

*La logique et l'amour***Présentation du dernier livre de Catherine Millot à la
Maison de l'Amérique Latine le 15 septembre 2015****Gérard Pommier**

Comment présenter un recueil d'articles publiés sur une période de temps assez longue ? Faudrait-il se contenter d'en choisir juste un ou deux, ceux qui me plaisent le plus ? J'ai fait un autre choix et je me suis demandé si l'on ne pouvait trouver dans tous les textes une unique note de fond, une sorte d'obsession, sans solution, à laquelle on peut donner plusieurs noms approximatif : « sacré », « réel », « vide », « rien ». C'est pourquoi je mettrais plutôt comme clef de voûte de ma lecture le chapitre sur les épiphanies qui parlent - faute d'un mot adéquat - de ce « vide », de ce « réel », de ce « sacré ». J'ai donc relu ce recueil de textes comme si c'était un livre, ayant son propre point d'orgue. Il est vrai qu'il ne s'agit pas d'une autobiographie, mais j'ai essayé d'y entendre une caractéristique de l'autobiographie.

Dans ses *Esquisses Autobiographiques*, Thomas de Quincey a parlé de cette caractéristique assez rare : c'est aux pages 625 et suivantes de ces *Esquisses*. C'est un moment où un écrivain dont l'œuvre est déjà bien avancée, écrit sans plus porter un regard curieux vers le futur, je cite : « Nul succès qui attache son regard au présent, rien sur la scène, sinon un enfant solitaire et son combat solitaire contre le chagrin - une obscurité puissante et une tristesse sans voix ». De Quincey écrit qu'il connaît très peu d'écrivains capables de parler de cette intimité. Par exemple selon lui, Rousseau n'en a pas parlé dans ses *Confessions*. Ou encore Saint Augustin n'en a dit que quelques mots lorsqu'il a parlé en quelques pages du deuil d'un ami proche lorsqu'il était adolescent. Quant à de Quincey lui-même, il en a parlé pour son compte dans les *Suspiria de profundis* lorsqu'il évoque le deuil de sa sœur qui l'a fait écrire toute sa vie, sans qu'il ne le révèle jamais - sauf dans ces *Suspiria*. C'est la lumière glorieuse d'un deuil qui éclaire toute l'œuvre, et chez la plupart des écrivains, on ne s'en aperçoit pas du tout. Cela n'est d'ailleurs pas nécessaire que cela soit dit, ou il arrive même que ce centre secret qui anime l'écrivain lui échappe peut-être à lui aussi. Le souvenir qui pousse à écrire, qui pousse à se remémorer, à construire des fictions, ce souvenir peut rester invisible.

Il y a la note de fond d'un deuil, d'un exil, et je me suis dit en lisant ce livre que cette note de fond invisible n'était visible que grâce à son antonyme c'est-à-dire le transfert : c'est le transfert qui l'éclaire. Le transfert c'est le retour visible de l'exil et du deuil et il explique peut-être le choix de « La logique et l'amour » comme titre de ce livre. C'est peut-être aussi la couverture du livre. L'exil, le deuil, n'est pas dit dans l'œuvre de Catherine, mais révélé : c'est ce qu'on peut voir¹. C'est un art d'en dire quelque chose, parce qu'on ne peut pas parler à l'envers de ce qui fut peut être. On peut certes halluciner à l'envers : l'appareil psychique est fait pour ça. Cette fonction hallucinatoire est en jeu dans le transfert : et elle apparaît en grand dans ce livre. Ce transfert n'est pas une répétition, mais une personne. C'est une personne qui se découpe sur le fond de ce qui n'est pas visible, de ce qui ne se dit pas, c'est-à-dire cet exil, ce deuil. Je trouve que c'est une conception vraiment simple et fondamentale du transfert qui apparaît ainsi, presque à toutes les pages.

Je vais maintenant essayer de parler de l'autre face de ce que couvre et aussi découvre, remet à sa place le transfert. Le vide, le rien, et aussi l'Épiphanie. Je vais prendre la question à partir de la page 162. Je lis dans le chapitre sur *le rêve du réveil*, ce commentaire de Simone Weil fait par Catherine. « Voir les choses comme si nous n'étions pas réaliserait une sorte de perception pure - écrit Catherine -. J'ai retrouvé cette idée sous la plume de Simone Weil : « Que je disparaisse afin que ces choses que je vois deviennent - du fait qu'elles ne seront plus choses que je vois - parfaitement belles ». Et Simone Weil cite Racine : « Et la mort à mes yeux ravissant la clarté, rend au jour qu'il souillait toute sa pureté. » Et je ne suis pas étonné d'avoir lu dans la même page une courte réflexion à propos du Bouddhisme zen : « Percevoir purement sans mélange de rêves ».

J'ai été plusieurs fois en Chine, et j'ai remarqué l'engouement immédiat des jeunes psychanalystes chinois pour la topologie lacanienne. Je me suis dit d'ailleurs qu'un de ces jours on trouverait une statue de Lacan à côté de celle de Bouddha dans les temples, puisque comme vous le savez, Bouddha n'a jamais pu vivre sans s'appuyer sur les Dieux locaux. A force de se passer du père, Bouddha a été obligé de demander asile aux idoles autochtones. Le vide Bouddhiste avoue ainsi qu'il est le vide d'un tombeau : ces mots de « vide » ou de « rien » si usité dans le *Jijing* ne sont qu'un aveu du refoulement. Je ne pense pas m'éloigner

¹ Je doute qu'il puisse en être dit quelque chose. Parler des antécédents du deuil me semble grossier. Dessiner son absence avec de la topologie me semble risible et c'est une façon de prendre ses distances par rapport à la chose même.

du livre, car Catherine écrit à la page 190 qu'elle aurait pu aussi bien prendre la direction d'un Ashram que le divan de Lacan.

Il est plus facile de donner au deuil le nom de « rien » ou de « vide ». Mais « rien » ou « vide », ce sont des états ! Le rien ou le vide sont actifs, alors que l'impossibilité de dire résulte d'un refoulement. Je dirai presque que refoulement, c'est le mot athée de notre jargon pour dire le sacré.

Cela m'amène à poser le problème en ces termes : Depuis le premier jour de la séparation donc de l'exil, notre corps n'est pas un lieu vide, mais le lieu d'un refoulé : c'est l'obscénité de notre corps en proie à l'inceste des pulsions. Le premier temple sacré, la première maison de Dieu, c'est notre corps lui-même. *Sacer* veut dire aussi bien sacré qu'obscène. Notre premier cri se souvient de la séparation, Freud le dit dans l'*Esquisse* : il se souvient du cri d'avant, un enfant pleure parce qu'il pleure. La division du premier cri, c'est la naissance du mysticisme. Comme sujet nous ne sommes sujets que dans notre espace psychique, en dehors de notre corps, dans lequel la bataille pour ou contre l'inceste continue. Notre corps est notre enfer : il est *Sacer* obscène, nu de la beauté du Diable. *Sacer* refoulé. Où se trouve alors notre corps, celui que nous avons dû quitter, ce corps auquel nous ne pensons pas, mais qui nous fait penser ? Notre corps se trouve aux deux bouts de la boucle pulsionnelle, c'est-à-dire aussi bien au-dedans qu'au dehors, dans l'animisme des choses : Le *Sacer* est cette beauté dont nous sommes exilés.

Je voudrais faire part de l'idée suivante qui m'a aidé à lire le livre de Catherine. Cette double localisation du corps est ce qui apparaît très bien dans la polarisation des névroses entre hystérie et phobie. Hystérie à l'intérieur du corps avec formation de symptômes ou bien la phobie à l'extérieur. Avec l'hystéro-phobie ordinaire, on voit bien cette double localisation du corps : ce qui fait somatisation d'un côté, fait phobie de l'autre. L'obscénité incestueuse du corps a comme équivalent l'animisme du monde, la malignité des dieux, qui nous révèle notre exil. A l'obscénité intérieure correspond l'angoisse des perceptions. Si l'on dit les choses de cette façon, cela me semble plus clair que de parler de l'angoisse du Réel, dont on ne voit pas d'où elle tomberait. C'est en quelque sorte un système de vase communicant.

J'annonce ainsi ma lecture des épiphanies. La réconciliation avec l'intérieur, avec le symptôme, entraîne une réconciliation avec l'extérieur, sous la forme d'une Aura, d'une brillance du monde ou d'une épiphanie. C'est un moment de réconciliation avec notre corps du dehors.

Dans *Rêve de réveil*, je reprends cette citation : « voir le monde avec l'appareil sensoriel d'un adulte et l'esprit vierge d'un nouveau-né. Ce serait accéder enfin au réel, à

l'état pur, c'est-à-dire dépourvu de sens, ce serait être enfin délivré de la fatigue du sens ». Je ne retiens maintenant que la dernière partie de cette citation c'est-à-dire cette insistance sur l'absence de sens, dont on ne mesure pas tout de suite à quel point elle est freudienne et à quel point elle concerne ce qu'on peut appeler guérison dans le cadre de la cure. En effet ce n'est jamais quelque explication que ce soit qui guérit, mais les connexions qui sont faites entre les formations de l'inconscient du corps, les symptômes, et les formations de l'inconscient telles qu'elles apparaissent dans la parole. Les formations de l'inconscient de la parole ont un sujet, et dès qu'elles sont articulées au symptôme qui n'en a pas, ces connexions les subjectivent. Et donc elles s'évanouissent : mais cela n'apporte aucune espèce de compréhension ! Le genre de guérison qui advient dans l'analyse se passe du sens. J'insiste sur ce point parce que l'on comprend ainsi ce qui se passe dans le système de vase communicant : quand le dedans s'allège du poids du symptôme en se subjectivant dans la parole, alors une réconciliation s'opère avec le dehors. C'est ainsi que le monde brille soit par les voies de l'épiphanie soit par les voies de l'Aura.

Car il me semble que les remarques de Catherine permettent de distinguer ce qu'il se passe dans les névroses et dans les psychoses. Il y a sûrement une différence à faire entre les Auras de la névrose et les épiphanies psychotiques comme celles de Joyce et de Giacometti. On peut en lire une description dans le même texte sur *Le rêve de réveil* à la page 171 : je cite Giacometti : « Ce matin en me réveillant je vis ma serviette pour la première fois, cette serviette sans poids dans une immobilité jamais aperçu ou comme en suspens dans un effroyable silence ». Si je développe l'image d'un système de vases communicants entre dehors et dedans, cette perception n'est contrebalancée, n'est articulée à aucune espèce de symptôme corporel. Elle aboutit donc à un délestage du corps, sans doute à cause de l'absence de culpabilité névrotique qui caractérise la forclusion. Donc il y a là ce moment d'ultra clair, d'hyper clarté, celle que Freud a notée à propos de l'ombilic du rêve, lorsque le désir se réalise. Comment peut-on le comprendre, sinon comme le souvenir d'une sensation qui est venu pallier le vide du sujet, son absence à un moment de refoulement ? C'est une grande différence avec l'épiphanie psychotique. L'Aura de la névrose telle qu'elle est décrite par exemple dans les crises d'épilepsie hystérique, ou bien dans l'Aura de la migraine ou celle des ulcères d'estomac est un moment de brillance du monde, de joie sans sourire. Dans *Dostoïevski et le parricide*, Freud a montré comment l'évanouissement épileptique était précédé d'une pensée parricide en même temps qu'à l'extérieur brille une luminosité des sensations. On voit la différence entre l'épiphanie psychotique et le moment d'aura du symptôme c'est-à-dire celui où l'absence, l'évanouissement coupable et douloureux

correspond à la réalisation du fantasme. Mais il faut d'abord une telle actualisation du fantasme pour que se produise cette sorte de bonheur du monde de l'Aura. Cette brillance pulsionnelle n'a rien de spécifique de la fin de l'analyse. C'est un moment d'évidage du symptôme qui se contrebalance par une brillance du monde. Cette expérience peut être considérée comme sacrée, et même sacré au sens laïque que lui a donné Georges Bataille, puisque c'est un moment de spiritualisation du père. C'est d'ailleurs le même sens que le *deus sive natura* de Spinoza, c'est l'intuition du tombeau vide, le jour de l'ascension du fils ressuscité où le monde se découvre un bref instant déchargé de sa culpabilité.

Comme j'en ai fait l'hypothèse, ce point de réflexion fait une sorte d'unité du livre. Par exemple, le sacré est aussi l'expérience de l'écriture comme c'est très bien décrit dans le chapitre *Ecriture et expérience*. C'est sans doute la dimension sacrée qu'a toujours eu l'écriture depuis les scribes d'Egypte, ou les scribes étaient aussi des prêtres. L'écriture, dans la mesure où elle pose la question de la signature du corps d'une œuvre, a cette dimension de spiritualisation. C'est le cas au fond, non seulement de l'écriture mais de n'importe quelle œuvre.

Ce moment d'évidage du symptôme au profit de la luminosité du dehors peut-il être assimilé à une « traversée du fantasme » ? Il est important que Catherine ait posé la question - non pas comme un terme de l'analyse, mais bien comme son début ! Pages 191,192, je vais lire un fragment de ce si beau passage : « cela avait commencé par le ciel comme si un invisible couvercle s'était levé. [...] C'était un vide quasi matériel, interstitiel, séparateur... Tout est là simplement et rien ne manque là où le rien est devenu l'évidence. La présence se fait plus aigüe sur le fond d'une absence telle que l'au-delà s'en trouve dissipé. »

Quand le problème est posé dans ces termes, la notion d'athéisme a-t-elle encore la moindre portée ? Il n'est pas question de croire ou pas à ce qui s'effectue constamment dans notre rapport au monde : tout être humain a un rapport au *Sacer*, c'est-à-dire à l'obscénité en même temps qu'au sacré. La question de l'athéisme se pose seulement par rapport aux croyances de masse des églises et c'est un autre problème que celui de « l'expérience intérieure » qui est, surtout comme le note Catherine d'ailleurs, une expérience avec l'extérieur.

Je me demande si ce type de rapport transparent au monde résulte de la fameuse traversée du fantasme, ou s'il n'est pas au contraire sa réalisation. Et je me demande aussi si cette expérience peut se baptiser athéisme radical. J'ai l'impression que Catherine se pose des questions du même ordre, mais de mon côté je ne me risquerais pas à appeler « réel » ce type de rapport au monde, qui me semble plutôt très irréel, comme cela est évident dans la citation

de Giacometti. Je ne vois pas pourquoi « une erreur liée à la carence paternelle » devrait révéler le réel : il le distord plutôt.

Pour ce qui concerne Joyce, une des expériences cruciales de ses épiphanies est centrée sur le moment où il a été battu par des jeunes gens, et qu'il se retrouve à ce moment là franchement dépersonnalisé. C'est le moment où son père est non pas carent, mais où il exerce une violence lorsque Joyce prend des coups. C'est parce qu'il est incapable de répondre qu'il se produit une telle dépersonnalisation. Cela oblige à discuter un point de théorie. J'ignore pourquoi il y a cette erreur constante, qui va contre l'expérience clinique, cette confusion qui est faite si souvent entre la forclusion du nom et une carence ou une absence paternelle. C'est le contraire que montre l'expérience : Ce n'est pas d'un père carent, mais d'un père trop puissant, trop violent, dont il s'agit. Voilà un point d'origine de la dépersonnalisation psychotique qu'il faut souligner, comme c'est le cas de Schreber et de bien d'autres. Si Schreber se dépersonnalise au moment où il est nommé magistrat, c'est parce que cette titulature le confronte à un père trop puissant. C'est la même chose lorsque la jalousie de sa femme par rapport à son médecin Fleschig le fait délirer et le féminise. Il rencontre un père violent, un *UrVater* qu'il est impossible de parricider et cela dans la mesure où il y a forclusion du nom. Un fils qui ne peut plus vaincre son père en prenant son nom perd son corps : son corps devient un non sens qui ne prend consistance que dans le non sens du monde : c'est le non sens de la déréalisation de Giacometti et je m'explique de cette façon pourquoi Joyce recueille et se recueille lui-même dans le fourmillement des épiphanies. Les épiphanies sont autant de preuve de son existence à distance, ce dont il doit ensuite porter témoignage dans l'écriture : l'écriture donne un sujet et un nom au non sens des épiphanies.

La continuité des expériences épiphaniques pour Joyce est à l'origine de son écriture : il s'agit au quotidien de se refaire un nom dans la défection de son corps. Il faut se refaire un nom dans l'impossibilité de vaincre le père et cela à partir d'une série d'expériences toutes dépourvues de sens. La défection du sens se présente comme le tombeau qu'il n'arrive pas à former. Quand Catherine écrit à propos des épiphanies : « Elles fonctionnent comme des sortes de corps étrangers du fait de cette dimension de non-sens », n'est-ce pas le non-sens de la propre présence charnelle de Joyce qui est ainsi concrétisé dans ce qui va s'écrire ? Le non-sens est le moment d'ultra clair, « l'apparition de la lumière ». Le moment de l'ultra clair, c'est celui où la luminosité épiphanique donne la preuve de l'existence du corps, jusque là sans reflet. Joyce écrit : « l'objet devient alors - écrit-il - la chose qu'il est... L'âme de l'objet le plus commun prend un rayonnement à nos yeux. » C'est en quelque sorte une histoire de reflet qui donne par contrecoup son existence au corps. C'est de notre animisme intime dont il

est question, au fond comme dans l'histoire, racontée par Lacan de la boîte de sardine qui le regarde. Comme l'écrit Joyce dans *Dedalus*, c'est « l'enchantement du cœur ». En ce sens Catherine a fait remarquer que « l'épiphanie est synonyme de parousie ». Pour ma part je risquerai plutôt que ce n'est pas une parousie divine pour commencer mais, plutôt la parousie du sujet lui-même qui en quelque sorte voit briller sa propre manifestation. C'est une manifestation pulsionnelle, scopique, et elle est quand même bien divine dans un second temps dans la mesure où il s'agit de notre propre animisme qui brille dans le monde. C'est donc bien en ce sens une irradiation du divin qui est à cet égard égal au pulsionnel. Comme l'écrit Catherine : « Ainsi selon Jamblique, les dieux peuvent se présenter corporellement sous forme d'image caractérisée par leur clarté et leur brillance. » Les premiers dieux sont ces projections pulsionnelles.

Après tout un parcours sur le sens du sacré, sur le vide et sur le rien, qui prêtent toujours à des tentations métaphysiques, ce vocabulaire reprend sa place très relative, à la fin du chapitre sur les épiphanies. Il me semble que le vide abat ses cartes et l'athéisme lui-même déclare son inanité, car ce vide ne doit pas faire ignorer le tombeau dans lequel il est enterré : « l'athéisme serait lui-même peut-être rivé à la figure d'un mort éternel victime d'un meurtre que consomme le rationalisme... Ce qui dans cette perspective nous resterait aujourd'hui du sacré serait quelque chose comme un tombeau vide. » Il me semble par là que ce vide, qui a des allures un peu grandiloquentes, retombe sur ses pieds dans le fantasme parricide. C'est l'aspersion d'eau fraîche de l'œuvre de Freud. Comme les pulsions, les dieux veulent mourir, et le parricide est l'alambic grâce auquel elles se spiritualisent.

Note complémentaire sur le rapport entre la réalité du fantasme et le réel qu'il occulte.

J'entends par « fantasme », les fantasmes fondamentaux que le sujet construit lorsqu'il s'engage dans la jouissance phallique. Pour se séparer de sa mère, il se masturbe pour avoir le phallus plutôt que de l'être : il est coupable de quitter la mère, donc il est puni, mais par une tierce personne. C'est l'invention du père primitif. Donc :

- 1) Fantasme « on bat un enfant »
- 2) Les coups accompagnent une jouissance masturbatoire, donc :
- 3) Fantasme de séduction. Mais cette séduction est incestueuse, donc :
- 4) Fantasme parricide de celui-là même qui provoque le désir.

Dans cette succession de trois fantasmes fondamentaux, le père primitif est fondateur du désir sexuel et de la subjectivité genrée. Le fantasme parricide ne peut par conséquent pas

s'actualiser sans menacer de dépersonnalisation, sauf si le sujet s'approprie un symbole qui lui permette de s'identifier au père (de l'incorporer). Par exemple le nom propre ou un autre symbole de filiation totémique. LA naissance du fantasme accompagne l'engagement dans la parole : les fantasmes fondamentaux accompagnent, doublent chaque parole, qui se plaint séduit ou tue. Car en même temps qu'il y a séparation de la mère et des *représentations de choses* pulsionnelles, les *représentations de mots* refoulent la pulsion.

Le fantasme grammaticalise les signifiants qui recouvrent les *représentations de choses*. Par exemple dans les névroses, le fantasme grammaticalise chaque phrase en allant du sujet qui prend son nom jusqu'à l'objet qui est la cause de son désir. Dans les psychoses au contraire la grammaire du fantasme se retourne vers l'extérieur lorsque le père persécuteur se retrouve dehors. Ce n'est pas le réel qui est menaçant, ce qui ne veut rien dire, mais le père vivant qui anime le monde, le *Deus sive natura* qui donne leur bruissement inquiétant aux feuilles agitées par le vent. Sinon ce n'est que le réel platonicien très platoniquement inoffensif : ce réel au-delà des mots masque le père. Ce n'est pas une traversée mais un retournement du fantasme qui anime les épiphanies. Mettre un sujet par écrit sur les représentations de mots épiphaniques, c'est s'identifier au père.

Les *représentations de choses* sont recouvertes par les *représentations de mots*, qui sont elles-mêmes grammaticalisées par le fantasme. Pour que le fantasme se traverse, il faudrait qu'il se dégrammaticalise. Ce n'est pas le cas dans les psychoses où il se retourne seulement. Il ne s'est pas dégrammaticalisé, mais retourné, il revient du dehors à titre d'effet de la forclusion. C'est le *Deus sive natura* de Spinoza qui est dehors ou le sujet supposé Savoir de Lacan. Dans les névroses, ce que le vocabulaire actuel appelle réel, ce sont nos sensations investies pour toujours par les *représentations de choses* pulsionnelles. A titre de représentations, elles recouvrent un vide en effet. Mais nous connaissons parfaitement le nom de ce vide : c'est le phallus et les noms philosophiques et religieux de « vide », de « rien », ou de « réel » sont égarant. Dans les névroses ce sont au contraire les pulsions qui sont dehors, et quand l'acte psychique de réalisation du fantasme réduit la distance qui nous en sépare, elle les fait briller : c'est l'Aura d'avant la chute.