhendable.

La seule totalité dans une a-totalité serait celle de l'homme, à le considérer dans le simple déterminisme accessible, celui de l'altérité. Toute confrontation à une quelconque limite, ou du moins ce qui se pose en ces termes, de par le choix que l'homme pouvant s'y amener en le disant, c'est celle d'un limité à l'illimité instaurant l'expansion de toute fonction entre le Je et le Tu. Est-ce le Tu qui marquerait la limite au Je, ou bien est-ce le Je qui traduirait déjà l'illimité de toute fonction au Tu? Ne faudrait-il pas introduire le concept de l'illité, de cette absence du « il », au moins dans le dit; mais tellement parlante au son d'un dire à identifier. De ce il, comme souverain mot pour tenter de poser la présence de l'autrui, comme prochain du prochain. De cette illité, qui réintroduit, si ce n'est la totalité du moins une accessibilité au tout. Un peu comme le retour du refoulé, comme le signifiant mène le promeneur de l'analyse sur les traverses de l'inconscient. Si le signifiant ne dit que ce qu'il est et ce qu'il n'est pas, sans aucune garantie à un sens du total, mais flirtant au

contraire avec l'absent, alors il peut peut-être jouer le rôle du dire d'illimité. À côté de la volonté humaine de reculer le vouloir à la maîtrise, c'est le déversoir du désir qui modèle la figure d'un illimité qui n'en finit pas de s'être à la révélation. Du moins à l'espérer comme telle, pour en réduire en quelque sorte la toute-puissance de la raison et, par conséquent tenter d'approcher l'impuissance.

Du de-dans et du de-hors

Les termes altérité et limites, de notre titre, font déjà congruences à une mêmeté de sens. Dire altérité n'est-ce pas déjà poser l'existence, la présence d'au moins deux choses qui interagiraient ensemble pour que l'on puisse poser le constat de l'autre et de ce fait de son alter ego, l'un? L'altérité implique donc la considération d'au moins plus un éléments à considérer, et qui se positionnerait en relation, non plus seulement à lui-même mais à ce quelque autre à lui. C'est ce n+1, non dans son essence ou ses spécificités mais dans son acte d'existence, qui trace les lignes opératives de la différence. Le terme de limite(s), qu'il soit au pluriel ou au singulier, instaure tout autant la traçabilité de l'autre, du plus qu'un. Altérité et limites par leur positionnement d'étant au monde nous invitent dans cette évidente répétition démasquée, à reconfigurer par l'acte de penser la problématique du de-dans et du de-hors. Installons la scène de l'être au monde configuré à la dimension de corps vivant par l'examen de ce que nous révèle la bouche dans le champ d'un mouvement, d'une transcendance du Je au Tu. Cette béance buccale fait blessure ouverture d'une circulation spéciale entre le monde du de-dans et celui du de-hors. Dans cette bouche, le lait maternel ou son substitut s'y rencontre en réponse aux cris et aux pleurs. Dans cet aller et retour du désir de l'un à un autre un, de l'enfant à la mère, et de la mère à l'enfant, se dressent les chemins tors d'un échange au désir. Tant le besoin alimentaire que celui de la satisfaction et de densification à la fonction phallique, mène à un véritable aménagement que devient cet organe frontière. La bouche fait limite, tant au besoin qu'au désir, mais instaure par la satisfaction et la frustration les bornages de tout illimité. Le derrière de la bouche, à savoir l'enfant, son désir, son rapport à la mère comme substitut phallique, communique avec le devant de la bouche, la mère et le place dans la dimension d'être au monde. Il reçoit aussi bien la chose de la mère sous forme liquide que sous la forme de « l'acte de mère », dans le

positionnement de ce qui fut femme pour s'advenir désir-sein nourricier. C'est en quelque sorte par la bouche béante du de-dans de l'enfant, que le de-hors incarné par un liquide venant lui aussi d'un de-dans, matérialise cet espace du mouvement à l'altérité. Le lait fait son système, comme le terme grec « γάλα » nous le révèle, à la fois dans le sens de lait et de galaxie. D'une organisation qui fait la mise en oeuvre de l'introjection et de l'incorporation. Où l'introjection, l'image de cette chose qu'est la mère, est incorporée au moi et au surmoi de l'enfant. Dans l'acte du don qui conduit à l'introjection, par l'existant qu'est ce phénomène de l'incorporation. Le sein et le lait, mais surtout l'image fantasmée offerte sur la scène d'une dévoration double, pose le réel d'un jeu à la limite qui sépare et oppose à la fois introjection et incorporation *. Au-delà du processus de remplissage viendra le temps de la parole qui continuera de faire émergence d'un de-dans, du désir à l'altérité de l'enfant. La langue de l'enfant se révèle comme celle de cette altérité qui se construit sur la mêmeté, et pourtant d'une ipséité différente, mais reliée par la possession du désir désirant. L'enfant parle la langue qui peut séduire la mère, cette langue qui n'est pas sienne, mais autre deviendra même au nom d'une altérité instaurée d'une limite transcendée. Quelle est la limite ou d'ailleurs l'illimité à la fonction mère/enfant, si ce n'est l'absence de différence, ou la différence des absences que l'on nomme par désir. Dans ce choc de l'altérité construite sur le socle d'une identification à un moi halluciné, notamment par l'introjection, est-ce l'enfant qui se construit ou l'ipséité qui se déconstruira au risque d'un idéal du moi toujours en retard de l'autre? Le de-dans incarne à la fois l'altérité et la limite du de-hors, mais aussi cette mêmeté des ipséités, qui ne peut que faire invitation à toute considération de l'être.

Ce n'est pas l'insuffisance du Moi qui empêche la totalisation, mais l'infini d'Autrui. Et d'ailleurs le Moi pourrait-il autrement qu'insuffisant quand il échoue à masquer ou dévoiler le retour du refoulé. Il n'est pas le tout, ni de l'individu, sauf à en ignorer ou nier l'inconscient freudien, ni même de l'être qui transcende le moi comme existant au-delà du fait vivant. Qu'est-ce que l'autre au moment où le terme autre est utilisé pour tenter de cerner une altérité? Y aurait-il donc une limite au sens entre tous ces autres, de ce qu'ils semblent

être, à leur entendement à celui qui les prend en considération, et dans une tentative de généralisation? Le dire d'autre place l'attention sur cette rupture à l'ipséité quand du moi se pose une ramification vers l'autrui. Il n'y aurait donc ipséité qu'à considérer l'altérité; ce positionnement de la différence et la tentative d'une caractérisation illustre le flou d'une limite, toujours à reconstruire. Mais d'ailleurs, cette limite existe-t-elle réellement entre le moi et l'autre et entre ces deux concepts d'ipséité et d'altérité? Il semble pourtant qu'un tel fait fasse exigence à la logique et à la raison. Seulement à considérer que les termes de Je et Tu concernent aussi bien les deux protagonistes, et ce parce qu'ils existent et fondent une relation entre eux. Il ne saurait exister l'un sans un autre un, pour qu'il puisse faire la réciprocité à l'altérité. Il est bon, me semble-t-il de pouvoir sortir d'une logique d'une éventuelle limite de l'altérité ou limite de l'autre, pour méditer sur la problématique d'une limite à la limite, faisant justement place à la distinction moi/ autre.

Dans cet exercice, la limite à la limite inscrit un possible, celui de l'extravagance du langage. Prenons l'exemple d'une simple phrase détournée des paroles d'un analysant : « je suis limité ». Il indique par ce propos qu'il ressent et constate un certain nombre de limitations quant à ses intentions, ses projets et peut-être même à une relative identification de ce qu'il considérerait comme limite personnelle. Certes, il peut directement faire allusion à des difficultés de réalisation, d'identification de stratégies de réussite et tout autre discours trop généraliste pour ne pas nous inciter à la prudence, et faire acte du penser ἀλήθεια, de cette vérité en terme de dévoilement. Ainsi, cette phrase installerait un tout autre objet que celui d'un constat immédiat d'empêchement. Elle pose le tour à l'instance du fait du limité, au sens de confrontation au désir en rapport à l'autre, en l'occurrence ici très certainement la mère. Ainsi le « je suis limité » nous parlerait de ce qui est de l'impossible à la fonction phallique. La conduite de l'expérience analytique validerait, si besoin était, cette problématique citée. C'est encore la bouche qui fait limite, par ce qui est dit et par ce qui est absent. Et cette limite au dit et au dire, révélatrice du jeu complexe de l'altérité implique une attention nécessaire

à l'appropriation du champ conceptuel de la forme, autant, si ce n'est plus que du contenu.

*Voir Derrida dans *Fors dans Abraham et Torok - Le verbier de l'homme aux loups*. 1976 - Aubier Flammarion.

Le sexe de l'autre

Si le titre « le sexe de l'autre » fait référence à ce qui serait de la relation et de la fonction à l'autre, « il » ne souhaite pas se laisser enfermer dans la doxa d'un postulat posé autour de la différence sexuelle. Cette loi posée comme telle pour justifier de ne pas y regarder ailleurs, semble enfermer l'acte de penser dans un déterminisme restrictif. Ne dit-on pas d'ailleurs que l'enfant ne pourrait devenir sujet que confronté à la loi de la différence des sexes. Il est aussi proclamé bien haut et trop souvent dans un discours plus politique que psychanalytique, que l'homosexuel ne connaissant pas l'altérité ne pourrait prétendre au registre de l'accueil d'un enfant. L'avenir de l'enfant semblerait directement déterminé, et par sa qualité de sujet en devenir, et par sa rencontre houleuse avec ce qui est nommé de la différence des sexes. De sexe, il semble qu'il faille entendre ici, sexe biologique, ceux de garçon et de fille, tout en oubliant au passage ce qui relève de l'hermaphrodite. Certes longtemps mutilé en seul garçon, mais existant tout de même. Cet état de sujet, nous renverrait-il en priorité, du fait de sexe biologique à l'individu, plutôt qu'au sujet de l'inconscient, où le biologique laisse la place au symbolique et à mon sens à l'ontologique. Il n'est naturellement pas question de nier la multiplicité des réalités biologiques fondant ce que seront les attributs physiques génitaux de l'enfant et de l'adulte en grandissement. La seule nature anatomique et biologique ne détermine pas uniquement ce qu'il adviendra d'un individu nommé à la naissance, garçon, fille ou autre en réponse à la question de la mère au moment de l'accouchement : « qu'est-ce que c'est? » Quand il est abordé la thématique de la différence des sexes, est-ce uniquement pour instaurer le maintien d'un quasi-diktat d'une réalité masculine sur une domination féminine? Ne serait-il pas question de s'autoriser à penser non plus seulement en terme d'identifiant d'individu, à savoir, masculin, féminin et hermaphrodite, mais dans celui d'altérité. D'un autre en place d'un autre pour que se constitue le fonctionnement, et de l'altérité et de

la mêmeté. Certes l'enfant existe, non comme porteur d'un système sexuel, mais comme réel d'une appropriation à l'altérité. L'altérité ne se positionne pas uniquement dans la différence des sexes - masculin VS féminin -, mais dans l'« ἀλήθεια »*, le processus de dévoilement. Interrogeons-nous pour comprendre, dans la mesure de l'impossible du tout à cerner, la problématique du sexe de l'autre et de son corollaire, l'autre du sexe.

Sans vouloir plaquer systématiquement des référents philosophiques, il convient d'entendre combien la réflexion sur l'être pourrait favoriser une sortie sans concession du tout biologisant. Si le sujet comme être parlant s'installe dans le cabinet de l'analyste, ce n'est plus uniquement cette dimension de lui qui s'instaure de l'expérience analytique. Le langage en ouvrant la voie du dévoilement installe l'analysant dans une logique, non plus seulement du récit et de la recherche de compréhension, mais dans la sidération à la saisie de l'être. C'est notamment dans les dérives de l'intégration de l'altérité que se joue la conquête d'une lecture du retour du refoulé. Freud et la psychanalyse nous enseignent que l'individu se construit dans la recherche et la capture, réelle ou fantasmée de l'objet du désir. Cet objet étant posé dans l'attribut de différence biologique, à savoir un féminin pour un masculin, et un masculin pour un féminin, comme loi référentiel. Ou du moins référence à une situation, certes ancienne, mais existante du primat du masculin sur le féminin et d'une hétérosexualité normative au nom du prédicat de la reproduction de l'espèce. Ne serions-nous pas un peu trop dans le biologique pour une psychanalyse qui a voulu s'instaurer de la différence dès le début de son histoire? L'enfant se construirait sur la différence des sexes, tour à tour « attiré » par le parent de sexe opposé, à condition de vouloir toujours conserver cette expression d'opposition. Et ensuite rejoignant le giron du même sexe, du moins biologique, la fille vers la mère, le garçon vers le père pour poursuivre la maturation d'une identification ipséitique. La différence stricte des sexes ne paraît pas s'appliquer dans le champ de la fonction phallique, où l'enfant, et ce quelque soit son sexe biologique s'instaure comme substitut phallique à sa mère. Comment ne pas conserver cette vision attachante, mais tout autant idéalisée de deux enfants en bas âge découvrant avec curiosité et un brin de

sidération, que la réalité de l'entre-jambes de l'un est semblable ou différente, et ce en fonction des attributs anatomiques. La petite fille intègre-t-elle le manque au pénis, la différence ou bien encore la complémentarité, ou une certaine curiosité, invitation à en découvrir plus, et ce au-delà du seul anatomico-biologique visible. Que dire d'un petit garçon ou d'une petite fille prenant le bain ou jouant tout nu dans une crèche avec un hermaphrodite qui est de toute façon différent, mais aussi identique à chacun des deux, tout en étant comme eux strictement spécifique. Le « je suis un garçon » ou le « je suis une fille » se présente en premier, comme stade fondateur d'une différence, mais d'une différence qui n'obère nullement, tout au contraire le réel du concept de l'autre, évacué de toute biologisation. Le petit garçon jouant avec un autre petit garçon intégrerait-il moins la loi de différence des sexes que s'il jouait avec une petite fille? La réponse serait bien entendu négative. Le même, à supposer que l'on puisse demeurer le même et le même à qui ou à quoi, quelques années plus tard, dans ce qui pourrait être identifié par les savants qui savent comme des jeux sexuels ou présexuels, serait-il conforme à ladite loi précédente s'il ressent émoi pour un garçon comme lui?

Il fut jadis et trop souvent encore diagnostiqué comme pervers narcissique, ou manifestant une non-intégration de la loi de différence des sexes. Faudra-t-il entreprendre de le guérir de son trouble, et le ramener à une plus juste raison celle de n'aimer que fille si l'on est garçon et garçon si l'on est fille? Et que dire de celui ou celle qui rentrant à la maison le soir embrassait ses deux papas ou ses deux mamans. Ne seraient-ils que condamnés à la perte psychique et à la vindicte au nom d'une réfutation d'une loi, qui ne témoigne au demeurant que du reflet d'une histoire, celle du patriarcat. Mais laissons là, le sexuel biologique, laissons là aussi les relations physiques, de ces corps à corps qui s'unissent et se désunissent sans jamais d'ailleurs se perdre ni se gagner dans l'altérité et la mêmeté. C'est une véritable invitation au dévoilement que nous devons nous astreindre pour identifier ce qui fonde l'individu au-delà de la réalité du biologique. L'autre sexe c'est l'autre, et non plus seulement le masculin, le féminin, l'hermaphrodite, ou bien encore l'hétérosexuel et l'homosexuel. Prenons deux objets d'observation, Δ et Θ **; peu importe pour

le moment la nature de leur sexe biologique, il s'agit seulement de deux individus en situation d'être au monde, et traduisant par la langue l'existant de l'altérité, mais aussi de la mêmeté. L'autre de Δ est bien Θ , tout comme Θ est l'autre de Δ . Tous les deux sont de l'autre tout en étant du même, de ces concepts qui ne parlent plus des individus référencés, mais qui font parler ce qui est de l'ordre des fonctions agissantes. L'autre de l'autre est à la fois l'autre et le même ; se positionnant dans la différence à l'unicité et dans l'unicité de la différence. Il n'y a pas opposition entre les deux objets d'observation, mais espace de langage, et ce d'autant que nous avons à faire à deux humains, deux parlants. L'accessibilité au symbolique qui caractérise l'existence du langage place toute relation comme un fait de pensée. Un fait de pensée qui fait différence, non entre les objets, mais dans les actes de nomination que sont l'un et l'autre ou le je et le tu. D'une différence qui ne fait pas opposition, mais acheminement au penser; d'une altérité au demeurant constituante de la mêmeté. Reprenons le terrain d'une humanité avec cette expression d'une relecture possible de la différence sexuelle. Par ce paradigme, l'autre sexe c'est l'autre, il devient possible, au-delà d'une simple forme linguistique de bâtir une alternative à l'opposition.

À savoir que l'homme devrait prendre femme comme objet, non au nom de la différence, mais de l'opposition et de la nécessaire justification de la soumission de l'un des deux. Laissons de côté, et l'hétérosexualité et l'homosexualité pour investiguer l'économie psychique à l'aune d'une ontologie dévoilée. De cette loi, que l'un est manifesté par l'autre, et dans sa spécificité que dans son unicité, l'autre sexe c'est l'autre. Quelque soit son sexe biologique, même à l'identique entre Je et Tu ***, du point de vue biologique, il est tant du même que de l'altérité. Deux hommes, par exemple, ne possèdent pas un pénis unique; certes ils sont masculins tous les deux. Nous avons deux sexes, que ce soit d'un point de vue anatomique, chacun le sien, et d'un point de vue symbolique, il est le sexe masculin du Je et le sexe masculin du tu. L'idée de sexe masculin ici ne dit rien de ce qui serait de tel ou tel homme quant à sa dimension d'être. « Sexe masculin » ne parle encore une fois que du biologique et non de l'objet désirant ou de l'objet cause du désir.

Combien il serait tentant d'affirmer que la seule attirance vers un masculin, pour un homme ne serait qu'une fixation sur son propre pénis ou bien encore les séquelles d'une fixation intempestive à la mère. Deux solutions s'offriraient alors à nous, un homme choisit un homme comme objet de désir, en reprenant l'image du même objet que la mère ; mais à supposer qu'elle ne soit pas lesbienne. Si la mère choisit un homme comme partenaire, et si son fils choisit aussi un homme comme partenaire, il ne s'agit pas du choix d'un homme, mais du choix d'un autre. D'un autre de sexe mâle d'un point de vue anatomique, mais d'un objet fondant le cœur de la relation, c'est-à-dire l'altérité. Cet homme ne serait non conforme, qu'à considérer la vérité contenue entièrement dans l'hétérosexualité et non dans l'altérité de l'être. Dans la relation sexuelle de deux femmes, il n'y a pas le sexe féminin, entité symbolique à part de toute contingence ontologique. Nous avons une femme, et une autre femme soit un sexe chacune (je ne parle pas ici d'hermaphrodites qui multiplieraient encore la somme des existants biologiques); nous ne sommes pas en présence du sexe féminin. Le sexe d'un homme ou d'une femme par rapport à un partenaire est de toute façon un autre sexe que celui de l'autre.

Deux hommes, deux femmes, un homme une femme ne fondent pas une entité sexuelle nouvelle que l'on appellerait le SEXE. Il est toujours question de l'observation de deux sexes différents, car spécifiques, marquant deux uniques et ce quelques soit la nature biologique. La différence biologique des sexes organiques n'est à utiliser que dans un processus de procréation. Nous pouvons maintenant reprendre l'énoncé de la loi soi-disant fondatrice : « l'enfant ne peut devenir sujet que confronté à la loi de la différence des sexes ». Si le sujet demeure bien le sujet de l'inconscient alors il ne peut être question de sexe biologique. Et si le principe de primauté du phallus semble encore à être conservé comme fondateur dans l'inconscient, ce que révèle d'ailleurs l'expérience analytique, il n'est ni question de pénis, ni de vagin, mais d'une symbolique. La fonction phallique n'a pas de sexe biologique. À côté de la seule fonction phallique, conviendrait-il aussi d'envisager la relation d'un enfant à un parent dans le champ de la constitution de l'altérité, passant par toute rupture avec le principe de substitution. Dans l'absolu, si l'enfant

s'instaurait d'un rôle substitutif phallique, c'est à dire niant en quelque sorte son unicité, son ipséité, l'autre ne pourrait devenir le concept fondateur, mais se maintiendrait comme un semblable ou un « presque que comme lui ». Dans l'acte premier qu'est le miroir pour l'enfant dans son appropriation d'une nouvelle mêmeté, non plus semblable à l'autre, le parent, mais différente comme expression d'une altérité en construction. Ni l'image des représentations physiques, ni la langue ne suffisent et ne suffiront à l'enfant, et ce quelque soit son sexe anatomique, pour se construire comme unique. Non plus l'un de l'autre, mais l'un de la fonction autre. Après le sexe de l'autre, conviendrait-il de s'interroger sur l'autre du sexe? Le sexe, non plus celui de quelque individu, mais du sexe pris dans son acceptation généraliste de chose attenante à la sexualité, au sexué ou encore à la sexuation. Dans ce cadre, l'autre du sexe nous mènerait à envisager non un quelconque partenaire, mais l'être, dans ce qu'il fonde et comme essence et comme existence. De ces fondations non parlantes sur un parlant pour tenter de cerner ce qui justement fait manque ou carence au langage. Et dans la clinique me diriez-vous? Dans ce que l'analysant énonce des modes de fonctionnement à « ses » autres, de ce qu'il identifie ou omet volontairement et le plus souvent sous le jeu macabre du refoulement, il se présente dans ce qu'il n'est pas. Cette structuration à ne pas être à ne pas en être de cette conscience ontologique, le conduit à un discours plus en « ἀλήθεια », et ce à condition qu'il y soit confronté par l'analyste.

L'enfant à partir du stade du miroir se confronte à l'altérité et plus insidieusement à l'être. Au-delà de la différence des sexes, c'est le primat double de l'altérité et de la mêmeté qui structure l'individu en devenir et l'être en appropriation. Tout en reconnaissant qu'il est plus aisé pour le jeune enfant de constater des spécificités anatomiques entre lui et les autres, que la conscience de toute unicité formelle dans l'altérité et la mêmeté. Le « je suis un garçon » intégrera le « je ne suis pas une fille », mais surtout je suis le garçon que je suis, différent des autres et même aux autres, car garçon et humain, ce qui le rendrait semblable aux filles, comme humain et être parlant. D'ailleurs la psychanalyse nous a révélé la limite de toute vérité sur le corps,

pensons aux hystériques, ainsi que la limite au parlé d'un « je suis » par tout in-parlé du refoulé et du retour du refoulé. Posons un paradigme reconstruit autour de la différence des sexes, où l'autre sexe, n'est que le sexe de l'autre. Ainsi quelque soit la réalité biologique, l'autre sexe c'est l'autre, non en fonction de sa particularité anatomique, mais au nom de l'altérité qui transcende l'objet matière pour l'objet parlant. Les sexes ne s'opposent qu'à vouloir les considérer dans l'affrontement patriarcal. Et si l'altérité ne s'oppose pas à l'ipséité, alors peut se forger l'acheminement à un penser de l'être.

* La vérité au sens de dévoilement

** Delta et Théta. Le choix de deux lettres grecques par respects aux Anciens.

*** M.Buber - Je et Tu - Aubier Philosophie