



**MIMESIS**  
**ANTHROPOLOGIE**  
**DE LA LIBERTÉ**

N. 4



PATRICK NERHOT

LA MÉTAPHYSIQUE DE LA  
PRÉSENCE DE L'ABSENCE



MIMESIS

*Anthropologie de la liberté*

© 2014 – MIMESIS FRANCE  
maison d'édition  
13, rue Ramey 75018 Paris  
contact@mimesisfrance.org  
www.mimesisfrance.org

Diffusion et distribution  
Librairie Philosophique J. Vrin  
6, Place de la Sorbonne, F-65005 Paris  
*Téléphone* : (33) 01 43540347  
*Télécopie* : (33) 01 43544818  
www.vrin.fr  
*E-mail*: contact@vrin.fr

ISBN: 9788857522654

# TABLE DES MATIÈRES

1. LA MÉTAPHYSIQUE DE LA PRÉSENCE DE L'ABSENCE	7
2. "JE PARLE AUX MURS" DE JACQUES LACAN (une métaphysique de la présence de l'absence)	37



# 1. LA MÉTAPHYSIQUE DE LA PRÉSENCE DE L'ABSENCE<sup>1</sup>

“Maintenant”. Cette représentation du sens par évocation d’une temporalité conjugue diverses formes de l’“être” mais toutes ont en commun ceci : “sens” signifie présence. La “conscience” est synonymie de ce “maintenant” parce que tous deux sont la transcription d’une *métaphysique* de la présence. “Maintenant-conscience de” : une représentation compose la cognition déterminée par cette métaphysique, c’est cela la condition de notre savoir. “Représentation” d’un savoir, un non-su appartient au champ du savoir. Tout savoir, en effet, est savoir qui implique une représentation d’un non-su qu’il institue dans ce mode même qui le constitue comme savoir. Le savoir implique la pensée d’un “même” dès lors qu’il pose la question du non-su puisque par le seul savoir se pense le non-su et que cet au-delà d’un savoir par le seul savoir implique nécessairement l’invocation d’un “même”. Le “même” signifie la possibilité de connaître ce qui n’est pas de l’ordre d’un savoir, ou non-su, mais qui n’en est pas pour autant un impensable. C’est du reste là le pari de toute cognition : “passer”, par une représentation qui sort de l’état d’un savoir, à un au-delà du savoir qui ne peut se penser, évidemment, qu’à partir du savoir. Le “même” ouvre ce “passage” : il dit cet au-delà du savoir par seule invocation de celui-ci. Le “même” est savoir comme au-delà du savoir qu’il implique, qui l’implique.

Historicisme. Le “maintenant” est représentation du sens par une présence qui consiste en une contraction du temps, une temporalisation du temps. Cette représentation du sens par temporalisation du temps peut aussi consister en une extension du temps, en une “période historique”, qui est sens toujours par transcription d’une présence, du genre “conscience historique”, ou “état d’une société

---

1 Première conférence, 20 Juin 2013, Sacra di San Michele.

à un moment historique” (parfaite redondance, mais jamais comprise, puisque “moment” est une synonymie d’“historique”), etc., c’est-à-dire l’écriture du sens comme un temps “long”, par présence d’un temps donc, ce qui veut dire sens par le seul rapport à lui-même, par seul rapport à un même, un temps “constant”, dit-on. Cette “conscience” est principe de vérité parce que présence, présence métaphysique par laquelle se conçoit un “continu” du temps, qui ouvre à une cognition par la représentation d’un “même”. L’“historicisme”, en effet, consiste en une représentation qui voit à son principe une temporalité par “continuité”, sans laquelle aucune vérité ne serait possible. Cette continuité, ai-je dit, implique que ce savoir - par le temps et dans le temps - est le penser d’un “même” : le continuant du “continu”.

Le “maintenant - conscience de - continu” sont des représentations de la totalité : ce “plein” métaphysique, qu’implique cette représentation d’une temporalité du temps, ouvre à la pensée du “soi” par un “à soi” : le “maintenant - conscience de - continu” est savoir parce que “phénoménologie”, ce par quoi le savoir est savoir parce qu’il accède à une représentation qui implique un penser par un “même”. Ce plein, comme je le nomme, consiste tout à la fois en un principe et une fin, en un “passage” mais par arrêt du temps (qui passe), un avant après, étiré, dans un temps arrêté. “Maintenant - conscience de - continu - totalité” - reporte à la représentation d’un sens comme une “unité” : la pensée de l’“altérité” n’en est qu’une de ses implications ; cette notion, en effet, aucunement n’implique le “maintenant - conscience de - continu - totalité - unité” - mais en provient. Evidemment, parce que cet “étranger”, par différence, au savoir, reporte à ce qui constitue, comme *tel*, ce savoir et par voie de conséquence l’altérité provient d’une pensée de l’unité.

Nous pouvons poser que la “conscience de” est le mode dominant, pour ne pas dire exclusif, depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle, de construire la vérité ; ainsi par exemple, être dans le faux, dans l’erreur, c’est rester dans le “non conscient” de ce qui est vérité ou, dit-on aussi mais en psychanalyse seulement, demeurer dans l’ignorance de l’inconscient. Cette métaphysique de la présence, qui constitue, restons dans ce domaine, la méthode de la psychanalyse freudienne, est “psychanalyse” par une présence par laquelle se réinvente le

déterminisme (tel qu'il apparaît avec la philosophie profane des Lumières). La compréhension, ou sens, résulte, en effet, d'une capacité cognitive d'accéder à une cause qui consiste en la réappropriation de la vérité par un temps, dans le temps, que seule une "conscience", donc, concept abstrait qui définit le sens comme le "soi" par "à soi", peut permettre. La causalité ne peut résulter d'une connaissance que pour autant celle-ci constitue une "conscience de". Ce mode est clairement celui d'une vérité immanente mais, évidemment, profane. Dans cette conception d'une vérité immanente domine une métaphore, celle d'un "passage"<sup>2</sup>, qui est une métaphore religieuse premièrement. Le "maintenant – conscience de – continu – unité" implique un absent (sauf à se trouver dans une conception d'un savoir par répétition), en d'autres termes un non [maintenant – conscience de – continu – unité]. Il ne consiste qu'en la seule forme négative du savoir. C'est, du reste, ce en quoi consiste connaître : s'affirmer par l'instauration d'un rapport à une négation. Une telle opération se réalise par une temporalité du temps : on accède à la vérité par l'affirmation d'une "conscience de". D'un état d'errance on accède à une vérité immanente par affirmation d'un mode de connaître qui consiste en une négation mais "positivée". La philosophie profane n'est jamais très loin de la pensée religieuse lorsqu'est impliquée une pensée immanente.

On parvient, on accède, on "passe" : la vérité consiste toujours en quelque chose qui "passe" ; c'est là la particularité de l'hébraïsme et du christianisme. On passe d'un état d'errance, de "non conscience", à la vérité ou "conscience de". Avec la pensée profane, la vérité implique une domination du temps, une temporalité d'un temps déchiffré par la "raison" des hommes : la vérité "est" temps interprété (Richard Simon disait déjà que la vérité était "dans le siècle", autrement dit le temps des hommes, la temporalité par laquelle se comprend l'humanité, au grand désespoir de Bossuet). Le "maintenant – conscience de – continu – unité", cette métaphysique de la présence, reporte à une formalisation du sens comme vérité qui voit à son principe une temporalisation du temps : un avant temporel

2 Pour un travail spécifique sur cette métaphore, Patrick Nerhot, *La métaphore du passage*, L'Harmattan, Paris, 2008.

(passé) et un après temporel (présent ou futur c'est égal puisque cet après est conçu comme l'après d'un avant dans le temps). Le "maintenant – conscience de – continu – unité" traduit l'accession au sens par passage à une présence, encore une fois, au présent du temps ; cette accession consiste ainsi en la projection d'un après "explicatif" parce que monstration, ou effet, d'une cause déterminante que constitue l'avant du (dans le) temps. Ce n'est donc que par pensée d'un temps que ce "plein" métaphysique est cognition. Le "continu", par exemple, implique la projection de ce à quoi il s'oppose et pour accéder au sens par une représentation toute positive ; cette projection est métaphorique, "passage" par continu du temps. C'est, du reste, en cela que consiste l'"historicisme", en un temps présent, en un présent du temps, ou continu, qu'un après de ce temps atteste et par lequel seulement l'"histoire" est sens.

Il ne peut y avoir pire incompréhension de la question de méthode et de notre pensée métaphysique. Il est, du reste, intéressant d'observer que la pensée profane construit le sens comme peut le faire la pensée religieuse : un à venir se montre par un advenu. Si ce mode de procéder est rationnel pour une conception religieuse pour laquelle la transcendance est la transcendance d'une immanence, c'est-à-dire "Dieu", en d'autres termes le non-su, cela devient une méthode singulière pour une pensée non religieuse. En effet, lorsque la philosophie profane conçoit la question de la vérité comme une question de temps, elle fait de l'après la conséquence nécessaire d'un avant... mais qui seulement se dit après, c'est-à-dire dans le temps ! La pensée dite "historique", pour faire bref, consiste en un raisonnement tautologique au sens où aucune démonstration, je veux dire un raisonnement par inclusion d'un non-su, ne s'effectue.

Si, dans une construction religieuse, l'avant ne porte pas à une connaissance tautologique c'est parce que l'avant temporel inscrit à son principe un indicible, c'est-à-dire le mystère, "Dieu". La pensée profane quant à elle, lorsqu'elle construit l'"humain" c'est-à-dire un monde sans Dieu, efface le mystère, en d'autres termes le non-su au principe du savoir mais, procédant ainsi, elle raisonne par tautologie ; elle construit des raisonnements par lesquels rien n'est dit que l'on ne sache déjà puisque cet "après" explique ce qu'il faut comprendre une fois que tout est survenu, advenu, "arrivé" dit-on

fort justement. Nous pouvons définir ce problème théorique, que nous devons savoir poser si nous voulons raisonner rationnellement, en peu de mots : non seulement l'après n'est pas l'après (dans le temps) d'un avant mais c'est tout le contraire qu'il faut savoir penser : *L'avant est toujours l'avant d'un après* et cet "après" est le mystère, l'interrogation sur notre monde, c'est-à-dire sur ce "nous", cet "aujourd'hui", ce "je" etc., en d'autres termes ce qui ouvre tout raisonnement.

Cet "après", donc, ne peut signifier un/du temps, consister en une temporalisation du temps sinon nous considèrerions que savoir n'est autre chose qu'une radicalement triviale "diérogie", comme on dit. Certes, bien trop souvent, le savoir "historique" ne consiste pas en grand chose d'autre mais ce mal raisonner n'est pas inéluctable. L'"après" parce que "nous", "je", "communauté", "aujourd'hui" etc., traduit un *ce qui est par ce qui n'est pas*, ce qui veut dire une non temporalisation du sens, ce qui signifie un non-su qui ouvre au savoir et qui, loin de consister en un résultat nécessaire de son avant (tel que le fait Darwin, pour faire un exemple des plus discutés depuis plus d'un siècle), manifeste une pensée par qualification de ce non-su, ce mystère que, systématiquement, la pensée affronte chaque fois que l'on projette un sens. Penser d'un non-su que représente un mode de savoir, l'"après" implique nécessairement la pensée du "même" sinon comment pourrait se penser un non-su ? Nous ne pouvons penser que par ce qui constitue notre savoir.

La philosophie des Lumières est une philosophie profane qui consiste en une philosophie du temps, temps des hommes par lequel seulement on doit penser l'"humain"<sup>3</sup>. L'"avant" signifie alors le temps de l'"origine" (le XVIIIème siècle, ainsi que chacun sait, témoigne d'une obsession de l'"origine") ; l'"après" transcrit également un mode de la cognition, au sens où il signifie dire le futur, c'est-à-dire "prévoir". Toute cognition qui implique une domination du temps est une caractérisation de l'"humain" ; elle implique des modes de connaître autour desquels s'enroulent tous les savoirs.

3 Pour cet argument développé, voir Patrick Nerhot, *La coutume, le droit muet*, Giappichelli, Turin, 2012. Egalement, *Manuale di Filosofia del Diritto*, en collaboration avec Maria Borrello, Giappichelli, Turin, 2012.

C'est dans cette perspective que le non-su porte ce qu'est connaître au-delà du savoir par un "même" qui implique une vérité immanente à l'"humain" dans le temps. Soulignons, ici encore, par cette pensée du même, la proximité avec la conception religieuse quand celle-ci invoque la "similitude". La question de méthode, évidemment, consiste à se demander ce qu'implique cette pensée d'un "même" conçu comme l'au-delà du savoir par le seul savoir.

Le "maintenant – conscience de – continu – unité" permet une construction intellectuelle qui ouvre à une représentation de l'être comme un "même-être", c'est-à-dire le "même" d'un "être" sans lequel aucune représentation ne serait possible. Le même de l'être constitue le *pensant de cette pensée* "maintenant – conscience de – continu – unité", le continuant du continu, ce par quoi il y a "passage", sens parce que quelque chose "passe" (ce qui ne passe pas étant ainsi le non-sens). Mais si le *pensant* de la pensée est la cognition elle-même, il reste que ce "pensant" est indicible. Condition du penser, ce par quoi il y a pensée, cet indicible est la condition du pensable, le mode de l'être de la pensée. S'il y a bien une métaphysique au principe de toute cognition, il reste que la question métaphysique doit être correctement comprise : *ce qui pense pensant indique que connaître implique une présence par effacement*. En d'autres termes, la question de la métaphysique est celle de la présence de l'absence, ce qui à ce jour n'a jamais été vraiment compris.<sup>4</sup> Nous tenons là le sens de la métaphore du "passage" : ce qui (s')annonce en (s')effaçant. Le "passage" ne traduit pas une vérité temporelle, une vérité par temporalité du temps ; le "passage" indique que le sens se constitue comme un ce qui "est" par ce qui "n'est pas". Le sens n'est pas "passage" d'un à venir d'un advenu (qui fait du raisonnement une tautologie) mais par transcendance de l'"être".

Le "maintenant – conscience de – continu – unité" doit, par conséquent, traduire l'acte de connaître comme un "même" de l'être qui ne peut, évidemment, consister en une répétition ; on peut, certes, apprendre (un savoir) en répétant (un savoir), on ne pense pas, par contre, en répétant. L'acte de connaître, le pensant, projette ce qui "est" à partir de ce qui institue le sens par effacement et qui ne peut

4 J'ouvre à cette pensée métaphysique dans *La métaphore du passage*, op. cit.

en aucune façon se traduire par une “altérité” puisque cette dernière n’est “altérité” qu’à partir d’une pensée du même de l’être. Saint Augustin, dans son *De Musica*<sup>5</sup>, l’a déjà dit et merveilleusement : “Quand au contraire un son touche les oreilles pendant un long moment sans interruption, et lorsque, arrivé à la fin, un autre arrive...le mouvement de l’âme qui s’est vérifié par l’attention au son passé et *évanoui quand il passait* est réprimé par l’attention au son qui vient après sans interruption, c’est-à-dire qu’il ne reste pas tel quel dans la mémoire...”. C’est bien en effet une présence de l’absence qu’il faut savoir penser.

Le “maintenant – conscience de – continu – unité” doit ainsi se penser non pas comme un advenu, de ce qui est par définition sens par advenir, mais à partir d’une conception de l’être comme présence d’une absence. Le “maintenant – conscience de – continu – unité”, dès lors que l’on formalise correctement le principe de rationalité, doit porter à une pensée de la présence toujours enfuie, effacée et ceci sans invoquer une temporalité, évidemment, pour définir ce qui fuit, l’effacé du mode d’“être”. Notre savoir est toujours changeant, toujours par changement, penser d’un non-su à partir d’un “même”, évidemment, ce même de l’être qui ne consiste ni en une pensée par répétition, ni en une pensée par altérité (de qui, de quoi ?). Par effacement un sens se représente : la question de méthode est celle du *pensant* et non pas du pensé, qui reste par répétition le su, un savoir. Qu’est-ce alors que le “signe”, je veux dire le mode de l’“être” savoir ? “Un maintenant – conscience de – continu – unité” mais à partir d’une représentation de ce qui annonce par effacement.

Le même de l’être, dès lors, implique cet effacement, constitutif du même, pour que l’on puisse parler d’un connaître qui ne soit pas confondu avec une répétition. Cette représentation, ce en quoi consiste *penser*, reporte précisément à cet impossible dire, à ce qui n’est pas, c’est-à-dire à la pensée par annonce/effacement. C’est ce que je nomme le *pensant* du penser. Le *pensant* consiste en un savoir étranger à toute répétition. Il consiste, ainsi que je l’ai déjà dit, en un “même”, nécessairement, puisque connaître, encore une fois, n’est tel que par invocation d’un savoir, mais un même de l’être qui ne

5 Patrick Nerhot, *La métaphore du passage*, op. cit., p. 90, je souligne.

consiste pas en une répétition. Si, pour notre civilisation hébraïco-chrétienne, la forme de l'“être” se manifeste, se traduit par un “passage” (notre vie n'est que “passage”, dit-on, c'est-à-dire que le sens est “passage”), c'est parce que nous pensons la vérité par représentation de ce qui “est” par ce qui “n'est pas”. La pensée profane des Lumières a cru pouvoir transcrire cette question métaphysique en une question de temps. Il ne peut y avoir pire erreur, ainsi que je l'ai déjà dit.

L'annonce/effacement demeure plus que jamais notre mode de penser l'“être”. Le “continu”, prenons cet exemple qui peut peut-être paraître le plus paradoxal, le moins évident de ce que je prétends, est constitutif d'un sens parce qu'il atteste de ce dernier par une plénitude qui a consisté en un dépassement de tout ce qui peut altérer, de tout ce qui peut interdire la présence métaphysique comme pensée de l'“être”. Le concept d'“évolution” en est, sans aucun doute, la traduction la plus spectaculaire où le “continu” doit savoir s'imposer à l'endroit de tout ce qui peut sembler différent, discontinu, altéré, tout ce qui peut conduire au sens sans que ce dernier ne traduise une unité, par conséquent. L'“évolution” consiste, en effet, en un mode de représenter le continu, c'est-à-dire un mode de l'“être” (ou sens) au dessus de tout changement, de toute altérité. Le “changement” n'est pensée que comme phénoménologie du “continu”. Ce mode d'attester la vérité, pour me répéter encore, ce mode de concevoir ce qui “est”, depuis la philosophie des Lumières consiste en une temporalisation du temps : l'“évolution” signifie la pensée d'un “même”, un même à travers et par delà les temps, toujours différent mais le différent de ce même, c'est-à-dire hors du temps.

Lorsque je définis l'“évolution” ainsi, cela peut, peut-être, surprendre ; c'est pourtant ainsi que nous raisonnons. L'“origine” signifie mode de l'“être”, c'est-à-dire ce que l'on (re)trouve à travers le temps, un même de l'“être”, par conséquent, grâce auquel et auquel seulement une “historicisation”, le sens du monde dans les temps, par le temps, est possible. Arme philosophique contre la pensée religieuse, la temporalité du temps de la pensée profane s'oppose et exclut toute “métaphysique” pour formaliser ce qui constitue la vérité, le sens. L'“humain” est un continu par transformation permanente, “histoire”, ce que l'on appelle une “évolution”. Il consiste en un même

de l'être pensé comme une "origine", ce qui signifie la détermination qui (se) compose avec/par le temps. Demeure, évidemment, ce mystère d'un temps qui agit, qui agit tout seul, d'un temps "grand sculpteur" comme on dit souvent, mais c'est sans doute le prix à payer pour se débarrasser de la métaphysique, assimilée par la pensée profane à la pensée religieuse (c'est-à-dire à l'irrationnel).

Pour ma part, je crains fort pour la pensée rationnelle que ce prix à payer soit bien trop élevé puisque cette temporalisation du temps consiste, au bout du compte, à ne rien expliquer du tout. Par ailleurs, il n'y a rien de nécessairement "religieux" à concevoir la notion d'"évolution" comme la pensée d'une annonce/effacement, ainsi que je le propose, c'est-à-dire comme une conceptualisation particulière d'une métaphysique de la présence de l'absence. Cette compréhension, c'est du moins ce que je pense, est hautement plus rationnelle que celle qu'implique la temporalité du temps qui, encore une fois, aboutit à ne rien expliquer du tout puisque le sens est renvoyé à un agir du temps, en d'autres termes en un "destin", et alors même qu'il s'agit, pour la philosophie profane précisément, de construire la plénitude du sens, ou rationalité, à partir d'une domination du temps par l'"humain". La pensée de l'"être", ce qui "est" par ce qui "n'est pas", doit ainsi amener, selon moi, à une nouvelle représentation du sens, à une nouvelle phénoménologie, je veux dire à une méthode rationnelle qui montre l'"évolution", pour maintenir notre exemple, en dehors de tout temps, par annonce/effacement.

Le continu est le mode de traduire le "passage", cette métaphysique du christianisme, où "passage" signifie ce qui "est" par ce qui "n'est pas". Il ne s'agit pas là que de la pensée de la seule eschatologie, cette mort par laquelle se comprend le vivant (non être mais de l'être d'un sens "divin") ; encore une fois, il s'agit de la méthodologie qui constitue notre mode de penser le sens, c'est-à-dire l'"être" du monde : quelque chose (s')efface en (s')annonçant. La pensée religieuse et la pensée profane, encore une fois, sont-elles sans doute bien plus proches qu'on ne le pense et cette opposition voulue, antagonisme de "deux camps", ne signifie-t-elle parfois que conformisme confortable.

C'est bien ce qui annonce par effacement qui est au principe de toute représentation de l'"être", qui ouvre à une connaissance, ce qui

veut dire à une phénoménologie de l'“être”, comme la pensée de ce qui “est” par ce qui “n'est pas”. Mais il s'agit là, encore une fois, d'une stricte question de méthode, celle du non-su du savoir et qui ne peut, évidemment, que s'ouvrir à partir de la pensée d'un même, ce qui signifie la recherche/construction de ce “même”. Par essence, l'altérité ne peut traduire correctement ce mode de la représentation du savoir et ce qui “est” Autre reporte, nécessairement, à une pensée dont la formalisation consiste en la transcription d'un “même”. En quoi pourrait bien, en effet, consister une pensée de l'Autre sans que nous ne soyions capables de concevoir une connaissance par mêmeté qui alors, et alors seulement, peut penser l'altérité. Celle-ci ne peut prétendre représenter le principe premier du connaître. La pensée métaphysique, ce qui “est” par ce qui “n'est pas”, implique comme point de méthode premier la pensée du “même”, un mode de penser l'“être” du monde qui exclut, précisément, l'altérité comme principe méthodologique premier.

La métaphysique de la présence de l'absence, pensée de l'“être” à partir d'une représentation de ce qui annonce par effacement, implique la pensée du “même” par laquelle devient possible le connaître rationnel, c'est-à-dire une phénoménologie : ce qui “est” par ce qui “n'est pas”. Ceci est un premier point de méthode. Un deuxième nous ramène encore à ce que je nomme le non-su. Transcription de la représentation d'un savoir, le non-su, loin de consister en un étranger au savoir, en est, au contraire, une manifestation. L'au-delà du savoir, tel ce que nous nommons par exemple la “création”, implique la possibilité de penser le non-su, possibilité qui ne peut que renvoyer au savoir. C'est à partir de ces considérations, élémentaires j'en conviens, qu'il faut introduire la pensée du “même” et en déduire que l'“altérité” ne pourra jamais représenter la toute première question de méthode. Mais ce “même”, qu'est-il ? Il est même d'une “mêmeté” qui signifie *création*, un savoir par nouvelle perception, représentation, du vrai. Il consiste, en ce sens, en un au-delà du savoir mais par le seul savoir, encore une fois. La “mêmeté” implique que le “même” (s')ouvre, ouvre au sens, se déplace par représentation du non-su : l'inconnu devient savoir.

Une “rétention” consiste en une pensée qui domine, s'impose malgré l'agir du temps qui, comme on dit, “efface”. La “rétention”

consiste ainsi en la dénégation qu'une pensée puisse traduire, se traduire comme, un effacement et c'est bien pour cela, du reste, qu'est invoquée la "temporalité" : celle-ci consiste en une représentation, ou construction, de l'"humain" au sens où ce dernier signifie un contrôle absolu de tout ce qui, par essence, "fuit", "s'enfuit", "s'oublie", "s'efface", etc., et qui résulte de l'action du temps. L'"humain" signifie contrôle du temps que réalise la "rationalité". Penser ainsi, et pour construire encore une fois la "rationalité", est absolument irrationnel puisque ce temps, qui fait et qui défait tout pareillement ce qu'il fait, est une conception que je qualifie de "mystique". Le temps détruit tout comme il construit ; au fond, c'est selon ce qui (nous) arrange le mieux. Tout cela est absurde mais cette absurdité, sans doute, quelque part rassure : la pensée profane vaincrait ainsi la pensée religieuse, "mystique" (!), par essence inquiète et que son Dieu rassure. Mais cela rassure également la pensée profane parce que c'est aussi à l'angoisse de la mort que répond cette construction d'un temps dominé, tout "humain", par la puissance de sa seule raison, une mort qui, si elle ne peut être défiée et vaincue, pour le moins reste cantonnée dans un seul espace physiologique.

Cette métaphysique de la présence de l'absence, que je propose, fait que la question de méthode qualifie comme secondaire l'opposition religieux-profane : il faut penser la question de l'"être" au/du monde comme ce qui "est" par ce qui "n'est pas", sans se référer à ce que serait un agir du temps : le ce qui "n'est pas" n'entraîne pas vers une pensée d'un advenir ou d'un ce qui "n'est plus", pas plus vers une projection d'un à venir à partir d'"un advenu. L'"histoire", ce mode de l'être comme une "origine", "originaire" de la pensée des Lumières, implique un "historicisme", c'est-à-dire le présent d'un passé où "*ce qui passe*", le *passant du passage*" précisément, est complètement impensé, totalement exclu de ce que signifie connaître, qui ne construit que par "maintenant – conscience de – continu – unité", par projection d'un temps arrêté, en d'autres mots!

Cet "historicisme", ce faisant, implique une pensée métaphysique et quand bien même il le nie le plus radicalement, une métaphysique de la présence. La métaphysique de la présence de l'absence, le mode correct de penser l'"être", le sens, comme ce qui (s')efface en (s')annonçant est comprise comme une métaphysique du "rete-

nu" : la pensée rationnelle croît comprendre que "rationnel" signifie temps retenu, temps suspendu, temps dominé qui ouvre, alors, à la possibilité d'une humanité immortelle et sans Dieu. L'idée de domination du temps ouvre aux sciences, "humaines" et "scientifiques" (de la nature), ces nouvelles constructions caractéristiques de l'époque contemporaine. Le présent-passé (mais aussi le présent-futur) est le principe méthodologique premier, l'"originnaire" (la fameuse "origine" des Lumières qui poursuit sa conceptualisation), duquel on déduit le sens, l'"après" ; le sens est philosophie, c'est-à-dire "philosophie de l'histoire", qui signifie une philosophie de la domination sur le temps. Karl Marx mais aussi Darwin, Freud, etc., pour ne citer que des exemples célèbres, témoignent de cette nouvelle philosophie.

Un principe, l'"origine", ou "originnaire" dit-on aussi durant les XIX<sup>ème</sup> et XX<sup>ème</sup> siècles, est le principe explicatif, le sens profane du monde, c'est-à-dire l'"histoire". Tout l'enjeu méthodologique, qui devient "idéologie" puisqu'en effet ce principe ne renvoie qu'à ce que l'on veut bien y mettre, porte évidemment sur ce qu'implique ce principe, sur ce qui en constitue sa validité. Selon ce qu'il affirme, un sens du monde est déduit, est lue une vérité. Cette "philosophie de l'histoire" qui, encore et encore, est un observatoire des temps, consiste en une pensée du "même", ce qui signifie en l'occurrence une "rétention", ce qui "traverse" le temps au sens où le temps est sans emprise sur l'"humain". L'"altérité" ne peut traduire cette philosophie du temps, par définition, car cette "rétention" ne peut que signifier une "mêmeté" au principe du sens. Une "révolution", par exemple, n'implique pas une altérité mais, bien au contraire, l'écriture d'un "même" comme un "fondement". La révolution "politique", en effet, s'écrit toujours comme une "origine", une "fondation", c'est-à-dire ce "même" qui génère, à partir duquel s'écrit, le sens : l'"histoire", c'est-à-dire ce présent d'un temps et ce, pour tous les temps, l'"originnaire". Evidemment, ici, il est tentant de substituer une "origine" à une autre, une autre origine pour recomposer le présent d'un temps, en d'autres termes le sens du temps présent. La révolution politique consiste non pas en une altérité, qui alors serait ce par quoi se pense, se définit, la "révolution", elle consiste d'abord en la substitution d'un même (le "fondement" du nouveau

monde) vis à vis duquel l'ancien monde ne joue en rien quelque rôle et surtout pas, évidemment, celui de fondement (par altérité), ce qui n'aurait aucun sens.

Il n'y a pas à proprement parler de "passage" dans cette hypothèse de la "révolution". Il y a une violence par cette substitution (qui peut, par ailleurs, être juste ou pas) d'un présent : un *maintenant* devient *conscience de* ce présent du temps dont la *continuité* en garantit l'*unité*, encore une fois. Cette phénoménologie, qui consiste en ce maintenant du temps, pose de sérieux problèmes pourtant en ce qu'est affirmé un principe de vérité à partir d'une temporalité du temps qui n'est que temporalité...par atemporalité du temps : un "maintenant"! Le problème, c'est clair, est que, procédant ainsi, le raisonnement consiste en une tautologie : l'avant atemporel mais d'un temps explique le passé du présent. C'est vraiment absurde. D'un "originaire", c'est-à-dire une atemporalité, nous accédons à la vérité, ce qui signifie l'après du temps. Encore et toujours, la pensée profane demeure proche de la pensée religieuse, je veux dire par cette éternité qui ouvre à la pensée du temps, mais ce qui reste rationnel, de par ses prémisses, pour une pensée religieuse ne l'est que difficilement pour une pensée profane.

Le problème, évidemment, pour une conception profane, c'est que c'est notre savoir qui établit un "originaire" et que cet "originaire", donc, ne témoigne que de notre seul mode de savoir ! Il est ce mode par lequel nous pensons le non-su mais, manifestement, il n'y parvient pas. La tautologie, je l'ai dit souvent, n'est jamais bien loin de la formalisation correcte d'un raisonnement rationnel. La métaphysique de la présence porte à une conception autoréférentielle des raisonnements qui constituent des tautologies (ou des "rétrodictions", c'est-à-dire des "relativismes", autre absurdité théorique). Le raisonnement rationnel correct pose la présence de l'absence, ainsi que le fait par exemple la métaphore du "passage", ce qui signifie penser le sens comme "être", encore et encore, comme ce qui "est" par ce qui "n'est pas". La pensée du "même" s'impose alors *logiquement* : savoir signifie ouverture, au-delà du savoir que seule peut formuler correctement, je veux dire rationnellement, la pensée d'un "même". C'est là, en effet, la seule voie rationnelle pour comprendre ce qu'est savoir.

Ce “même”, évidemment, implique une “mêmeté”, car il ne peut susciter un sens comme “même du même” ! Ce serait une absurdité que de penser ainsi. Savoir ne signifie pas répéter. Savoir implique par conséquent un au-delà d’un “même” mais que seule la pensée d’un “même” peut guider. Ce “même” définit ce qui fait signe, c’est-à-dire ce qui montre et porte à la compréhension du monde ; il pose une “mêmeté” qui porte au-delà de ce qui serait pensée par auto évidence d’un même, évidemment. Toute pensée rationnelle fonctionne ainsi. Le pensant du penser “voit”, ce qui signifie qu’il lit la “mêmeté” du monde, il montre la vérité ; rien n’est descriptif mais tout est “énonciatif” où ce qui s’“énonce” consiste en une *création*, une *“herméneutique”*, ce qui “est” par ce qui “n’est pas”. On accède au visible par le pensant du penser, cet indicible mais, pourtant, pensée de la vérité et qu’introduit notre métaphysique de la présence de l’absence.

Le “même”, c’est la conséquence de ce que je viens de dire, ne témoigne nullement par attestation de ce qui serait sa propre évidence ; le même ne signifie pas connaître par auto-identification, il ne signifie pas un “retour”, par exemple, cette pensée d’une vérité par “à soi” d’un “soi”. Une comparaison de ce type implique des entités qui sont déjà définies et qui ne se rapportent qu’au savoir, au seul savoir, à l’exclusion de toute référence au non-su. Une “comparaison” ramène à une identification. Le “même”, ai-je dit, porte au-delà du “même” et donc seule une “mêmeté” en témoigne : il “est” même par ce qui “n’est pas”. Le “même” ne (se) reproduit pas, il ne consiste pas en un savoir par répétition : il ne peut (s’)attester par la monstration d’une évidence, un “soi” “à soi”, par mimétisme pour le dire en un mot, ce *faux* même du “même”. Le “même” n’ouvre pas davantage à la “différence originaire”, pour penser comme Jacques Derrida, sans doute y reviendrai-je, dont le sens, alors et nécessairement, consisterait en la continuité par différence, différence fondatrice en tant que même par l’autre, même parce que autre, ce qui reste paradoxal pour ne pas dire contradictoire. La pensée d’un même se transcrirait, en effet, non comme la mêmeté d’un même mais comme un “autre”, consisterait en une pensée “autre”. Il est difficile d’imaginer ce que cela pourrait être. Il n’y a, bien évidemment, aucune “évidence” au principe de la pensée du “même” mais cela ne peut vouloir dire qu’elle implique

l'“autre”, la pensée par “autre”. La pensée du “même” reporte, nécessairement, à une “mêmeté”, ou mode du savoir qui défie le non-su en ce qu'elle interroge le savoir. La question de méthode ouvre à une phénoménologie comme un au-delà d'un “même”, au-delà d'un “maintenant – conscience de – continuité – unité”, à ce non-su donc, la “mêmeté”, à ce qui “est” par ce qui “n'est pas” mais qui permet de penser l'“être” du “même”.

C'est par la représentation d'une “identité” que, traditionnellement, l'on définit ce qu'est connaître, de laquelle on tire, alors, le connaître différent (l'“autre”, l'“altérité” etc., tout ce que notre philosophie occidentale poursuit depuis une cinquantaine d'années). Mais l'“identité” est une illusion qu'a (re)construit la pensée profane des Lumières. “Origine” d'un (du) monde (quel que soit ce que l'on met dans ce mot d'“origine”), elle est l'immobilité, la “nature” du monde humain, de ce qui signifie, par conséquent, sa “culture”. La pensée du “même” ne consiste nullement en une construction “identitaire”, en un retour au “soi” de l'“être”. Elle consiste, tout au contraire, en un au-delà du savoir. A l'opposé de l'“identité”, c'est l'“effacement” qui est recherché dans cette “mêmeté” du “même” : ce qui “est” par ce qui “n'est pas”, le “même”. Mais il ne se constitue pas comme une différence, ce serait méconnaître encore la question métaphysique, la pensée du “même” implique au contraire la non (pensée de la) différence, précisément ; si elle est pensée de l'indicible, la pensée du “même” demeure le pensable et ce, par “mêmeté”. Le “même”, en d'autres termes, est pensée par transcendance, ce qui “est” par ce qui “n'est pas”, ouverture, par monstration, à la vérité du monde.

L'“identité”, tout au plus, tout au mieux, est une pensée de la répétition, par répétition : par un raisonnement identitaire, en effet, on ne pense pas. On martèle, si l'on veut, ce qui serait la vérité par reproduction d'une “origine”, c'est-à-dire de l'immuable. C'est absurde. Le pensant est ce par quoi notre penser consiste, en un au-delà du savoir et par le seul savoir : le pensant du penser cherche cette “mêmeté” du savoir, ce “même” ; ce faisant, il interroge notre savoir. Non pas son “autre”, qu'est-ce que cela pourrait bien signifier l'“autre” du savoir ?! Non pas non plus son “différent”, qui implique un savoir par la pensée d'une mêmeté, évidemment. Le pensant est

l'acte de cognition par lequel on accède à la compréhension de ce qu'implique notre savoir ; il est (re)naissance, mobilité inhérente à toute pensée de l'"être" par cette recherche, annonce, toujours renouvelée de l'effacement (de l') "être" : métaphysique de la présence de l'absence. *Le nouveau ne signifie pas le différent mais la découverte toujours recommencée de la même*.

La difficulté théorique est, évidemment, celle qui consiste à dire ce "passage", *ce qui passe passant*, de dire l'effacement, en d'autres termes, à partir d'une formalisation de ce qui "est". Il semble évident par contre, c'est là notre culture, de dire ce qui "est", et cela en particulier à partir de ce qui serait "reste", de ce qui n'a donc pas été objet d'un effacement, de ce qui consiste en un savoir parce que "rétention". Il semble, en effet, plus pertinent pour notre culture de traduire l'"être" *du* monde comme un être *au* monde, par conséquent par toutes les formalisations qui peuvent traduire cet être au monde comme ce qui "reste", le "présent", ce qui implique malgré l'effacement (qui résulte de l'action du temps). La remarque que je fais ici, c'est que toutes ces manifestations théoriques de l'"être" consistent en une explicite et intégrale opposition à toute pensée (métaphysique) de l'effacement et cela au profit d'une affirmation d'un sens comme un temps dominé, grâce à quoi il y a "sens" précisément. Cet "être" du monde, "être" par reste au monde, consiste, je le dis encore, en une conceptualisation d'un "être" par temporalisation du temps qui écarte la métaphysique. Seule une pensée de survie, qualifions la ainsi, ouvre à une représentation de l'"être" au monde, survie qui, bien évidemment, ignore une possible implication religieuse (parce que non rationnelle), pour ne considérer le sens que comme la résistance à tout ce qui efface, comme une victoire sur le temps.

L'"être" au monde s'écrit, dès lors, par ce que serait la "mémoire" du monde, la "rétention", cette survie pour "être" : *au* monde. "Mémoire" du monde, c'est-à-dire *reste constitutif* du monde : le monde *appartient* à cette humanité qui a vaincu, par sa pensée, la "raison", l'effacement (l'action du temps, encore une fois, pour une pensée profane). Le monde se transcrit par un  *récit* qui porte cette forme de l'être au monde comme reste par passage, ce qui reste *après* un passage, toujours pour une pensée profane, un "langage", donc, par lequel l'"humain" se raconte comme ce qui est à même de domi-

ner la temporalité du temps. “Humain” signifie que quelque chose reste. Ce mode de formalisation de la question de l’être, en d’autres termes, est très exactement le mode opposé, le plus radicalement opposé à une formalisation qu’implique la pensée métaphysique de la présence de l’absence et conceptualise, formalise la question du sens à partir d’une métaphysique qui est celle de la présence.

Mais cette opposition, cette écriture en négatif de la métaphysique de la présence de l’absence porte ses lourds mystères méthodologiques. Quelle est l’essence de ce “reste” ? Comment opère cette “rétention”, puisque le reste, bien évidemment, est “reste” par un tri, par effacement, qui ouvre à la connaissance de l’“être” du monde ? De qui, de quoi témoigne-t-elle ? Parce que, bien évidemment, je viens de le dire, cette “rétention”, ce “reste”, cette “mémoire” traduit un effacement : ce qui retient consiste en un retenu – le reste d’un temps évanoui – dont on ne sait trop la raison de cette “rétention” et de l’“oubli” qu’elle implique, la nature de cet agir du temps, en d’autres mots. Cette rationalité, formalisée comme une temporalité du temps est, au bout du compte, bien peu explicative de cet “être” au monde. Une autre formalisation de l’“être” par effacement, ce que je propose par la métaphysique de la présence de l’absence, éviterait tous ces problèmes insolubles de méthode. Ce qui passe-passant, pour expliquer ce “passage”, métaphore du sens, porte la formalisation du sens à un impossible “à soi” du sens, à l’“être” comme ce qui “est” par ce qui “n’est pas”, à une absence mais qui, pourtant, ne consiste pas en une pensée du temps, en une temporalité.

Ce qui passe passant : cette représentation du sens ne peut porter à la pensée d’une mémoire sauf à la concevoir comme une “mémoire de l’oubli”, ce qui n’aurait guère de sens. Le sens porte à la pensée de la transcendance, à un “être” comme une trace/effacement. Le temps est indifférent à cette question de méthode. La “mémoire” implique une métaphysique d’un temps présent, “retenu”, une non temporalité, en d’autres termes, de ce qui se constitue pourtant comme sens par temporalité du temps. Cela reste contradictoire. Il faut concevoir ce qu’est le sens comme un savoir qui implique, comme tel, une représentation d’un non-su. Connaître signifie ce qui se crée par évocation non pas de ce qui constitue le reste mais, au contraire, de ce qui constitue le “manque” au savoir, ce non-su auquel on ne

peut accéder que par projection du savoir, par conséquent et nécessairement par pensée d'un "même", donc, par laquelle le non-su n'est que "mêmeté" par manque. Cet indicible, le non-su, non seulement ne constitue pas un obstacle au savoir mais, au contraire, il en institue sa condition de possibilité par cette pensée du "même". La "rétention – reste - mémoire" font sens par invocation d'un "même" grâce auquel on accède à ce savoir instituant, au "soi" par mêmeté, l'"à soi". Ces témoignages du mode de l'être s'instituent par une "mêmeté" qui traduit la question de l'"être", comme ce qui "est" par ce qui "n'est pas", comme un effacement, hors de toute conceptualisation d'une temporalité du temps du monde.

Le sens (s')annonce en (s')effaçant : un "reste" manifeste l'"oubli", non être par lequel l'"être" du monde se conçoit et se perçoit. L'"oubli" ne signifie pas le néant de la pensée mais au contraire son essence, le ce-qui-passe-passant dont la phénoménologie ne peut consister qu'en une perception de ce qui "est" par ce qui "n'est pas". Je comprends un son lorsqu'il s'achève, je comprends le début par cette fin du son, l'avant par cet après de ce-qui-passe-passant. Je cite souvent Husserl qui pense énoncer une vérité puissante en disant que "le temps glisse entre les doigts". C'est qu'il associe la question du sens à la question du temps, fait du sens une question de temps. Mais ce n'est pourtant pas le temps qui "glisse entre les doigts" mais le sens qui semble toujours échapper. Mais ceci parce que, ainsi que je ne cesse de le répéter, il "est" sens par ce qui "n'est pas", le ce-qui-n'est-pas de l'"être", la présence de l'absence.

Par cette métaphore du sens, qui toujours fuit, nous fuit, d'un sens, en d'autres termes, absent, impossible, indicible "même", absent à "nous" "mêmes", par cette métaphore d'un sens infixable, qui toujours "passe", nous disons ce qui fait sens, nous retenons, c'est là le pensant du pensé, ce qui fuit, évidemment, sinon nous parlerions de quoi lorsque nous évoquons le sens ? Toute l'opération cognitive par laquelle s'énonce le sens consiste, par conséquent, en la monstration d'un effacement dont la phénoménologie est le mode de représentation, la monstration de ce qui se constitue par effacement. Le sens ne se traduit pas par une temporalité, un "pas encore" ou un "ne plus" pour dire le "non-être" de l'"être". La pensée rationnelle de la philosophie des Lumières, je veux le répéter, consiste en une philosophie du temps, ce qui veut dire

en une temporalité du temps dominée ; c'est là l'essence du principe de "raison". Par la pensée s'affirme une vérité que le temps, c'est là son essence, l'effacement, ne pourra effacer. La raison dit le passé et l'avenir, la vérité de l'être comme au-delà du temps "présent". Le récit du passé ou le récit de l'advenir, l'expérience scientifique par exemple, sont les deux mêmes caractéristiques du principe de raison de la philosophie profane des Lumières, elles sont toutes deux une "projection", ce qui veut dire la représentation d'une temporalité du temps qui signifie un temps contrôlé.

Bien que cela soit rationnellement absurde, c'est là notre mode de penser "rationnel". C'est absurde parce que, déjà saint Augustin le disait dans son *De Musica* puis plus tard dans les *Confessions*, si nous voulons parler du passé d'un passé, véritablement, et bien nous ne pouvons rien dire. Même chose pour le présent et le futur. Le passé est la pensée d'un présent du passé, ce qui "est" par ce qui "n'est pas", pensée qui reporte non pas à un "avant" temporel mais à un après, c'est-à-dire à une pensée métaphysique, qui témoigne donc du mode de l'"être", en d'autres termes de ces modes par lesquels s'atteste la vérité. Un récit est la construction d'une monstration, celle d'un effacement qui témoigne de l'"être" : qui témoigne, ce qui veut dire qui annonce par effacement. La "temporalité du temps" est un mode de penser la vérité du monde par anthropomorphisme, c'est l'écriture par la temporalité du temps de l'"humain" ; c'est là l'essence profane de la pensée des Lumières, encore une fois, l'écriture de l'"humain" à partir d'une philosophie du temps.

Invoquer la temporalité pour définir ce qui est "humain" est, certes, pertinent, c'est là la condition d'"humain" : être mortel. Mais c'est autre chose que de dire que la cognition est savoir parce que transcription de l'action du temps. L'erreur est d'autant plus facile à commettre qu'il faut que nous sachions dire ce qui "n'est pas", le ce qui n'est pas de l'"être", la présence de l'absence, qui semble devoir se traduire comme l'évidence d'une temporalité du temps. J'ai fait observer ailleurs<sup>6</sup> que saint Augustin et Freud, ce dernier pouvant certainement être présenté comme la pensée profane par excellence, s'exprimaient pareillement

6 Patrick Nerhot, *Questions phénoménologiques suivies de lectures freudiennes*, L'Harmattan, Paris, 2002. Également, *la métaphore du passage*, op. cit.

pour penser l'“être” du sens : *un presque oublié*. Il est vrai qu'il pourrait sembler pour le moins audacieux de parler tout simplement d'“oubli” pour qualifier l'être au monde (par exemple l'“inconscient”). Mais cette audace, radicale, pourrait cependant être l'expression la plus logique du principe de rationalité. Un “presqu'oubli”, un “quasi oubli”, en effet, ne dit pas l'“oubli” mais la réminiscence, une forme particulière, donc, d'un mode de savoir par représentation d'une rétention. Cette forme ne dit pas, en d'autres termes, ce qu'il faut pourtant savoir dire, à savoir l'effacement, la présence par l'absence. Cette expression, “presqu'oublié”, maintient une conception du sens comme une présence lorsqu'il faut savoir traduire le sens comme une “présence de l'oubli”.

Effacement, c'est-à-dire ce qui “est” par ce qui “n'est pas”. Je le redis, savoir implique la pensée d'un “même”, ce qui guide le penser de ce qui annonce par effacement, qui montre l'effacement, ce qui “est”. La similitude, par exemple, a consisté en ce mode de penser la question du sens comme “être” pour l'hébraïsme et le christianisme. La similitude consiste, évidemment, à penser la vérité du monde comme ce qui “est” par ce qui “n'est pas”, mode de penser l'“être” et par lequel nous connaissons. Il est correct de dire, toujours pour faire un exemple, que l'“inconscient” est le mode de témoigner de la vérité d'un être au monde, qui montre l'“être” comme ce qui “est” par ce qui “n'est pas”. C'est, ainsi que nous le verrons avec Jacques Lacan, toute la théorisation du “manque” de la psychanalyse. Ce qui “est” par ce qui “n'est pas” constitue l'“être” au monde, le mode de *montrer* la vérité, de voir le monde. L'“inconscient” témoigne de l'être au monde par ce qui constitue le “manque”, l'absent du “soi”, l'“à soi” d'une “mêmeté”. Bien évidemment, ce n'est toujours que de l'“être” dont témoigne l'effacement. La “mémoire”, par exemple, signifie la manifestation d'un sens par effacement, la mémoire évoque l'oubli. Le problème qui se pose ici est de ne pas traduire “mémoire” comme une temporalité, une vérité dans le temps, du temps. Il faut savoir apprendre à penser la question du sens comme ce qui (s') annonce par effacement. La présence d'une absence métaphysique.

La “durée” appartient à tous ces modes de l'être que sont la “rétention”, la “mémoire” etc. Elle est ce qui s'oppose à l'oeuvre (destructrice) du temps, sorte d'anti-temps du temps (qui passe), un

impossible effacement. On dit, par exemple, que “les institutions ne meurent pas”, qu’une communauté trouve son fondement, donc, en un impossible oubli, transcendance temporelle (c’est-à-dire du temps dans le temps). Une “durée” implique que rien ne “précède” et que rien ne “suit”. Ce défi au temps signifie l’impossibilité de l’action destructrice du temps. Ces raisonnements sont pour le moins singuliers. Il est évidemment plus correct d’ignorer le temps, purement et simplement, que de l’ignorer...en l’évoquant! Par la pensée d’un ce-qui-suit, ce à quoi porte la notion de durée, on ne fait qu’ignorer, évidemment, ce-qui-précède et grâce auquel pourtant ce-qui-suit a le statut de “suivant” : il est impliqué comme “durée” dans ce qui est suivant. S’élabore, par conséquent, par la notion de “durée”, une explication qui consiste en un déterminisme, la pensée d’un avant après par le temps. L’erreur, selon moi, est de la concevoir comme une temporalité alors qu’il est plus correct de penser cette “durée” comme une pensée métaphysique de la présence de l’absence : le “suivant” montre l’absent mais par lequel il “est”.

Cette réintroduction de la question métaphysique a des conséquences absolument considérables sur la question de méthode. Le “nous”, le “aujourd’hui”, la “communauté”, le “je” etc., ce par quoi une pensée (s’)interroge, ce par quoi une vérité s’énonce, est classiquement pensé comme un état temporel, un être “là”, “maintenant” que l’on pense/connait grâce à son avant dans le temps et dont il serait la stricte et intégrale conséquence. Je l’ai dit, ce mode d’interroger une temporalité implique un raisonnement de type “identitaire” et tautologique puisqu’il compose le passé du temps comme un présent-passé, ce présent, donc, qui encore se manifeste, immuable, inchangé, “après”. J’ai déjà dit en quoi ces raisonnements sont irrationnels. L’“identité” est pensée par répétition. Par cette notion l’on ne pense pas en effet : on (se) répète, on (se) reproduit. Est incomprise la question de méthode qu’implique savoir, je veux dire la pensée du “même” : sa mêmeté.

Un raisonnement n’est pas “rationnel” parce que non religieux. Les raisonnements religieux qui impliquent la “similitude”, par exemple, peuvent être parfaitement rationnels comme, inversement, nombre de raisonnements sur l’“altérité” ou la “différence” ne le sont guère. Le “même” implique un raisonnement qui se réfère au

non-su, par lequel seulement le “même” ouvre à une représentation. L’“identité” en est la plus parfaite antinomie qui implique la pensée du “soi” comme un “à soi”, c’est-à-dire une autoréférentialité, mais qui ramène le connaître à une pure convention, une pure définition. L’“identité” consiste en une pensée d’un à venir d’un advenu, qui le définit comme tel et dont cet à venir, par conséquent, témoigne. Nous pensons retrouver, pensant ainsi, la temporalisation d’un temps, un avant après du temps, alors que, raisonnant ainsi, cet “à venir” est sens parce que tout simplement projection d’un advenu qui, en cela, évidemment, témoigne. Témoigne d’un à venir, en d’autres termes, par une atemporalité, un présent hors du temps, une métaphysique de la présence.

La “rétention”, la “mémoire” etc., sont des traductions métaphysiques d’une présence par laquelle, seule, se pense la vérité. Cette compréhension de la question métaphysique est erronée, encore une fois. Anthropomorphisme, elle pense pouvoir éloigner cette crainte, cette angoisse, appelons-la comme nous voulons, de l’absence. La “rétention”, la “mémoire”, la “conscience de” voilà ce qui rassure, apaise, puisque ces notions impliquent que la pensée, ce serait là l’essence de l’“humanité”, sa rationalité, consiste en une domination sur l’agir du temps, en une immortalité. Il est notoire, du reste, que cette anxiété amène à des représentations et religieuses et profanes. Est ignoré que l’avant est toujours l’avant d’un après, que l’après ouvre à l’interrogation du temps présent mais dont ce qui constitue la “présence”, précisément, est radicalement, insaisissable, absente. Cet “après”, donc, ouvre à la question du sens car il énonce ce qui “est”. Ce mode de l’“être”, en d’autres termes, consiste en une présentification de ce qui présent n’est pas. La “mémoire”, pour retrouver cet exemple, notion si essentielle de notre culture, affirme/réaffirme une vérité qui signifie identité parce que passé présent du temps, c’est-à-dire un présent hors du temps.

Mais il faut souligner que cette notion exprime en réalité la question de l’“être”, c’est-à-dire ce qui “est” par ce qui “n’est pas”, un mode de connaître qui n’exprime pas une “identité”, comme chacun le dit, mais un “même” grâce auquel connaître est possible. Je l’ai dit précédemment, ce qui fait “signe” implique une “mémoire-oubli”. La mémoire ne s’oppose pas à l’oubli. La mémoire signifie

ce qui “est” par ce qui “n’est pas”, ce qui annonce par effacement, la présence de l’absence. Absence toujours réaffirmée, plus que mémoire “sélective” comme on dit encore, la “mémoire” construit ce “présent” qui toujours “fuit”, “s’enfuit”, ce qui signifie construit ce “même” à travers une “mêmeté” qui exclut toute possibilité d’une répétition : en cela la “mémoire” n’est jamais “sélective”, elle ne se rapporte pas à ce qui est savoir et dont on ferait le tri. La mémoire, en effet, nous emporte vers la recherche d’un “même” par le connaître d’une “mêmeté”, *le renouveau sans fin du sens*. “La mémoire-oublie” témoigne de la métaphysique de la présence de l’absence, ce mode de penser de l’hébraïsme et du christianisme, de la pensée de l’“être” comme ce qui “est” par ce qui “n’est pas”, monstration par présentification de l’absence. Présence de l’absence du “soi”, pensée d’un “même” qui porte le sens au-delà de ce “même”, au non-su ou “mêmeté” d’un “même” et qui ouvre à la (notre) vérité. Le “même”, en cela, consiste en une représentation antithétique à celle qu’implique la notion d’“identité”.

Le terme de “civilisation” peut, peut-être, nous porter à une compréhension du monde non dépourvue d’intérêt. Il y a bien des modes de projeter la structure universelle de l’avant-après, bien des modes de penser la présence de l’absence, par exemple de la constituer comme une temporalité du temps. Le christianisme, quand il maintient l’après comme la question par laquelle seulement s’interroge le sens, n’en fait pas une question de temps mais une métaphysique de la présence de l’absence et en cela est “rationnel”. Paradoxalement, ainsi que je l’ai déjà dit, c’est lorsque l’on va prétendre construire le principe de rationalité comme un temps dominé que tout va dégénérer. Et c’est indubitablement cette formalisation de la rationalité de la philosophie des Lumières qu’il faut savoir recomposer au nom de la rationalité, bien évidemment. Pour cela, il faut que nous apprenions à nous défaire de nombreux préjugés méthodologiques.

En tout premier, de celui qui condamne la métaphysique en ce que ce mode de raisonner impliquerait nécessairement le religieux et donc l’irrationnel. Pourtant, toute la conceptualisation profane, ce qui pour notre culture signifie “histoire”, implique une métaphysique, celle à partir de laquelle, ainsi que je le montre, s’obtient notre temporalisation du temps. L’“histoire”, je ne l’ai dit que trop sou-

vent, nie pourtant cette temporalité puisqu'elle consiste en un pur et simple présent, un atemporel présent. Notre "histoire" témoigne de ce que, pour notre culture, penser signifie. Religieuse ou profane, la pensée rationnelle se constitue à partir d'une métaphysique de l'être qui ouvre à une formalisation d'un non-su par une représentation qui témoigne du savoir et que n'exprime pas correctement, je veux dire rationnellement, une philosophie du temps.

Religieux ou profane, savoir implique un indicible, ainsi que je l'ai montré<sup>7</sup>, qui nous renseigne sur la condition du penser, sur ce qui ouvre au savoir. Cet indicible ouvre au savoir en ce qu'il conçoit l'être, être du monde, par représentation d'une présence par l'absence, ce qui "est" par ce qui "n'est pas". Cet indicible, condition du penser, enseigne sur la pensée rationnelle en ce qu'elle porte le pensable à se défier du temps et non pas à défier le temps. Ce savoir implique la représentation d'un non-su, le savoir sait et, par là-même, implique le penser du non-savoir, non-su indicible, sans doute, mais modalité du penser pourtant qui, nécessairement, amène à la pensée du "même" et non pas à l'"identité" (l'impensable, sauf sous une forme de la répétition encore une fois). Le "même" ouvre au penser par l'absent, qui ne signifie pas "oubli" ("temps"), il ne se constitue pas par une temporalité mais par évocation de quelque chose de commun, un au-delà du "même", c'est-à-dire la présence de l'absence.

Tout à l'opposé, l'"identité" implique une temporalité puisque, par essence, elle consiste en la production du sens comme cette pensée d'un avant et d'un après que seule cette temporalité peut signifier. L'identité consiste ainsi en une provenance, l'à venir d'un advenu, ai-je dit. Le problème, encore une fois, est que ce raisonnement est tautologique, la temporalité s'écrit comme l'en-dehors du temps, un "être" qui ne subit pas l'emprise du temps! Nous l'avons observé au tout début de ce travail, le "continuisme" est l'hors du temps d'un sens par temporalisation du temps : les "espèces" de Darwin, par exemple, encore une fois, sont le phénomène d'un sens qui s'obtient en posant que la variation n'est qu'une "adaptation" à ce qui demeure sens, par conséquent, par continuité. Adaptation de qui, de quoi en

7 Par exemple *La métaphore du passage*, op. cit.

effet : d'un "être" hors du temps, l'"espèce". Parce que, dans ce cas, pensée du temps, le "même" se déporte vers une conception identitaire qui consiste en l'exclusion méthodologique du non-su pour définir le savoir, ce qui est absurde. L'identité est cette vérité qui a vaincu et vainc l'agir du temps, elle consiste alors en ce temps de l'"être" hors du temps, ce qui signifie un "à soi" d'un "soi" par pure autoréférentialité.

Le "même" ouvre à une rationalité qui, précisément, exclut toute autoréférentialité. Le "même" porte à la pensée d'un au-delà du "soi", entité première et indéfinie de laquelle tout raisonnement part et à laquelle tout raisonnement revient. Le "même" ne signifie ainsi qu'à travers une "mêmeté", cette pensée d'un non-su par laquelle le "même" accède à une représentation. Avant que de n'ouvrir *logiquement* au différent, le "même" représente par cette "mêmeté" qui consiste en la découverte d'un non-su. Le "même" porte à un connaître par une "mêmeté" qui n'implique pas le manque. Le "même" ouvre à la pensée de l'absence, à un "Autre" si l'on veut, c'est-à-dire ce en quoi ne consiste pas l'être "même" mais qui reste cependant l'écriture d'un "soi" comme l'absent qu'implique une "mêmeté" d'un "même". Cette présence de l'absence constitue notre mode de penser ce qui "est".

L'"histoire", pour revenir à cette notion clef de notre culture occidentale, consiste nécessairement en un historicisme lorsqu'elle s'érige comme savoir parce que pensée (d'une vérité) du temps. L'"historicisme" signifie présence à partir d'une totalité du sens qu'institue cette temporalité : l'"histoire". L'"historicisme" est preuve d'une vérité dont témoigne la temporalité "historique", c'est-à-dire ce temps d'un présent rapporté. S'il y a une *vérité* historique c'est parce qu'il n'y a vérité qu'*historique*, celle qui s'atteste par un présent du (temps) passé, inaccessible vérité pourtant du présent de ce temps que constitue l'"aujourd'hui" qui, lui, ne sait énoncer cette totalité, ce qui signifie son présent propre, le "temps présent", mais à laquelle pourtant on dit accéder par ce présent (d'un temps) passé. Tout cela est contradictoire, je n'ai cessé de le dire, et lourd de conséquences, bien évidemment, puisque ces raisonnements ouvrent à toutes les formulations autoréférentielles du sens. L'"identité", encore et encore, se constitue par cette représentation du sens qui veut que le présent d'un temps passé soit la vérité du temps présent

alors que le présent de ce dernier, précisément, nous “glisse entre les doigts”, pour parler comme Husserl. L'historien écrit la “mémoire”, c'est-à-dire le ce-que-nous-sommes, ce qui signifie qu'il écrit le temps présent, ou absence, ce qui manque, par invocation du temps passé, ou présence.

Absurdité méthodologique assurément mais qui ne constitue pas moins un des piliers majeurs de ce que nous concevons au titre de la méthode. La pensée profane des Lumières, pour me répéter, conçoit la “raison” comme la capacité cognitive à dominer le temps, comme, croit-elle, l'expulsion de la pensée métaphysique alors qu'elle utilise au contraire une métaphysique, de la présence, pour démontrer la vérité de ce que la rationalité énonce. Est considéré que l'“aujourd'hui” est un indéchiffrable “présent” - les variations de la “sociologie, ou de l'ethnologie, du temps présent” sont infinies - un mystère sans doute, mais que le passé, ce présent dans le temps, va nous permettre de déchiffrer. C'est un mode de penser la notion de vérité tout-à-fait paradoxal mais c'est pourtant notre méthode rationnelle pour penser le “nous”, le “je”, l'“aujourd'hui”, etc. Puisque nous serions les “victimes” de l'action du temps, nous devons par la raison nous libérer du temps, dire le passé, prévoir le futur, être le maître de notre monde, notre propre Dieu, parce que les maîtres du temps. Il n'y a plus de place pour le sens par la pensée du “même”, il n'y a de la place que pour l'“identité”, qui implique une pensée de la temporalité, ce mode d'affirmer le sens à partir d'un avant du/dans (le) temps dont l'après constitue le sens parce que, comme, son identique.

Ce faisant on a cru exclure le religieux, c'est-à-dire la “métaphysique”, en se reportant à ces principes de raison où “humain” signifie maître du temps, c'est-à-dire maître de son passé comme de son avenir. Mais c'est faire entrer d'une façon différente la “métaphysique” et reporter le principe de rationalité à une autoréférentialité, ce qui veut dire en l'espèce une tautologie. Ceci non seulement pour ce qui est de l'“avant”, le passé, mais aussi pour ce qui est du “futur”, la prévision scientifique. Si, dans ce cas, la cause ne se confond pas avec son effet, c'est parce qu'est posé qu'entre ces deux notions la représentation d'une séparation s'impose, va de soi, et dont témoigne objectivement le temps. Encore et encore, le temps est dominé par

une raison qui, pourtant, s'en appelle au temps pour certifier la vérité de ce qu'elle énonce. Une démonstration, attestation de la vérité, s'inscrit ainsi dans l'objectivité du temps qui en est son garant. Nous comprenons pourquoi Nietzsche pouvait railler la rationalité, même s'il ne tenait pas le principe méthodologique de cette raillerie, cette cause qui devait savoir, au préalable, connaître l'effet pour se définir : l'avant, en effet, est toujours l'avant d'un après et le sens ne peut se formuler, rationnellement, par la temporalisation du temps. Darwin, pour le citer encore, fait une tautologie plus qu'il ne procède à une "démonstration" avec son concept clef d'"évolution".

Cette "temporalité" consiste en une temporalisation qui résulte purement et simplement d'un acte de langage. Il n'y a pas de langage du temps. Toutes les langues du monde se construisent autour de ces projections de temps. Il n'y a pas qu'une projection, toutes diffèrent par cette projection d'une vérité dans un langage dans le temps. La question de méthode qu'il serait intéressant de se poser est celle de la métaphysique des langues parlées (et de celles qui ne le sont plus évidemment) : comment ces langues pensent-elles par "présence", comment représentent-elles la présence de l'absence ? En Occident, le langage nie, dénie l'effacement, l'absence, défini(e) comme le néant, le non sens absolu. Dans notre culture de l'écrit, par exemple, si le "texte" est une incomplétude du sens son "contexte" en réalise la plénitude : tout "manque" implique un "plein". L'absence est l'antithèse au sens, c'est-à-dire à la présence.

La "polysémie", pour poursuivre brièvement sur ce chemin de la question du sens et du langage, paraît insupportable précisément en ce qu'elle témoignerait d'une présence impossible, une incomplétude, pour tout ce qui aurait à faire avec le langage. Cette impossible présence métaphysique du langage est représentée comme le "flou", l'"incertain" de la langue (que seuls les langages "formalisés", où savoir signifie répétition du langage, pourraient combattre et vaincre). Personne ne s'est jamais interrogé sur ce que peut bien signifier cette "présence" du langage, ce "soi" "à soi" du langage (sauf la psychanalyse que crée Freud mais dans une reconceptualisation de la présence). Il y a clairement confusion ici entre mimétisme et "mêmeté" (du même). On prétend que le langage ouvre à une pensée dont la vérité s'obtiendrait par mimétisme (du langage), la langue

écrite et parlée. Par la pure et simple répétition, donc, mais répétition de quoi ? Des mots ? Mais cela peut-il suffire, la pensée d'“identité” donc, à comprendre la question du sens ? Bien sûr que non.

Répétition d'une présence, on espère que l'“être” du langage soit une identité, ce qui est sens par duplication d'une matrice immuable, un présent par delà les temps. C'est paradoxal également puisque l'on veut, d'un côté, que le langage soit l'identité d'une matrice immuable, un hors du temps lorsque, de l'autre côté, le langage est le langage du temps (qui décline ses vérités, présent-passé-futur). Cela aussi est absurde. La positivité d'une langue consisterait en cet “être” langage, cet être du langage qui, par essence, serait toujours “présent”. Mais il en va de la question du langage comme il en va de toute question de méthode. Le scientisme peut proclamer autant qu'il le veut cet “à soi” d'un “soi” du langage, il y a toujours du vide dans ce plein, du manque dans cette totalité. Le mimétisme est la compréhension erronée de la “mêmeté” du “même”, encore une fois.

Un signe est “signe” en ce qu'il annonce en effaçant. Nous pouvons le nier autant que nous le voulons, en créant, par exemple, les langages binaires parfaitement formalisés, ces langages ne seront “langage” que dans les seules applications pour lesquelles ils ont été conçus. Ils ne saisiront jamais la question de méthode que pose le langage, c'est-à-dire cette “mêmeté” par au-delà d'un “même”, l'opposé absolu au savoir par mimétisme, ou répétition de mots. La question du “signe” introduit la question métaphysique, celle de la présence par absence. La vérité d'un “texte” ne réside pas dans ce qui serait le mimétisme de la langue, la répétition des phrases, des mots. Un texte “annonce” en ce qu'il témoigne d'un “être” comme ce qui “est” par ce qui “n'est pas” : un texte est sens parce qu'il annonce/efface. Mais cela ne signifie pas qu'il parle le langage du temps ! Cela signifie que le “texte” est la cognition qui ouvre à l'absence qu'implique la présence par signifié de ces signes que sont les paroles d'une langue. Le “mot” ne peut traduire la question métaphysique qu'impliquerait le langage. Le mot s'insère dans ce mode général de penser ce que signifie pour nous le sens.

Le “mot” nous guide vers une compréhension, un “sens”. Il oriente en tant que “mot”, ce qui implique qu'il témoigne de cette présence de l'absence, mode de l'“être”. Une lecture consiste toujours en un

acte intellectuel recommencé, non pas parce que le texte est peu “clair”, “incertain”... mais parce qu’elle implique essentiellement l’évocation d’une absence, ce qui “est” par ce qui “n’est pas”, un mode de l’“être” mais présence d’une absence, cette “mêmeté” par au-delà d’un “même”. C’est cela la structure qui implique le “lecteur” dans ce qui consiste en sa lecture. S’il y a “ré-appropriation” par un acte de lecture, ce n’est pas parce que lire constitue un acte cognitif relativiste mais constitue la sollicitation d’une absence, nécessaire à l’énonciation du sens, ou présence, mode d’être “lecteur”, ce présent du/au/par le texte. Il n’y a pas davantage d’historicisme dans les lectures de texte mais il y a ce mode d’affirmer ce “même” qui constitue le lire.

Le relativisme est cette herméneutique du sens par temporalisation du temps qui devient, cette fois-ci, le témoin d’une vérité qui varie dans le(s) temps. En d’autres termes, le mode de dire une vérité par une discontinuité continu(é)e. La vérité change avec le(s) temps qui change(nt). Encore une fois, la métaphysique signifie présence, l’absence est refoulée, évacuée de la question de l’“être” pour lui demeurer étrangère, ce qui veut dire placée en dehors, extirpée de la question de méthode de l’“être” qui ne doit porter qu’à une représentation du présent, d’une présence, d’un impossible (et scandaleux) oubli. Le “relativisme” consiste, en d’autres termes, en la formalisation toute positive d’une vérité en rien relative, mode de penser la question de l’“être”: la continuité du discontinu.



2.  
 “JE PARLE AUX MURS”  
 DE JACQUES LACAN  
 (une métaphysique de la présence de l’absence)<sup>1</sup>

Pour illustrer certains aspects des questions de méthode que je viens d’évoquer, je propose la lecture de deux conférences<sup>2</sup> sur les trois tenues par Jacques Lacan à l’hôpital Sainte-Anne à la fin de l’année 1971 et au début de l’année 1972. Si je propose une telle lecture c’est pour avoir constaté l’adéquation saisissante entre certaines questions que j’ai développées précédemment et les raisonnements de Jacques Lacan.

Dans sa première conférence, le grand psychanalyste nous emmène sur les chemins de l’“ignorance” et de ce qu’est savoir : “L’ignorance est liée au savoir”. Je n’ai cessé de le répéter, le non-su n’est pas l’étranger du savoir, l’étranger au savoir, mais encore faut-il correctement penser, c’est-à-dire penser ensemble, ces deux notions. Je ne suis pas sûr que Jacques Lacan y parvienne, précisément. L’erreur est de faire de l’ignorance une donnée positive, appelons-la ainsi, c’est-à-dire de concevoir l’ignorance comme un état en soi. Comme nous parlons du “savoir”, nous pourrions parler de l’“ignorance”, cette sorte de non savoir identifié, défini comme tel. Ce faisant, nous dénoncerions, ce que fait Jacques Lacan, ce fléau de l’humanité qu’est l’ignorance, qui génère tous ces méfaits que nous connaissons. Nous sommes des ignorants. Notre savoir est navrant. Pour reprendre une formule de Jacques Lacan : “si l’ignorance... porte le savoir à son niveau le plus bas, ce n’est pas la faute à l’ignorance mais le contraire”. La formule est peut-

1 Seconde conférence 21 Juin 2013, Sacra di San Michele

2 Jacques Lacan, *Je parle aux murs*, Seuil, Paris, Entretiens de la Chapelle Sainte-Anne, 2011.

être amusante dans sa recherche du paradoxe, elle traduit, quoiqu'il en soit, incorrectement la question du non-su et du savoir.

Le non-su mis en relation au savoir, n'ai-je cessé de répéter, est la possibilité de penser ce par quoi, comment, le savoir représente, le savoir sait, mais aussi comment il transforme, recompose les connaissances. Dans ce mode qui est le sien de ne pas poser correctement cette question du non-su, Jacques Lacan est une excellente illustration de ce que je dis dans ma première conférence. Ainsi donc, dans les années 1920 où il débute à Sainte-Anne, "interne des asiles", l'ignorance est illimitée, "passionnée"<sup>3</sup> et, plutôt que de parler de "psychiatrie", il convient de parler de "psychiatrie"<sup>4</sup> (comme on parle de "pitrièrie" pour qualifier des actions ou discours peu sérieux). L'antipsychiatrie n'a rien amené, n'a rien changé à cet état de fait ; sa "révolution, très logiquement, n'a été qu'un retour au point de départ"<sup>5</sup> et des années 20 aux années 70, ce temps historique présent d'où parle Jacques Lacan, il y a une grande continuité de l'ignorance, rien ne bouge, l'ignorance règne. "Ignorance" que Jacques Lacan appelle, également, "non-savoir", ce qui est peut-être un peu plus pertinent en ce que cette dernière expression implique plus directement une question de méthode - ce qu'implique "savoir" - question de méthode qui ne tient pas ce qui n'est pas savoir comme extérieur, étranger au savoir.

Ce "non- savoir", donc, retrouve la question de méthode que j'ai posée dans ma première conférence comme le "non-su" du savoir et qui, dès lors, introduit la question générale et abstraite de la vérité : "si la vérité c'est pas le savoir, c'est que c'est le non-savoir"<sup>6</sup>. La formule est, là aussi, paradoxale puisque le non-su, je préfère appeler ainsi ce que Jacques Lacan nomme non savoir, est pensé comme un savoir et qui de surcroît, comme tel, témoigne d'une vérité. Le non-su, je ne cesse de le répéter, témoigne du savoir, il est, précisément, qualifié comme tel par le "savoir", il en est ainsi une représentation. Le non-su en est comme son miroir, une représentation, encore une fois, d'un mode de connaître par cette projection - les métaphores ici

---

3 op. cit. p. 12.

4 op. cit. p. 13.

5 op. cit. p. 14.

6 op. cit. p. 16.

abondent - de ce que le savoir détermine au titre de non-su. Jacques Lacan, lorsqu'il invoque un "non-savoir" mais pour parler du *vrai* savoir, ne formule pas correctement la question de méthode que pose la question de la vérité.

Qu'est-ce donc, en effet, pour l'auteur, ce problème d'une vérité dont témoigne uniquement un non-savoir ? Comment, en effet, peut-on dire qu'un savoir n'en est pas un mais que, précisément, de par ce qu'il est comme non savoir il témoigne de la vérité ? Le raisonnement est, pour le moins, paradoxal : un faux, en effet, ne montre pas le vrai mais le "faux". Ce dernier, sans doute, implique une vérité, il en témoigne, évidemment, de par son caractère de "fausseté" mais il ne montre pas la vérité. Mais c'est, pourtant, ce à quoi aboutit Jacques Lacan. Il nous dit que le non-savoir et la vérité dont il témoigne consistent en une compréhension de la psychiatrie, c'est-à-dire de l'inconscient, un "inconscient" "structuré comme un langage"<sup>7</sup>. "Comme un langage", ce qui veut dire qu'il faut penser l'"inconscient" et les psychoses, le non-su par conséquent, à partir de cette manifestation particulière l'"acte de langage".

Pensant ainsi, Jacques Lacan, introduit concrètement ce qu'est le vrai savoir, le savoir de la vérité, dont ce non savoir qu'il invoque en est l'illustration (une ânerie, "psychiatrierie") et même si n'est pas correctement posée abstraitement, encore une fois, la question du non-su. Le vrai savoir, donc, ce savoir qui dit la vérité, ce qu'il faut connaître pour parler de "psychiatrie", est un "langage". S'ouvre ainsi la possibilité d'attester de la vérité en découvrant ce qu'est un "langage" psychiatrique. "Lalangue" en serait une de ses manifestations, le phénomène qui montre le vrai savoir de la psychiatrie : une musicalité. Nous ne sommes plus immergés dans un non savoir, ce qui explique que nous pouvons dénoncer le "faux" du savoir, le faux savoir. Nous disposons de ce regard qui perçoit la vérité du monde psychiatrique : le parlé d'une langue est ce support offert au psychiatre qui se reconnaît à une musicalité. La psychiatrie, dès lors, est une écoute par laquelle nous accédons à la vérité. Il faut apprendre à entendre la musicalité de la langue : "lalangue".

---

7 op. cit. p. 18.

Par le parlé une vérité est dite. Dans le seul parlé, ce qui (s') annonce en (s')effaçant "s'entend", pourvu que l'on sache écouter. Le conscient ouvre, en d'autres termes, à ce qui n'est pas conscient. Le conscient, ce qui "est", montre ce qui "n'est pas" et ouvre ainsi à la connaissance vraie, à la vérité du monde psychiatrique, les "psychoses", ce qui signifie l'inconscient. Nécessairement connaître implique, disons, une forme, un "être" du monde : la connaissance, encore une fois, consiste en une formalisation de ce qui "est" par ce qui "n'est pas". La "psychose" est un parlé qui (se) montre, qui montre ce qui "n'est pas", c'est-à-dire l'"in-conscient", un parlé d'une monstration : la musicalité du parlé lui-même mais qu'il faut savoir écouter, qu'il faut savoir "entendre" ; "ça" parle.

Le savoir des psychiatres, depuis les premiers jours de la psychiatrie, "psychiaterie", reporte à une culture générale scolaire, fortement imprégnée d'une pensée de l'homme dominateur, où l'univers est, enfin, compris pas sa seule intelligence et où de la terre il est le centre. Dominateur, ce qui signifie "conscient de". Copernic et sa révolution sont "le bateau du savoir universitaire de l'époque"<sup>8</sup>, un savoir volontariste ignorant la question de l'inconscient, un savoir d'ignorants parce que savoir comme "conscience de" seulement. Un autre bateau accompagne celui-ci, Darwin et son évolution des espèces, de l'animal jusqu'à l'homme, une "évolution" dont le terme est la domination, par son intelligence supérieure, de l'espèce humaine sur toutes les autres. C'était là la condition de vérité du savoir, ce non-savoir comme l'appelle Jacques Lacan, l'univers culturel, "symbolique", des psychiatres. L'inconscient était ignoré par ignorance des psychiatres, par ignorance de ce qu'exigeait un *vrai* savoir "psychiatrique".

C'est la raison pour laquelle Jacques Lacan pense pouvoir parler d'une vérité du non savoir, ce qui est incorrect encore une fois, puisqu'il faut, en effet, savoir penser à partir du vrai pour dénoncer le faux : ce n'est jamais un faux par ce qui serait sa vérité, à savoir sa fausseté (une fausseté du faux est impensable), qui peut témoigner du vrai. Mais si quelque chose tient bon dans son raisonnement, c'est parce que ce raisonnement ne traduit pas, ne correspond pas à,

---

8 op. cit. p. 21.

méthodologiquement je veux dire, ce que Jacques Lacan énonce, il a comme raison malgré lui. S'il peut dénoncer le non savoir, c'est parce qu'il est du côté du vrai savoir, lorsqu'il parle, par exemple, d'un "inconscient structuré comme un langage" ou lorsqu'il invoque, évidemment pour en contester le fondement, le volontarisme cognitif qui serait la seule manifestation de la vérité du savoir.

L'ignorant, donc, ne savait rien. C'était là, encore une fois, le statut de sa vérité en tant que psychiatre : être ignorant. Mais comment le sait-il, lui, Jacques Lacan, que ce qu'il sait c'est la vérité ? Il le sait comme l'a su un jour Freud quand celui-ci a dit le principe de vérité de la vérité : "Quand on sait quelque chose... on sait qu'on le sait". Un peu court sans doute, bien peu explicatif est ce principe qui, au mieux, introduit une immanence, même si obscure, celle du savoir d'un savoir. Jacques Lacan sait et à partir de cela il peut qualifier le non-su, représentation en miroir de ce qui n'est pas savoir : la psychiatrie. Cette représentation d'un non-su peut sembler minimaliste, encore une fois, celle du volontarisme au principe de tout savoir, de toute énonciation de vérité, elle va malgré tout s'avérer suffisante, du moins nous pouvons le présumer, pour pouvoir construire cette vérité du savoir anti volontariste, l'"inconscient". La psychose : "ça" parle. La vérité s'obtient dans, par le silence, par une écoute, par un anti volontarisme. La "psychiatrie" est sans doute l'opposé le plus radical au vrai savoir, Jacques Lacan ne nous en dit pas plus sur celle-ci, il lui suffit d'introduire ce non-su qui reflète, comme un miroir réfléchit, le savoir. Était ignoré l'inconscient, énoncé que Jacques Lacan (dé)montre par l'évocation du savoir des médecins de cette époque, "Copernic" - "Darwin". Mais, encore une fois, Jacques Lacan construit incorrectement ce qu'il faut (dé)montrer et pose, ce faisant, des énoncés non valides quant au vrai et au faux. Ainsi cette monstration de l'"insu". Cet "insu" devient un principe de vérité mais d'une vérité qui serait "ignorance". C'est absurde. Si l'"insu" est bien, en effet, la monstration d'une vérité, c'est en ce qu'il témoigne d'une vérité qu'est le *savoir* psychiatrique (à cette époque) et non pas d'une "ignorance", au sens de ce qui n'a rien à voir avec un savoir. L'"inconscient" est ainsi qualifié correctement, "insu", par rapport à ce savoir de l'époque qui ne reconnaît que la "conscience de". Jacques Lacan achoppe, encore une fois, sur la formalisation

abstraite de la question de méthode, même si, concrètement, il la retrouve mais sans qu'il ne le sache, sans qu'il ne la comprenne. Sa "psychiatrie" correspond, dans ses raisonnements, à un temps, la période avant le vrai savoir, elle ne traduit pas la question de méthode du non-su, la question "qu'est-ce que savoir".

Le psychiatre n'entendait pas, son savoir était une ânerie, il était sourd à ce qui lui était directement dit et qui témoignait, précisément, de la psychose. L'"écoute", elle, reçoit cette vérité qui est "dite", c'est-à-dire qui est "langage". Le connaître du psychiatre, c'est un savoir entendre. Lorsque l'on entend, l'on sait que l'on sait. La vérité *résonne* par une musicalité toute particulière de la musique qu'est une langue. Cette résonance est monstration, (dé)monstration de la vérité du psychiatre par la seule musique de la langue. Aucune autre représentation n'est à son principe. Elle n'est pas "image" mais "structure", ce qui signifie musicalité ; le mot structure, en effet, ne veut sans doute pas dire grand chose (sauf une recherche), sinon qu'il n'y a pas d'"image" pour représenter ce nouveau savoir. C'est un savoir sans "image", musical. L'ouïe reçoit ces sons qui ne sont pas vrais d'une vérité que le langage prononce, dans ce qui l'instituerait vérité par le volontarisme de cet acte de langage. La parole prononcée parle la langue de la psychose qu'un volontarisme ne saurait dire ; elle dit le vrai, ne ment pas et ceci parce qu'elle *résonne*. La vraie psychiatrie, c'est la création de l'écoute, un *entendement*, comme je l'appelle, qui entend, c'est-à-dire connaît, l'"inconscient".

Le parlé résonne, il dit une vérité par le seul acte de parler mais qui, pourtant, va au-delà de ce parlé : il "résonne", ce qui signifie qu'il témoigne d'une vérité mais qui demeure mystérieuse. Pour le dire différemment, la psychiatrie se construit par une "mêmeté" dont la maladie est ce "même", ou non-su. Le non-su, encore une fois, est miroir du savoir, cela me fait dire que les raisonnements de Jacques Lacan sur cette "écoute" sont corrects. L'"entendement" est l'écoute d'une résonance, d'une vérité que l'on (re)connaît et qui (s')annonce par effacement puisque "mêmeté" d'un "même" : "lalangue". Effacement je dis bien car nous ne saisissons cette vérité que par "mêmeté" – la résonance – de ce que l'on recherche, "mêmeté" d'un "même", "lalangue" de la langue. Ce "même" demeure mystérieux, nous n'en saisissons que la "résonance" et si celle-ci, par essence,

manifeste la vérité, cette dernière ne nous dit rien sur ce qui “s’entend”, c’est-à-dire se connaît par “résonnance”. C’est qu’en effet, dans/ par ce son, quelque chose ne “passe” pas. Le sens, par essence est “passage” : la pathologie consiste donc ici en un passage d’un non passage (ce qui “est” par ce qui “n’est pas”). Quelque chose ne passe pas et cela s’entend : la psychose se montre dans ce qui ne passe pas et dont résonne le langage. La vérité s’énonce dans l’acte de langage, le langage est vérité, sans doute, mais qu’il faut pourtant entendre au-delà de ce qui est dit mais un au-delà par résonnance.

“Á la vérité, c’est le cas de le dire, la vérité ne dit la vérité, et pas à moitié, que dans un cas - quand elle dit *Je mens*”<sup>9</sup>. Il ya sans doute dans ces propos un écho, plus ou moins lointain, du paradoxe du menteur, prisonnier d’une vérité dont il ne perçoit pas les murs de la prison (cet impossible faux par fausseté, encore un fois) mais cet énoncé n’expose pas correctement la question de la vérité et de ses modes de l’attester. Le faux, je le répète encore, par définition, implique la possibilité d’une pensée de la vérité. La question de méthode, qui obsède, est toujours celle du faux que l’on ne sait distinguer de la vérité, qui se présente au nom de la vérité. Que nous dit Jacques Lacan ? Que le mensonge témoigne toujours de la vérité mais d’une vérité du mensonge. La vérité se dissimule, se déguise. La vérité est travestie, il faut la reconnaître dans ce qui la constitue dans son apparence de faux. Le faux montre le vrai. La question n’est pas celle du faux qui éclipse, au nom du vrai, la vérité mais celle d’une vérité, donc, toujours travestie en faux. Le raisonnement est incorrect. Si le mensonge est son énoncé, alors la vérité ne peut nullement se distinguer du faux ; le problème n’existe plus, il n’y a ni vrai ni faux. Ce qui est absurde.

Je suis venu, il y a quelques années de cela, sur cette question de méthode<sup>10</sup>, voici comment j’avais introduit cette question du langage et de la vérité : “Je parle, mes mots sont des pensées qui représentent. Dans leur essence même, ces pensées sont des énoncés vrais, toujours vrais. Il est impensable, en effet, que ces mots qui s’imposent

9 op. cit. p. 25.

10 Patrick Nerhot, *La métaphore du passage*, L’Harmattan, Paris, 2008. “De la vérité d’un énoncé”, premières lignes du texte.

au nom de ma pensée puissent, dans leur évocation même, témoigner du faux. Comment l'acte de penser, dans ce qui l'institue comme énoncé, encore une fois, pourrait-il s'abuser à travers ce qui constitue un acte même d'énonciation ?". La tentative méthodologique de la psychanalyse, telle que tente de la construire Jacques Lacan, c'est précisément cela : le faux est la *forme* que prend la vérité. Mais de quel faux s'agit-il ? En effet, si ce faux est "résonnance", résonnance de ce qui ne "passe" pas, alors il ne s'agit pas de faux mais d'un mode d'énonciation d'une vérité qui ne "passe" pas, c'est-à-dire qui (ré)sonne (par) le faux.

Penser la question de la vérité à partir du langage ne peut consister à penser une ruse du langage par laquelle ce dernier se dévoilerait dans son essence même de langage et qui, alors, consisterait en l'abus de l'acte d'énonciation dans ce qui le constitue comme tel. Ce serait absurde de penser ainsi. Le "faux du langage n'est que l'instrument dérisoire d'une vérité tyrannique"<sup>11</sup>, disais-je dans mon travail sur saint Augustin. L'erreur de raisonnement de Jacques Lacan est de mal poser une question générale de méthode, je l'ai déjà observé avec la formalisation de la question du non-su, en l'occurrence ici celle du vrai et du faux, dans cette tentative qui est la sienne de créer un savoir, un vrai savoir, vrai d'une vérité qui constitue, précisément, la condition de ce nouveau savoir. La question que se pose Jacques Lacan est une question immense qui hante depuis toujours la pensée abstraite : qu'est-ce que savoir, c'est-à-dire écarter le faux, le faux savoir qui peut se manifester au coeur même de ce qui est de l'ordre du vrai ? Cette question ne se limite pas à une question de langage même si, évidemment, ce dernier peut en être le "passeur" le plus familier. La vérité est une interrogation qui n'a pas de lieu (par exemple le langage) secret (dévoilé par le seul langage).

La question du non-su traverse, évidemment, la question de la vérité mais pas comme le dit Jacques Lacan lorsqu'il invoque la "psychiatrie". C'est parce que le non-su témoigne de ce qu'est savoir qu'un savoir *sait* ce qu'est connaître. L'"insu" du savoir de Jacques Lacan est, sans qu'il ne le comprenne, le mode de connaître par lequel se définit ce qu'est savoir. C'est du reste ainsi qu'il faut

---

11 Patrick Nerhot, op. cit.

comprendre la phrase de Freud qu'il cite : "Quand on sait quelque chose, on sait que l'on sait". Le savoir est vrai d'une vérité contre laquelle le faux ne peut rien. Notre condition est celle d'un prisonnier, encore une fois, le prisonnier d'une vérité mais qui consiste en une prison *sans murs*.

Bien sûr que lorsque je dis "*Je mens*", j'exprime un sens à partir d'une vérité à laquelle j'appartiens, dont je ne puis m'échapper, "sans mur". Je ne peux, en effet, mentir par pensée d'un mentir parfaitement étranger à la vérité. Ce serait absurde de penser cela. Par mon mentir j'atteste d'une évidence de vérité dont mon "mentir" témoigne. Quand la vérité dit "*Je mens*", écrit Jacques Lacan, "c'est le seul cas où l'on est sûr qu'elle ne ment pas parce qu'elle est supposée le savoir"<sup>12</sup>. Nous retrouvons mes raisonnements précédents : "... elle est supposée le savoir". Nous est dit que la vérité est *consciemment* vérité lorsqu'elle dit qu'elle ment alors que la question qui se pose est celle d'une vérité que seulement *inconsciemment* nous pouvons reconnaître. La vérité, encore une fois, pour Jacques Lacan dans sa construction de la psychiatrie, ne peut se traduire dans un acte cognitif volontariste, et alors seul le "mentir" peut réaliser cela : l'on sait que l'on ment. Le mentir est la preuve de la vérité mais renversée, négative, de l'acte linguistique qui dit la vérité. Celle-ci n'est plus travestie parce qu'elle est vraie d'une fausse vérité, elle n'est plus dissimulée, elle procède d'une vérité qui n'est, évidemment, que celle toute positive d'un acte de langage, d'une vérité qui ne sait aller au-delà du langage et dont le langage, dès lors et bien évidemment, témoigne. Le faux témoigne du vrai. Maintenant le raisonnement de Jacques Lacan est correct. Le non-su n'est pas le mensonge mais demeure un savoir que la pensée du non-su reporte vers l'"inconscient".

Un "lapsus", par exemple, ne ment pas, il ne dit pas le faux mais il est vrai d'une vérité qui consiste en un au-delà de l'acte de langage. Cette vérité du langage par le langage mais au-delà du langage, précisément, c'est le "lapsus", que je comprends mais pour autant que je sache l'entendre. Le "lapsus" montre la vérité, c'est-à-dire qu'il montre que quelque chose, dans ce qui

---

12 op. cit. p. 25.

est dit, ne “passe” pas. Le psychotique n’est pas abusé par son acte d’énonciation. Le “psychotique” s’atteste dans cette vérité analytique qui est la sienne et dont ses actes de langage positivement témoignent mais *inconsciemment* : “ça” parle. Ce qui ne “passe” pas n’est pas la conséquence d’une ruse qui bloquerait le “passage” (et de quoi, alors ?). “Lalangue” montre la vérité, un vrai savoir, “insu” pour Jacques Lacan ; “lalangue” n’est pas cet étranger au langage, l’externe du langage mais “insu” du savoir. “Lalangue” est la monstration d’une vérité par l’acte de langage mais qu’il faut, encore une fois, entendre. Entendre ce qui est positivement dit et qui va au-delà de ce qui est dit. Voilà ce en quoi consiste la psychiatrie. “Structuré” ne signifie pas grand chose ; cette parole, “structure”, témoigne d’un indicible, le “même”, que j’évoquais précédemment, condition du savoir. Jacobson et ses travaux sur la linguistique structurale sont étrangers à tout cela. L’“insu” est condition de ce savoir “psychotique”, encore une fois.

Le très grand intérêt de ce travail de Jacques Lacan est, évidemment, sa construction de la vérité psychiatrique. Il y a, certes, une évidence, sinon que pourrions-nous penser, savoir, au titre de la “psychanalyse”, mais qu’il faut cependant apprendre à percevoir (à entendre) : c’est que cette monstration consiste en une annonce par effacement. L’effacement, en tant que tel, est ce mode d’attester le sens. Ce qui “est” témoigne d’un sens par ce qui “n’est pas”. “Lalangue” est monstration d’un sens par musicalité - c’est là son “évidence” - du langage qui représente ce qu’il faut savoir comprendre, l’“effacement”. “La sexualité est sans aucun doute au centre de tout ce qui se passe dans l’inconscient. Mais elle est au centre en ceci qu’elle est un *manque*”<sup>13</sup>. Quelque chose “manque” et qui, pourtant et parce que tel, détermine le sens. Ce qui s’entend, “est”, se perçoit par la musique de la langue, sa musicalité, c’est, en effet, ce qui “n’est pas”, ce qui manque. Cette présence, par l’écoute, est sens parce que présence d’une absence. Nous retrouvons ce que j’ai défini comme “métaphysique” de la présence de l’absence. Le sens définit ainsi un “acte manqué” : ce qui n’a pas été dit mais qui est attesté pourtant par ce qui a été dit. Mais comment raisonne Jacques

---

13 op. cit. p. 35, je souligne.

Lacan ? L'acte manqué, suivant en cela les constructions de Freud, se comprend à partir d'une construction historiciste, je veux dire à partir d'une temporalité du temps, il est une "histoire". L'histoire du temps qui agit. La "psychose" reporte à un acte originaire, à une antériorité historique, donc, mais enfouie et qui va ré-apparaître un jour, après un certain temps. Est dit le manque dans l'acte manqué : il faut savoir entendre ce qui est dit pour pouvoir comprendre que ce qui est dit porte, dans la positivité même de ce dire (je renvoie à Heidegger qui raisonnait exactement ainsi<sup>14</sup>), à l'effacé de ce qui est dit : l'"amour". Le manque, ce qui "n'est pas", se montre par ce qui "est" acte de langage. La monstration de la psychanalyse lacanienne, des raisonnements de Jacques Lacan, est vraiment intéressante : le "manque" se montre parce que ce qui est dit, ce qui passe par l'acte de langage, ne "passe" pas. Freudien en particulier en cela, Jacques Lacan traduit ce "manque" comme une histoire qu'il faut ré-établir car effacée : l'effacement est l'originaire que la psychanalyse annonce.

Ces raisonnements consistent en une temporalité révélée, c'est-à-dire en un avant effacé qui (s')annonce, dans/par le temps, en une temporalisation, donc, qui ouvre à un espace narratif structuré par un avant et *son* après, c'est-à-dire par cet avant qui implique une conséquence nécessaire, le *résultat* de cet avant. La présence de l'absence, la question métaphysique, est méconnue et transformée en une question de temps, en un "pas encore", ce qui signifie le futur, un déterminé, d'un avant déterminant, d'un passé fondateur. Portons-nous maintenant à la troisième conférence. Les réflexions initiales suivent un parcours sinueux, introduisent des considérations qui pourraient, dans un premier temps, sembler mystérieuses. Il nous est dit ainsi que la "présence", notre présence, ne manifeste aucune évidence, un peu comme s'il y avait toujours un peu d'absence dans cette présence : "Il s'agit de savoir ce que je fais ici"<sup>15</sup>, dit Jacques Lacan. La question doit-elle se reporter à une question de lieu, un lieu par erreur ? Ces "conférences" ne doivent pas être confondues

14 Patrick Nerhot, *Ernst Jünger Martin Heidegger La question de la technique*, L'Harmattan, Paris 2012

15 op. cit, p. 80

avec les “Séminaires” tenus à la faculté de droit, place Panthéon Sorbonne, où il a trouvé un havre et où il enseigne juste après le cours de droit civil tenu par les frères Mazeaud (!) (me suis-je laissé dire). Prolonger le Séminaire dans ce lieu, l’hôpital Sainte-Anne, par des conférences, serait déloyal à l’égard de son public du Séminaire. “Qu’est-ce que je fais ici ?” Mais il est bien évident que Jacques Lacan n’est pas perdu, ne s’est pas perdu, qu’il n’est pas dans un lieu *inconnu*. Il est dans un lieu où, précisément, sa présence (s’) explique. Mais en quoi, pourquoi se doit-elle d’être expliquée ? La question de la présence n’est pas une question de lieu mais une question pourtant pour laquelle le lieu n’est pas indifférent. Doit-elle pour autant (s’)expliquer par une pensée du temps ?

Des gens viennent de très loin pour suivre le Séminaire place Panthéon Sorbonne. Mais il est vrai que pour suivre les conférences il y a beaucoup de monde aussi et cette affluence démontre que le public originaire, la société des psychiatres par laquelle il a été invité à tenir ces conférences, est un peu “noyé”. “Qu’est-ce que je fais ici ?” est, donc, l’interrogation qui porte sur le connaître, sur ce que Jacques Lacan dit mais parce qu’il est justement en ces lieux et qui ne sont pas les lieux du Séminaire où il enseigne ce nouveau savoir, la psychiatrie. Les conférences sont donc plus spécifiquement un travail sur la méthode, sur ces “lieux” qui interrogent le savoir. Jacques Lacan, tout d’abord, pose que toute cognition implique une “répétition”, une “répétition” un peu particulière en ce qu’elle est savoir “après coup” (le mode de la répétition). Tout cela est assez mystérieux en ce que ce qui fait “répétition”, précisément, c’est un acte cognitif qui, logiquement, est tel par immédiateté du sens dans ce qui constitue le rapport avec l’énoncé auquel “répéter” se réfère. La répétition est une itération qui exclut toute distance, toute implication d’un non-su. Ici nullement. L’autre intérêt de cette méthode est que Jacques Lacan interroge ce qu’est connaître en s’interrogeant : il (se) pense, à haute voix et devant un public, il “est” par mise en scène.

Ainsi donc, avec ces *trois* conférences, que (se) “passe”-t-il ? De quel “insu” le savoir, c’est-à-dire ces conférences, témoignent-elles ? Le décor est campé. Trois conférences. La Trinité. Que signifie “Dieu” quand il est pensé par (la) Trinité ? N’est-il pas un mode, spécifique, de connaître, de ce qu’est connaître parce que,

précisément, il s'écrit par une "Trinité", ce qui veut dire, nous dit Jacques Lacan, un mode de "croire" pour (se)connaître ? "Qu'est-ce que je fais ici ?" est donc une interrogation sur la méthode où savoir prend une forme particulière, trinitaire : *trois* conférences est la représentation d'un mode de savoir. La Trinité, Dieu est ramené à cette mise en scène lacanienne, témoigne de la question du sens en ce que la Trinité se manifeste dans le temps (je laisse ici Jacques Lacan responsable du propos), c'est-à-dire comme une succession qui détient la clef de l'énigme "Qu'est-ce que je fais ici ?". *Trois* implique une répétition mais quel type de répétition puisque nous venons de dire que celle-ci signifie un temps, un "après coup" ?

Mais, par ces *trois* conférences, de quel "insu" s'agit-il ? Que représente Dieu, par la Trinité, lorsqu'il est invoqué au titre du savoir ? "Dieu" signifie savoir parce qu'il est impliqué dans une trinité, nécessairement, par laquelle savoir signifie "croire", croire en "soi". Trois conférences, Trinité, voilà une condition du savoir. Cette troisième conférence peut susciter la compréhension de la question du sens parce qu'elle s'inscrit dans une temporalité, une temporalité nécessaire, par laquelle seulement se manifeste le sens dans ce qui constitue sa vérité. Tout comme la Trinité de Dieu implique la connaissance par un "croire", Jacques Lacan pose que cette temporalité de ses réflexions – qui sans doute témoignent d'un universalisme de ce que penser implique – trouvent le principe de leur succession, c'est-à-dire leur sens, dans un dessein qui les rassemble, un destin puis-je aussi dire, qui leur est immanent et qui rend pour cela une connaissance possible : il faut y croire, cela va arriver, le sens va se révéler et qui dira "ce que je fais ici". Ce raisonnement est de nature mystique : une opération du temps va agir devant vous sur moi dit Jacques Lacan.

Ce qui se joue sur cette scène où se montre Jacques Lacan, c'est la question de la connaissance mais qui ne peut prétendre s'attester dans une immédiateté, d'où la question "qu'est-ce que je fais ici ?", mais seulement "après coup". L'acteur sur scène sait et ne sait pas – puisque tout se dénoue "après-coup" – ce qui se joue dans ce moment où tout se joue. Il faut "croire", quelque chose va (se) "passer", il faut espérer que le dénouement aura "lieu", cela parce que l'acteur lit son texte, c'est-à-dire joue son rôle, mais d'une vérité qui s'atteste

par le temps, “après-coup” encore une fois. Il faut (y) croire. Nécessairement quelque chose (se) *passera*, nécessairement cette absence sur scène, “Jacques Lacan”, manifeste une présence, le principe de vérité, la connaissance. Cette pensée profane se développe un peu comme peut se développer une pensée religieuse mais une pensée religieuse non rationnelle, mystique. “Croire en soi” : le “soi”, c’est-à-dire le “même”, ce “moi”, va se manifester, c’est une certitude, il faut y croire, cela va (se) *passer*. Si Dieu se manifeste dans la forme trinitaire, c’est parce qu’il manifeste un connaître comme l’advenir dans le temps, mais d’un advenu. La Trinité, Sainte-Anne, c’est du pareil au même.

Le savoir est une connaissance à notre insu, “insu” signifie absence de la présence. Les raisonnements de Jacques Lacan peuvent apparaître très complexes parce qu’ils transportent une grave confusion de méthode. L’“insu” est, tout à la fois, ce qui ne se sait pas *encore*, le sens suit son rythme qui est celui du temps, l’“après coup”, mais l’“insu” est aussi ce qui fait que savoir est savoir et sans que ne soit impliqué le temps. Dans cette dernière hypothèse, en effet, l’“insu” est ce “manque” qui se montre dans l’acte manqué : l’absent de la présence. L’“insu”, par conséquent et encore une fois, signifie action du temps et absence de la présence. Cette dernière hypothèse est tout autant erronée que la première et ceci parce qu’elle en provient. Le temps qui agit implique la représentation d’une absence (d’une présence), il dessine le sens, en effet, comme un “pas encore” ou un “déjà plus” : l’absence, ainsi que la conçoit Jacques Lacan, est une conséquence de ses raisonnements sur le sens par évocation d’une temporalité. Jacques Derrida, du reste, commettait exactement la même erreur. Ainsi que je l’ai montré dans la première conférence, c’est la présence de l’absence qui correspond à la formalisation correcte de la question métaphysique et non pas l’absence de la présence qui, elle, conduit à des raisonnements absurdes. Présence de l’absence, c’est-à-dire ce qui “est” par ce qui “n’est pas” : le non-savoir intègre, évidemment le savoir, mais pas en tant que “savoir”!

Par la représentation qui est la sienne, Jacques Lacan pense, donc, construit ce qui serait le sens, la vérité psychiatrique, comme l’absence de la présence, mode absolument incorrect de définir le sens et dû à sa représentation temporelle de la question du sens, à la temporalisation

du temps qu'impliquerait tout connaître. L'"insu", dans ce type de représentation, est un déjà su mais qui devient pourtant tel par l'action du temps qui, seul, en garantit l'accès. Ceci est une formalisation incorrecte, parce que contradictoire, du principe de rationalité mais il faut aussi souligner que la psychanalyse freudienne s'est aussi construite ainsi. Toute la philosophie dite "phénoménologie" de la seconde moitié du XXème siècle a poursuivi cet "effet d'après coup" que nous retrouvons un peu partout durant deux siècles et qui est le concept premier des raisonnements de Freud lorsqu'il donne une forme abstraite et théorique aux "névroses".

L'"insu" pensé comme non-su, c'est-à-dire miroir du savoir, constitue une ouverture rationnelle à la question "qu'est-ce que savoir ?". Mais l'"insu" conçu comme savoir, du type savoir enfoui que découvre le temps, est une formulation du sens irrationnelle parce que ce "temps" qui (couvre et) découvre est l'herméneutique du constructeur de sens, la temporalité du temps, et qui n'est pas le "temps" dont témoigne notre qualité de mortel. Le "temps" est issu de son propre langage, son langage de constructeur, il est temps du langage ; il n'y a pas de langage du temps, qui n'est qu'une "mystique profane". Retournons aux raisonnements de Jacques Lacan.

Le principe méthodologique qui ouvre à la "psychanalyse", c'est-à-dire au vrai savoir, est le savoir de l'"insu" : l'acte manqué parle, il parle à notre "insu" ; la vérité du savoir psychanalytique est l'antivolontarisme du sens, c'est-à-dire l'"inconscient". Ce savoir consiste en l'élaboration de monstrations à partir desquelles une vérité s'atteste, se démontre, montre l'"insu". Les garçons n'affrontent pas les filles tout seuls, "ils n'aiment pas, il faut qu'ils se prennent par la main"<sup>16</sup>. L'angoisse s'instaure, quelque chose bloque, ne "passe" pas, les garçons se donnent courage en se prenant par la main lorsqu'ils sont confrontés aux filles. "Chacun en face de sa chacune...c'est trop plein de risques"<sup>17</sup>. Pourtant, à peine ceci dit, Jacques Lacan s'enfuit (s'enfouit) ; ces considérations n'auraient rien à faire, nous dit-il, avec ce qu'il fait ici, à Sainte-Anne. Est-ce si sûr, est-ce bien "vrai", ne ment-il pas ?

---

16 op. cit. p. 83.

17 op. cit. p. 84.

Les garçons, en effet, sont dans l'incapacité d'accéder à leur "moi", ils le "manquent", lorsqu'ils sont confrontés aux filles ; ils manquent leur rencontre, leur sexualité, c'est-à-dire rencontrer les filles, en témoigne : quelque chose est manqué. Dans son langage métaphysique, incompris de lui-même, Jacques Lacan conçoit le sens comme un ce qui "n'est pas" par ce qui "est". Les garçons "sont" manqués, par ce manque (l'"angoisse"). Pourquoi Jacques Lacan, selon moi, ne fait pas une digression inutile alors pourtant qu'il le prétend ? Si une "digression" a bien "lieu", d'une certaine façon, c'est parce qu'il parle des autres, les "garçons", et pas de lui-même, c'est-à-dire de sa mise en scène, mais ce n'est pas parce qu'il discute de questions irrelevantes. Tout au contraire. La question qu'il traite est la bonne question, qui nous porte au coeur de la question de méthode et que l'on saisit à travers son interrogation : "qu'est-ce que je suis ?"<sup>18</sup>. Ce rapport à "soi" incertain, sujet fissuré, montre qu'il y a une difficulté du "moi" à se (re)connaître, à penser le "même", à se manifester comme "à soi" d'un "soi", l'"être-moi" ; cet "être" semble comme absent à "lui" ("même"). En effet, la présence de ce "moi", ou l'"être-moi", se manifeste comme une absence. Quelque chose manque, l'acte est raté et cela parce que ce présent est fissuré originairement. Et ce serait bien cela dont témoignerait cette présence à Sainte-Anne : un "cousehumain"<sup>19</sup>. Quelque chose manque, l'absence témoigne d'un manque, c'est-à-dire de la présence.

Impossible "moi", absence du présent, "fissure" : l'absence signifie écriture de la présence ratée, mode de l'"être". Ce que ne parvient pas à transcrire correctement Jacques Lacan, c'est la métaphysique qu'implique cette question de méthode, qu'il affronte par la représentation d'un moi "fissuré", par une "béance" originaire (il tenait dans son salon la célèbre toile de Courbet, l'"origine du monde"). Il "croit" parce qu'il pense la métaphysique de l'absence de la présence au "lieu" de penser la métaphysique de la présence de l'absence. Il pense en mystique, ce faisant, comme je l'ai déjà dit. La religion chrétienne est rationnelle, non pas mystique, dans sa conception de Dieu qui est présence de

---

18 op. cit. p. 85.

19 op. cit. p. 85.

l'absence. Jacques Lacan ne cesse de trébucher sur cette question de méthode. Ainsi, raconte-t-il, il a parlé de son Séminaire (à Panthéon-Sorbonne), de son autre public, donc, mais qui est aussi son public, en partie pour le moins, à Sainte-Anne. "J'ai parlé comme si je parlais à eux, ce qui m'a entraîné à parler comme si je parlais de vous"<sup>20</sup>. C'est la "présence" qui pose problème à Jacques Lacan, l'impossible présence (il se maintient dans le chemin qui fut celui que suivit Jacques Derrida, comme je l'ai déjà dit) : elle est absence cette présence. Il continue à commettre cette erreur de raisonnement parce qu'il ne peut penser le sens en dehors, encore et encore, d'une temporalité du temps. Il fait de la "psychiatrie" une philosophie du temps ; il reste en cela un penseur du XIX<sup>ème</sup> siècle et un continuateur de Freud. Pourtant, il n'y a aucun temps qui porte de Panthéon Sorbonne à Saint-Anne. "...parler *de* vous..." : la phrase construit un sens par évocation, donc, d'une absence, par absence d'une présence. Absence de la présence, en effet : les personnes sont "là", mais il en parle comme si elles étaient ailleurs.

Cette impossible présence (l')interroge - qu'est-ce que je fais ici ? - mais peut-il, pour autant, dire qu'il accomplit un acte "manqué" ? Bien sûr que non puisque ce sont ses propres raisonnements, précisément, qui nous conduisent à cette question de l'absence ; rien n'est "manqué", par conséquent. Mais je dis que ces raisonnements sont incorrects lorsqu'ils veulent manifester un "insu" par la temporalité du temps. Cet "insu", consiste, en effet, en un mode d'annoncer la vérité par effacement, la vérité du "manqué" (par manque) dans son vocabulaire, vérité dont, évidemment, il dispose en tenant ces conférences sans que la temporalité n'en constitue un obstacle, c'est là du reste tout le sens de ses conférences. Jacques Lacan se met en scène, c'est-à-dire "absent" à lui, comme un impossible "même", par conséquent, et ce par une "mêmeté" qui ne consisterait qu'en une pure fissure, una altérité radicale. Le problème, c'est que du moment où il énonce ce "manque", cette "fissure", il "identifie", je veux dire il dit ce "même" qui ouvre, alors, à sa "mêmeté". Jacques Lacan (se) pense par cette vérité que traduit une métaphysique de la présence,

---

20 op. cit. p. 85.

évidemment, où l'“insu” est ce mode de (*se*) *présenter*, c'est-à-dire de se décliner savoir.

Procédant ainsi qu'il procède, Jacques Lacan construit l'“insu”, ce par quoi se démontre l'inconscient, en d'autres termes, ce qui “est” par ce qui “n'est pas”. Cet “insu” constitue, en effet, le mode de savoir, la vérité du psychiatre, l'“acte manqué”. La Chapelle Sainte-Anne montre ce manque, démontre donc la vérité, selon Jacques Lacan, par l'“absence d'une présence” : quelque chose manque, encore une fois. C'est par cette absence qu'une présence parle et Jacques Lacan identifie ce phénomène au temps. Mais, pourtant, ne puis-je manquer de faire observer, la Chapelle atteste de par sa *présence*, d'un manque, si l'on veut, mais de par sa présence. Le raisonnement de Jacques Lacan n'est pas correct. Cet “insu” (qu'il ne sait traduire comme une question métaphysique), l'absence, est contradictoire dans ses propos puisqu'il en fait une connaissance, encore une fois. Du reste, comment pourrait-il faire autrement car, soit nous évoquons un inconnu authentiquement et il n'y a alors rien à dire, au sens strict, littéral, soit nous enquêtons sur le savoir et le non-su, nécessairement, entre alors dans cette enquête.

Ce que, du reste, fait précisément Jacques Lacan puisque l'“insu”, encore et encore, consiste en la construction du savoir psychiatrique, le “manque”, le manqué de l'“être”, qu'il pense comme le ce qui “n'est pas” de ce qui “est”. Jacques Lacan n'accède pas à ce qu'il dit, il s'entend mal. C'est en effet par la *présence*-chapelle, qu'il sait, qu'il sait ce manque. “Qu'est-ce que je fais ici ?” est le mode d'attester de la présence, de connaître la vérité par ces présences-absences constituées par Panthéon-Sorbonne, Sainte-Anne, “le Séminaire”, les trois conférences. Jacques Lacan dit la vérité, c'est-à-dire le savoir vrai. L'impossible “à soi” du “soi”, “mêmeté” d'un “même”, c'est-à-dire “moi” fissuré, en d'autres termes le présent de ce “moi”, manifeste donc un “manque” par une manifestation toute positive, le manqué, ce qui implique la présence de l'absence (et pas l'inverse, je ne vais pas manquer d'y revenir encore souvent). La vérité psychiatrique, donc, pour Jacques Lacan, consiste en la béance originaire du “moi”, ce qui “n'est pas” par ce qui “est”. A l'inverse de ce que pense Jacques Lacan, cette forme de l'“être” qui témoigne de la vérité, consiste en un principe de connaissance comme ce qui

“est” par ce qui “n’est pas”, ce que veut dire, précisément, un être “fissuré” (nous retrouvons, dans ce mode de penser erroné, Jacques Derrida, lui-même sur le chemin ouvert par Martin Heidegger<sup>21</sup>).

Il est, évidemment, paradoxal de raisonner à partir d’un principe de vérité qui, précisément et obligatoirement, guide l’ensemble des raisonnements et ceci afin de démontrer l’impossible vérité qui traverserait tout raisonnement. Jacques Lacan, mis en scène par “lui” – pensée du “même” par cette mêmeté qu’il construit – vit faussement ce paradoxe que d’ailleurs, évidemment et nécessairement, il dépasse (sinon de quoi pourrait-il bien parler ?) : “acte manqué qui donc à tout instant risque de réussir, c’est-à-dire qu’il se pourrait bien que je parle quand même à quelqu’un”.<sup>22</sup> Je l’ai dit en introduisant cette conférence, à la vérité on n’échappe pas, on est dans la prison de la vérité, prison sans murs, et si l’on ne sait dire le vrai de la vérité – “voir”, “toucher”, “battre contre” ces murs –, il reste que nous savons dénoncer le faux, c’est là le principe méthodologique de tout savoir. L’indicible est au principe de toute pensée rationnelle, il manifeste la condition du penser.

L’“acte manqué” est la formalisation du savoir de la psychanalyse. S’il risque de rencontrer l’autre, son public, d’être présent – “à soi” du “soi” – de “réussir”, comme dit Jacques Lacan, c’est évidemment parce que l’“insu” se définit et très formellement. La métaphysique de la présence de l’absence est la condition de vérité de la cure analytique et pas l’inverse. La vérité habite la psychiatrie, évidemment, sinon de quel “savoir” parlerions-nous, et cette vérité se démontre en ce qu’elle établit son principe méthodologique de monstration. Jacques Lacan ne doute pas, n’erre pas, il n’y a aucune sorte d’incertitude qui guiderait ses raisonnements. S’il se met en scène, c’est pour montrer qu’il sait, pour montrer ce qu’est le vrai savoir, sans l’ombre d’un doute, sans aucune ombre, ou fissure, du “moi”. La question de l’“être” ne peut signifier l’“étranger du moi” du “moi”, un “moi” “non-moi”. Ce serait absurde de penser ainsi.

21 Patrick Nerhot, *Ernst Jünger Martin Heidegger, La question de la technique*, op. cit.

22 op. cit. p. 86.

Le “moi”, “fissuré” ou pas, n’a pas d’ombre, il “est” par monstration, en pleine lumière donc, de l’“ombre”. Et lorsque l’on veut définir le moi par l’“ombre”, soit nous ne disons rien parce que nous ne pouvons rien dire, parce qu’il n’y a aucun savoir, tout est vraiment dans l’“ombre”, soit au contraire nous connaissons et ce, malgré l’“ombre”, et alors nous qualifions les modes de l’“être-moi”, les ombres, sans aucune “ombre”. Le “moi” du psychiatre est “ombre”. C’est là la pensée du non-su, la part de l’“ombre”, cette représentation du savoir que ne sait formaliser correctement Jacques Lacan. Suivons son raisonnement. Il pensait devoir parler dans l’amphithéâtre Magnan mais il parle dans la Chapelle Sainte-Anne. Par ce changement de lieu opère un véritable changement de “décor”, l’absence d’une présence se manifeste, la pensée perçoit, accède à une connaissance spécifique, connaissance par ce lieu. Mais ce coup manqué, ce changement de lieu, ce parler “d’ailleurs” devient la condition pour penser l’“ailleurs”, le manqué, par transfert. Le lieu changé, acte manqué, est condition de vérité : la Chapelle signifie, elle “n’est pas” par ce qu’elle “est”, elle montre un “ailleurs”, une présence par absence, grâce à laquelle se manifeste la vérité. Le raisonnement consiste en une dissipation de tout ce qui pourrait faire de l’ombre. Je vais retourner, encore et encore, sur cette formulation erronée de la pensée métaphysique.

Le “public” ne consiste pas en cette masse de gens inutiles qui, au bout du compte, n’aide en rien pour penser la question de la vérité. Il est, en réalité, ce “rien” d’une vérité opérante par enfermement. Le “public”, c’est ce par quoi le “moi” accède à sa représentation. Le transfert, le déplacement de lieu de Magnan à la Chapelle, parce que acte manqué montre le manque dans une totale positivité de ce “manqué”. Par cette erreur de programmation, un acte manqué réussit, un “moi” fissuré se montre et devient le penser de la fissure ; grâce à ces *murs* de la Chapelle, une absence (se)montre, devient présence, la vérité de l’“être” : absence de la présence. Les murs de la Chapelle Sainte-Anne constituent une mémoire, c’est-à-dire, toujours pour Jacques Lacan, l’absence de la présence, ce qui signifie “oubli” de la “mémoire”. Le propos est clairement paradoxal puisque ce ne peut être un “oubli” qui sollicite une “mémoire”, évidemment, mais tout au plus un “presqu’oubli”, pour parler comme saint Augustin,

et dans ce cas c'est toute la construction qui s'effondre. Pour me répéter, c'est la question métaphysique de la présence de l'absence qui n'est pas comprise, c'est-à-dire ce qui "est" par ce qui "n'est pas". Jacques Lacan procède à l'inverse par ses raisonnements.

Jacques Lacan, en effet, ne se met plus en scène ; le public, cette masse de gens, a disparu, "qu'est-ce-que je fais ici" n'est plus la bonne question. Maintenant les "murs" sont la scène où se joue la connaissance du "moi", c'est-à-dire la "fissure" ; ces "murs" sont une écoute, ce qui veut dire la monstration d'un enfoui originaire, de l'enfui. Les "murs" témoignent comme absence d'une présence, "oubli" de la "mémoire", ce qui "n'est pas" par ce qui "est" mur. Le raisonnement est incorrect : un signe ne peut signifier l'absence (d'une présence) mais l'inverse. Le langage ne peut que consister en ce moyen par lequel se montre l'énoncé du "manque", la présence de l'absence, ce qui "est" par ce qui "n'est pas".

"Je parle à la Chapelle, c'est-à-dire aux murs. De plus en plus réussi, l'acte manqué"<sup>23</sup>. Evidemment, il faut qu'il y ait "réussite" sinon en quoi pourrait bien consister la conférence ? L'acte manqué est l'énoncé de la vérité de la psychiatrie et c'est ce que se propose de démontrer Jacques Lacan ; l'acte est "manqué" : ce manque est réussi par les raisonnements de la conférence. La conférence de Jacques Lacan consiste à (dé)montrer le manque, ce qu'il réussit à faire. En d'autres termes, son "insu" est savoir, c'est-à-dire ce dont il parle et qu'il (dé)montre. Mais, ce faisant, il "manque" la question métaphysique et ses raisonnements sont incorrects. Si rien n'est "raté", en effet, lorsqu'il "parle aux murs", si les murs témoignent de, (dé)montrent la vérité de la psychiatrie, c'est en ce qu'ils montrent la présence de l'absence, c'est-à-dire la condition de vérité de l'"être". La Chapelle Sainte-Anne est monstration par présence de l'absence, par une phénoménologie : "les murs". Il accède à cette absence par la "présence" - les "murs" - c'est-à-dire à ce jeune psychiatre des années vingt, ignorant, à cette vérité qui l'habite, enfuie, mais dont témoignent les murs : "interne", "médecin" interne, interne dans les/ses murs, médecin par/parce qu'il y avait des murs. Le transfert de Magnan à la Chapelle a réussi.

Bien qu'il soit (re)passé bien des fois dans cet espace muré, la Chapelle, rien ne s'y était jamais produit. Lors de cette troisième conférence, qui a opéré, réussi par changement de lieu, la vérité enfin apparaît. "Qu'est-ce que je fais ici ?" devient une phénoménologie, un savoir parce que présence d'un oubli, l'"être-moi", le "moi" comme un oubli. "Je sais maintenant à qui je suis venu parler, à ce à quoi j'ai toujours parlé à Sainte-Anne – aux murs"<sup>24</sup>. Dans ce transfert, passage d'un lieu à un autre, apparaît, passe, ce qui ne passe/ait pas et qui le (re)tient. Une présence investit le "moi" de cet "être", "Jacques Lacan", l'oubli accède à sa mémoire, sa "béance", impossible même du "moi", qui montre ce qu'il faut voir : le manqué de l'être. Par les murs, l'oubli devient mémoire, sens parce que absence enfin (re)trouvée, "mémoire", présence donc. Le public, cette masse de gens qui l'écoutent, s'insurge : il croit que le maître psychiatre le déconsidère, le snobe, l'ignore, en ce sens "parle aux murs". On ne peut plus totale incompréhension de sa part.

Jacques Lacan dit la vérité que ce "public", à l'écoute, ne peut entendre : il parle aux murs, ce qui signifie qu'il *croit* en la vérité, c'est-à-dire en ce "moi", ce même de l'"être". *Dans cette Chapelle, il croit*, ce qui signifie qu'il commence à savoir. Rappelons-nous l'introduction de la conférence : "est-ce que Dieu croit en lui ?". Si Dieu est savoir, c'est en ce qu'il manifeste une vérité qui consiste en la pensée d'un "même". Jacques Lacan entre en son "moi", ce qui implique qu'il devient présent, en d'autres termes qu'il accède à ce "même" par une "mêmeté". Il accède, finalement, à son "moi". Il y croit parce qu'un témoignage incontestable le montre : les murs. Les murs résonnent, mais cela implique alors qu'ils manifestent du sens parce qu'ils témoignent de la *présence* (d'une absence, que Jacques Lacan interprète comme l'absence de la présence). Cette présence impossible devient *soudainement* possible ; la présence, pour Jacques Lacan l'absence, brusquement se perçoit. Le grand psychanalyste nous le dit. Bien des fois il est venu à la Chapelle où il ne s'est jamais rien passé jusqu'à cette conférence. Il y était un "étranger", c'est-à-dire loin de "lui", étranger parce que tenu, retenu, dans un impossible accès au "même", une impossible pensée du "moi". Il "était" absent –

---

24 op. cit. p. 86.

observons le jeu du langage qui crée ce type de formalisation du sens en se jouant du temps puisque c'est lors de cette conférence, présent temporel, qu'il énonce comment penser le sens - parce que présence "fissurée", absence de la présence, oubli de son être, l'effacement du "moi", le mode de son "être". Brusquement surgit le sens, l'"oubli" devient sens parce que présence jusqu'ici enfouie, enfuie, l'effacement (s')annonce "après coup". "Après coup" signifie que le signe consiste en l'annonce d'un effacement : ainsi l'"après coup" nous enseigne que l'effacement nous reporte à l'originnaire, il constitue le mode de l'"être". Je n'y reviens pas ici, je l'ai dit souvent déjà, l'"après-coup" est sans doute la notion abstraite la plus malheureuse que la philosophie ait pu forger tout au long du XXème siècle. Toute la construction freudienne<sup>25</sup> de la névrose, je l'ai déjà rapidement indiqué, se construit par une théorisation d'un *effet*, l'"après-coup". Jacques Lacan continue cette construction freudienne. "Là", c'est-à-dire par transfert (dans la Chapelle), le "moi" accède à ce "même" de l'être, à sa "présence" pour notre auteur. Celle-ci dit le "moi" ; mode du "même", "je" parle : le "moi" est dit, l'effacé, le même, "après" une longue période surgit. La "mémoire", ce qui "n'est pas", toujours dans la formulation de Jacques Lacan, par ce qui "est", traduit cette "mêmeté" d'un "même", un "moi" enfin apparu. Bien que le public soit "là", faisant face à Jacques Lacan, il ne constitue pas l'interlocuteur du "dialogue" qui s'instaure, il reste l'absent de la présence, ce que Jacques Lacan construit au titre de la psychiatrie.

Mais, pensant ainsi, Jacques Lacan, c'est là la conséquence méthodologique de cet "effet après-coup", transcrit cette absence comme une "présence", ce qui signifie comme "effet" par temporalisation du temps : un avant ("passé") surgit *de nouveau*, c'est-à-dire dans le temps, "après" ("présent" ou "futur", il n'y a pas de différence à faire ici). Après tout, les murs ne sont-ils pas, par excellence, le témoin, de périodes disparues, effacées ? La temporalité du temps ne serait - elle pas la condition de vérité de tout acte de cognition ? C'est la philosophie des Lumières, encore une fois, qui a construit cette

25 Patrick Nerhot, *Questions phénoménologiques suivies de lectures freudiennes*, L'Harmattan, Paris, 2002 ; également, *La coutume, le droit muet*, Giappichelli, Turin, 2012.

méthode pour dire le vrai, pensant, ce faisant, écarter la “métaphysique”. Mais, je l’ai montré durant la première conférence, cette temporalité du temps implique l’irrationalité du principe de raison. Jacques Lacan “croit”. Il “croit” parce que *résonne* dans cette absence une présence, ce qui signifie, nécessairement, une vérité immanente qui consiste en la composition d’un “même” effacé, une “mêmeté”. Cette absence implique un mode de la présence, elle ne signifie évidemment pas une pure et simple absence. Elle traduit, ainsi que je viens de le dire, une immanence. Si, en effet, tous ces raisonnements semblent pouvoir tenir, c’est parce qu’il sont suspendus à une immanence : “moi” veut dire *fissure du même*. Par ces raisonnements, par conséquent, “moi” s’identifie toujours à un “même”, sans aucune fissure je veux dire, nécessairement, sinon comment pourrions-nous le savoir qu’il y a “fissure”, “manque” ? C’est la raison pour laquelle “moi” devient sens parce que traduction d’un “même” *que nous dit le temps* : un jour tout devient “clair”, le “moi” sort de l’“ombre”, l’oubli devient mémoire parce qu’il n’a jamais été rien d’autre ainsi que l’atteste, le prouve, le démontre le temps. Mais, raisonnant ainsi qu’il le fait, Jacques Lacan exclut tout non-su dans sa recherche de ce qu’est savoir, le vrai savoir, et il procède alors par tautologie. L’oubli ne consiste, évidemment, jamais en un oublié, sinon de quoi pourrions-nous bien parler ? L’“oubli” consiste en un mode de l’“être”, ce qui signifie en un effacement qui, un jour, grâce à l’action du temps, donc, (ré)apparaît : l’effacé se montre, ce qui veut dire qu’il annonce. Le “moi” est habité par ce “même”, mêmeté puisque “fissuré”, immanent, qui, d’un coup, surgit. Les murs sont ce lieu hanté d’une présence, absence d’une présence, le lieu de la vérité, de ce “même”, mais qui n’est pas “mêmeté” d’un “même” puisque Jacques Lacan en connaît tous les méandres (le raisonnement consiste en une tautologie, encore une fois) : “Jacques Lacan”.

Dans cette recomposition des raisonnements de Jacques Lacan, pour que ce soit cohérent, il faut, ainsi que je le fais, qualifier les murs de présence de l’absence et non pas le contraire comme le fait l’auteur. Pour que les raisonnements soient rationnels, il faut que les “murs”, et cela nécessairement, soient les témoins d’un effacement, ce qui signifie qu’ils ne peuvent transcrire qu’une présence et non pas l’inverse. Ainsi que je l’ai dit un peu plus haut, Jacques

Lacan inverse l'ensemble des raisonnements qu'il devrait pourtant tenir pour raisonner rationnellement. Je l'ai déjà noté, Freud fait de l'oubli un "quasi oubli" (tout comme saint Augustin). Ici sans doute s'ouvre un autre problème de méthode. Un "quasi oubli" n'est pas un oubli, précisément. Le "quasi oubli" implique une métaphysique de la présence. Il faut pour cela, selon moi, concevoir l'"oubli" de façon différente. L'"oubli" *doit se concevoir comme ce qui (s')annonce en (s')effaçant*, penser l'"oubli" à partir d'une sémiologie de la présence de l'absence. Parallèlement, il faut élaborer les raisonnements à partir d'une formulation de la métaphysique de l'"être", c'est-à-dire une présence de l'absence. Nécessairement car, première hypothèse, soit l'oubli est quasi oubli et alors il ne s'agit pas d'oubli, soit, deuxième hypothèse, l'oubli est l'oublié, effacement par l'action du temps et dans ce cas il n'y a rien à dire. Ce que fait Jacques Lacan consiste à poser la question de l'"être" par un "moi" oublié, "fissuré", mais en réalité jamais oublié, en rien fissuré, aucunement formulation du non-su puisque immanent au connaître du psychiatre, à son savoir vrai, la vérité de l'"humain". Il n'y a ainsi ni "oubli" ni "mémoire".

Parlant aux murs, Jacques Lacan ne témoigne pas d'une errance mais de tout le contraire : la Chapelle est "lieu" parce que savoir, le lieu du savoir, la condition du pensable de ce qui a toujours constitué, "jusqu'à présent" (pure rhétorique), un indicible ; ses murs *résonnent*, "moi" d'un "même" fissuré, d'une vérité enfin dévoilée (raisonnement par temporalisation du temps). Parce que condition de la vérité, c'est-à-dire condition objective, cette vérité peut être audible par quelques-uns, par ceux à même d'"entendre" les analyses. Par ce rapport - "moi" - au "même", effacé, fissuré, une connaissance opère : par "mêmeté" du "même". L'"être" porte au "moi" d'un "même" que Jacques Lacan ne peut définir logiquement, alors qu'il le fait, comme oubli de la mémoire, ce qui ne veut rien dire, ce à quoi conduit, nécessairement, une formalisation du sens comme l'absence de la présence. Cela est absurde, encore une fois. La pensée rationnelle implique une métaphysique, de la présence de l'absence, sans "mémoire" et sans "oubli" (ce à quoi arrivent, du reste, les raisonnements de Jacques Lacan mais sans qu'il ne le veuille et ne le comprenne), je veux dire sans théorisation du temps. Ce

qui (s')annonce en (s')effaçant porte à une conception du sens selon laquelle penser consiste systématiquement en la réaffirmation d'une pensée toujours renouvelée, compréhension toujours renouvelée du non-su, c'est-à-dire à une "mêmeté" (d'un "même"), sans fissure et sans oubli, à une phénoménologie de ce qui annonce en effaçant, ce qui montre la vérité, qu'il faut savoir "voir".

"Mais ce que l'on appelait au temps où l'on était honnête un asile, l'asile clinique... les murs tout de même, ce n'est pas rien."<sup>26</sup> Propos allusif et maladroit, la précision manque. L'"asile" et ses murs évoquent une sorte de grand renfermement, ainsi qu'a pu en parler Michel Foucault. Mais ce n'est pourtant pas ce qu'il faut invoquer lorsque l'on invoque ces "murs". Jacques Lacan n'accède pas à la correcte formulation du sens qu'implique une bonne compréhension de la question de méthode. Les murs, bien sûr, c'est ce qui sépare, ce qui isole par emprisonnement (comme ce qui protège aussi parfois, à l'opposé de tout "emprisonnement"). C'est là la vérité de la psychiatrie au début du XXème siècle. Les murs seraient ainsi mémoire *historique* d'un passé disparu, ce passé qui revient et qui hante, habite, Jacques Lacan, la "psychiatrie". Encore une fois, c'est par l'"histoire" que Jacques Lacan monte sa scène. Les murs sont le témoignage d'un passé effacé. Je le redis encore, raisonnant ainsi, les "murs" doivent traduire la présence de l'absence et non l'inverse. Par cette "histoire", Jacques Lacan manque sa cible, je veux dire la pensée du "même" par cette "mêmeté" que constitue le "moi fissuré". Le "moi fissuré", en effet, implique un "moi sans fissure" pour pouvoir prétendre à une représentation du sens, c'est là la condition de vérité de cette "histoire" qui nous est contée. Seule une pensée de ce qui serait "moi non fissuré", et peu importe si nous ne représentons pas un tel "moi" dans une sorte de positivité de ce qu'il pourrait bien signifier, peut, évidemment, construire un récit, celui d'une histoire d'un "moi fissuré", c'est-à-dire d'un agir du temps qui transporte une fissure, temps raconté, le récit d'un "moi fissuré". Ce dernier, par essence, ne s'auto-raconte pas, il ne peut consister qu'en un *récit qui le constitue* comme tel et dont la compréhension présuppose la pensée d'un "moi non fissuré", quel que soit par ailleurs le

---

26 op. cit. p. 87.

sens que cette notion peut recouvrir. Ce dont nous parle l'auteur, ce n'est donc pas de la "psychiatrie", du savoir positif que cette pratique médicale pouvait bien représenter ; la "psychiatrie" est le mode erroné de penser le non-su, je veux dire le "même". Jacques Lacan, par cette histoire qu'il (se) raconte, construit, mais il ne le comprend pas, une "mêmeté", élabore la pensée d'un indicible "même", indicible mais condition du penser, de sa pensée, ce qu'il ne comprend pas, encore une fois, et il (s')imagine penser le "moi" grâce au temps (qui agit tout seul). Raisonnant ainsi, il ne pense pas correctement la question de méthode du non-su que, d'une part, il assimile au savoir et que, d'autre part, la temporalité "dévoilerait". Lorsqu'il nous raconte la "psychiatrie", Jacques Lacan parle de la recherche de la "mêmeté" du "même" mais il ne le comprend pas.

"Cette Chapelle me paraît être un lieu extrêmement bien fait pour que nous touchions de quoi il s'agit quand je parle des murs"<sup>27</sup>. Cette "Chapelle", cependant, est pour le moins ambiguë. Elle n'est plus le lieu d'une pratique de la croyance religieuse alors qu'elle est devenue celui d'une pratique d'une croyance profane : Jacques Lacan "croit" au "moi" et "entre" les murs de ce lieu qui n'est plus religieux. Il est "vide" de religion mais "plein" d'autres choses. Par les raisonnements qui suivent, nous retrouvons toutes les erreurs théoriques de Jacques Lacan, dont témoignent ses qualifications malheureuses. Jacques Lacan n'a jamais accédé à la question métaphysique de la présence de l'absence et la façon dont il parle des murs de la Chapelle en est l'évidente illustration. Cernés par les murs, nous sommes emprisonnés ; emprisonnés dans ce qui nous "hante", dans ce qui nous habite, mais enfui pourtant, enfoui. Nous sommes plongés dans un (notre) "vide".

Plutôt que de penser l'absence par la présence, Jacques Lacan cherche son chemin en évoquant un "vide" : la présence par l'absence. Ce serait là, du reste, nous dit-il, la vérité qu'ont affirmée tous les philosophes, depuis toujours.<sup>28</sup> Nous sommes vides de la vérité. "Je parle aux murs" : (parce que) je parle dans le vide ; je m'accroche au mur. Le mur est le soutien qui retient, soutient (l'oubli de

---

27 op. cit. p. 87.

28 op. cit. p. 88.

la mémoire). Platon nous a plongés dans une caverne, c'est-à-dire, nous dit Jacques Lacan, "une chambre noire". Cette lecture de la caverne de Platon est pour le moins créative. Sans doute ici Jacques Lacan manque-t-il sa cible avec ces murs et leur vide. Je ne crois pas, par ailleurs, que les philosophes aient accordé une place particulièrement importante au "vide" et la caverne de Platon n'est pas une chambre noire. L'image sera, peut-être, séduisante pour les psychiatres mais rien de plus.

Cette caverne platonicienne reçoit une lumière qui exprime, pour le philosophe grec, la question du vrai et du faux : que voit-on à partir de ces effets d'"ombre" sur les *murs* (qui représentent une "caverne") ? Que voit-on, c'est-à-dire quelle vérité montre(nt) l'ombre, les ombres par (sur) les murs de la caverne ? La caverne de Platon construit la question de la vérité de l'"être" à partir de cette allégorie : elle n'est pas "vide" mais pleine d'une vérité, inconnue cependant. La "caverne" montre, en effet, comment une croyance en du faux s'impose, et cela au nom du vrai, par monstration de l'"être" (les ombres). Par ces murs auxquels il parle, Jacques Lacan cherche, également, à exprimer la question que pose la vérité pour qu'elle puisse se connaître mais son monologue manque ce qu'ont pu réussir les murs de la caverne platonicienne. Jacques Lacan pense accéder à sa vérité grâce aux murs mais le problème est que ces "murs" ne transcrivent pas un non-su, contrairement à ce qu'a su penser Platon par son allégorie. Vérité par une présence qui n'abuse pas les sens mais l'esprit, qui ne sait en percevoir l'"absence", ce qui veut dire la "lumière", ce qui se montre par les ombres, la vérité platonicienne construit ce que penser implique par construction du non-su par lequel seulement se représente le savoir. Jacques Lacan, par cette pensée métaphysique d'une absence de la présence, ne renvoie à aucun non-su pour penser ce qu'est savoir. Il (s')en appelle au temps pour exprimer ce non-su, mais cela consiste à identifier le non-su au savoir, puisque le temps ne fait que manifester une vérité - en d'autres termes un savoir - immanente. Un "dévoilement" a "lieu", ce qui signifie qu'un temps opère mais qui seulement ouvre au, découvre un, voilé, ce qui veut dire une vérité immanente à laquelle le temps ne fait que porter. Le temps opère parce qu'il passe, par "passage", mais pas parce que/comme "passeur". C'est une temporalité du temps qui

dit ce “passage” qui ouvre à une vérité. Cela signifie que le temps agit par une action qui n’en est pas une, un agir qui n’est qu’inaction : par transcendance (ce qui passe passant traduit correctement le mode de formalisation du sens et ne consiste pas en une temporalité) mais transcendance d’une immanence car un agir à l’égard duquel l’“humain” ne peut rien (au sens où il ne peut dominer ce temps). Il y a du Heidegger dans ce mode de raisonner mais, comme pour ce dernier<sup>29</sup>, ces raisonnements ne sont pas rationnels.

Pour parvenir à (ce langage de) la vérité, Jacques Lacan s’invente une caverne, la “Chapelle”, murs de (sa) la vérité : les “murs” témoignent, ils sont le passé, ce qui signifie absence d’une présence pour l’auteur, raisonnement qui implique un oubli de la mémoire, ce qui est absurde, je ne l’ai déjà que trop dit, et témoigne de l’incapacité de penser le non-su du savoir et ce, pour définir le savoir, encore une fois. On ne saurait pas dire la vérité parce qu’elle serait enfouie, enfuie, ce qui veut dire que nous ne pourrions en faire son “histoire”. Etrange absence vraiment, puisque cette vérité “effacée” reste on ne peut plus “présente”. A cette fin, en effet, sont sollicités les “murs” : s’ils sont “murs”, c’est uniquement en ce qu’ils témoignent de la vérité et ceci est possible parce qu’ils sont massivement “présents”. Ils sont vérité par présence et non pas par absence. “Il est manifeste que les murs, ça me fait jouir”<sup>30</sup>. “Jouissance”, en effet, parce que accès au “moi”, à l’“effacé”, ce qui signifie à la “mêmeté” du “même”, à la (sa propre) vérité ; les murs sont un passeur, le “moi” passe le mur (du fond et de l’entrée), le “moi” devient “mêmeté” du “même”, encore une fois. Nous retrouvons, l’auteur ne le sait pas lorsqu’il pense ainsi qu’il pense, la thèse si audacieuse de J. J. Rousseau sur “L’origine des langues” : le langage apparaît lorsque se met en place un ordre, lorsqu’une communauté (s’)organise, pose ce qui est son principe constitutif. “Là” est né le “langage”, nous dit Jacques Lacan ; “là”, ce dont témoigne la musique de la langue, la musicalité du parlé. Notre grand psychanalyste pose l’ordre de

29 Je renvoie de nouveau à mon *Ernst Jünger Martin Heidegger, La question de la technique*, op. cit.

30 op. cit. p. 89.

ce désordre qu'est la "psychose" en identifiant le phénomène de ce nouveau savoir, c'est-à-dire le langage : "ça" parle.

Mais ce "passage", encore une fois, Jacques Lacan le construit comme une vérité *historique*, ce que J. J. Rousseau ne faisait pas vraiment<sup>31</sup>, c'est-à-dire comme une histoire du temps (construite par le temps) où l'"absence" signifie la temporalité d'un temps qui n'a pas (encore) accompli son oeuvre (passage). Impensable (la question de méthode qui ne trouve pas sa correcte expression confond systématiquement la question de l'"indicible" et la question de l'"impensable"), donc, que seule la temporalité du temps annonce, vérité transcendante d'une immanence, ainsi que je l'ai dit il y a peu, puisqu'absence mais d'une présence, inaccessible à la pensée, dont la temporalité du temps témoigne et restitue (en) passant. Bien des fois il est venu à Sainte-Anne mais sans qu'il ne comprenne rien à la question dont ces murs témoignent.

Il ne comprenait rien et faisait même de terribles erreurs, il était en pleine errance, ne savait penser le "moi", c'est-à-dire la "psychiatrie". Lorsqu'il enseignait à ses stagiaires, les exemples à partir desquels il raisonnait permettaient à ceux-ci de reconnaître la personne dont il parlait et qui appartenait au groupe, plus large, des auditeurs. Il ne pouvait y avoir pire erreur, véritable trahison, puisqu'il mettait à l'index celui, celle, qu'il devait au contraire, par l'analyse, promouvoir, aider, protéger. Il était traître à ce qui était son devoir. L'analyste "Jacques Lacan" consiste, donc, en la mise en scène d'un témoignage d'une vérité qui ne (savait) sait encore s'extraire de l'erreur, ne sait reconnaître le faux qui prend les traits du vrai. Quelque chose ne "passait" pas ; les murs étaient, "alors", des enfermements ; le "moi" n'était que "vide", impossible (impensable) "même" parce que emmuré. C'est grâce à l'"histoire" qui avance, l'action du temps, qu'avance dans sa réflexion Jacques Lacan, l'histoire d'un emmuré qui s'évade, l'histoire d'un vide qui, finalement, accède au "moi", ce qui signifie la "mêmeté" du "même", à cette étrange plénitude pourtant.

Le "mur" n'est pas "franchi" ; le "mur" permet seulement le passage ; de géôlier, le "mur" devient le complice, l'allié, celui sans

31 Patrick Nerhot, *La coutume, le droit muet*, op. cit.

lequel il n'y a pas d'accès à la vérité. "Á Sainte-Anne, je ne suis arrivé à parler que très tard"<sup>32</sup>. Jacques Lacan était creux, "vide", absent des lieux, ne savait penser les "murs", à ces murs lorsqu'il parlait ; il "était" effacement, par effacement du "moi", absence (d'une présence effacée). Mais ce soir de conférence, la troisième, l'effacement, ce mode de la présence, s'efface, s'évanouit : l'absence de la présence devient, finalement, présence. S'affirme le "moi", se pense le fissuré ; Jacques Lacan accède à ce "à soi", ou "mêmeté" du "même", par lequel il (se) "pense" parce qu'il "est" ce devenu d'un devenir (transcendance d'une immanence), advenu d'un à venir, ce qui (s')annonce en (s')effaçant : en un mot, *présence*. Il y eut toute une période "historique", très longue, la période de l'effacement : "si je parle aux murs, je m'y suis mis tard"<sup>33</sup>. Un mutisme qui était aussi surdité au (du) "soi", ou "même" ; il ne (s')entendait pas. Bien sûr, il faut savoir penser cette errance mais si elle devient connaissable, compréhension, savoir, en un mot, ce n'est qu'"après-coup". Immanente à la condition humaine, cette vérité qui est un "moi" par "mêmeté" du "même" reste suspendue à l'action du temps à l'égard de laquelle l'homme ne peut rien, comme je l'ai déjà noté. La temporalité élève l'humain à une "conscience", ce qui signifie la transcendance d'une immanence, ce présent du temps, temps du "présent" (transcendance), "à soi" du "soi", c'est-à-dire savoir de la vérité par "mêmeté" du "même". La "conscience", ce "maintenant" du monde, accède à cet apparaître (que montrent les murs) de la vérité : se projette, au-delà du fissuré, la pensée du "moi", encore une fois, la "mêmeté" du "même" (non fissuré du fissuré mais qui ne deviendra jamais réalité historique), vérité inaccessible parce qu'impensable avant ce "maintenant". Mais alors, suivant en cela les raisonnements de Jacques Lacan, l'immanence implique une dissimulation (nous retrouvons encore Heidegger qui cependant, il faut le noter, parcourrait, volontairement sans doute, même si à sa façon et sans l'indiquer, le chemin ouvert par Freud) de l'humanité de l'"humain".

---

32 op. cit. p. 90.

33 op. cit. p. 90-91.

Cette “histoire” lacanienne, du reste, correspond à l’“histoire” très classique, je veux dire très dix huitième siècle, de Freud lorsqu’il théorise la “névrose” ; l’“histoire” de Jacques Lacan s’écrit, en effet, comme une absence, présente pourtant à sa façon (et j’ajouterai, nécessairement, sinon on ne voit pas de quoi on pourrait bien parler) : “histoire” signifie récit d’une “origine” à laquelle, enfin, on accède. “Bien avant d’entendre ce qu’ils me renvoient, c’est-à-dire ma propre voix prêchant dans le désert...”<sup>34</sup>. Les murs réfléchissent une voix, ils sont vrais d’une vérité qui résonne, encore une fois. La raison est (était) errance, “dans le désert”. Pourtant la vérité est ce par quoi se définit ce faux, la “résonnance”, en effet, signifie, implique un entendement. La pensée de la vérité consiste en la pensée d’un “être” qui veut dire écoute, “entendement” comme je l’appelle ; savoir entendre ce qui est dit signifie que la condition de la vérité réside dans cette pensée d’une “mêmeté”, qui transcrit un même, indicible (et non pas “impensable” car si cela était vraiment le cas alors de quoi parlerions-nous ?) mais condition du penser, le fissuré du “moi”. “Entendre... ma propre voix...”, en d’autres termes accéder à ce “moi” grâce à ce “passeur” que sont les murs, “passer” c’est-à-dire accéder à la présence. Les “murs” sont la condition de la vérité, d’une vérité qui dit l’absence, mode de l’“être” d’un “moi”. Lorsqu’il parle à son public, l’absent, il (s’)écrit par mise en scène, par construction d’un absent, présent pourtant mais comme “effacement”, mode de l’“être”.

Mais son public, évidemment, n’“entend” pas (l’absence de la présence), ne perçoit pas la “résonnance” d’une voix, c’est-à-dire d’un “moi” que, seul, “entend” Jacques Lacan. Le public, cet absent au monologue lacanien, n’entend pas le sens par cette “résonnance” immanente ; le public n’entend que ce qui est “dit” : cette “écoute”, que Jacques Lacan invoque, signifie, en d’autres termes, présence par transcendence, ce qui “est” par un dire. Cet “être”, c’est le mode du langage dès lors qu’il communique, qu’il “dit” (est) le sens. Impossible, en effet, pensera-t-on, que le langage, de par ce qui le constitue comme “acte de langage”, le “dit”, puisse signifier parce que “absence” du dire par ce qui “est” dit. Pour son public, cette

---

34 op. cit. p. 91.

“absence” qui consisterait en la condition de la vérité (immanente, comme je l’ai montré) et dont attesteraient les murs auxquels il parle, par conséquent, ne peut signifier que mépris, rejet par Jacques Lacan de ce public. L’absence est incomprise, Jacques Lacan continue de “prêcher dans le désert”, mais cette fois-ci au sens où il ne parle à personne car personne ne le comprend, par manque d’“entendement”. Jacques Lacan enseigne le sens par l’absence de la présence, à un public pour lequel, culturellement, tout acte cognitif signifie présence. Il “entre” en scène, ce qui signifie qu’il devient sens par l’absence de sa présence, présence que pourtant il constitue pour l’entendement du public qui l’écoute. Jacques Lacan se met en scène, il veut montrer, comme témoin, cette “mêmeté” du “même”, ce mode de l’“être” mais le public n’entend pas ce qu’il dit, ne sait accéder à cette absence dont témoignerait (la présence de) Jacques Lacan, “là”, devant lui. Alors ce dernier insiste, il dit qu’il faut savoir entendre l’absence de cette “présence” dont témoignent les murs : “...j’ai entendu des choses tout-à-fait décisives, enfin, qui l’ont été pour moi”<sup>35</sup>. Evidemment décisives pour ce “moi” que Jacques Lacan montre par cette mise en scène. Il a entendu des choses “décisives” mais par une étrange écoute, celle d’un “dit” qui “se (fait) entendre” à travers, c’est là la condition de sa vérité, son absence.

Il s’adresse aux psychiatres, présents dans la Chapelle, et leur dit qu’ils doivent, eux aussi, être capables de “se faire entendre”, c’est-à-dire, encore une fois, d’accéder à la compréhension du “moi” comme absence d’une présence. Je le répète jusqu’à l’ennui, si ces “murs” peuvent témoigner de quoi que ce soit, ce n’est pas parce que absence d’une présence mais pour la raison contraire, par présence d’une absence. Avançons. Les “murs” parlent, ils “résonnent”, sont le phénomène du sens, par conséquent, c’est-à-dire d’un entendement grâce à ce passeur, l’absent d’une présence, les murs. Ainsi il est devenu psychanalyste. Sa pratique, ce par quoi il a pu accéder au vrai savoir, a consisté en une écoute, c’est-à-dire en la construction d’un savoir comme la capacité d’“entendre” les mots mais au-delà des mots, qui ne sont que des “passeurs”. Il a su accéder au “moi” en son exil. Aimée (nom inventé par Jacques Lacan) était sa malade

---

35 op. cit. p. 91.

qu'il entendait : son écoute l'éloignait de la "psychiatrie" et le portait vers la psychanalyse, vers la redécouverte du "moi", c'est-à-dire vers la compréhension de la fissure, indicible du savoir mais condition de sa vérité, pensée par "mêmeté" d'un (indicible) "même".

Mais, pour Jacques Lacan, encore et encore, cela reste une "histoire" toujours au sens classique de la psychanalyse freudienne. L'absence, qui n'est en réalité qu'une quasi absence puisqu'il y a témoignage par des murs, théorisation qui reste freudienne au sens où il s'agit toujours de retrouver ce qui est enfui, enfoui, devient avec Jacques Lacan une béance, un "moi fissuré" dont la phénoménologie, le mode de le connaître en vérité, s'atteste dans la positivité stricte d'un dire mais qui ouvre à une écoute, à ce qui ne "passe" pas, à quelque chose de "manqué". Je l'ai dit souvent dans ce texte, seule une temporalité du temps, pour Jacques Lacan, est la clef pour accéder à ce monde enfui, enfoui. Jacques Lacan parlant aux psychiatres est mise en scène parce que, précisément, "historicité" (qui signifie condition) d'une vérité qui ne s'énonce que par la formalisation d'une temporalisation du temps. Le problème théorique, évidemment, c'est que, procédant ainsi, Jacques Lacan théorise une vérité par une historicité qui n'en est pas une puisqu'elle se traduit tout à la fois comme un avant, un après (son après), son absence, sa présence, par ce "coup" même que constitue sa conférence. Il croit pouvoir traduire la question du sens comme une question de l'"être" que seul un "non-être" peut dire, mais un "non être" entendu comme une temporalité, c'est-à-dire un ce-qui-a-été (passé) mais que seul un présent (de l'être) peut manifester. Le raisonnement est incorrect qui confond le temps du langage avec ce qui serait le langage du temps (qui consiste en un mysticisme et tous procèdent ainsi au nom, ce n'est pas banal, de la "rationalité").

L'origine signifie "béance", une "histoire" philosophique dont seule une historicité peut témoigner et qui consiste en un dévoilement de cette béance par l'agir du temps, du temps qui "passe". La béance, absence d'une présence, avec le temps devient présence, un "moi", ce qui signifie savoir par "mêmeté" d'un indicible "même" mais condition du pensable. L'objection que je fais, encore et encore, est que ce "dévoilement" ne constitue pas un acte de cognition parce que pure et simple description d'une action du temps, d'un *résultat*

par action du temps, qui “passe” encore une fois ; est construit un “dévoilement”, hissé à un principe premier du sens et dont l’élaboration d’un récit en montre la véracité. Il n’y a pas de langage du temps, encore une fois. La vérité est telle par un récit, le récit d’une temporalité qui permet d’accéder au sens, à la “béance” : “un jour”, on y accède “et alors” se “dévoile” le “moi”, l’ombre vient à la lumière, le “moi” montre la fissure, le manqué, qui alors (s’)explique. “Passe” enfin ce qui ne “passait” pas. L’objection, toujours la même, est que ce raisonnement n’intègre en rien le non-su pour expliquer ce qu’est savoir. La “fissure”, ce voile du savoir, du (se) connaître, est le savoir à partir duquel les raisonnements de Jacques Lacan se constituent et s’enchaînent. Sans doute qu’une analyse concrète d’un malade, la cure analytique, se confronte avec, implique la pensée du non-su, la particularité de la pathologie dans ce “cas” que constitue le malade ; mais la théorisation que propose Jacques Lacan de ce que serait le vrai savoir, la “psychanalyse”, n’intègre en rien le non-su. Les raisonnements s’inscrivent dans une vérité que Jacques Lacan proclame et dont ces raisonnements ne sont que la monstration, la monstration d’une “béance”. Il n’y a aucun “vide”. Encore et encore, la vérité est une étrange prison, celle d’une prison sans murs. Le “faux” est toujours le faux d’une vérité dont on dispose par ce faux “démasqué”, identifié. “Jacques Lacan” se construit comme un “historicisme”, c’est-à-dire comme un sens qui apparaîtrait à partir d’une avancée (le temps qui passe et va toujours “vers le devant” du temps, c’est-à-dire le futur) mais une avancée qui a déjà eu lieu (c’est là sa condition pour qu’on puisse la connaître), d’une vérité dans le (d’un) temps, donc. Un “maintenant” qui s’atteste implique toujours la pensée d’un avant après par laquelle, seulement, il peut se définir comme “maintenant”. Il en va de même pour une pensée de l’“instantanéité”, je ne fais que le noter rapidement, qui consiste en une pensée d’un indicible “spontané” en ce qu’elle construit quelque chose qui, nécessairement, implique un avant après. “Jacques Lacan”, pour revenir à notre argument, loin de tout “historicisme”, est ce “coup” réussi de la conférence, en dehors de toute temporalité, et non pas l’“après-coup” de ce “moi” qui accéderait, enfin, à “lui” (son même) grâce aux murs qui joueraient les passeurs, le feraient accéder à sa vérité par temporalité du temps. “Accorder ma voix

aux murs”<sup>36</sup> : nous dit Jacques Lacan, penser l’“être” par l’écoute d’une voix, un “accord” qui signifie entendement (entendre parce que comprendre) par “mêmeté” d’un (indicible) “même”. S’entendre, par cette phénoménalité dont témoignent les “murs”, une métaphysique de l’“être”, ce qui “est” par ce qui “n’est pas”, c’est-à-dire accéder à sa vérité, “mêmeté” d’un “même”.

Histoire philosophique et philosophie de l’histoire, je viens de dire. Histoire philosophique, c’est-à-dire celle d’un “être” conçu comme ce qui “est” par ce qui “n’est pas” et qui peut être reportée à ce que fait Jean-Jacques Rousseau dans son deuxième discours sur “L’origine et les fondements de l’inégalité”. L’“origine” n’est pas une vérité dont témoignerait le temps, une vérité “historique”, donc, à travers un récit “réaliste” d’une temporalité. L’“origine” est vraie d’une vérité par pure abstraction. C’est à la fin du XVIIIème siècle et durant toute l’époque contemporaine que l’histoire philosophique se transforme en une philosophie de l’histoire (que ce soit pour les sciences dites de la nature ou pour les sciences dites sociales). Jacques Lacan, c’est ce mélange des deux. C’est ainsi qu’il faut lire cette proclamation de ce que serait l’importance de la logique pour la psychanalyse, qui doit savoir traduire, tout à la fois, une historicité, ce qui veut dire une philosophie de l’histoire (le “manque” et l’“après coup”) et une “logique”, ce qui signifie une histoire philosophique. L’ennemi du sens c’est le sens “commun” et ce sens commun, évidemment, doit être combattu par la “logique”. C’est là une condition universelle du connaître, chacun peut s’y astreindre : “...mettre du vôtre, ce qui est une sécrétion salubre, et même thérapeutique. Sécrétiez le sens avec vigueur et vous verrez combien la vie devient plus aisée”<sup>37</sup>.

“Sécrétion”, le sens comme une sécrétion, qui rend la vie plus aisée. Laissons les connotations immédiates, Jacques Lacan “anti-maître” s’amuse, et repartons vers cette vérité du psychanalyste : ça “parle” ; mais encore faut-il savoir écouter, c’est-à-dire savoir entendre dans/par ce qui est dit. L’écoute ne consiste, par conséquent, nullement en une pure et simple “réception” des mots qui sont dits.

---

36 op. cit. p. 92.

37 op. cit. p. 92.

Le connaître du psychanalyste ne consiste pas en une connaissance de type dictionnaire où connaissance signifie définition des mots. Les mots qui sont dits témoignent, précisément, d'une vérité que doit savoir entendre le psychanalyste, à l'écoute, vérité d'un au-delà du mot *par* le mot (c'est ce que déjà enseigne le lapsus freudien). L'analyste entend ce parlé, ce qui est "dit" ; Jacques Lacan construit cet "entendement" : il est "résonnance". La vérité du psychanalyste consiste en une vérité dont témoigne le langage parlé, en une vérité qui s'entend, par conséquent. "Lalangue" : cette résonnance est musicalité, mais qui témoigne d'une harmonie ratée, celle, donc, dont témoigne la "musicalité" de la langue, ce qui est "dit" par le parlé. Ce n'est pas retrouver de Saussure pour qui le langage consistait en une "image acoustique". Point d'image ici, pas de représentation par image mais par musicalité du son : "... quelque chose, je ne veux pas dire d'intuitif, car ce serait retomber sur la pente de quelque chose de visuel, mais avec quelque chose de résonnant"<sup>38</sup>. La "musicalité" montre le phénomène auquel doit savoir accéder le psychanalyste, une phénoménologie qui montre ce qui ne "passe" pas, ce qui trébuche, le raté, et dont témoigne le parlé de la langue par sa "musicalité".

La "résonnance" est l'herméneutique lacanienne. Adéquation du mot *parlé* et de ce que ce mot *dit* ; "*ça*" *parle parce que ça "résonne"*. Les questions de méthode ici sont particulièrement nombreuses. Demeure, en particulier, cette lourde ambiguïté d'un témoignage, le "phénomène" de la psychanalyse lacanienne, qui serait de l'ordre du seul "langage" mais sans que nous ne sachions véritablement ce à quoi correspond ce "langage". Qu'est-ce donc qu'une "musicalité" d'une langue et ceci afin d'observer une pathologie mentale ? Je ne peux qu'évoquer ici cette question de méthode, souligner rapidement que l'on peut douter que le "langage" soit le phénomène qui montre la vérité et ce, par une immanence (l'"humain" comme le manqué de l'"humanité", son sens "historique", par historicité) dont seul témoignerait, précisément, le langage, "lalangue". Tout cela peut sembler particulièrement auto-référentiel et peu démonstratif d'un non-su explicatif de ce qu'est savoir. Mais continuons. Cette méthode im-

---

38 op. cit. p. 93.

plique qu'il n'y a rien de faux dans ce qui est "dit" par le parlé. C'est retrouver cette vieille idée philosophique des sens (en l'occurrence ici l'ouïe) qui ne mentent pas. L'analysant peut résister, c'est-à-dire ne pas parler, il peut aussi raconter des sottises mais alors l'analyste s'en aperçoit (qui sait le faux, le reconnaît, évidemment, sinon il n'y aurait aucun savoir). Mais lorsque le malade analysant "parle", c'est-à-dire qu'il essaie d'accéder à son absence pourtant quelque part présente, à cet absent dont témoigne le parlé par ce quelque chose qui ne "passe" pas mais que dit le parlé vrai, la vérité du parlé, alors le malade analysant dit sa/la vérité que le psychanalyste doit savoir entendre. Cela parce que le "moi" s'atteste, en effet, par la résonance, résonance d'une souffrance, ce cri de l'interné, que dit l'absence de la présence, cette fissure originaire, la pathologie. Cela explique "l'existence de l'objet *a*"<sup>39</sup>, auquel sans cesse Jacques Lacan se réfère. Ce "*a*", c'est le mode de l'"être", c'est-à-dire ce qui "est" par ce qui "n'est pas", la présence de l'absence, encore une fois, mais que Jacques Lacan théorise comme une absence de la présence. Pour en revenir à la "résonance", l'auteur veut en faire un point de méthode essentiel et qui doit pouvoir contribuer à laisser la psychanalyse dans la grande famille des savoirs rationnels. Pour cette raison, il veut élaborer une lecture "logique" de l'inconscient et non pas une herméneutique par représentation, "image acoustique" de type de Saussure. Mais après tout, pourrait-on dire, la phénoménologie hégélienne n'insistait-elle pas sur la "logique" ?

"Structure" : l'inconscient est "résonance". Mais qu'est-ce qui résonne ? "Est-ce l'origine de la res, dont on fait la réalité ?"<sup>40</sup>, (se) demande Jacques Lacan. La question de l'"origine" ainsi revient mais une "origine" qui consiste, encore une fois, en une histoire philosophique et non pas en un historicisme ou philosophie de l'histoire (le récit d'une "réalité"), histoire philosophique qui consiste en ce monologue avec "les" murs, en la découverte de cette "mêmeté" de son indicible "même". Les murs résonnent de sa voix, il y a "résonance", ce qui veut dire qu'une vérité doit être entendue, une absence est "là", qui parle par résonance, c'est-à-dire par annonce

---

39 op. cit. p. 92-93.

40 op. cit. p. 93.

d'un effacement : le sens, c'est-à-dire la vérité. La "résonnance" est ainsi, pour Jacques Lacan, la sémiotique de l'absence de la présence. Pourtant, observè-je encore, si une "résonnance" implique un "même", c'est parce que la pensée construit le sens comme un "être", c'est-à-dire ce qui "est" par ce qui "n'est pas" (et pas le contraire encore une fois). La "résonnance" est "mêmeté" d'un "même", évidemment, que pourrait-elle être d'autre ? Les murs ne mentent pas, ils sont la résonnance d'une vérité dont ils attestent en tant que "murs" : "à quiconque habite dans ces murs, ces murs-ci, les murs de l'asile clinique il convient de savoir que ce qui situe et définit le psychiatre en tant que tel, c'est sa situation par rapport à ces murs, ces murs par quoi la laïcité a fait en elle exclusion de la folie et de ce que ça veut dire"<sup>41</sup>.

Mais, là encore, Jacques Lacan rate sa cible. Les murs ne sont pas témoins parce que acteurs d'une histoire, d'une philosophie de l'histoire, la "laïcité". S'ils sont témoins, c'est en tant que présence, mais présence d'une absence, qui ouvre à une phénoménologie de la pensée métaphysique, ce qui "est" par ce qui "n'est pas". Les murs résonnent d'une absence, ils sont ("murs") par ce qui n'est pas ("murs"), ils représentent ce qui constitue un sens par (la pensée métaphysique d'une) présence de l'absence. La psychiatrie a une histoire, celle de l'internement, celle d'une souffrance entre des murs, emprisonnée dans des murs, histoire de cris que la "psychiatrie" n'entendait pas. Mais ce que Jacques Lacan construit, ce n'est pas une psychiatrie à partir d'un récit historique, celui de la laïcité, encore une fois. Il construit une histoire philosophique, celle d'une souffrance originaire, celle d'un "moi fissuré", d'un impossible, indicible "même", le "moi" qu'il assimile, à tort, à la souffrance historique, réalité d'un récit de vérité, d'un grand renfermement. Ce qui n'a rien à voir. Revenons à la rationalité de la psychanalyse telle que la conçoit Jacques Lacan.

"Une logique" doit savoir traduire cette "structure" : le langage de l'inconscient. "Traduire", en effet, en ce qu'il faut reporter le langage parlé par le malade analysant à un code, à sa syntaxe : sa "résonnance". Il y a une logique pour cela qui n'est, certes, pas celle

---

41 op. cit. p. 95.

de Port Royal mais qui, peut-être, ne manque pas de rigueur pour autant puisqu'elle dispose(ra)it de son objet : “ça” parle ; Jacques Lacan dit bien que cette logique passe “par la voie d’une analyse du discours”<sup>42</sup>. Cet objet, le “discours”, est un langage dont on peut percevoir la “structure”, c’est-à-dire son principe de vérité, à travers sa musicalité, musicalité qui signifie maladie et que le psychanalyste doit savoir entendre ; encore ne fois, “ça” parle.

Je tiens à préciser ici, pour autant que cela soit nécessaire, que mes réflexions ne portent pas sur “la psychanalyse lacanienne” - pour autant qu’une telle chose existe, comme savoir universitaire peut-être avec toute l’illusion mais l’effet de pouvoir que cela implique - mais se fixent et se limitent à ces conférences données à la Chapelle Sainte-Anne (deux seulement sur trois pour raison de temps et d’espace). Si le Séminaire a consisté en la création d’une psychanalyse que, par définition, je n’aborde aucunement ici, je crois quand même que ces conférences sont loin d’être marginales, secondaires dans ce qui constitue la psychanalyse qu’a créée Jacques Lacan. “Qu’est-ce que je fais ici ?” témoigne honnêtement d’une question que Jacques Lacan (se) pose en ce qu’il n’entend pas développer, poursuivre, sa réflexion qu’il effectue à la Sorbonne dans son Séminaire. Dans cette perspective des conférences, je pense que la fin de la page 95 et la page 96 ne doivent pas être trop soulignées, qu’il ne faut leur accorder qu’une importance relative. Dans ce mode d’évoquer le “discours” il ya sûrement un peu de Michel Foucault et ses fameuses réflexions sur les “pratiques discursives”, l’“ordre du discours”, “le discours du maître” etc... Nous retrouvons un climat parisien des années 1970 auquel participe également d’autres grands auteurs/acteurs dont Pierre Legendre (“Jouir du pouvoir”, “L’amour du censeur”...) où capitalisme et marxisme sont rejetés dans la dénonciation des “pouvoirs”, de tous les “pouvoirs”.

Jacques Lacan ouvre, par ces très courtes lignes, à une question très ample qu’il traite, évidemment, dans son “Séminaire”, qui est celle de la libération du discours, du discours de la libération, entendue comme la dénonciation du “discours du maître” (le discours universitaire, pour y revenir, étant un bon exemple de cela à partir

---

42 op. cit. p. 95.

de ces entités, toute linguistiques, du type la psychanalyse “freudienne”, “lacanienne”..., discours d’autorité qui (s’)imposent et résonnent au sens de sonnent “creux”). Cet anti-discours du maître consiste non seulement en la non affirmation d’un “je”, au principe de la vérité du “langage” qu’affronte le psychiatre, je veux dire en la contestation de toute pensée “volontariste” où vérité signifie affirmation sans retenue d’un “moi”, mais aussi en un savoir où “vérité” signifie ce qui est possédé, dominé. L’anti-maître Jacques Lacan (s’)efface en (s’)annonçant : le “moi” est cette mise en scène du “fissuré”. La vérité n’est plus qu’écoute, silence pour celui qui veut savoir. “Anti-maître”, c’est-à-dire anti-domination, anti-possession. L’“anti-maître” écoute et alors il entend les souffrances, les cris. Le savoir porte à la reconnaissance du faible, du dominé, du possédé, à la compassion.

L’écoute psychanalytique construit un “discours”, l’inconscient structuré comme un langage, qui se montre dans ce qui est dit par le parlé du malade analysant ; l’acte de langage, le parlé du malade, dit ce qui bloque, ce qui ne passe pas, que le psychanalyste entend, qui peut alors orienter le malade vers la voie qui le porte à son “moi”, ce qui veut dire qui le fait comprendre, et donc affronter, sa souffrance. Le “discours” auquel se réfère, dans ces lignes tout du moins, la psychanalyse de Jacques Lacan, est celui qui transcrit les actes de langage des malades dans ce qui constitue leur principe de vérité et cela grâce à la musique de la langue qu’ils parlent. Le “moi” s’obtient par résonance, résonance d’une vérité qui est celle de la voix d’un “oubli” : quelque chose est fissuré et cela s’entend. C’est ce que recherche Jacques Lacan, cet “oubli”. Lorsqu’il invoque le “discours” comme objet du psychanalyste, il le dit très simplement : “... la nouveauté psychanalytique, à savoir qu’il s’agissait de langage, et que c’était un nouveau discours”<sup>43</sup>.

Jacques Lacan n’est pas un “maître, un maître du penser, un “maître penseur”, il veut être un anti-maître, c’est-à-dire un maître de l’écoute, d’une écoute laïque, sans doute, mais qui, tout comme l’“écoute” religieuse, est radicalement silencieuse car ce silence est la condition immanente du savoir. C’est ce silence qui s’entend

---

43 op. cit. p. 97.

dans la Chapelle et dont l'écoute ouvre au savoir ; il "discourt" par, grâce à ces murs par lesquels, finalement, il entend, c'est-à-dire il comprend. S'il "parle aux murs", c'est pour dire (à son public) qu'il faut savoir entendre : les murs sont le phénomène de l'absence de la présence, selon Jacques Lacan, de la maladie qui interdit l'accès au "moi", qui est fissuré, de l'impossible présence, donc. Les "murs", c'est ce silence, l'absence d'une présence, un "moi" emmuré ; les murs sont l'allégorie d'une "fissure" de ce "moi", de sa non liberté, de son impossible liberté, de son "asile", de son exil. Le silence est "discours", une écoute doit être créée : Jacques Lacan construit cette "écoute", qui est le discours du psychanalyste. S'il se "met en scène", ce n'est pas comme une représentation "baroque", pour parler comme Michel Foucault, c'est-à-dire comme le sens qui implique ce "moi" qui signifie la pensée du "même" par auto-représentation, "mêmeté" de miroir, mais comme une absentification d'une présence : "comme je vous l'ai dit enfin, le psychanalyste fait l'objet *a* en personne"<sup>44</sup>. Jacques Lacan parle aux murs, ce qui signifie qu'il institue l'absent mais, ce faisant, il (s')annonce en (s')effaçant et non pas l'inverse comme il le croit (ce qui serait une formulation absurde du principe de rationalité). Dans son face-à-face avec son auditoire, il dit le mode de l'"être", c'est-à-dire le savoir psychanalytique, ce qui "est" par ce qui "n'est pas", la présence d'une absence, encore une fois, dont la phénoménologie est traduite par cette allégorie des murs que l'on doit savoir entendre si l'on veut *se* comprendre. Il faut savoir accéder à l'écoute de *notre* monde (mais est-il *le* monde ?) qui, seule, peut nous conduire à la vérité.

Est-ce déjà un "savoir", au sens où l'on parle communément de "savoir", c'est-à-dire de savoir "dogmatique" ? Sans doute pas, pas encore et sans doute même qu'il ne le sera jamais. Il faut créer cette "écoute" qui consiste en un vrai savoir, le savoir par les parlés des malades, ce que sait entendre le psychanalyste et qui le "passe" au malade analysant, qui n'est plus un "patient" mais l'acteur qui, seul, saura se sauver, vaincre *son* drame ; le patient est *acteur* de son drame, c'est-à-dire l'action d'une pensée qui saura, seule, se sauver. Le savoir est un exercice intellectuel qui ne peut se pratiquer

---

44 op. cit. p. 97.

qu'à "deux" mais où ce "deux" n'est pas un vis-à-vis, un savoir par "image", c'est-à-dire un regard par/de cet "autre", cet "autre", donc, par lequel seulement on accéderait à "soi", vérité par pensée d'une altérité qui, seule, saurait dire le "moi". La représentation n'est pas "image", représentation d'un "autre" par lequel se montrerait, c'est-à-dire se reconnaîtrait le "moi". Si le "moi" se (re)connaît par un son, c'est parce que la vérité n'a pas d'"autre" ; la vérité "passe" par le discours, elle consiste en un "moi", ce qui veut dire que la vérité (trans)porte vers un "même", à partir de/par ce qui est dit, mais un indicible "même", un "moi fissuré", que peut seulement dire, alors, la "mêmeté" du "même". Jacques Lacan se montre, entre en scène. Il est cet "exemple", par sa mise en scène, d'un "moi" qui accède à sa vérité par l'explication de ce qu'est une écoute, l'écoute d'un "même" que peut, seule, dire une "mêmeté". Le malade analysant, pour Jacques Lacan l'analysé est aussi l'analysant, donc, est son propre guide qui (se) mène à (sa) la vérité. Son chemin n'est pas déjà tracé, combien de fois Jacques Lacan est venu dans cette Chapelle où il ne s'est jamais rien "passé" ; le malade analysant, Jacques Lacan en est la monstration donc, n'a pas la moindre idée de ce que sa cure implique, de ce qui constitue son drame, du "passage" qu'il devra réaliser. Chaque analysant écrit la/sa psychanalyse, le savoir, ce qu'il s'approprie, dit ce qui est "sien", il est "savoir" parce que construction du non-su, le chemin qui mène vers la guérison. Le "maître à penser", ce volontarisme de la domination, est un mode de savoir qui ne saura jamais comprendre ce savoir nouveau auquel nous invite à participer Jacques Lacan. "Quelque chose qui s'éveille, c'est pour cette raison que j'en ai proposé l'étude"<sup>45</sup>. La conceptualisation de la psychanalyse à partir de la pensée d'un "entre-deux" traduit cette ouverture à un nouveau penser que ne peut dire une pensée de l'altérité qui présuppose, évidemment, un "autre", c'est-à-dire un "moi" non fissuré. La construction de Jacques Lacan deviendrait alors, par l'appel à la conception de l'"altérité", contradictoire, incohérente. "Entre" : ni "ici", ni "là". Dans un "lieu", par conséquent, qui implique une impossibilité, qui implique que quelque chose est raté, absent. Le "moi" manque. Ce savoir nouveau, à partir par exem-

---

45 op. cit. p. 97.

ple de la figure de l'“entre-deux”, doit ainsi concevoir, selon moi, ce que ne fait pas Jacques Lacan, l'indicible par lequel, pourtant, une pensée “est” “lieu”. Le penser implique, par conséquent l'indicible, que je nomme tout au long de ce travail le “même”, c'est-à-dire la condition du pensable, que je nomme “mêmeté”.

Ce nouveau savoir, non dogmatique, savoir de “non-maître”, donc, se construit comme la projection d'une humanité nouvelle, c'est-à-dire d'une humanité où les hommes s'écourent, accèdent à un “entendement”, à une humanité de/par l'entendement. Les hommes s'écourent, “sont” par leur écoute, ce qui signifie qu'ils (s')“entendent” : ils accèdent à ce destin qui est “leur”, ils s'approprient le “propre” de leur destinée, ils accèdent à leur “moi”, fissuré. Ils se lèvent contre la souffrance, se l'approprient, se révoltent (nous sommes encore dans les turbulences de Mai 1968, révolution profane de l'affirmation d'un “moi” que rien ne peut limiter, contenir, interdire). La psychanalyse, c'est ce savoir qui signifie révolte, révolte nouvelle, accession à cette “mêmeté” d'un indicible “même”, compréhension de ce “moi fissuré”, présence de l'absence (et non pas l'inverse). L'humanité accède à sa vérité par un savoir qui écoute, écoute de cette “mêmeté”, qui exclut, par conséquent, toute “identité”, d'un indicible “même” qui est sa condition de vérité. Les hommes “s'entendent”. Le conflit s'efface, le “mal-entendu” devient compréhension, il “(s')entend”. Nouveau savoir d'un monde nouveau, la psychanalyse, comme la dessine Jacques Lacan dans ces conférences, est un geste qui n'a jamais été entrepris.

Mais cet “entre-deux” est une philosophie de l'histoire avant que de n'être une histoire philosophique. La construction qu'opère Jacques Lacan, par ses conférences, est un “lieu” qui (se) situe *entre* l'ancien savoir, la “psychiatrie”, et un nouveau savoir, qui “s'éveille”. Il est, dans le même geste, histoire philosophique, c'est-à-dire que le sens consiste en une “pensée d'un entre-deux”. L'histoire philosophique se confond, se superpose avec une philosophie de l'histoire : l'“entre-deux”, en effet, est tout à la fois la réalité historique (le malade) et la construction abstraite du monde qui ignore toute référence à une quelconque réalité historique (comme je l'ai déjà dit, le “manque” et l'“après-coup”). Jacques Lacan (s')écrit (comme) une fissure originaire, le sens qu'il construit consiste en ce “moi” fissuré, “entre-

deux”, celui qui “erre”. Il “est” par absence, ce qui veut dire “entre-deux”, impossible “moi”, donc. Il reste que ses conférences ont du sens parce que, précisément, il se (re)trouve, il n’est nullement “fissuré” du moment où il parle aux murs. La philosophie de l’histoire se trahit, ce faisant, puisqu’elle sait dire le sens au moment même où, en tant que philosophie de l’histoire, elle prétend l’ignorer. Cela n’est pas la conséquence d’une erreur de raisonner de Jacques Lacan, je l’ai déjà montré souvent, l’“histoire” consiste en une forme tautologique de l’énonciation de la vérité. Jacques Lacan construit le sens par une absence qui n’en est pas une, l’“oubli” est “mémoire” dès lors que le non-su ne traduit que ce qui consiste, de par les raisonnements effectués, en un savoir. La philosophie de l’histoire se (re)trouve dans la méthode qu’instruit l’histoire philosophique.

L’“entre”, certainement, peut traduire une idée de “manque”, “ni” “ni” et ce, entendu comme non accomplissement de l’être. C’est le sens de la référence à ces vers qu’il reporte. Mais, pourrions-nous nous demander, ces vers ne sont-ils pas la démonstration inverse, à savoir de la non opérativité de la notion d’“entre” ? En particulier lorsque l’on dit “entre l’homme et la femme il y a l’amour” et que Jacques Lacan interprète comme quelque chose qui “colle”. Ce qui n’est plus le cas avec le “monde” et le “mur”. Si l’“entre” est une notion qui peut permettre la construction du discours du psychanalyste, c’est qu’il traduit l’“être” que comme ce qui “est” par ce qui “n’est pas”. Mais méfions-nous de ce qui “colle”. Tout “entre” qui “colle”, pour parler comme Jacques Lacan, est un “entre” dont il faut se défier. L’“entre” peut être utile au “discours” du psychanalyste pour autant qu’il permet d’exprimer le sens comme présence de l’absence. Les vers évoqués traduisent cette présence de l’absence, selon moi et contrairement à ce que pense Jacques Lacan, en ce qu’ils signifient qu’il n’y a pas d’amour “entre” l’homme et la femme : “ça” colle.

Lorsque Jacques Lacan remarque, note ces “vers de mirliton”, c’est parce qu’il en comprend un sens auquel, peut-être, ne pensait pas leur auteur, à savoir que la pensée de la différence conduit droit dans un mur, contre un mur et qu’il faut savoir penser la rationalité tout différemment. Ces vers, en effet, disent que le sens reporte toujours à un impossible “même”, je veux dire à une éternelle mésentente, un éternel “mal-entendu”, c’est-à-dire à l’impossibilité d’accéder à ce qui

pourtant a du sens : la pensée du “même” comme seul mode de penser ce qui réunit. L’amour, cette transcendance, dès lors qu’elle se conçoit comme pensée d’un, de l’“autre”, conduit droit dans le mur.

Indicible “même” donc, impossible “moi” : cette formulation manifeste la condition du pensable, ouvre à la formalisation d’une pensée de la vérité par une métaphysique de la présence de l’absence. Le “manque” est ce par quoi se constitue la théorie du “moi”. “Le mur est partout”<sup>46</sup>, ce qui reporte l’entre l’“homme” et la “femme” au manqué : “ça colle”. Manque originaire, manque d’amour, l’amour manqué : l’“(a)mur”. C’est là la condition de vérité du *discours* du psychanalyste : (re)trouver le manque, l’“oubli”, dans l’acte de langage du malade analysant, à partir de son parlé de sa “sexualité”, son mode d’être (de l’)humain : “le savoir laisse intact le champ de la vérité”<sup>47</sup>. Cette phrase est délicate à lire. Faut-il entendre par “savoir” ce que Jacques Lacan conteste précisément au nom du savoir ? Non, évidemment. Mais alors il faut penser cette vérité, que notre auteur invoque, comme ce qui est immanent à l’“humain” et qui consiste en ce “manque”. “Etre” humain implique le manque. Je note rapidement que cette immanence est très semblable au mode religieux d’évoquer l’immanence pour lequel la vérité consiste toujours en une transcendance d’une immanence entendue comme un savoir que la “raison” ne peut que *reconnaître*. Ainsi avec la philosophie de Jacques Lacan, penser l’“humain” implique de poser une immanence qui construit précisément cet “humain”. Immanente à l’humain est la souffrance, ce qui “manque”.

Jacques Lacan ne parle pas d’un “Autre” mais de l’impossible “moi”. Toute sa réflexion dans ces deux conférences, seuls travaux de Jacques Lacan sur lesquels je réfléchis encore une fois, consiste en une recherche, en une pensée de l’“humain”. Il demeure en cela lié à la philosophie des Lumières, en cette construction profane, donc, de l’“humain” et qui s’écrit avec lui comme une “sexualité”. La “sexualité” est la construction d’une monstration qui consiste en une “fissure originaire” (Freud faisait de l’“originaire” une réalité, c’est-à-dire une vérité historique, ce qu’a toujours refusé Jacques

---

46 op. cit. p. 103.

47 op. cit. p. 103.

Lacan, je renvoie ici à ma lecture de Freud<sup>48</sup>), d'un "moi fissuré", de l'indicible "même". "La jouissance sexuelle est bien cet objet qui court, qui court (...) mais dont personne n'est capable d'énoncer le statut"<sup>49</sup>.

Ce que démontre la psychanalyse, dit Jacques Lacan, "c'est justement que la jouissance qu'on pourrait dire sexuelle (...) se marque de l'indice (...) de ce qui ne s'énonce, de ce qui ne s'annonce que de l'indice de la castration"<sup>50</sup>. Comment mieux dire que penser implique la métaphysique, la métaphysique de la présence de l'absence, ce qui "est" par ce qui "n'est pas"! Jacques Lacan est un métaphysicien mais il ne (se) comprend pas. Il a cru se (re)trouver en parlant aux murs. Cela a été une erreur. Mais ne pas se "trouver" est juste, il n'y a là aucune erreur de raisonnement. Il est impossible, en effet, sauf à procéder par tautologie, de dire le "soi" du "même" ; nous ne pensons que par "mêmeté" d'un "même", comme je n'ai cessé de le montrer tout au long de ce travail. Nous "sommes" absents à "nous", à ce "même", que prétend savoir dire la métaphysique de la présence mais sans jamais y parvenir, c'est-à-dire sans jamais poser correctement le principe de rationalité. La question de l'"origine", telle que se la pose Jacques Lacan, est riche méthodologiquement en ce qu'elle implique l'indicible, cette "béance" originaire, immanence au savoir. Jacques Lacan créait ; il renouvelait la question de méthode de l'indicible en en faisant une *origine impossible*, l'impossible (pensée du) "moi". Mais sa formalisation, je ne m'exprime qu'à partir de ces conférences, est incorrecte parce que irrationnelle.

---

48 Patrick Nerhot, *Questions phénoménologiques suivies de lectures freudiennes*, L'Harmattan, Paris, 2002

49 op. cit. p. 105.

50 op. cit. p. 105-106.



## ANTHROPOLOGIE DE LA LIBERTÉ

1. Bruno Montanari, *La fragilità del potere. L'uomo, la vita, la morte*
2. Emanuele Antonelli, *La mimesi e la traccia. Contributi per un'ontologia dell'attualità*
3. Patrick Nerhot, *La metafisica della presenza dell'assenza. Due conferenze*

*Imprimé par  
Digital Team - Fano (PU)  
février 2014*