

Pierre Legendre,  
*Dieu au miroir. Étude sur l'institution des images.*  
*Leçon III,*  
Paris, Fayard, 1994.

Pierre Legendre

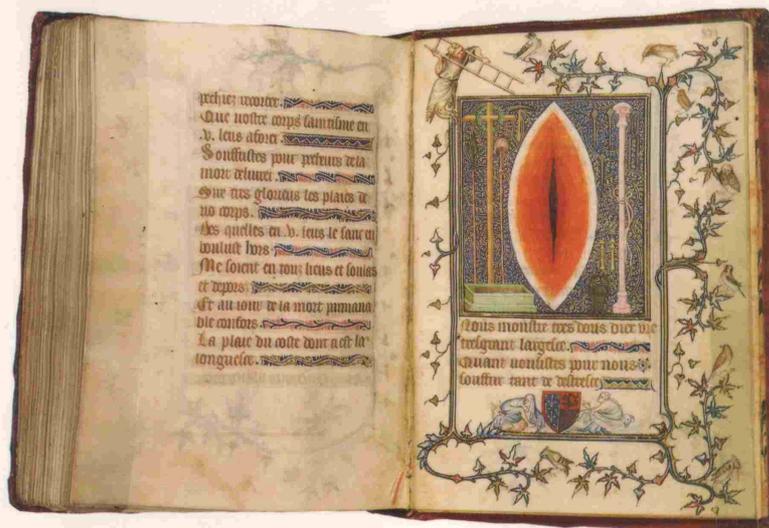
LEÇONS III

---

# DIEU AU MIROIR

---

Étude sur l'institution  
des images



Fayard

### Note marginale

Penser dans l'humanité le semblable, penser l'altérité, pour penser l'identité et la reproduction du sujet. Tel est l'horizon de toute interrogation sur l'institution des images.

L'homme n'est assuré de son être que par la séparation d'avec soi, de sorte que devenir autre pour lui-même est la condition de sa vie, la supposition première de sa présence au monde et l'accomplissement de la faculté de se différencier du monde. L'idée du semblable naît de cette division. Sans la représentation du semblable, agencée en chaque exemplaire de l'espèce comme dialectique de l'autre et du sujet, la reproduction de l'animal parlant ne serait pas.

La démarche vers l'intelligence de ce dont il s'agit passe par la considération de ceci : l'homme porte en lui le miroir. Il le sait, non sur le mode de l'objectivation scientifique, mais sur le mode de la rencontre des images précisément, autant dire de l'aliénation et du déchirement. Nous ne vivons que par rapport à cette coupure et dans la proximité de la folie : la recherche de l'autre en nous. L'image est l'instance dont dépend, pour chaque individu vivant, son allégeance à la Raison, c'est-à-dire son entrée dans les montages de l'identité.

J'aborde ici le point opaque, la question la plus difficile du domaine circonscrit par mes *Leçons* : le traitement de l'énigme subjective par le phénomène institutionnel. Comment s'organise le maniement de l'image de l'homme pour la reproduction de l'homme et des sociétés ? Au principe de ce maniement : l'équivoque de l'autre pour l'homme.

Une hypothèque doit être levée. L'actuelle fragmentation de la pensée, historiquement compréhensible, mais anthropologiquement redoutable par ses effets sur la culture ultramoderne, nous tient à distance des interrogations traditionnelles sur l'ombre, la trace des pas, l'absence et le non

10

figuré, comme elle entraîne à mépriser l'empire des représentations insues. Nous aurons à revenir vers les formulations antiques, à reprendre le raisonnement talmudique, la mystique musulmane et les démonstrations scolastiques, à situer la déroutante découverte de la scène inconsciente du sujet. Ces chemins doivent être maintenus ouverts et de nouveau explorés, non seulement afin de reconnaître les filiations entrecroisées du discours de l'identité en Occident, mais dans la visée de reconsidérer, en termes aujourd'hui appropriés, le problème de l'institution des images.

Qu'est-ce qu'instituer les images ? Là-dessus le savoir-faire des interprètes dans la civilisation du Droit civil vacille. Il s'ensuit des effets de casse, le phénomène contemporain de la désinstitution du sujet, sans compter la débâcle dans maint domaine de la pensée, et d'abord dans l'ordre politique. Nous ne comprenons pas l'infamante question du miroir ni la logique des constructions normatives indéfiniment réinventées pour la civiliser. Il est nécessaire d'en prendre acte. Enfin, il faut redire ceci, à l'adresse des psychanalystes oublieux de l'approche freudienne du principe d'institutionnalité : la psychanalyse doit travailler à distinguer entre le plan de la représentation (où se joue la condition du langage) et le niveau subjectif de l'imaginaire (la question de l'aliénation subjective). Sortir des commentaires figés sur la catégorie de l'Imaginaire s'inscrit aussi comme notre horizon.

Ces *Leçons III* invitent le lecteur à revenir à l'essentiel, par la voie de la rigueur. Nous allons retrouver l'ordre structural, qui soutient, partout dans l'humanité, les montages de la reproduction et permet d'apercevoir leur centre de gravitation : l'indestructible question de l'Interdit.

L'iconographie, maîtresse de pensée, continue de jouer un rôle essentiel dans la série de ces *Leçons*. Je suis particulièrement redevable à M. Laurent Mayali, professeur à l'Université de

Berkeley, directeur de la Robbins Collection, qui a bien voulu servir d'intercesseur auprès du Metropolitan Museum of Art de New York, pour la publication, en couverture de ce volume, d'une miniature du psautier de Bonne de Luxembourg.

11

### ***Prologue - Fabriquer l'homme pour qu'il ressemble à l'homme. La question des images et la reproduction de l'humanité***

Le titre de ces Leçons considère la question des images par un certain biais. Il mobilise, sur le mode radical de *l'Imago Dei* (l'image de Dieu), un thème familier aux Occidentaux. Mais Dieu peut-il tenir le miroir ? Pour s'abîmer, ainsi divisé, dans quel Autre de lui-même ? Ou serait-il miroir pour l'homme, et à quelles fins ? Avec ces interrogations ont jonglé les exégèses juives, puis chrétiennes, du Texte sacré, la philosophie, les arts, les interprétations juridiques enfin.

Pour les sociétés sécularisées et scientifiques, qu'en est-il ? Dieu congédié, la question demeure dans toute sa dimension d'humanité et son insistance logique. Le Miroir divin serait-il la métaphore du principe de Raison ? Pourquoi l'animal parlant est-il enchaîné à la reproduction des images ? A quelle nécessité, qui serait liée à la vie dans notre espèce, fait face le discours de vérité sur les images ?

Dans la perspective institutionnelle, la divinité est une fonction, dont mes précédentes *Leçons* ont étudié la provenance, la complexité aussi bien que les modulations historiques, quant à la civilisation du Droit civil. Selon des procédures indéfiniment réinventées, l'humanité a produit partout et dans tous les temps l'équivalent du Tiers divin de l'Occident - y compris en l'absence d'un Dieu Créateur ou par une cosmogonie qui l'exclut -, un Tiers garant de la division pour le sujet institué, un Tiers qui soit le mainteneur du Miroir comme catégorie logique à l'échelle du système normatif. Dans ces conditions, le terme *image* peut apparaître surdéterminé, non univoque, polysémique. Précisément, au fil de ce volume, je travaillerai à démêler cette pluralité de sens.

En ouvrant la problématique des images par la prise en compte prioritaire du Tiers institutionnel - en l'occurrence, du Tiers à l'occidentale,

12

divin puis sécularisé et scientifique -, on aperçoit d'emblée qu'une société ne peut être traitée en surface plane, espace de confrontation ou de combinaison d'éléments duels (socio-économiques, socioculturels, socio-*ceci*, socio-*cela*). La troisième dimension apporte le relief, la profondeur des constructions structurales. Or, l'idée même de construction, là où il est question d'image, implique création, artifice et montage, en un mot la fiction. L'élément tiers est littéralement mis en scène, et s'il dit la vérité, ce ne peut être que par le détour d'un façonnage artistique, à travers lequel le paradoxe de l'intrication entre vérité et fiction devient dicible sinon compréhensible. Une formule du célèbre juriste Alciat, très opportunément remise en honneur par P. Goodrich, énonce parfaitement le problème de base auquel nous avons affaire : « *Quid est pictura ? Veritas falsa (Qu'est-ce que la peinture ? Une vérité fautive*<sup>12-1</sup>. » Étudier le Tiers garant de la division pour le sujet institué, le Tiers mainteneur du Miroir, suppose d'admettre que la normativité est d'abord liée, en quelque société que ce soit, au matériau humain, à la logique de la représentation, à la théâtralisation du principe de Raison dans la culture. A son tour, cette théâtralisation appelle questionnement : sur quelle base est-elle elle-même fondée ? Nous aurons à envisager une

---

<sup>12-1</sup>) P. Goodrich a remis en honneur cette formule saisissante d'Alciat ; cf. notamment *Languages of Law. From Logics of Memory to Nomadic Masks*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1990, p. 260 ss.

quatrième dimension, celle des fondements du fondement.

Mais aussi, nous avons à nous interroger sur la place du Tiers dans l'économie sociale et subjective des images, à qualifier le pouvoir qu'il exerce, et par voie de conséquence à nous déterminer quant au chemin à suivre pour étudier sa fonction. Pour l'essentiel, ces Leçons III se proposent d'approfondir la notion de pouvoir mythologique, d'en examiner la nature du point de vue de la théorie de l'image et d'en préciser les prolongements du côté des élaborations juridiques aujourd'hui. Dans le présent Prologue, je voudrais mettre en évidence l'obstacle majeur à l'entrée dans ces problèmes, et à partir de là poser les jalons de ma démarche.

13

## I - L'humanité aux prises avec la fabrication du Miroir. Considérations générales

Partons des difficultés présentes à penser la fabrique de l'homme, dans une perspective institutionnelle.

Une des impasses de notre temps est de tenir pour acquis que la pensée scientifique puisse se produire sur la scène du discours social sans changer de nature. Tout au contraire, quand le savant quitte son office érudit pour s'adresser sur cette scène, il entre dans l'espace du théâtre civilisateur, là où la parole, de par la place où elle s'énonce, prend statut de parole mythologique et nécessairement induit l'effet normatif. Ce déménagement, ce transport du discours d'un lieu à l'autre, fait de la science littéralement une métaphore<sup>13-1</sup>.

Cela veut dire que, sans qu'il le sache et cependant sans qu'il puisse l'éviter, le savant joue double jeu, parce que la structure de tout système normatif impose une économie des fonctions du dire en rapport avec les fondements de la parole et du discours. Isoler ce rapport, pour l'étudier et le comprendre, conduit à examiner les dires scientifiques socialement déclarés comme parole et discours venant s'inscrire nécessairement à une certaine place dans cette structure, par conséquent comme élément d'une organisation normative à distinguer du discours technique tenu par le savant. Dans l'édifice contemporain de la normativité, celui-ci est appelé à dire autre chose que ce qu'il dit, car quel que soit le contenu scientifique de ses dires, l'espace public d'où il s'adresse - espace de pouvoir qui légifère - transforme toute parole. Alors, la science défaille comme science. Nous entrons dans le champ de l'institutionnalité, où se fabriquent les images qui font vivre la

14

société et chaque sujet particulier. C'est ce phénomène structural essentiel, d'accès si difficile, que je me propose d'étudier.

Qu'un discours scientifique puisse se transformer en discours mythologique de par la place où il est émis, voilà qui heurte le sens commun. Mais pour peu que ce sens-là, tant sollicité par les propagandes industrialistes, se laisse entamer par une réflexion sur ce qui est en cause dans cette fabrique d'images qu'est une société, la contradiction disparaît. Ce qui est en cause, c'est notre raison d'habiter le monde et d'être là, l'exigence que la vie soit fondée et non seulement biologiquement produite, et qu'ainsi nous puissions la vivre comme vivants. J'insiste : comme vivants, non comme des morts vivants. Autrement, la vie se détruit, elle n'a pas lieu comme spécifique du vivant parlant.

La science n'est pas encore circonscrite, mise à sa place, afin de contribuer à distinguer les registres diversifiés de l'ordre du *vivant doué de parole* et, ce faisant, de se reconnaître et se faire reconnaître *parmi* les discours instituants. Or, parmi ces discours il en est un, particulièrement susceptible de préparer le terrain à la réflexion critique : la poésie.

---

<sup>13-1</sup> Je rappelle que le verbe [] (*metapherô*), dont provient *métaphore*, veut dire transporter, déménager, transformer. En rhétorique, la métaphore est le transport d'un mot dans une nouvelle signification.

Saint John Perse écrit dans *Chronique* : « Car maintes fois sommes-nous nés, dans l'étendue sans fin du jour. Et qu'est ce mets, sur toutes tables offert, qui nous fut très suspect en l'absence de l'Hôte ? Nous passons, et, de nul engendrés, connaît-on bien l'espèce où nous nous avançons<sup>14-1</sup> ? ».

Ce texte, nul ne le récusera. Il est, pour nos sociétés sécularisées, l'équivalent d'un verset biblique ou d'un fragment des grands corpus religieux de l'humanité. Il dit le fond des choses, ce qui est en cause dans la fabrique de l'homme : la représentation d'une absence fondamentale et fondatrice, sa mise en paroles par la médiation d'une image, l'image de cet Hôte qui surgit là comme expression de la Cause inconnue. C'est précisément à ce point d'opacité, à la scène de son propre absolu mythique, à l'appropriation de la Présence majuscule à jamais perdue, que l'humain accroche son principe de vie. L'institution des images procède de là, pour ouvrir à l'animal parlant l'accès à la condition symbolique de l'existence humaine. Quelles que soient leurs procédures historiques, toutes les sociétés humaines en passent par là : par l'impératif d'élaborer, à l'adresse de chaque sujet passant et comme condition de l'efficacité normative, un discours de la Présence à jamais perdue. Ce discours prend la forme d'une mise en scène symbolique - symbolique en ceci qu'elle rend *fictivement* présent et sensible l'absolu mythique. Nous verrons que les grands thèmes porteurs des sociétés

15

humaines, les signifiants emblématiques (pour l'Occident moderne, Dieu, la Science, la Démocratie), appartiennent à cette mise en scène.

Ainsi la science ne peut-elle éviter de rencontrer la fonction symbolique ; c'est pourquoi, à ce titre, je transcris le terme sur le mode majuscule : *la Science*. Pourrons-nous un jour admettre et comprendre le phénomène de cette rencontre ? Rien n'est moins sûr, bien que rien ne s'y oppose. Au moins en ces *Leçons* aurai-je l'occasion d'insister sur les deux entrées complémentaires qui s'offrent à la pensée occidentale d'aujourd'hui pour tenter d'analyser ce phénomène, hors du sentier positiviste où se bousculent sciences sociales et neurosciences : l'entrée qui consacre les sciences dans leur place, et l'autre entrée, celle des arts et des dogmes. Si l'on parvient à ouvrir l'une et l'autre sans en refermer aucune, alors le premier pas vers un renouvellement de la compréhension aura été franchi.

Je résumerai les choses par un enchaînement de questions. Comment une société peut-elle avoir prise sur l'insaisissable de l'humain, sur le plus intime de la vie subjective, sur le rapport qu'entretient l'animal parlant avec sa propre image ? Plus encore : pourquoi cette emprise du pouvoir social sur l'individu ? Enfin : pourquoi pareil questionnement, classiquement mis à la charge des mythologies et des religions, ne peut-il être esquivé aujourd'hui ?

A partir de ces remarques, le rapport entre sujet et institution des images - rapport que doivent tenter de problématiser ces *Leçons* III - devient plausible, de la façon suivante :

Nous les modernes, hâtifs à nous décharger de l'interrogation humaine de base sur des discours prétendus scientifiques, perdons de vue *ce qui fait foi* pour le sujet dans l'abord des images ; l'effroi et la tristesse de Narcisse, sa folie d'ignorer le miroir qui le divise et le sépare d'avec soi en témoignent. La mythologie antique, qui fut un matériau essentiel pour Freud, peut nous guider nous aussi. Sans le Tiers rituellement mis en scène par le théâtre politique, sans le Miroir fabriqué par la culture, la normativité n'aurait aucune prise sur le sujet, elle serait pur conditionnement ; la société deviendrait une animalerie, sous le règne des signaux et du comptage, dont aucune instance instituée n'aurait à répondre. J'entends par là : répondre du principe d'altérité pour le sujet, le garantir dans son être comme être soumis à la loi de la séparation, sous l'égide d'un discours fondateur qui manie la question de la vérité de l'image pour le sujet – *veritas falsa*, une

---

<sup>14-1</sup>) *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1972, p. 394.

construction de fiction – dans cette affaire de division, laquelle a pour horizon anthropologique la reproduction subjective et sociale, l'enjeu généalogique.

16

Toute culture se résout en la proposition d'un Miroir, l'étude de la culture dans l'analyse du montage de cette proposition. Il suffit d'avancer cette remarque, pour apercevoir d'emblée que les travaux contemporains sont aux antipodes d'une telle considération. Admettre que la normativité ultramoderne soit encore assujettie, pour des raisons de logique structurale, aux procédures de mise en scène d'un équivalent de l'*Imago Dei*, que les États industrialistes aient en charge de traduire l'exigence du Miroir divin et que l'entier système des filiations relevant de ce que nous appelons en Occident Droit civil demeure dépendant de techniques symboliques si difficiles à saisir, c'est certainement trop exiger des sciences sociales, humaines et gestionnaires dans l'état actuel de la réflexion sur les problèmes institutionnels. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'attarder à regretter la légèreté intellectuelle d'aujourd'hui ni de dénoncer des appareils de pensée sourds et aveugles. Le scientisme militant, porté par les réseaux de pouvoir qui l'entretiennent, ne s'intéresse pas à l'argumentation ; il s'effritera, à mesure que les pouvoirs politiques, débordés et devant faire face à des drames, eux, non programmés, chercheront à se dégager de l'impasse scientiste.

C'est sur le terrain praticien, par un travail patient et méthodique, que les idéaux scientistes peuvent être mis en échec, c'est-à-dire par la mise en évidence sociale des ravages qu'ils induisent. Soulignons ceci : *l'effondrement du capital symbolique équivaut, dans la vie et la reproduction de l'animal parlant, à l'effondrement de la barrière immunitaire*. La désinstitution du sujet, par désintégration du système des images, c'est cela : l'équivalent d'une mise à mort. Il faut bien voir que le scientisme est lourd d'effets dévastateurs. Le fonds mythologique des démarches institutionnelles de l'humanité étant censé consumé et remplacé par une prétendue objectivité généralisée - *discours d'authenticité d'objets* divisés et maîtrisés par opérations comptables et mesure mathématique -, *la question de l'authentification du sujet*, c'est-à-dire le dénouement du quiproquo du sujet dans son rapport à l'image, passe, si j'ose ainsi m'exprimer, à la trappe. La chosification de tout lien pousse les sciences vers l'ignorance de ce qu'elles sont et, par voie de conséquence, à prendre la place du Miroir de façon indue et insue, sans possibilité d'en contrôler les effets. Dans une perspective critique, visant à éclaircir ce mécanisme, je vais maintenant poser quelques jalons de l'étude.

17

## **II - De la Torah à l'ultramodernité, via le christianisme occidental. Jalons pour ces Leçons III**

L'interrogation sur la fabrique de l'homme consiste aujourd'hui, pour l'homme occidental, à revenir sur ses pas et considérer les mises que nous appelons l'identité.

Il s'agit d'abord de prendre la mesure du parcours historique de la structure, puis de recentrer le concept européen de l'identité sous cet éclairage. La culture ultramoderne oublie sa propre constitution imaginaire et qu'elle joue une partie de vie et de mort avec le sujet. La rencontre des sciences et de la fonction mythologique ou religieuse, dans les sociétés contemporaines, heurte le sens critique, tel qu'il s'est peu à peu fossilisé par nos méthodes et nos vocables. Ainsi, nous n'apercevons pas que la Science s'inscrit, au même titre que la Démocratie et d'autres substituts laïques du divin, dans la mise en scène des emblèmes fondateurs *au nom desquels* les systèmes normatifs de tradition ouest-européenne enseignent la vérité de tout lien. La Science est l'un des Noms emblématisés du Tiers, une forme sécularisée de l'*Imago Dei* - Noms équivalents des Noms divins, sous l'égide desquels nous vivons comme sujets institués, images vivantes que nous sommes

de l'Image absolue.

On entre là dans le vif du questionnement sur l'institution des images. Le Tiers, comme ces *Leçons III* vont le montrer, n'est Tiers que par rapport au sujet de la parole ; il est l'agent symbolique qui rend possible, dans la représentation, le désenlacement du sujet d'avec sa propre image, cette fameuse image narcissique si peu comprise en tant que constitutive du principe de vie pour l'espèce humaine. Le Tiers n'est donc Tiers pour le sujet que s'il est représentable ; le Tiers est image.

C'est là que les choses se compliquent en cette étude. S'il en est bien

18

ainsi, s'il y a emboîtement d'images par médiations et relais successifs dans la communication entre le sujet et la culture, la troisième dimension ne se suffit pas à elle-même. La prise en compte du Tiers comme *Tiers imaginal*, c'est-à-dire comme élément central de l'édifice institutionnel, conduit à rechercher l'agencement de cette dimension, sa propre procédure causale.

Dès lors surgit le problème d'une quatrième dimension, dont nous avons connaissance indirecte par la notion, aujourd'hui vulgarisée, de fantastique – terme d'une grande richesse<sup>18-1</sup> – ou, pour reprendre un mot de Magritte, par l'idée du *mystère*, cette trace de l'indicible en toute traduction symbolique du principe de vie pour l'humain. L'accès en est ouvert parfois comme un choc, dont témoigne ce peintre métaphysicien (voir<sup>18-2</sup> les illustrations nos 3 et 4), qui deviendra plus loin un guide. Mais le Miroir absolu et le discours de l'*Imago Dei* ne livrent pas le secret de leur logique, sans précautions de méthode ni préliminaires érudits. De là, les remarques suivantes.

### 1 - Questions de méthode

Il ne peut exister une science de l'identité, qui viendrait se substituer aux savoirs dogmatiques de l'humanité, parce que manoeuvrer l'insu de la représentation et de la parole ne relève pas de l'objectivation scientifique, au sens moderne de ce terme, mais de la fonction langagière elle-même et de ses fondements institués.

Avancer une telle formulation, c'est mettre en garde le lecteur contre certains simplismes qui ont cours, d'après lesquels l'identité serait sans lien avec les montages normatifs, et ceux-ci dissociables du phénomène du discours. Dans ces conditions, qui en bonne logique éliminent le vaste champ juridique, l'étude de l'image se trouve renvoyée à deux disciplines fonctionnant chacune en autarcie : à une science de la psyché, pouvant méconnaître l'ordre normatif ; à une science du corps, en droit d'ignorer l'enjeu de légitimité qui se joue par les images. Ainsi se

19

profile pour nous la difficulté de surmonter ce barrage de la conception psycho-somatique de l'homme, qui fait obstacle à *une analyse moderne et cohérente de la question symbolique dans la culture contemporaine*.

Surmonter ce barrage passe par l'exercice des textes. En cette matière des images, balayée par tous les vents, de l'imbécillité pure et simple à la spéculation la plus haute, il est le meilleur antidote contre le réductionnisme. Du reste, il est une existence, dont le respect ouvre l'accès théorique. Je ferai grand usage, non seulement des écrits traditionnels, utilisés selon les critères de

---

<sup>18-1</sup>) Sur l'origine grecque de ce terme très connoté, voir les développements sur le verbe [] (*phainō*), *rendre manifeste, venir à la lumière*, dans H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 9e édit. 1990, p. 1912-1913 (nombreux textes), ainsi que P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, édit. 1980-1983, p. 1170-1172. Résumé de l'évolution du sens, dans *Dict. historique de la langue française*, Paris, Robert, 1993, I, v° Fantastique, p. 778.

<sup>18-2</sup>) Sur les deux tableaux reproduits dans cet ouvrage, cf. D. Sylvester, *Magritte*, trad. J. Bouniort, Paris, Flammarion, 1992, p. 307 et 389; © ADAGP, 1994.

hiérarchisation qui leur donnent statut (ainsi, les sources bibliques n'appartiennent pas au même plan structural que la fable d'Ovide ou les textes juridiques modernes), mais aussi une iconographie ayant valeur particulièrement démonstrative, comme c'est le cas notamment de Magritte, qui sera, pour ces *Leçons III*, un guide. Cependant, étant donné la complexité des problèmes pour l'interprétation desquels j'ai convoqué ces textes, il est nécessaire d'apporter quelques précisions fondamentales :

a) Une *remarque sur le cadre occidental du déploiement de ces sources*. On ne doit pas perdre de vue que nous partons d'un texte privilégié, de la Torah, livre 1 de la Genèse, versets 26-27, auquel doit être rattachée la *problématique occidentale de la divine passion de l'image*. Ce texte irradie littéralement l'ensemble historique où nous avons à situer la structure à l'oeuvre et les concepts de notre étude. Il n'est pas indifférent que l'échafaudage européen du questionnement – Dieu au Miroir est-il pensable ? – procède de l'histoire des commentaires, juif et chrétien, d'un même texte. Il s'est joué là quelque chose de considérable, que j'évoquerai plus loin. Notons que l'institution des images, à l'échelle du système normatif, s'est réglée par la Révolution de l'interprète, dans l'union du droit romain et du christianisme, contre la tradition juive. Immense événement dans l'ordre du Texte, insuffisamment exploré, qui a pesé sur le destin de la constitution symbolique en Occident.

b) 2<sup>e</sup> *remarque : les implications théoriques de la notion d'institution*. Ce concept se réfère, dans mes *Leçons*, au droit romain, plus précisément à la formule que j'ai maintes fois reprise : *vitam instituere* (= *instituer la vie*). Il comporte l'allusion au principe politique et à l'édifice de normes, qui dans la perspective de notre interrogation accomplissent en toute société la fonction générale anthropologique : faire naître l'animal parlant, le faire vivre et l'accompagner jusque dans sa mort. On peut aisément la comprendre comme fonction de nouage d'éléments nécessaires à la reproduction de la vie dans notre espèce. Ainsi, au niveau du constat le plus élémentaire, ces éléments se ramènent à la formule : *la parole, le pouvoir, la mort*.

20

Considérer le nouage facilite de comprendre ceci. La problématique de l'image traverse tous les étages de la culture et, sur le plan de la méthode, oblige à prendre en compte la société comme système de relations entre des registres autonomisés, mais indissociables. De ce fait, la fonction institutionnelle prend relief d'*universel symbolique* venant asseoir la cohérence des éléments constitutifs de la vie, mis en relations au niveau de la plus haute complexité : *le biologique, le social, le subjectif*. De la même manière, sous un angle de vue orienté vers l'étude des pratiques interprétatives, le nouage institutionnel laisse entrevoir un autre versant de sa combinatoire, le jeu finalisé de la Référence, du droit et du sujet.

c) 3<sup>e</sup> *remarque : l'institution des images est au cœur du débat sur le rapport du mot et de la chose*, dont l'enjeu est le destin de la constitution symbolique dans les sociétés de l'ère ultrascientifique. Il en sera longuement fait état.

## **2 - L'origine de la métaphore spéculaire dans la dogmatique occidentale Genèse, livre 1, versets 26-27**

Nous allons entrer par la grande porte dans l'interrogation sur les images : *l'institution*. Qui dit institution dit fiction, travail dogmatique d'élaboration pour faire surgir le garant. L'utilisation qui va être faite, en ces *Leçons*, de deux versets bibliques majeurs ne peut être comprise sans qu'ils soient inscrits d'emblée dans cette problématique.

Au cours des précédents volumes, s'est imposé le constat de *l'exigence universelle de légitimité* comme principe d'organisation sociale dans l'humanité. L'institutionnalité repose sur cela : l'impératif logique d'un discours-garant de *ce qui fait loi pour l'humain*, c'est-à-dire garant du

langage et de la représentation. Entrer dans l'interrogation sur les images par la grande porte, c'est étudier la procédure d'assujettissement des images à la logique de la légitimité.

Précisons. Nous avons constaté qu'ayant affaire à la parole, quant à l'émergence d'une instance qui garantisse les mots, les cultures agencent un pouvoir bien particulier, auquel les mots sont soumis, le *pouvoir sur la Raison* – pouvoir de dire ce qu'est le dire, instituant dès lors la division des mots et des choses<sup>20-1</sup>. L'Occident a d'abord donné

21

figure à cette instance, par la normativité monothéiste. Aujourd'hui, sous l'empire des nouveaux discours fondateurs, notamment biologique et gestionnaire, on dira : les mots sont soumis au réel scientifique, les mots le découvrent. J'ai indiqué, preuves à l'appui, que la promotion de la Science, telle qu'elle s'affirme sur la scène sociale de la Référence, à la place de l'exigence de légitimité comportait une méprise, la confusion entre les deux plans structuraux du montage des sociétés – celui de la représentation des fondements et celui des effets normatifs qui en découlent – et le champ du savoir scientifique, écrasant du même coup la question symbolique, qui, elle, ne relève pas du raisonnement scientifique, mais de l'interprétation dogmaticienne.

Ne saisissant pas ce que veut dire *symbolique* ni la portée d'une telle notion rapportable au problème troublant du fondement des fondements, le scientisme et les politiques qu'il inspire masquent l'allégeance de l'ordre langagier au Tiers garant, catégorie logique dont aucun système normatif ne peut faire l'économie. La méprise sociale contemporaine, hautement déstructurante pour les individus, porte donc sur un point précis, que mes *Leçons* ont circonscrit : l'institution du principe symbolique, c'est-à-dire l'immense question de la Raison des images pour l'animal parlant. Sur ce terrain, la constitution historique de l'Occident étant ce qu'elle est, il est inéluctable de prendre en compte l'apport des théologies et du droit de l'image à la dogmatique de la représentation, si du moins l'on n'a pas renoncé à penser.

Un instant je vais user d'une pédagogie de choc. Qu'est-ce qui fait lien entre l'extase du vieillard Syméon : « Car mes yeux ont vu le Salut<sup>21-1</sup> » (Luc, 2, 30), et les épousailles d'un sujet suicidé avec l'image sans visage<sup>21-2</sup> ? Il y a de commun la question du rapport du Tiers fondateur. A travers ces rapprochements insolites, nous tenons, si j'ose ainsi m'exprimer, les deux bouts de la chaîne structurale. 1°) au versant de la Référence, une parole antique nous renvoie à cette sorte d'illumination que constitue la *reconnaissance du point de vérité dans l'image*, son fondement institué par la culture ; 2°) au versant subjectif, la confrontation avec le principe de Raison pose en termes dramatiques la question de la reconnaissance de ce point de vérité, sous les espèces de l'irruption du Tiers, par défaut de médiation des images parentales, dans le fantasme du sujet suicidé : En tout cela, nous sommes au cœur de la condition humaine, dépendante des prémisses de l'image dans la représentation. Ces prémisses ou fondements de la représentabilité sont la

22

matière de l'élaboration du Tiers dans la culture, élaboration qui met en scène *la génération des images*.

Sur cette base, j'avancerai ceci. *En tant qu'elle a en charge la reproduction humaine, toute culture procède d'une métaphore spéculaire, qui institue le Tiers fondateur de la division et, par voie de*

---

<sup>20-1</sup>) Sur ce problème essentiel, étudié à partir d'un des textes porteurs de la tradition moderne européenne, *Leçons VI*, p. 135, 413 ss.

<sup>21-1</sup>) Récit de la présentation de Jésus enfant au Temple.

<sup>21-2</sup>) Du point de vue de l'image inconsciente, le suicide est à la fois meurtre et enlacement incestueux. Sur ces problèmes, cf. mes remarques, *Leçons IV, suite 2*, p. 213-215.

conséquence, fondateur du commerce des images. C'est ici que prennent place les versets de la *Genèse*, si essentiels à la constitution occidentale du sujet.

Voici ces deux textes bibliques, *Genèse*, 1, 26 et 27. Étant donné leur importance pour l'institutionnalité de tradition ouest-européenne, étroitement dépendante des interprétations du christianisme latin, j'en donne la version intégrale, héritée de la Vulgate :

26 - « *Et ait : Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram ; et praesit piscibus maris, et volatilibus caeli, et bestiis, universaeque terrae, omnique reptili quod movetur in terra. »*

27 - « *Et creavit Deus hominem ad imaginem suam ; ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos. »*

Puis, j'emprunte la traduction à l'édition française due aux travaux de Dhorme (sur les sources hébraïques et grecques) :

26 - « *Élohim dit : Faisons l'homme à notre image, à notre ressemblance !* » *Qu'ils aient autorité sur les poissons de la mer et sur les oiseaux des cieux, sur les bestiaux, sur toutes les bêtes sauvages et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre !* » »

27 - « *Élohim créa donc l'homme à son image, à l'image d'Élohim il les créa. Il les créa mâle et femelle.*<sup>22-1</sup> »

Ces versets, pris dans la trame juive comme dans la trame chrétienne du Texte<sup>22-2</sup>, sont à l'origine de vastes corpus de pensée et de marquages historiques, qu'il n'est pas dans mes compétences de comparer. Assurément, chacun de ces corpus dessine une voie d'accès particulière au problème de la métaphore spéculaire et propage une certaine conception de la mise en scène du Tiers, autant dire de la mise en ordre symbolique. Mais j'estime que nous sommes encore trop démunis d'outils théoriques, pour saisir l'importance capitale d'un élément, inapparent dans la forêt des commentaires, qui relie entre eux les monothéismes et ceux-ci aux polythéismes antiques, plus familiers au regard européen que d'autres *traditions de mémoire métaphysique du Tiers constitutives du social*, asiatiques notamment. En ces *Leçons III*, je propose de ramener le phénomène religieux vers cet élément central : *l'interrogation*

23

*humaine sur la cause de l'image*, afin d'isoler le noyau de l'institutionnalité, de comprendre son agencement interne et la dialectique qu'il entretient avec l'exigence symbolique du sujet partout dans l'humanité.

Ici, il sera donc question de *l'Imago Dei*, du Miroir et du sujet, dans une perspective de causalité. Si, pour des raisons imposées par l'histoire du système normatif occidental, l'étude concerne principalement les productions issues du christianisme latin uni au droit romain, il sera également fait appel à d'autres sources, juives naturellement, islamiques parfois, mais aussi relevant de mouvances étrangères à l'Europe. Quant aux versets 26-27 en tant que tels, je dois rappeler qu'ils restent essentiels pour aborder la critique des divers courants du commentaire chrétien sur *Dieu, l'image et l'homme*, y compris des doctrines enfiévrées promues ou condamnées par les conciles de l'Antiquité à propos du Christ, Fils de Dieu<sup>23-1</sup>. Cependant, mes développements n'ont que

<sup>22-1</sup>) E. Dhorme, *La Loi ou le Pentateuque*, dans *La Bible. Ancien Testament*, Paris, Gallimard, 1956, p. 5.

<sup>22-2</sup>) Ici, j'entends *Texte* comme un équivalent possible de *culture*, selon mes propositions *Leçons VI*, p. 189 ss. (= le Texte comme Tiers).

<sup>23-1</sup>) Non pas que ces versets soient l'objet des discussions (notamment au concile de Nicée, en 325) : ils importent à notre étude, en ce qu'ils ouvrent le problème de la spécularité, c'est-à-dire de la représentation, pour Dieu. De ce fait, la question de la relation Père/Fils dans la Trinité des personnes divines prend relief et nous pouvons envisager d'en mesurer l'importance dans l'histoire occidentale de l'institution du discours ; sur le poids ici de la dogmatique trinitaire, cf. F. Geoltrain, « Hilaire : de la Trinité à la question du langage » (à paraître dans *Le pouvoir de diviser les mots et les choses*, Entretiens organisés par le Laboratoire européen pour l'étude de la Filiation).

latéralement une visée historique, en précisant certains points, car j'entends conduire en priorité un travail théorique.

Dernière indication. Dans les commentaires littéraires, en prise directe avec le texte, Dieu apparaît d'emblée comme le point logique de butée, la borne, permettant d'apercevoir la question causale dans sa radicalité : où serait la cause pour Dieu, si Dieu est la cause ? Ainsi, pourquoi est-il écrit : « Faisons l'homme<sup>23-2</sup> » ? ; ou encore : « Dieu l'a fait à l'image de Dieu <sup>23-3</sup> ? », etc. La simplicité de ton et parfois la familiarité en usage dans les commentaires littéraires recommandent ces textes à l'attention du lecteur.

24

### **3 - L'image et le figurable : de l'insu du sujet au fantastique social. Remarques sur une miniature médiévale : la blessure du Christ**

Selon l'usage de ces *Leçons*, la couverture de l'ouvrage présente, sous le titre, la photographie d'une œuvre d'art. Par là, je propose au lecteur de porter attention à ceci : que tout discours, *a fortiori* l'écriture, est porté par le jeu des images et se réfère, sans avoir à l'énoncer, à ce qui le fonde, ce jeu.

Notons-le. Il n'est de parole que marquée, de débat social que soutenu par un cadre symbolique où des images emblématisées dictent la légalité des dires. La pensée ultramoderne elle-même, toute scientifique qu'elle se dise, use de figurants, voire de penseurs-fantoches, pour gouverner les esprits ; elle dogmatise à profusion. Publicité commerciale et propagandes intellectuelles ne sont efficaces que de ce fait : elles s'emparent du lieu structural où trônent des images fantastiques ; le pouvoir en découle.

La rhétorique d'entrée en ces *Leçons* consiste donc, par la photographie introductive, à rappeler cette donne initiale de la culture : le cadre de représentation. En forçant le trait jusqu'à fabriquer, pour chaque volume, un emblème de circonstance, j'entends aussi souligner l'intention de mes développements, à cent lieues du tintamarre de la scientification à tout va. En ce sens, mon travail, qui pourtant n'est pas étranger à l'investigation scientifique, s'inscrit dans le sillon dogmaticien - ici, en connaissance de cause -, où prend place aussi la psychanalyse, et je ne fais que tenter de perfectionner, là où je suis, en Occident, l'entreprise immémoriale du savoir interpréter.

La miniature reproduite provient d'un manuscrit conservé à New York, *Metropolitan Museum of Art*, sous la rubrique *The Cloisters Collection*, 69.86, folio 331 recto, manuscrit aujourd'hui identifié quant à son contenu et son origine. Il s'agit du psautier et livre de prières de Bonne de Luxembourg, duchesse de Normandie, daté des environs de 1345-1350, confectionné dans un milieu de miniaturistes connus, dont les thèmes favoris et les techniques d'expression ont été étudiés avec précision ; je renvoie aux recherches de Lucy F. Sandler<sup>24-1</sup>.

La peinture de ce manuscrit, dont j'ai reproduit à dessein la pleine page en vis-à-vis du folio précédent, s'offre au regard comme un véritable tableau.

---

<sup>23-2</sup>) *Genèse Rabba*, 8,3 : « Élohim dit : " Faisons l'homme ". » Avec qui s'est-il concerté ? Rabbi Yehochoua dit... Il s'est concerté avec l'œuvre céleste et terrestre. Parole de ce roi qui, assisté de deux conseillers, ne faisait rien sans leur avis... Rabbi Ami dit : Il s'est concerté avec son cœur... » *Midrach Rabba*, 1, *Genèse Rabba*, trad. B. Maruani et A. Cohen-Arazi, Paris, Verdier, 1987, p. 106-107.

<sup>23-3</sup>) Côté chrétien, Origène explique (dans une autre version du verset 27) « *ad imaginem Dei fecit eum* » : l'image de Dieu à l'image de laquelle Dieu a fait l'homme ne peut être que le Sauveur, le Christ. *Homélie sur la Genèse*, 1, 13, dans *Sources chrétiennes*, n° 7 bis, nouv. édit. L. Doutreleau, Paris, Cerf, 1976, p. 60.

<sup>24-1</sup>) « Jean Pucelle and the Lost Miniatures of the Belleville Breviary », *The Art Bulletin*, 66 (1984), p. 73-96; cf. notamment p. 86 ss.

Si tableau il y a, qui le voyait avant nous, savants spectateurs qui regardons une sorte de texte-épave ? Les pieux utilisateurs du psautier, visiteurs passant d'un feuillet à l'autre, c'est-à-dire ouvrant et fermant les portes d'un parcours, à l'intérieur de cet ouvrage médiéval si particulier — la production d'un scriptorium : un manuscrit —, que je compare souvent à un édifice architectural. Un manuscrit de cette facture, comme tant d'autres, contient une exposition en réduction, et cela porte à conséquence. Pourquoi ? Parce qu'un rituel d'exposition est une apologie de la Raison ; l'écrit ouvragé commémore *quelque chose qui ne peut être dit*, l'allégeance aux sources de l'image, à sa cause : le délire souterrain d'avant la mise en scène esthétique ; en d'autres termes, un univers grouillant de possibles, d'éléments virtuels, que l'artiste, *artifex* et démiurge, fait venir au jour en le portant au discours. Cela, les doctrines fracassantes des surréalistes, si attentifs au théâtre intérieur des rêves, l'avaient bien compris, et leur leçon ne doit pas se perdre. Peut-on contempler la miniature du Metropolitan, sans associer à l'explicite ce qui se trouve suggéré sur le mode de l'insu et commémoré symboliquement, sans voir dans la blessure du Christ un sexe féminin ?

Revenons au document. Le thème iconographique de la *blessure du Christ* se rapporte au récit évangélique de la Passion (Jean, 19, 33-34) :

verset 33 — « Et, arrivés à Jésus, ils (les soldats) le virent déjà mort. Ils ne lui rompirent pas les jambes,

verset 34 — mais un des soldats lui perça le côté avec sa lance, et aussitôt sortirent du sang et de l'eau » (traduction J. Grosjean<sup>25-1</sup>).

Tel est le fondement scripturaire du discours de la blessure, source de commentaires théologiques et de liturgies, dont notre manuscrit constitue un témoignage d'une rare intensité. Entouré des instruments du supplice, soutenu par un passage du texte qui surmonte des armoiries (indice d'appartenance généalogique du psautier), encadré enfin d'une végétation peuplée d'oiseaux et du personnage à l'échelle (sans doute Joseph d'Arimathie)<sup>25-2</sup> : le signe absolu se tient, énigmatique, solitaire, abstrait. La question, pour nous, n'est pas d'argumenter pour l'évidence - entreprise trop facile, du fait que l'iconographie relative au *Christ mort et blessé* (le thème de *l'Homme de Douleur*, *Man of Sorrows*, étudié par Sandler) comporte ordinairement la présence de la Mère, Marie, dont il est question dans le récit (Jean, 19, 25-27) ; dans ce

26

tableau, l'allusion à la matrice, inscrite en filigrane, ne peut que donner sa pleine signification théologique, puis pour nous anthropologique, à la mise en scène du Tiers divin.

Nous verrons, au fil de ces *Leçons III*, la mise en scène du Tiers prendre tournure de problématique du Miroir absolu et du discours fantastique qui, partout dans l'humanité, en soutient la figuration, selon la logique du mécanisme spéculaire. Ce discours *fait voir*. Voir quoi ? *Le principe*, répond la tradition, c'est-à-dire le surgissement des images, indéfiniment arrachées à l'abîme indicible par la parole humaine et qui nourrissent les religions, les grands corpus mythologiques, l'indéfectible poésie, les arts dont nous vivons. *Voir la blessure du Christ*, la célébrer, fut pour les sociétés du christianisme médiéval l'équivalent de dire et penser les fondements, la scène de l'homme et du monde, à l'analogie de ce qui est dit et pensé, dans la culture sécularisée ultramoderne, par les interprètes de l'énigme, ainsi par Borges et ses écrits, qui transcendent Borges et parleront longtemps. Voyez ce texte : « ... Le poète récita l'ode. Elle consistait en une seule phrase. Sans se risquer à la déclamer à haute voix, le poète et son Roi la murmurèrent comme s'il se fût agi d'une

<sup>25-1</sup>) *La Bible. Nouveau Testament*, Paris, Gallimard, 1971, p. 336.

<sup>25-2</sup>) Verset 38 — « Après quoi Joseph d'Arimathie qui était disciple de Jésus, mais en secret par crainte des juifs, demanda à Pilate à enlever le corps de Jésus. Pilate le permit et ils vinrent enlever le corps » (*La Bible, ibid.*).

prière secrète ou d'un blasphème... Tous deux se regardèrent très pâles. – Du temps de ma jeunesse, dit le Roi, j'ai navigué vers le Ponant. Dans une île, j'ai vu des lévriers d'argent qui mettaient à mort des sangliers d'or... Dans une autre, j'ai vu des murailles de feu<sup>26-1</sup>... »

Accéder de nos jours à une interrogation, qui ne soit pas technocratique, sur les images, passe par la critique du concept occidental de religieux, par la compréhension du rapport entre les sources religieuses, mythologiques, poétiques de la figurabilité et l'émergence du principe de Raison dans la culture, enfin par l'effort de concevoir les universaux rituels et liturgiques. Étudiant l'institution des images, nous avons d'abord affaire au *travail public d'adresse du message fondateur*<sup>26-2</sup>.

#### 4 - Le pouvoir, comme entreprise de montrer

Là où il est question de l'image, il est question de montrer. Si l'institution des images porte en elle une interrogation, sue autant qu'insue,

27

sur le pouvoir, du même coup cette interrogation doit être comprise comme visant le pouvoir de montrer. Dans une culture telle que l'occidentale, enracinée dans les religions de la Révélation (= voiler / dévoiler la vérité par la parole) et soumise par l'industrialisme ultramoderne à l'épreuve de la déconstruction du statut de la réalité (l'informatique et l'image virtuelle), l'effort s'impose de reprendre le problème du *pouvoir de montrer et des techniques de discours qui lui donnent l'efficience* - problème riche de ses multiples interprétations dans l'humanité, mais aujourd'hui obscurci par la confusion de ce pouvoir avec les propagandes médiatiques.

Je ne fais qu'évoquer cette association du pouvoir et de l'entreprise anthropologique de ce que nous appelons montrer, vocable qui en français ne rend pas tout à fait compte de ce que distinguait la matrice latine en usant des verbes *ostendere* et *monstrare*<sup>27-1</sup>. Quoi qu'il en soit de cette sémantique complexe, l'essentiel pour mon étude est de reconnaître, au milieu de la pluralité de sens offerts à l'examen dans la tradition du montrer (présage, avertissement, démonstration, mais aussi publier, s'adresser, demander, ou même payer, de ses larmes par exemple), un point central, véritablement capital pour la suite de ces *Leçons III*. Tâchons de le circonscrire et de le résumer simplement.

Il s'agit d'*instituer ce qui semble être*. L'entreprise de montrer relève de la confrontation de l'entreprise sociale du *pouvoir* avec l'exigence métaphysique du *paraître*. Nous n'avons pas affaire ici aux manifestations du *paraître* politique, telles que les comprennent les sciences sociales contemporaines (une sorte de magasin des accessoires pour capter la soumission), mais aux fondements mêmes de l'institutionnalité, c'est-à-dire à l'élaboration de la constitution épiphanique du Tiers : *le principe apparaît*. J'entends par là qu'il apparaît en tant que vision s'adressant comme un message. Cette analyse renvoie à la dogmatique résumée par la formule « voir le principe », sur laquelle j'ai longuement attiré l'attention<sup>27-2</sup>.

De là, notons que le pouvoir de montrer, socialement traduit sur le mode théâtral et rituel, n'est rien d'autre que l'exercice de la fonction institutionnelle, observée dans son rapport causal à la représentation. Ce pouvoir consiste à relier le système normatif à l'univers des formes, le Politique à l'Esthétique, l'ordre symbolique pratiqué par la culture à son ultime fondement. Quel est cet

---

<sup>26-1</sup>) Cf. la nouvelle « Le miroir et le masque », dans *Le Livre de sable*, édit. bilingue, Paris, Gallimard, 1990, p. 173.

<sup>26-2</sup>) Sur la notion de liturgie comme *travail public d'adresse du message*, voir *Leçons II*, p. 57, 69, 138; 143; 150; et surtout *Leçons VII*, p. 247 ss. (l'espace liturgique de la Référence).

<sup>27-1</sup>) Sur *monstrare* et *ostendere*, voir E. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, II, p. 257.

<sup>27-2</sup>) *Leçons VI*, p. 251 ss.

peut l'indiquer : *la métaphore de la négativité*. La quintessence des procédures symboliques est là, en ce noyau institutionnel : métaphoriser l'abîme, infliger au sujet l'écart, instituer la catégorie du vide. C'est en ce point d'articulation de la société et du sujet que le pouvoir de montrer prend sens, et que s'organise, dans le système historique occidental, la mise en scène du Miroir absolu et de l'Image fondatrice - le discours de l'*Imago Dei*. Ainsi s'esquissent mes développements sur le principe théâtral et le mythe.

Au final de ces développements – de la Torah à l'ultramodernité –, il est à noter que n'a pas été cité le texte fameux des Commandements, *Exode*, 20,4 : « *Tu ne feras pas d'idole, ni aucune image de ce qui est dans les cieux en haut, ou de ce qui est sur la terre en bas, ou de ce qui est dans les eaux sous terre*<sup>28-1</sup> », repris dans *Deutéronome*, 5,8. L'interdit de la représentation, expression en usage mais impropre, ne saurait occuper de place centrale en ces *Leçons III*, pour la raison que, si on l'interprète dans notre perspective, ce verset a trait au destin culturel particulier d'une question générale, soulevée par le phénomène de la représentation dans l'humanité : la question de l'aliénation du sujet dans son image. Ce dont il s'agit dans ce texte renvoie à un certain moment de la dialectique du rapport narcissique. Ainsi, l'interdit de la représentation peut être compris comme une façon de régler la négativité, relevant en l'occurrence de la tradition spécifiquement juive. Dans cet ouvrage, je m'occupe du mode d'organisation occidentale, pour autant qu'il s'est construit sur la base des élaborations normatives de facture romano-canonique.

### III - L' État en ce qu'il relève, pour l'Occident, du discours de l'*Imago Dei*

Le moment vient de rappeler, à ceux du moins qui ne craignent pas de l'entendre, l'événement de discours qui devait jeter les bases modernes du rapport aux images dans la civilisation occidentale, en permettant de dissocier la normativité de son fondement mythique : *la séparation de la théologie et du droit*.

Saisir la nature et la portée de cet événement, inouï et cependant peu étudié, prépare à comprendre la signification institutionnelle, donc la valeur symbolique, du doute moderne – *le doute rationnel quant au fondement* – et, par voie de conséquence, à reconnaître dans le Tiers étatique le successeur historique du discours religieux de la Raison des images.

Mes *Leçons* ont enseigné l'importance de la Révolution médiévale de l'interprète<sup>29-1</sup>, moment d'ouverture/ fermeture dans l'évolution de la structure anthropologique en Europe de l'Ouest. Cette première Révolution, au sens européen d'une entreprise voulant *redonner forme au monde entier* « *Reformatio totius orbis* », fut l'instant du basculement des traditions millénaires juxtaposées en ce lieu particulier de l'histoire, vers la Raison moderne. Que s'est-il passé, du côté du fondement ? La réponse est donnée par le droit romain, qui en un siècle (fin XI<sup>e</sup> - début XIII<sup>e</sup>) inscrit une cassure dans le christianisme latin, en même temps que paradoxalement ce nouvel instrument de la rationalité - le *Corpus Juris Civilis* récemment découvert en son entier par les propagandes laïques et ecclésiastiques) - ouvre à l'Église pontificale sa grande carrière politico-juridique. Seule la cassure ici nous intéresse, parce qu'elle apportait à l'Occident l'idée, implicitement contenue dans le système normatif romain, d'une défaillance possible du Tiers divin : Dieu n'est

<sup>28-1</sup>) Traduction Dhorme, *op. cit.*, p. 233. Sur l'exégèse du terme *idole*, voir les indications d'A. Le Boulluec et P. Sandoz, *La Bible d'Alexandrie. L'exode*, Paris Cerf, 1989, p. 205-206 (à partir de la tradition grecque, la Septante).

<sup>29-1</sup>) *Leçons VI*, p. 237 ss. ; *VII*, p. 105 ss.

pas nécessaire au fonctionnement juridique ; bien plus, il est lui-même objet de la capture juridique, matière institutionnelle<sup>30-1</sup>.

En dépit de certaines apparences (les proclamations de Foi de l'empereur Justinien, auteur éponyme de la compilation du *Corpus Juris* au VI<sup>e</sup> siècle), le droit romain christianisé est une pellicule qui recouvre le vieux fonds païen, celui du temps où par une procédure de *consecratio* un objet, un mot même, pouvait être divinisé, où les empereurs étaient divinisés par décret du Sénat<sup>30-2</sup>. Il est à remarquer que la romanité en général a véhiculé les formulations du divin les plus choquantes pour les commentateurs chrétiens, non pas à proprement parler la *mort de Dieu*, mais l'insistant rappel que l'humanité fabrique ses dieux<sup>30-3</sup>. En vérité, sous couvert de la division des deux discours, théologie et droit, la Révolution de l'interprète a mis en circulation une carte forcée, la malléabilité de la Référence. C'est seulement au fil du temps que cette mise devait développer ses effets, tandis que mûrissait un questionnement de moins en moins hésitant, scandé par les conflits majeurs sur le pouvoir et la pensée (querelle des universaux, Réforme protestante de l'exégèse, confrontation de la Religion et des sciences). Quelles conclusions tirer, en vue de ces *Leçons III* ?

a) La première sera de relativiser la notion de sécularisation, qui souvent hypothèque la réflexion sur la constitution symbolique occidentale, par la confusion entre les mouvements sociaux de lutte contre les politiques religieuses, et l'évolution des montages institutionnels. J'oserai dire que la sécularisation était inscrite sur le billet d'entrée, dès lors qu'on considère le remaniement introduit par la séparation théologie/droit comme porteur de la pérennisation d'une structure, l'Occident en tant que version anthropologique, parmi les autres, dans l'humanité historique que nous connaissons. En d'autres termes, ce

31

qu'il nous faut interpréter et saisir vise, non pas les aléas du discours à travers son évolution socio-politique, mais cet élément si troublant, inventé par la scolastique naissante et désormais inscrit dans le système comme condition de sa propre vie et survie : la malléabilité de la Référence.

b) De là, une seconde conclusion. L'idée européenne d'État fut le produit de cette invention. Le concept, encore insuffisamment travaillé à mon avis, traduit ce qu'implique la malléabilité issue de la distinction théologie/droit : la Référence devient abstraite, apte à intégrer des contenus divers, et ce mouvement vers l'abstraction tend à élargir le domaine des pratiques juridiques de l'énonciation, tandis que les pratiques rituelles ou liturgiques perdent en intensité, se fragmentent, se constituent en isolats fonctionnels. *L'État est un concentré symbolique*, tourné vers l'abstraction et le vide rituel ; il a pris consistance de Référence virtuelle, apte à recevoir tout contenu qui s'adapte à son cadre, sous la condition du délestage mythologique nécessaire. Si nous réfléchissons à

---

<sup>30-1</sup>) Y. Thomas attire mon attention sur le fait que, dans le droit romain antérieur au christianisme (République et Haut Empire), les juristes considéraient que tout ce qui concerne les dieux est matière institutionnelle.

<sup>30-2</sup>) Notons en passant que le Saint-Siège a assimilé ces pratiques, qu'il a remaniées et métamorphosées dans des procédures juridiques d'un strict formalisme. Voir la notion de *consecratio* (à laquelle le Décret de Gratien attribue tant d'importance dans un traité distinct), ainsi que l'institution de la béatification et canonisation des saints.

<sup>30-3</sup>) Augustin (mort en 430) ne s'y est pas trompé, lui qui admirait la rencontre providentielle de l'Église et de l'Empire. Il vitupère contre les récits mythologiques de la divinité - « ... *fabulae... ingenii hominum fictae* » (= fables construites par l'inventivité des hommes) et contre les pratiques de culte d'hommes institués en dieux « ... *homines mortuos... institutos colere ut deos* » ; cf. Cité de Dieu, livre XVIII, 13 et 24, *Œuvres de saint Augustin*, vol. 36, Paris, Desclée, 1960, p. 523, 560. Surtout, il s'en prend directement à la doctrine du grammairien Varron (1<sup>er</sup> siècle avant J.-C.), qui, dit-il, avoue en toute clarté qu'à la manière de la peinture et de l'architecture, les choses divines ont été instituées par les hommes (« ... *istae res divinae... ab hominibus institutae sint* »), *Cité de Dieu*, livre VI, 4, *Œuvres...*, vol. 34, Paris, Desclée, 1959, p. 62.

l'expérience européenne, on peut dire que l'État fut le nettoyeur des mythes et de la religion elle-même - le christianisme - qui, l'a porté.

Cette leçon me paraît capitale, car elle engage à soulever le problème suivant : comment se présente, pour une civilisation de facture islamique, dans les versions les plus proches de l'Europe, l'entreprise de sécularisation de la Référence ? Pour être représentable, cette entreprise passe par l'examen du statut de l'érudition et de l'exégèse, c'est-à-dire par l'interrogation sur l'indivis théologico-juridique du Coran. Introduire le partage suppose l'oeuvre du temps et le renversement par les controverses. Qu'est-ce qui est, de nos jours, possible ? Occidentaux, rentiers de la distinction théologie/droit – distinction facilitée par l'existence du corpus évangélique, avare de prescriptions juridiques –, nous ne manquons pas de raisons pour comprendre l'ampleur de la tâche. c) Enfin, cette conclusion : qu'y a-t-il, de symboliquement essentiel, dans cette valeur occidentale, la malléabilité de la Référence ? Il y a l'avènement du *doute rationnel quant au fondement*. L'adaptabilité historique et la capacité stratégique d'un tel montage ont pour condition une civilisation de la critique, mais aussi un prix. Quelle sorte de prix ? Ne nous hâtons pas de répondre, car cette question anticipe sur l'examen approfondi de la dette instituée sous l'égide de la Référence, dans la perspective de la relation spéculaire où s'inscrivent le sujet et la culture. Maître des destins symboliques de par son monopole politique de fonder les filiations, l'État demeure le Maître des images, au sens où

32

il conserve la garde de la Référence. Autrement dit, l'État reste en position de garantir l'Image du Père, dont ces *Leçons* vont montrer l'essence mythologique et religieuse, dans la mouvance historique du discours de l'*Imago Dei*. Ici, nous touchons au point névralgique de la dette : le doute rationnel porte-t-il aujourd'hui, non plus sur un contenu devenu désuet de la Référence, mais sur son principe, c'est-à-dire sur le fondement de toute dette généalogique ? Dans cette perspective structurale, la logique est en cause : c'est la notion du Père qui vacille.

De proche en proche, de question en question, l'horizon se dessine. La Révolution médiévale de l'interprète a finalement conduit le discours fondateur vers sa propre échéance : la dé-Référence contemporaine, terme historique de ce discours. Une seconde Révolution a été ouverte par la découverte freudienne, matière aussi de ce livre.

33

### **Plan de travail**

La série de ces *Leçons* examine le mode occidental d'institution de la vie. Ce *volume III* concentre l'attention sur la question des images, s'attaquant ainsi à la difficulté majeure de mon entreprise : raccorder le principe institutionnel, tel que la culture de facture ouest-européenne l'interprète au fil de ses répétitions et renouvellements historiques, à la logique de la représentation. Matière immense, qui ne peut être abordée sans avoir le souci constant du questionnement universel de l'humanité, auquel se rapporte aussi notre expérience particulière.

Il est à noter d'ores et déjà que ces *Leçons III* viennent relancer le concept de dogmatique, aujourd'hui méprisé et cependant si adéquat pour considérer le mode d'attache de l'homme à soi autant que le versant d'insu de toute construction symbolique - l'insu, oui vraiment, ce boulet traîné avec elle par l'espèce parlante et que le scientisme de notre époque, sciences sociales en tête, prétend pouvoir négliger.

Trois chapitres vont parcourir ce domaine. Ils sont articulés de telle sorte que le lecteur en suive la progression logique.

Le chapitre premier aborde le problème de base : le sujet de la représentation. Comment se

propose l'image dans l'espèce parlante ? Le travail d'éclaircissement va porter sur ce phénomène, propre à l'homme, d'être aliéné dans son image, c'est-à-dire de devoir affronter la division d'avec soi, le *Je est un autre* selon la formule pertinente de Rimbaud. Au cœur de l'interrogation : la spéculation du sujet sur le semblable, le statut du miroir, l'élaboration de l'identité en termes de relation. Il s'agira de prendre possession des données logiques essentielles de la question des images.

Le chapitre II étudie l'échelon social de la vie des images et la construction du Tiers institué comme pivot du commerce identifica-

34

toire dans l'humanité. Une société doit-elle être traitée à l'instar d'un sujet ? Nous aurons à étudier l'autonomie de la fonction sociale de représentation, en analysant le mode de présence de la société à sa propre image, c'est-à-dire le mécanisme d'intégration de la culture dans la relation d'identité. Dès lors pourra être posé dans toute son ampleur le problème d'une redéfinition de l'instance mythologique, instance encore pertinente pour la culture ultramoderne ; au cœur de ce problème : la sécularisation de l'*Imago Dei* et l'enjeu logique du Miroir divin.

Le chapitre III vise à montrer comment s'articulent la question du sujet concret des images et celle des montages de la culture qui instituent le Tiers mythique, mettant la société en position de Miroir pour le sujet. Alors nous aborderons l'émergence normative des images, problématique aujourd'hui d'autant plus cruciale qu'elle est théoriquement incomprise.

## **Chapitre I – L'aliénation constitutive du sujet. Prolégomènes à toute théorie de l'image**

37

Comment l'humain est-il institué pour ses semblables ? Quel est le sens d'une telle question et pourquoi est-elle devenue cruciale à notre époque où, faute d'interprètes, le savoir et le tourment des images se trouvent menacés d'écrasement ? Au cœur de cette affaire, les problèmes de l'altérité et de l'illusion, celui aussi, immémorial, d'un principe de gouvernement tablant sur la fiction.

On peut hésiter sur l'engagement théorique en pareil domaine, où il faut craindre la méprise. La pensée sur les images occupe une place à part, car l'humanité ici ne se laisse pas maîtriser par l'érudition historique courante, encore moins par le tapage gestionnaire, les explications à tout va et la nouvelle poussée positiviste des sciences dites cognitives. En revanche, l'inadéquation de l'outil du questionnement, relativement à cette pensée, entraîne des effets de saccage dans la construction de l'homme aujourd'hui, effets pris à leur tour dans la spirale infernale d'un scientisme dévastateur.

Y aura-t-il un jour en Occident une science de l'homme, suffisamment rigoureuse et éclairée sur elle-même, pour aborder sans fard ces problèmes ? J'en doute. Nous entrons plutôt dans l'ère d'une désinstitution du sujet considérée peu ou prou comme preuve suprême de la liberté, c'est-à-dire comme conquête politique. Que font les disciplines censées rendre compte du phénomène humain en tant qu'il est soumis à la loi de la représentation ? Après avoir fait florès, l'anthropologie sociale a finalement passé son chemin, négligeant de se donner les moyens d'affronter, en termes renouvelés, l'essence de la fonction mythologique dans les sociétés européennes ; il eût fallu revenir aux sources de la normativité occidentale. Quant à la psychanalyse, délaissant ou déniait l'ordonnement institutionnel de la parole, elle a

38

laissé s'éroder certains de ses concepts majeurs cependant nécessaires à la compréhension de la notion même d'image, et s'enfonce sous nos yeux dans un ressassement conforme à l'air du temps. Je ne vois pas que se soit dessinée la perspective d'études prenant en compte à la fois *le sujet, l'image et le principe d'institutionnalité*.

Quand je dis : il faut craindre la méprise, j'entends par là que nous ne sommes pas armés pour concevoir l'homme objet de méprise pour lui-même et, par voie de conséquence, l'équivoque inhérente aux discours de libération sociale ou politique dont a émergé l'idéal du sujet-Roi. Littéralement, le thème de l'autonomisation radicale de l'homme est délirant, au même titre que les thèmes totalitaires de fusion de l'homme et de la Référence ; on débouchera, dans tous les cas, sur des procédures instituées d'anéantissement, physique ou symbolique, du sujet par la manœuvre des images.

La reproduction de l'humanité est aux prises avec ce déterminisme spécifique, qui exige, pour être abordé et compris, un mode d'interrogation lui aussi spécifique – l'aliénation constitutive du sujet pose la question des montages de l'identité –, matière d'un champ d'études particulier, que je désigne par la formule « anthropologie dogmatique ».

C'est dans cette perspective que doit être retravaillée la notion d'image, par rapport à deux autres notions qui lui sont consubstantielles, si du moins nous avons pour horizon l'idée d'un ordre normatif langagier présidant à la vie et à la reproduction de l'animal doué de parole : *sujet et institution*. A ce niveau de raisonnement, l'Occident redevient anthropologiquement pensable, puisqu'il habite ses

propres traditions de mort et de recommencement sans pouvoir jamais y renoncer ; car précisément il n'est qu'une version particulière, un cas historico-anthropologique, du phénomène universel des montages de l'identité nécessaires à la reproduction de l'homme – *la reproduction de l'homme comme image de l'homme*. Autrement dit, sous cet éclairage, l'Occident se définit comme système de reproduction des images, système parmi les systèmes inventés par l'humanité pour survivre et se répandre. Nous touchons là au principe même de la vie dont relève la question des images : *Instituer la vie comme enjeu de différenciation*.

Ainsi, la question des images ouvre sur une série de phénomènes dont l'intelligibilité renvoie à la problématique générale de la reproduction. Cela veut dire que ce dont il s'agit en ces *Leçons III* est en étroite relation avec le noyau institutionnel des sociétés : le discours de l'Interdit, discours dont se nourrit la constitution subjective, l'être même de l'homme en tant que sujet de la parole.

Prenons note ici d'une élémentaire définition. L'Interdit est la

39

construction normative, qui consiste à *lier et délier* le sujet ; le lier par ligature généalogique au système normatif, pour le délier de l'inceste et du meurtre, c'est-à-dire l'inscrire à sa place instituée parmi ses semblables. Faire surgir l'autre comme semblable, et le sujet comme différencié, par la problématisation institutionnelle des images, telle est la visée du discours de l'Interdit. Cet impératif universel met la société, partout dans l'humanité, en position d'être une fonction pour le sujet.

Ces remarques ont déblayé notre terrain. Le premier temps de l'étude - ce chapitre premier - va poser les conditions auxquelles, passant inévitablement par une réflexion sur le sujet, une théorie de l'image peut découvrir aujourd'hui ses fondements et, partant de là, contribuer à rendre subjectivement opérante une casuistique d'interprètes. Énumérons ces conditions : a) situer l'image comme élément de la construction du sujet, dans le mécanisme général de la représentation ; b) ouvrir la question de l'identification du semblable ; c) concevoir sur quelle base peut être comprise la notion de tiers symbolique, sa nature généalogique ; d) enfin, saisir les niveaux étagés de la structure par la distinction des registres logiques.

41

## I - L'instance de la représentation pour le sujet

L'effort premier en cette étude, qui vise à repenser la question des images dans une perspective institutionnelle, sera d'abstraction. J'en propose au lecteur l'exercice, à partir d'un fragment des *Métamorphoses* du poète latin Ovide rapportant la fable de Narcisse.

L'adolescent se meurt, perdu dans l'amoureuse contemplation de son image à la surface de l'eau. Il exhale son désespoir, de ne pouvoir rejoindre cette « ombre de l'image reflétée<sup>41-1</sup> », son visage même. Puis, le poème dit : « *O utinam a nostro secedere corpore possem !* » » Traduisons littéralement : « *Oh !* » » *que ne puis-je me séparer de notre corps !* » » Notons qu'il est écrit : non pas *mon corps*, mais *notre corps*<sup>41-2</sup>. Ainsi Narcisse s'adresse à son image comme s'il s'adressait à un autre, mais posant qu'il partage avec elle un même corps. Ce faisant, il pose l'indissociable, l'indestructible lien du corps avec l'image.

Pour un esprit moderne, tant sollicité par les sciences du mesurable, la difficulté est d'admettre *que le corps se donne au sujet à travers l'image*, et l'ayant accepté, d'admettre du même pas que le statut du corps se trouve de ce fait modifié : transitant par la représentation le corps décolle du

---

<sup>41-1</sup>) « ... *repercussae... imaginis umbra...* », vers 434, livre III des *Métamorphoses* (I<sup>er</sup> siècle de notre ère). Texte d'après G. Lafaye, Paris, Belles Lettres, 1, 1957 ; cf. p. 83. Sur ce passage, mes *Leçons IV*, p. 55.

<sup>41-2</sup>) Vers 467. Lafaye traduit par *mon corps*, p. 84.

statut d'objet biologique et prend statut de fiction. Autrement dit, le corps n'est pas le corps, sa construction se trouve poussée du côté de l'image ; ce corps pour vivre est inséparable de l'emprise de l'image.

Aussi bien, le parler humain se déploie dépendant de cette étrangeté : *le corps ne peut être dit que parce qu'il est pris dans la fiction* (au

42

sens du verbe latin *ingere* = *façonner pour représenter*). Il ne peut décoller de l'indicible, qu'à condition qu'il soit fait image. Cela veut dire : le rapport de signification - le lien du mot et de la chose - est inséparable du montage de *la représentation pour le sujet*. Etant sous l'emprise de l'image, le corps peut être pris dans le langage.

Je poserai dès lors ceci : le nouage du corps, de l'image et du mot suppose l'instance de la représentation. Le problème que j'aborde est de concevoir l'articulation de l'image entre le corps et le mot, tout autant que le rapport privilégié de l'image à la notion d'instance de la représentation.

En utilisant le terme *instance*, j'ai en vue de considérer, selon l'étymologie latine<sup>42-1</sup>, ses deux paliers que je décrirai comme suit. D'une part, instance désigne une façon de se tenir constamment présent, ce qui tient sans relâche quelqu'un, le serre de près, et peut-être même constitue une menace. D'autre part, instance comporte aussi le sens de demande insistante, qui exige satisfaction ou simplement se trouve fondée à s'exprimer ou s'adresser à un certain lieu ; de là aussi l'idée même de ce lieu, l'instance comme élément d'une différenciation topique<sup>42-2</sup>. Sur cette base, essayons de tirer profit du vocable.

Ce qui tient sans relâche un sujet et le serre de si près, c'est l'image, la mise énigmatique dans la fable de Narcisse, ou pour reprendre une formulation ovidienne, « *ce qu'il voit, qu'il ne sait*<sup>42-3</sup> ». Après des tâtonnements, aujourd'hui surmontés grâce à l'étude de Lacan sur la spécularité<sup>42-4</sup>, la psychanalyse a réussi à interroger cette consistance imaginaire de son être pour l'homme. Cependant, l'élaboration conceptuelle doit être poursuivie et relancée, de manière à recentrer l'ensemble de la problématisation. Le fait que la perspective de l'institutionnalité des enjeux subjectifs soit demeurée dans l'ombre, après Freud, au grand dam de la clinique, le fait encore que sur le terrain de l'image, comme dans tant d'autres domaines par elle balisés, la psychanalyse soit en passe de tourner court, assimilée à une glose d'auteurs, obligent à user de détours et à réinvestir le questionnement familier des traditions, celui-là même qu'offrent d'ouvrir les corpus poétiques, mythologiques et religieux. L'accès à la dimension inconsciente de l'image et de la parole, c'est-à-dire aux fondations du sujet, restera rebelle à l'endoc-

43

trinement scientifique ou à la glose ; car cette dimension de la vie pour l'animal parlant ne peut être tenue pour plausible qu'à partir du moment où, hors des forçages militants ou scolaires, le caractère énigmatique et le trait d'opacité du rapport à l'image nous sont directement restitués tels, c'est-à-dire comme éléments à première vue impénétrables de la condition humaine. Voilà pourquoi l'image, en tant qu'elle nous tient sans relâche, va faire ici l'objet d'une investigation progressive.

---

<sup>42-1</sup>) Verbe *insto* (participe présent *instans*), à partir de *sto*. Voir Ernout et Meillet, *Dictionnaire étym. de la langue latine*, édit. 1979, Paris, Klincksieck, p. 653.

<sup>42-2</sup>) Différenciation qui, en l'occurrence, table sur la trilogie : *l'image, le corps, le mot*, déjà évoquée dans une autre perspective que celle-ci *Leçons VII*, p. 33 ss.

<sup>42-3</sup>) *Quid videat, nescit*, vers 430, édit. p. 83.

<sup>42-4</sup>) « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », repris dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 93-100 ; à compléter par « L'agressivité en psychanalyse », *ibid.*, p. 101-124.

Il en ira de même pour étudier l'autre versant de la notion d'instance de la représentation : l'idée d'un lieu auquel s'adresse l'image. De ce point de vue, l'image est à considérer comme un message, parce qu'elle porte une demande. Quelle demande et comment cela est-il concevable ? Là encore, je suivrai le même chemin : nous aider des corpus traditionnels pour saisir ce dont il s'agit. Reprenons successivement ces deux questions, les deux paliers de l'instance de la représentation, dont relève l'image :

### **1. Premier palier : le paradigme du désespoir de Narcisse et son sens. Remarques sur l'image et la catégorie du néant.**

Au niveau élémentaire que j'envisage, il s'agit d'abord d'accéder à l'idée de représentabilité, sans laquelle le concept d'image s'effrite. La fable narcissique nous y introduit précisément. Interrogeons la souffrance de Narcisse. En quoi ce désespoir auquel l'adolescent amoureux succombe peut-il être compris comme le modèle des désespoirs en quelque sorte, l'exemple illustratif de ce à quoi se rapporte tout désespoir ? Parvenu au séjour des morts, Narcisse fixe encore du regard l'eau du Styx<sup>43-1</sup> – preuve que la mort ne serait elle-même, si j'ose dire, qu'incident de parcours de ce désir absolu d'enlacement. A quoi touche donc ce rapport duel du sujet avec son image, pour comporter pareil extrémisme ?

Si Narcisse dépérit jusqu'à mourir de l'impossible de la rencontre avec son image, cet impossible est souligné et éclairé par ce que le texte tout à l'heure nous indiquait : le lien séparateur entre le sujet et l'image partageant un même corps. En aspirant à réaliser l'enlacement physique avec son image – sortant de son délire, il s'écrie : « Je suis celui-là ; je m'en rends compte et mon image ne me trompe pas<sup>43-2</sup> » –,

44

Narcisse s'épuise à abolir une frontière, la frontière de la séparation entre soi et son image. En somme, Narcisse fait le chemin de l'humanisation à rebours – un chemin qui prétendrait abolir l'image, mettre fin à cette décorporalisation du corps qui signe l'avènement de la représentation chez l'humain. Raisonnant en termes d'Interdit, je dirai que nous découvrons ici ses sources : la division fait loi pour l'animal parlant, à partir de la division entre le mot et la chose relativement au corps. Sous peine de mort, le sujet humain doit renoncer à déjouer cette division qui est au principe de la vie dans l'espèce parlante. Voici donc une première leçon : la douleur de Narcisse est la douleur de l'effroi devant la nécessité de cette division, qui inflige de s'absenter à soi-même et de maîtriser cette absence.

Engageons-nous plus avant, afin de concevoir, à travers le poème d'Ovide, le rapport de l'image avec l'absence. Je relève ceci : à *la place de Narcisse disparu*, la fable met en scène « *la fleur couleur de safran, dont le centre est entouré de pétales blancs*<sup>44-1</sup> », que de nos jours encore nous appelons le narcissé. Que nous enseigne cette fleur-mémorial, à nous qui tâchons de penser ce qu'est l'image pour le sujet ?

L'image ici n'est plus sous le regard de Narcisse, et pour cause. Elle s'offre à notre regard pensant et déclare, sur le mode du témoignage, la vérité de ce qui n'est plus présent de corps, mais demeure comme trace, c'est-à-dire place marquée de ce qui était, autrement dit elle *représente une absence*. La vérité du désir de Narcisse pour son image devient vérité commémorée. Nous qui lisons le poème célébrant le désir inextinguible, nous le voyons, à la fin du récit, *représenté*. Nous avons affaire à l'image sur un tout autre mode que celui sur lequel Narcisse se voyait. Nous avons affaire à

---

<sup>43-1</sup>) « ... *postquam est inferna sede receptus, In Stygia spectabat aqua* », vers 504-505, édit. p. 86.

<sup>43-2</sup>) « *Iste ego sum ; sensi nec me mea fallit imago* », vers 463, édit. p. 84.

<sup>44-1</sup>) « ... *croceum pro corpore florem Inveniunt fouis medium cingentibus albis* », vers 509-510, édit. p. 86.

l'image comme trace d'une présence disparue ou, pour reprendre un thème célèbre emprunté par Schopenhauer à Jacob Boehme, comme *signatura rerum*, littéralement la signature des choses<sup>44-2</sup>. Comment comprendre l'image sur ce versant de la trace ou de la marque, c'est-à-dire sur le mode du témoignage d'une absence ?

Je reprends la conclusion de la fable, l'instant où le poème inscrit, sous la métaphore de la fleur-mémorial, la notion de représentabilité de l'absence. Qu'est-ce qui pour l'homme est en question par cette notion ? Essentiellement, son rapport à la disparition, la plausibilité même de la perte et, au-delà de celle-ci, de la mort comme

45

condition de la vie. La fleur est présente *au nom de*. Il se joue, dans l'espace du récit, une délégation répétée : la fleur est présente au nom de l'adolescent et de son image ; au nom du corps absent et aussi du sujet retiré dans la mort ; enfin au nom de son nom. La fleur-mémorial, le narcisse, ne redonne pas l'objet perdu, mais le notifie au contraire comme à jamais perdu.

Transposée hors de la fable de la mort de Narcisse, cette conclusion nous introduit *au rapport au néant* qu'implique la vie des images pour le sujet. Il s'agit, pour lui, de dialectiser l'alternance de la présence et de l'absence, qui est au cœur de la représentabilité de l'objet, et du rapport de la chose et du mot. Rendre présent dans la représentation ce qui est absent, en maintenant à l'objet absent son statut d'être absent, c'est le fond de la question. Ovide a touché au problème de l'écart, à l'essence même de l'image, au *phénomène d'une délégation de la chose dans l'image et de l'image dans le mot*. La fable de Narcisse met en scène l'absence impossible de l'objet, l'impossible accès à *la catégorie du néant* et son issue d'autoanéantissement. En chaque vie nous avons affaire à ceci : le sujet, pour entrer dans sa condition de parlant, est appelé à vivre la perte de l'objet indéfiniment réitérée et la commémoration de cette perte indéfiniment reprise au fil de ce que nous appelons vie symbolique. Nous verrons plus loin le rôle qu'y joue le tiers, séparateur du corps et de l'image.

Assurément, je viens d'envisager la notion d'image en deux sens bien différents, sur lesquels vont s'appuyer certains développements de ces *Leçons III : l'image narcissique* - que nous qualifions ainsi à partir des travaux de Freud, lecteur si attentif des démonstrations poétiques - et l'image qu'on peut désigner commodément du terme de *trace*. Ces deux sens, qui émergent de ce parcours du texte d'Ovide, sont essentiels à distinguer, afin de comprendre la gravité des enjeux traités par les montages institutionnels en toute société, autant que la complexité du mécanisme à l'oeuvre. Mais, si l'on dispose aujourd'hui, grâce à la psychanalyse, d'un instrument d'étude assez perfectionné pour en aborder l'examen, il faut noter ceci : les traditions juridiques, théologiques et philosophiques, auxquelles est arrimée la civilisation du Droit civil depuis la Révolution médiévale de l'interprète, avaient pressenti l'importance de distinguer l'image et la trace. La distinction romaine d'*imago* (l'image) et de *vestigium* (littéralement la plante du pied, par extension sa trace, son empreinte) avait ouvert la voie. De ces deux vocables, la scolastique classique a usé de la façon la plus brillante, particulièrement pour

46

problématiser, par des raisonnements encore instructifs aujourd'hui, le rapport de l'homme à l'*Imago Dei*, autant dire pour problématiser les fondements de l'image. Je renvoie le lecteur à l'exposé monumental d'Albert le Grand au XIII<sup>e</sup> siècle<sup>46-1</sup>.

---

<sup>44-2</sup>) Cette notion renvoie à la longue histoire du thème du *livre de la nature*. Un passage classique de Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, édit. A. Burdeau et R. Roos, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p. 282.

<sup>46-1</sup>) *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei* (Libri I Pars I, quaestiones 1-50A), tome 34 (1) des *Opera omnia*, Aschendorff, 1978; sur *vestigium* et *imago*, p. 59 ss.

## 2. Deuxième palier : une demande est portée par l'image. Remarques sur l'image comme message.

Il est maintenant nécessaire d'envisager la formule *instance de la représentation* dans le sens où le terme *instance* puisse apparaître comme élément d'une différenciation topique, qui est en fait au service d'une logique. Déjà, par son détour propre, la forme d'expression du poème ovidien suggère cette différenciation, quand elle met en scène Narcisse aliéné dans son image qu'il contemple à distance et à laquelle il parle. Toute la dramatisation de la scène tient à cet écart qui dédouble Narcisse, le partage en divisant son être, mais il ne le sait pas : il s'adresse à soi comme à un autre. Une question banale et naïve vient à l'esprit : d'où procède le montage de cet autre illusoire ? d'où, c'est-à-dire de quel lieu serait-il l'évocation, plus exactement de quel lieu l'image est-elle l'écho ? Que l'image fasse écho, c'est le cas de le dire si nous lisons avec l'attention qui convient le passage des *Métamorphoses* précédant l'enlacement mortel de Narcisse avec son image. Avant la scène du regard à la surface de l'eau, se déroule l'échange avec la nymphe Écho : « *Il a reçu autant de paroles qu'il en a prononcé*<sup>46-2</sup>. » Si l'on rapproche ce texte d'une autre formulation latine, d'Isidore de Séville celle-là, hors du domaine poétique donc, on fera un pas vers la compréhension de la logique de cette différenciation topique. Isidore évoque le rocher source de l'écho en l'appelant du terme grec latinisé *icon* [] : « *Répondant à la voix, il devient l'image de la parole d'un autre*<sup>46-3</sup>. » Cette remarque non seulement nous libère de l'association forcée image/ regard à laquelle semble se réduire dans la culture contemporaine la problématisation instituée des images, mais nous fait entrer de plain-pied dans l'essentiel : l'intrication profonde du rapport à l'image et du rapport à la parole chez l'animal humain.

47

Il ne sera donc pas superflu d'insister sur l'intensité dramatique de la vérité mise en scène par Ovide : l'inéluctable arrachement à l'opacité animale pour accéder à la parole - arrachement qui n'a rien à voir avec quelque accès mécanique à la réalité - a pour prix la division de l'être de l'homme non seulement à travers l'image de soi comme un autre, mais aussi à travers l'image de la parole d'un autre. Traduisons quant à l'économie du langage : lorsque l'enfant se met à parler, à habiter le langage, il est toujours l'image de la parole d'un autre, ce qui pourrait être la définition même du nom propre - notation que je livre aux cliniciens. Cette division de l'être de l'homme lui ménage à la fois l'accès à la représentation et l'accès au rapport de signification ; c'est ainsi donc, d'abord et avant tout, qu'il décolle de la chose vers le mot. Le travail des images est au cœur de cette entreprise subjective d'abstraction.

Ainsi la notion d'instance nous fait avancer dans la combinatoire logique des éléments de composition de l'homme, à laquelle a nécessairement affaire l'institution des images. On peut poser : *l'instance de la représentation est un lieu, le lieu de l'origine de l'image et de la parole* ; la représentation de soi et la représentation de l'autre naissent de là. La fable ovidienne montre ce lieu comme lieu d'une adresse, l'adresse de la demande d'amour de Narcisse. L'image de Narcisse pour Narcisse est vivante de ce fait, en tant qu'elle témoigne de ce lieu sous la forme paradoxale d'une demande à soi-même adressée. Nous voici devant un problème que nous ne soupçonnions pas : le message de Narcisse à Narcisse, dans l'ignorance qu'il s'adresse à lui-même, fait boucle. Le poème nous a touchés au point sensible, que j'aborde maintenant par la voie théorique ; car, derrière la reconnaissance du peu de réalité où s'abrite la représentation des choses — « *il prend pour un corps*

<sup>46-2</sup>) « ... *totidem, quot dixit, recepit* », vers 384, édit. p. 82.

<sup>46-3</sup>) Isidore de Séville (mort en 636) a beaucoup transmis de l'antiquité latine, aux juristes notamment, par ses *Etymologiarum sive originum libri XX* (édit. Lindsay, 1911); cf. XVI, 3, 4 : « ... *ad vocem respondens alieni efficitur imago sermonis.* »

*ce qui n'est que de l'eau*<sup>47-1</sup> » se tient une énigmatique question touchant au principe de Raison : comment l'autre du message peut-il être moi-même, et que je l'ignore ? Pour nous, lecteurs du poème : comment concevoir l'illusion de Narcisse sur ce terrain du message, et quelle leçon en tirer » : Narcisse s'adresse à lui-même, le message et le messager se confondent. Je serais tenté de transposer une judicieuse remarque de Lacan : il y a là une sorte de carrefour structural<sup>47-2</sup>, où il s'agit de s'orienter.

Pour faciliter la saisie de la notion de message-messager, apparemment étrange, je rappelle la formule déjà citée de Rimbaud : « *Je est un autre* », qui exprime bien ce que, par la prise en compte du jeu narcissique initial de l'animal humain, la psychanalyse a mis en relief, en

48

termes théoriques la *constitution imaginaire du moi*. Le sujet ne se confond donc pas avec son moi, et c'est précisément cette leçon que la fable d'Ovide met en scène mythiquement, sous les espèces de l'impasse de Narcisse s'adressant à l'autre qu'il ignore être lui. Son drame réalise, dans l'espace mythique du récit, le « Je est un autre ». Pourquoi message-messager ? Parce que le messager, en l'occurrence Narcisse, est face à son propre message. Il ne s'agit pas de dialogue, mais de réflexivité. Reprenons le texte : « ... *chaque fois que nous avons offert nos baisers aux eaux limpides, chaque fois il s'efforce de lever vers moi sa bouche, ... quand je te souris, tu me souris, ... j'ai vu couler tes pleurs, quand je pleurais*<sup>48-1</sup>. » Le message consiste dans la présence même du messager, présence qui le captive.

Dès lors, la captation, plus exactement la capture<sup>48-2</sup> du sujet par l'image – comme dit, du rocher faisant écho, le fragment cité d'Isidore : « *Captant le son de la voix humaine* » –, apparaît comme élément central de cette division de l'animal parlant par laquelle s'organise toute entrée dans le discours, aussi bien quant à l'individu qu'à l'échelle de la société. On n'entre pas dans la communication humaine par la maïeutique du dialogue, mais d'abord par la voie de l'image, c'est-à-dire avant tout sur le mode du formalisme. Le concept de message-messager rend compte d'une impasse primordiale à caractère structural, liée au phénomène du langage. Au niveau social, c'est aux constructions normatives de la culture - en tant qu'elles relèvent de l'ordre symbolique - que revient la tâche, anthropologiquement essentielle, parce qu'elles manient l'instance de la représentation, de transposer l'impasse narcissique de telle façon que celle-ci devienne assumable pour le sujet et source des échanges sociaux.

49

## **II - L'autre du miroir et la spéculation du sujet sur le semblable. Le matériau narcissique des sociétés**

Il est maintenant nécessaire d'aborder la fable de Narcisse en introduisant la culture comme partie prenante à la structure de l'identité.

L'animal humain n'est pas pensable sans le nouage du corps, de l'image et du mot, sans l'instance de la représentation : Il s'ensuit que la société, elle non plus, n'est pas pensable sans le jeu de cette

---

<sup>47-1</sup>) « ... *corpus putat esse quod unda est* », vers 417, édit. p. 83.

<sup>47-2</sup>) Cf. « L'agressivité en psychanalyse », in *Écrits, op. cit.*, p. 113.

<sup>48-1</sup>) « ... *quotiens liquidis porreximus oscula lymphis, His totiens ad me resupino nititur ore... Cum risi, arrides. Lacrimas quoque saepe notavi Me lacrimante tuas* », vers 451-452 (j'ai ici préféré à Lafaye « chaque fois que je tends mes lèvres vers ces eaux limpides » - la traduction littérale), 459-460, édit. p. 84.

<sup>48-2</sup>) *Etymologiarum...*, *ibid.* : « .. *humanae vocis sonum captans...* » Le terme *capture* me paraît bien préférable à *captation* (qui comporte la connotation dolosive : on dit, par exemple, captation d'un testament par un légataire peu scrupuleux), devenu usuel en psychanalyse depuis Lacan (« la première captation par l'image », *Écrits*, p. 112). Le sujet humain est captif de son image.

mise, indissociable de la vie dans l'espèce. Dès lors, il convient de franchir un nouveau seuil de l'étude, en recherchant comment le mécanisme dont il est question dans la mythologie de Narcisse - mécanisme patiemment mis au jour par la psychanalyse - entre en ligne de compte dans le montage d'une société, afin que celle-ci accomplisse sa fonction sur un mode intelligible pour le sujet et trouve sa consistance propre, non pas d'agglomérat animalier, mais d'organisation relevant de la parole.

Dans cette perspective, anthropologique assurément, il s'agit de concevoir que le point de vulnérabilité du sujet est aussi le point de sa rencontre avec l'institution. Le principe d'institutionnalité, en quelque culture que ce soit, a forcément affaire à la constitution imaginaire du moi, à l'aliénation du sujet dans son image, à l'amour de soi comme enlacement d'un autre - ce que j'appelle ici le matériau narcissique. Nous sommes devant une donnée inéliminable, dont il est difficile de jauger l'importance, parce que le lien entre le fonctionnement social et la logique des faits de représentation n'a encore jamais été clairement établi. Et pour cause. L'ordre des croyances auquel s'alimente le scientisme contemporain a imposé d'éliminer l'interrogation sur ces problèmes. Il y a donc lieu de reprendre le phénomène du narcissisme à son niveau le plus élémentaire, là où je viens de le laisser : comment l'impasse narcissique peut-elle être transposée, de telle sorte qu'elle devienne assu-

50

mable pour le sujet et source des échanges sociaux ? Entrons dans ce questionnement.

Le travail auquel, en ce passage, je convie le lecteur, aux fins de saisir ce que comporte d'irréductible l'échafaudage narcissique des sociétés, consiste essentiellement à montrer que le mécanisme subjectif qui soutient la fable ovidienne est au service d'une exigence de la vie : *la conservation dans le dépassement*. Il n'y a là, je tiens à le souligner, nul psychologisme, mais en référence à la notion hégélienne de *Aufhebung*<sup>50-1</sup>, simple reconnaissance de ce qui est en cause dans le phénomène de la représentation comme tel et trouve normalement son issue par une dialectique institutionnelle - l'issue symbolique dont il sera question plus loin.

Je vais préciser ma remarque. Ce qui est insensé pour Narcisse – « ce qu'il voit, qu'il ne sait » – est en rapport avec la source de son image, son origine. Mais la source, qu'est-ce donc pour le sujet, pour celui-là seul qui puisse être présent à sa propre image, en l'occurrence pour Narcisse ? Elle est la source en tant qu'origine pure, ou selon la formulation que j'emprunte à J. Derrida, *l'irréfrence à soi*<sup>50-2</sup>. Pour citer encore cet auteur : « ... Et si la source n'a aucun profil pour elle-même, c'est comme un regard absolu qui, toujours exorbité et jeté vers le visible, ne peut pas s'apercevoir lui-même et ne quitte jamais sa nuit<sup>50-3</sup>. » Ainsi se dégage, pour nous qui tâchons de penser la scène de Narcisse, l'idée que cette scène construit le soi comme objet extérieur et interroge cet objet. Non pas sur le mode causal : pourquoi l'objet est-il là ? Mais sur le mode de la conscience souffrante : que ne suis-je une présence non séparée ?

Un important enseignement se trouve dans cette scène, matricielle si j'ose dire, qui serait comme le moule de toute *scène de l'origine* à venir pour l'homme, comme le point du regard originel, point structural dans la logique de la représentation, à partir duquel tout prend sens pour un sujet, le

<sup>50-1</sup>) Ce terme renvoie à la fois à l'idée de *ramasser, conserver* et de *supprimer, abolir*. Il joue un rôle très important dans le cheminement de la pensée hégélienne sur la négativité et la dialectique. Voir les remarques de J. Hyppolite, traducteur de *La Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, I, p. 19-20; ici également A. Kojève peut être un guide, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, édit. 1968, p. 554-555, 559. J. Derrida rapporte la question de Narcisse et de la spécularité à cette problématique de l'*Aufhebung* dans des pages lumineuses : *Marges. De la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 337 ss.

<sup>50-2</sup>) *Marges, op. cit.*, p. 337.

<sup>50-3</sup>) *Op. cit.*, p. 338.

sens de sa présence au monde et de la présence du monde - présence portée par la parole. Avant d'être sollicité d'habiter ce que l'on appelle, d'après le jargon contemporain (qui traite, sans

51

toujours s'en apercevoir, des montages de l'Interdit dans la société), les *images parentales*, l'humain entre dans une forme élémentaire du connaître : il a affaire à l'instance spéculaire. Comment se présente la question d'une telle instance dans l'absolu narcissique ? Ici nous allons amorcer la problématisation du miroir.

On peut partir de ceci. Le miroir est une opération de division, opération qui par conséquent transforme. Pour m'exprimer sommairement, je dirai qu'en produisant l'image, *le miroir fait voir l'origine comme résultat*. Il a transformé l'origine en résultat, en ce qui d'elle procède, dans le récit ovidien l'image qui de Narcisse procède. Essayons de préciser ce qui dans cette opération est à l'oeuvre. Je relève trois questions centrales :

- *Qu'est-ce que l'origine dans le phénomène de la représentation ?* Plus exactement, comment l'origine accède-t-elle à la manifestation pour le sujet, c'est-à-dire comment l'origine peut-elle être effet de représentation ? Il nous faut considérer le *Je* comme le point auquel se rapporte toute présence, y compris la présence de ce *Je* au monde, l'image de soi ou du monde, et les mots qu'il prononce. Ce point de source ou d'origine ne se sait cependant qu'à travers ce qui se donne à lui dans sa présence comme objet et selon les divers modes de celle-ci. Encore ne se sait-il que comme voyant de cet objet, non comme regard de ce regard qui voit. Pour nous, qui pensons le rapport de représentation dans la scène de Narcisse, il devient apparent que la connaissance du *Je* par le *Je* est à la base connaissance, si j'ose dire, faussement réflexive : le *je* comme point d'origine de sa propre présence au monde ne se découvre qu'à travers cet objet autre, son image. En termes stricts, empruntés à la tradition hégélienne : *la source, l'origine ici résulte*<sup>51-1</sup>.

- *Qu'y a-t-il de fondamental à relever dans l'oscillation de Narcisse entre la non-reconnaissance et la reconnaissance de son image ?* Il y a la question de l'identité pure : comment coïncider avec l'image du miroir, et qui garantit la coïncidence ? Ce problème, de haute teneur philosophique - on se reportera à l'*id cuius est imago* scolastique (= *ce dont l'image est image*<sup>51-2</sup>) -, nous renvoie à l'indice de son être pour le sujet. J'entends par là que, dans le rapport de ressemblance, il se joue

52

une mise transcendantale, qui n'est pas ce rapport concret de ressemblance pour tel sujet, pour le sujet du visage si j'ose dire. La mise transcendantale reporte le sujet, tout sujet, à la garantie de la coïncidence ; je dirai avec plus de justesse : à la Raison des signes, ou encore à l'altérité pure en tant qu'elle garantit la présence au monde comme rapport de signification supposé vrai. Autrement dit, ce qui est visé dans l'oscillation de Narcisse entre la non-reconnaissance et la reconnaissance de son image, c'est la garantie de son être divisé, les fondements du vrai, la supposition de l'instance tierce qui fonde tout rapport avec l'objet, avec l'autre de soi, et qui, nous le verrons plus loin, dénoue tout rapport duel avec l'objet. On peut dès lors apercevoir la nature de montage du sujet humain - montage de représentation : Narcisse pour Narcisse est sans visage, par voie de conséquence ; c'est-à-dire : parce qu'étant sans garant, il n'a pas accès au miroir, lequel est

---

<sup>51-1</sup>) Derrida, *op. cit.*, p. 334.

<sup>51-2</sup>) Ainsi, Albert le Grand expose une doctrine de la Référence dans l'image, pour la créature humaine : la créature possède une vérité copiée sur la vérité divine « ... *creatura... veritatem habet exemplatam a divina veritate* » ; de même que dans le serment le jureur se réfère à Dieu, de même celui qui vénère l'image d'un saint se réfère, à travers cette image, à la vérité même de Dieu. Commentaire *Super Matthaicum*, chapitre 5, verset 34 (*Neque per caelum* = Ne jurez pas du tout, *ni par le ciel...*), *Opera omnia*, tome 21, Pars II (1987), p. 112.

toujours pour l'homme théâtre transcendantal, en représentation de la Raison des signes. Narcisse est finalement dans une position intenable de générateur divin, pour qui la question du miroir, c'est-à-dire du garant, ne se pose pas.

- *Qu'est-ce qui rend opérant le circuit mythique de la parole ?* Si nous comprenons bien la scène d'origine de la communication telle qu'Ovide l'a placée au plus haut niveau d'abstraction, on peut répondre : *une coupure*. En reprenant ce terme dont usa fort pertinemment Valéry<sup>52-1</sup> - un terme promis au succès, mais en un tout autre sens, dans la philosophie contemporaine, puis en psychanalyse (Althusser, Lacan) -, je l'entends comme l'indication de ce qui est à l'oeuvre dans la réflexivité du message de soi à soi : la division du sujet lui-même, qu'implique sa présence au monde, c'est-à-dire, comme je l'ai déjà dit, ce mécanisme d'objectivation du *Je* comme un autre pour le *Je* qui se voit. Cette présence de soi comme effet, de l'origine comme résultat, Narcisse n'y a pas accès.

Dès lors nous saisissons déjà que *le miroir est un montage de parole* et que la division, logiquement postulée par le phénomène de la représentation dans l'espèce parlante, *signifie* pour le sujet. Elle signifie, selon la double acception du terme. Elle mobilise la machinerie du sens et construit le sujet comme interprète, herméneute de sa propre représentation. Mais aussi la division notifie (au sens juridique de la

53

signification) une irrémédiable perte, dans la perspective hégélienne *la catégorie de la négativité*, le tourment de l'origine<sup>53-1</sup>. Une formulation de Hegel résume à elle seule le statut subjectif de la coupure : *séparation de l'origine* (Trennung von dem Ursprung<sup>53-2</sup>). Sous cet éclairage, on peut dire que le désespoir en impasse de Narcisse exprime l'horreur qui fait cortège à la non-séparation.

A partir de ces remarques, nous pouvons poser le matériau narcissique comme donnée inéliminable sur la base de laquelle s'organise tout lien dans une société. Pour faciliter mes développements, je citerai de nouveau Valéry :

*Car, je m'aime !* » «... ô reflet ironique de Moi !» »

*ô mes baisers !* » » lancés à la calme fontaine.

...

*Faut-il ma vie à ton amour, ô spectre cher*<sup>53-3</sup> ?

Quant à ce moment de son oscillation Narcisse dit : « *Je m'aime* », il situe son image comme l'autre de soi, l'objet de son regard. Nous savons maintenant, de par les précédentes remarques, que cette mise en place de l'autre de soi, au degré le plus élémentaire de la représentation, ne se résout pas

---

<sup>52-1</sup>) « C'est un fait bien remarquable que nous nous parlions à nous-mêmes et que ce discours nous soit presque indispensable... Qui parle ? qui écoute ? Ce n'est pas tout à fait le même... Cette voix (morbidement) peut devenir tout étrangère. L'existence de cette parole de soi à soi est signe d'une coupure. La possibilité d'être *plusieurs* est nécessaire à la raison, mais la raison l'utilise. Nous prenons peut-être pour *autre l'image* de l'impulsion en quelque "miroir" »; d'après le manuscrit fac-similé, édit. C.N.R.S., Paris, 1958, tome 7 (1918-920), p. 615.

<sup>53-1</sup>) En allemand, par rapprochement de *Qual* (tourment) et *Quelle* (source).

<sup>53-2</sup>) La formule se rapporte à ce que dit Hegel de la relation des parents et des enfants (« die Pietät der Eltern und Kinder gegeneinander ») : « ... la piété des enfants à l'égard de leurs parents est à son tour affectée de la contingence émouvante d'avoir le devenir de soi-même, ou l'en-soi, en un autre qui disparaît et d'atteindre l'être-pour-soi et la conscience propre de soi seulement *par la séparation de la source* — une séparation dans laquelle cette source se tarit » (« ... *das Fürsichsein und eigne Selbstbewusstsein zu erlangen nur durch die Trennung von dem Ursprung...* », *La Phénoménologie de l'esprit*, VI, A, trad. J. Hyppolite, *op. cit.*, II, p. 24. Édit. allemande, J. Hoffmeister, Leipzig, 1937, p. 325. Le traducteur cite (note 29) un passage de la *Realphilosophie*, disant que les parents sont pour l'enfant « *der sich aufhebende Ursprung* », l'origine qui se supprime.

<sup>53-3</sup>) Valéry, dans l'une des versions de « Narcisse parle », *Œuvres*, I, Paris, Gallimard, 1957, p. 1558-1559.

en une sorte d'expropriation du sujet, mais constitue un mouvement de délégation du sujet vers l'image. Si l'on raisonne en ces termes, c'est-à-dire en analysant la tournure grammaticale du « Je m'aime » comme forme réflexive, le mouvement de délégation apparaît comme construction, assemblage des éléments en question dans l'opération du miroir, tels que je viens de les distinguer. Cette délégation de soi à soi suppose à la fois : le surgissement de l'objet, de l'image, c'est-à-dire de la source comme effet, de l'origine comme résultat ; l'assomption de la garantie de la coïncidence, du rapport de ressemblance ; l'irréparable perte, une séparation d'avec soi, la négativité elle aussi assumée. Nous avons donc là, dans cette for-

54

mule du « *Je m'aime* », les éléments de composition et de transposition du matériau narcissique, et nous pouvons dès lors comprendre la nature du mouvement de délégation quand il y a reconnaissance de son image par Narcisse. Usant d'un mot que la langue française applique à l'amour, je dirai : *Narcisse est transporté*, littéralement transporté. Tirant sur cette ficelle rhétorique, je commenterai cette proposition ainsi : l'aliénation constitutive du sujet dans son image trouve son accomplissement le plus achevé dans le transport amoureux. Et si transport il y a, nous voici renvoyés au concept de *métaphore*, qui précisément – l'étymologie déjà rappelée l'indique – se définit comme *transport*.

Ainsi le temps de la reconnaissance de son image par Narcisse peut être défini dans cette perspective : *temps de la métaphorisation*. Reprenons les éléments : l'origine comme effet, la garantie de la ressemblance, la négativité. Nous les retrouvons assumés par la relation de soi à soi dans le « *Je m'aime* », dont nous savons désormais qu'il n'est représentable et prononçable que sur la base d'une mise en scène du *Je* comme un autre : le « *Je m'aime* » suppose le « *Je est un autre* ». Le temps de la reconnaissance de l'image comme temps de la métaphorisation signifie tout simplement *la métaphorisation de l'autre de soi, et de l'autre comme soi*. Sur cette base aussi peut être compris le matériau narcissique comme pilier de l'identité, tant pour le sujet qu'à l'échelle des constructions sociales.

Il s'agit maintenant, à ce stade de l'étude, de ne pas enfermer la question de l'image dans l'aliénation moiïque. Cette aliénation, qui n'épuise pas la problématique spéculaire, est une articulation, une transition. C'est à partir de là que devient pensable l'articulation du sujet et de l'institution, autrement dit du symbolique. Car le symbolique doit être représentable ; soumis à cette nécessité, il est soumis à la nécessité de reproduire la scène de l'origine de la communication - la communication du sujet divisé avec l'autre de soi - pour la moduler et la travailler à un niveau qui transcende le sujet, le dépasse. Il s'agit donc d'étudier la métaphorisation de l'aliénation comme fondement de l'organisation symbolique. Si l'image ne s'épuise pas dans l'impasse moiïque, cela veut dire que l'instance de la représentation, ce qui a trait à l'image - appelons-le l'imaginal<sup>54-1</sup> – constitue le substrat, le point de départ de ce transport qu'est la métaphorisation. Autrement dit, *dans l'imaginal le symbolique est déjà là*.

Nous voici ainsi poussés dans une certaine direction. Si l'identité est

55

le fruit d'une élaboration de l'impasse narcissique, cette élaboration, qui fait advenir le semblable comme terme de la dialectique du miroir, n'est pas concevable, pour le sujet en tant que tel, sans la reprise du miroir par la culture. Qu'est-ce que cela comporte exactement ? Prenant appui sur les montages de la tradition occidentale, mes remarques vont s'orienter en deux directions (d'où nous déboucherons vers la problématique du Tiers, p. 67 ss.). Tout d'abord, l'analyse vise à faire

---

<sup>54-1</sup>) A ma connaissance, cette formulation se trouve pour la première fois sous la plume de Corbin.

apparaître le destin de la mise narcissique, dans la perspective de sa rencontre avec le principe d'institutionnalité, c'est-à-dire avec l'ordre symbolique de la société considérée. Puis, je reprendrai, plus loin, § III, le problème du miroir comme présumé de la métaphorisation en vue de circonscrire la contradiction qui, sur le terrain de l'enjeu spéculaire, nous oblige à penser la notion de miroir - ici la société s'offrant comme miroir - en tant que pouvant faire lui-même office de représentation, c'est-à-dire d'image pour le sujet.

Mon propos, en ce § II, peut dès lors être délimité avec précision, par cette relance de la rubrique :

### **1. Le devenir du procès narcissique et la différenciation de l'autre. Remarques sur l'institution du semblable.**

L'horizon de ces développements est de saisir le processus de l'identité en son point de passage obligé, à partir de ce que nous pouvons appeler la structure narcissique élémentaire, qui vient d'être décrite. Il faut s'attendre ici à devoir lever une difficulté majeure dans la société contemporaine en proie à la pulvérisation du mécanisme instituant : dans la société prétendue sans totem ni tabou, on n'aperçoit plus le passage du sujet questionnant – de Narcisse questionnant – vers la dialectisation par le miroir de la culture ; on se rabat sur des ersatz de miroir, d'essence totalitaire bien qu'ils soient censés servir d'abri à la structuration du sujet (le sujet libéré, identifié aux images publicitaires). Dans ces conditions, la métaphorisation de l'autre de soi, et de l'autre comme soi, n'est plus comprise pour ce qu'elle implique du côté des montages institutionnels. J'indique au lecteur par conséquent que mes remarques vont à l'encontre des poncifs sur le sujet-Roi, lequel, déniait sa propre division, ne saurait avoir de semblable. Que veut dire dès lors *semblable* ? *se représenter le semblable* ?, et par enchaînement *s'identifier au semblable* ? C'est cela que nous devons tâcher de concevoir.

Revenons un instant à Narcisse, lorsqu'il reconnaît son image,

56

Disant : « *Je suis celui-là... Je brûle d'amour pour moi*<sup>56-1</sup>. » Se reconnaître, s'identifier à l'autre du miroir, c'est se savoir divisé et relié à cet autre, le miroir prenant statut de tiers qui divise, d'instaurateur d'une relation, que j'ai appelée ailleurs lien qui sépare<sup>56-2</sup>. Mais du fait de l'écart, c'est-à-dire du seul fait de cette dimension de la division, l'image de soi a toujours la frappe de l'autre. Ce côté irréductible d'altérité, qui frappe l'image, constitue précisément le fond de la question subjective à laquelle l'intervention de l'institutionnalité donne statut. Ainsi la question du rapport à l'altérité est à la fois intrasubjective et institutionnelle. S'accommoder de l'altérité de son image en symbolisant la division, c'est inversement pour le sujet le fond de son rapport à la culture. Notre problème est d'envisager par quel relais, sur quel mode du discours, se construit, de par l'ordre social des montages, la métaphorisation de l'autre.

Je reprendrai ce que j'ai dit de la métaphore : un transport. Retenons que le mode du discours sur lequel, dans la fable, Narcisse s'adresse à l'autre de soi est celui du *transport amoureux*. Nous avons là une précieuse indication pour aborder les constructions de la culture en ce qu'elles tablent sur le matériau narcissique. Universelle dans l'humanité est la mise en scène de l'altérité, vers laquelle se tourne le sujet amoureux de son image. Proposant la figure de l'autre, cette scène inévitablement en a échafaudé l'image. Et c'est précisément là, en ce point extrême de sa fragilité, que par des relais multiples vers cette figure de l'autre l'animal parlant va trouver son ancrage au principe institutionnel d'altérité. Du niveau de l'autre de Narcisse nous passons au niveau d'un autre d'une autre sorte si j'ose dire ; de l'autre narcissique à l'Autre absolu, par la médiation duquel s'accomplit

---

<sup>56-1</sup>) *Métamorphoses*, livre III, vers 463, 464; édit. p. 84.

<sup>56-2</sup>) *Leçons VII*, p. 132.

pour le sujet, dans le même mouvement, l'assomption de l'identité et de l'altérité. L'Autre absolu signifie dès lors le point d'ouverture à partir duquel s'organise pour le sujet son lien narcissique, non seulement replié sur soi, mais repris en direction de tous les autres. Il s'agit maintenant d'illustrer ce mécanisme, afin d'en saisir la nature et d'en mesurer l'importance dans le déploiement de l'ordre institutionnel.

Traitant de l'univers occidental de la représentation, empruntons à la tradition. Particulièrement intéressant en raison de ses attaches avec la théologie, la philosophie et les arts, *le thème de la Face divine* va nous montrer, avec une grande précision, ce qu'est l'instance imaginaire ; dans une société, et comment la mise en scène de l'Autre absolu, c'est-à-dire l'Image du principe d'altérité, vient jouer comme média-

57

tion métaphorique pour le sujet, en même temps qu'elle rend possible l'idée même de culture ; j'entends par là, rendre possible de gouverner l'empire des images narcissiques qui constituent ce qu'on nomme une communauté humaine. Certes, l'amour du Visage de Dieu n'est qu'une manifestation de la théâtralité européenne des fondements ; mais la richesse d'expression à laquelle il devait donner lieu permet de l'évoquer comme discours exemplaire.

Appartenant aux sources bibliques, le thème du Nom divin et de la Face divine relevait de la tradition juive, avant d'être repris, enrichi et amplifié par le christianisme. C'est au christianisme latin, avec ses prolongements iconographiques et théoriciens, que je m'intéresse ici principalement. Depuis la Révolution médiévale de l'interprète (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) qui ouvre la modernité institutionnelle, l'Europe dispose du vaste corpus scolastique où a trouvé sa place naturelle l'interrogation sur la rencontre de l'homme et de l'image du Créateur (*Imago Dei*), dont il sera de nouveau question plus loin (p. 58 ss.). Mais, dans la suite de la fable de Narcisse et pour saisir de façon vivante que toute théorie de l'image est arrimée, comme à son socle structural, au débat autour du regard, nous allons méditer un instant l'avatar du culte de la Sainte Face, inspiratrice d'une littérature de dévotion et surtout d'une production plastique ininterrompue, de la fin du Moyen Age à Matisse. Par cet exemple concret, nous allons découvrir que le manque d'adéquation entre soi et l'autre de soi - l'impossibilité pour le sujet de rejoindre son image - ouvre sur la dimension de l'altérité absolue, d'une altérité irrémédiable - dimension où tout rapport à l'autre semblable vient s'engouffrer.

La problématique de la Sainte Face est issue d'une légende complexe, dont les matériaux lointains sont communs à l'Orient et à l'Occident. Pour la tradition latine, elle est exclusivement liée à la légende de Véronique, qui dans une version ancienne rencontra Jésus, lequel lui demanda une pièce d'étoffe, la posa sur son visage et la lui rendit empreinte de son image<sup>57-1</sup>. Dans une autre version, médiévale celle-là, attentive au Christ-de-douleur et qui allait s'imposer à notre tradition moderne, l'autoportrait du Christ est présenté différemment. Le récit (dont j'indique ici l'ultime variante) rapporte qu'une femme de Jérusalem essuya le visage du Christ montant au Calvaire ; l'image du supplicié resta miraculeusement imprimée sur le linge. Ainsi fut

58

produite l'*image vraie* (*vera icona*) du Sauveur. Le nom de l'héroïne légendaire de cet épisode de la Passion est repris de l'ancienne tradition : *Véronique* (*Veronica*) - d'après l'étymologie grecque, il signifie *qui porte la victoire* -, nom par lequel on désigna aussi le voile portant l'image de la Sainte

---

<sup>57-1</sup>) Sur l'histoire de cette légende, voir J. A. Robilliard, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, V (1964), article *Face*, col. 27-28. Nombreuses indications dans A. Chastel, « La Véronique », article classique dans la *Revue de l'Art*, 1978, p. 71-81.

Face (*la véronique*<sup>58-1</sup>). Notons ce glissement sémantique, du nom de la sainte légendaire à l'*Effigie du Christ (Effigies Christi)*, à l'image-prodige, empreinte sur le voile, offerte à la piété des pèlerins du Moyen Age.

Le moment est venu d'observer comment, à travers la mise en scène du principe d'altérité par toute culture - en l'occurrence la Sainte Face, figure de l'Autre absolu inventée par les sociétés chrétiennes -, s'organise *l'offre au sujet* pour qu'il métaphorise l'autre de soi, et l'autre comme soi. Cette mise en scène soutient, pour chaque sujet relevant de cette culture, le second degré du miroir, et c'est par de telles procédures que s'inaugure l'institution des images. Liturgies et ritualités témoignent du franchissement. Nous ne sommes plus dans la symétrie, dans une correspondance trait pour trait qui reproduirait l'impasse de Narcisse avec son image ; nous avons affaire à l'avènement de l'autre, non plus de soi comme un autre, mais de l'Autre majuscule portant l'empreinte du divin, dans lequel viennent se mirer les pèlerins. Essayons de préciser ce qui se joue dans cette *opération de dépassement*.

## 2. La mise en scène de l'Autre absolu.

Je relève trois points essentiels :

**a) Dans la mise en scène de l'Autre absolu, c'est la reconnaissance de l'écart qui littéralement fait le prodige.**

Considérons le saint objet, l'autoportrait divin, l'icône vraie, *peinture sans peintre*, qui renvoie au vocable grec évoqué par Chastel d'[] (*acheiropoïètes*), c'est-à-dire *ouvrages faits sans l'intervention de la main*<sup>58-2</sup>- terme servant à désigner, dans le christianisme byzantin, les icônes fondamentales. Laisant provisoirement de côté les productions de la peinture classique, tenons-nous-en à la relique miraculeuse, exposée à Saint-Pierre de Rome durant le Moyen Age et vénérée par la tradition. Quelque chose, à quoi nous ne prêtons pas suffisamment attention

59

et que toute mise en scène liturgique ou rituelle propose comme supposition première au sujet entrant dans son théâtre, se trouve, si j'ose dire, massivement notifié. Il s'agit de la condition *sine qua non*, condition sans laquelle le prodige ne serait pas ni ne produirait ses effets : la construction de l'infranchissable distance, de l'écart irréductible, d'un vide que rien ne saurait combler. A l'instar de toutes les dialectiques sacrées, la vénération de la Sainte Face suppose pour le fidèle la séparation d'un incommensurable. Métaphoriser l'altérité pure par la représentation de l'Autre absolu, ainsi mis sous statut d'image transcendante pour le sujet, passe par l'assomption de ce qui déchirait Narcisse : une séparation, la séparation d'avec soi. La mise en scène de la Sainte Face est avant tout apologie de l'écart, et c'est à partir de cette rhétorique de la division que le divin peut jouer subjectivement comme métaphore du vide et de l'écart.

Le reste s'ensuit, qui vient appuyer la démonstration *par la véronique*, ce miroir au second degré. Quelle démonstration, finalement ? D'abord celle-ci : que *le dépassement du narcissisme n'est rien d'autre qu'accéder à la limite*, plus exactement au principe de la limite. Tel était culturellement l'enjeu de la vénération du portrait divin, s'agissant d'engager le sujet dans la voie de la reconnaissance de ce principe. Raisonnant en termes modernes, je dirai : se mirer dans l'image divine donne la clé de l'image de soi comme image inatteignable. Ce *mode d'accès à la limite* est

<sup>58-1</sup>) Robilliard, *loc. cit.*, col. 27; Chastel, p. 71.

<sup>58-2</sup>) Chastel, *loc. cit.*, p. 75. Cf. plus loin, Bibliographie, p. 290. Voir également les remarques de V. I. Stoichita, « Zurbarans Veronika », *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 54 (1991), notamment p. 190, 192.

pour le sujet la confirmation, socialisée par le montage religieux, d'une condition de la vie : la séparation entre soi et son image.

**b) *La mise en scène de l'Autre absolu construit le rapport au semblable : Narcisse est là, conservé mais dépassé. Comment l'entendre ?***

Revenons à la scène de l'image divine recueillie par Véronique. Dans un hymne composé au XIV<sup>e</sup> siècle en l'honneur de la Sainte Face, nous relevons la formule que rapporte Chastel : ... *Dataque Veronicae signum ob amoris (... Et donnée à Véronique en signe d'amour*<sup>59-1</sup>). Si le transport amoureux soutient la quête de Narcisse, on retrouve la même frappe de discours dans cette scène rituelle. La problématisation du rapport à l'autre, dans la mise en scène de l'Autre absolu, n'est concevable que sur la base de la référence au désir. Le voile de Véronique - *la véronique* - est un miroir, offert au sujet du « *Je m'aime* ».

Que l'on retrouve, à ce degré second du miroir, le « *Je m'aime* » narcissique, il n'y a pas à en douter. L'art classique s'en fait l'écho, autant que la mystique. Je citerai l'exemple, criant si j'ose dire, de la version gravée du voile produite en 1513 par Dürer ; l'artiste a réalisé une

60

Sainte Face qui reproduit ses propres traits, tels qu'ils apparaissent dans son autoportrait de 1500<sup>60-1</sup>. La mystique n'est pas en reste. Je relève la passion amoureuse de Thérèse de Lisieux pour le visage divin : « Ta Face est ma seule Patrie », s'exclame-t-elle dans son poème « Vivre d'amour<sup>60-2</sup> » (1895). Au niveau du montage où surgit l'Autre absolu, nous retrouvons de nouveau le désir narcissique.

Dès lors, après avoir pris acte de *l'écart institué* entre le sujet et l'image par la mise en scène rituelle qui domestique le principe d'altérité, le symbolise en *figurant* l'Autre absolu ainsi produit sur scène, on peut comprendre l'opération : *il y a transfert du désir narcissique - désir de l'autre de son image - vers cet Autre, l'Objet absolu ici rendu présent* grâce à l'agencement rituel. En passant de la fable ovidienne au théâtre social de la Sainte Face vénérée par le fidèle, la métaphorisation de l'autre, aux deux niveaux, subjectif et culturel, de la structure commence à s'éclairer. Le principe d'altérité prend statut de métaphore, d'objet spéculaire. Ainsi *la construction sociale de l'écart*, qui rend possible, à l'échelle de la culture, l'entrée du sujet dans l'altérité, doit s'analyser comme transposition de la logique du miroir, phénomène dont le système normatif dans son entier demeure dépendant (voir les chapitres suivants). Le droit lui-même, en tant qu'effet de représentation civilisateur du sujet, c'est-à-dire en tant qu'échafaudage symbolique, repose sur cette logique. Il n'est donc pas exagéré de dire qu'en mettant au jour *la production de l'Autre comme objet spéculaire*, nous sommes en train d'isoler *le mécanisme de l'identité* en toute société, y compris par conséquent pour l'Occident ultramoderne.

Essayons de préciser le ressort de ce mécanisme, si important pour l'anthropologie et dont par ailleurs nous connaissons la fragilité, bien repérée par la psychanalyse. Pour que la métaphorisation de soi et de l'autre prenne consistance dans une perspective institutionnelle de différenciation, c'est-à-dire qui fonde les rapports entre les sujets sur l'écart nécessaire à la reconnaissance de *l'autre de soi*, l'identité ne peut devenir intelligible que construite comme relation médiatisée de soi-même avec soi-même - médiatisée à partir du *principe d'altérité posé comme étant lui-même le même avec lui-même*<sup>60-3</sup>. La possibilité d'assomption de sa propre division par le sujet, qui fonde son identité et dont procède son entrée dans le rapport d'altérité, se joue là. Je dirai donc : la

---

<sup>59-1</sup>) Chastel, *loc. cit.*, p. 72.

<sup>60-1</sup>) Chastel, *loc. cit.*, p. 75-76.

<sup>60-2</sup>) Robilliard, *loc. cit.*, col. 32.

Face la produit, n'a de signification qu'en tant que l'Autre absolu métaphoriquement présent coïncide avec soi, est lui-même le même avec lui-même. La métaphore de *l'Autre absolu* doit se comprendre comme *mise en scène de la relation d'identité* pour le sujet divisé. De là, l'immense réflexion théologique sur la Trinité, qui dans cette perspective se résout en une tentative de dialectisation de l'identité pensée sur le mode d'une division ternaire constitutive de l'unité. Autrement dit, la culture d'Occident ne conçoit pas la construction d'un vide pur, du Rien, mais de l'absence d'un Objet indéfiniment promis à la présence retrouvée.

L'identité est donc *relation d'identité*. Selon cette proposition, nous concevons que le mécanisme à l'oeuvre mobilise la représentation sur fond de « *Je est un autre* ». Toute relation socialisée avec l'autre porte la frappe narcissique, plus exactement la frappe de la relation du sujet à *l'autre de son image*. Il devient alors plus aisé de comprendre que la reconnaissance de l'autre – ce que j'ai appelé *temps de la métaphorisation* – est à la fois métaphorisation de l'autre de soi et de l'autre comme soi. La culture, de ce point de vue, est généralisation de la logique du miroir.

Telle est la leçon d'une mise en perspective de la fable ovidienne et de la légende de *la véronique*, leçon par laquelle nous découvrons la donnée première de la communication humaine : *l'absorption de l'autre, de tout autre, dans la constitution imaginaire du moi*. De même avons-nous constaté, de par l'institution de l'écart, de par la séparation d'avec soi, que la construction de l'identité, du rapport à soi et du rapport au semblable, est une *scène à trois*. Cette *ternarité redoublée* a été remarquablement mise en scène par Matisse dans son « Étude pour sainte Véronique ». Innovant par rapport à la tradition picturale antérieure, où le voile portant la Sainte Face est peint - soit cloué, soit présenté par Véronique, soit soutenu entre ciel et terre par des anges -, le peintre intègre ici celui qui regarde : Véronique montre le voile au fidèle qui contemple la Sainte Face, Dieu à l'image duquel il est fait lui-même, et c'est cette scène dans son entier qui est offerte au spectateur de l'Étude<sup>61-1</sup>.

L'identité comme relation, construction du rapport à soi et au semblable, implique cette mise du sujet sous statut de référence à l'Autre absolu, garant de l'écart ; elle est placée sous l'égide du principe d'altérité, c'est-à-dire de l'Autre au-delà de tout fondement, l'Autre fondateur de tout lien à l'autre. Le noyau de la différenciation institutionnelle est là. On peut alors définir une société

62

humaine comme généralisation du miroir et multiplication indéfinie d'objets spéculaires maîtrisés - maîtrisés parce que référés à la dimension du Tiers.

Ces remarques donnent plus de relief encore à notre point de départ : Narcisse devant l'énigme de l'image, l'autre du miroir. Pour tout sujet, l'autre est une *supposition*. Il s'agit de la rendre plausible et viable : ainsi définirais-je l'entreprise de l'institution des images en son principe. On doit partir de l'éclairage narcissique, pour déchiffrer la relation au monde comme emprise sur la constitution de son monde par l'homme, et prendre la mesure de cet effet de représentation auquel ont affaire en permanence les systèmes normatifs : *les autres sont d'abord des objets spéculaires*<sup>62-1</sup>, la collection d'autres moi symétriques. Si l'on a bien compris cette donnée primordiale, alors les montages juridiques de la différenciation deviennent logiquement rapportables à la mise en scène

<sup>60-3</sup>) Sur le problème de l'identité, tel que je le développe ici, on se reportera au *Sophiste* de Platon, 254 d, et au commentaire de M. Heidegger, « Identité et différence », *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 258.

<sup>61-1</sup>) Étude pour la Chapelle de Vence, reproduite par Chastel, *loc. cit.*, p. 82.

<sup>62-1</sup>) Lacan a fait là-dessus de très importantes remarques ; cf. *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (Séminaire II), Paris, Seuil, 1978, p. 285.

de l'Autre absolu, que j'appelle encore Référence ; alors les montages de la filiation - horizon de ces *Leçons* -, arrachés aux platitudes de la régulation sociale, prennent sens, comme étant au principe des grandes manoeuvres de l'identité, qui instituent l'homme en vivante incarnation du rapport au semblable.

c) *La mise en scène de l'Autre absolu et le problème d'instituer la Raison.*

La légende de *la véronique* a montré l'introduction de l'image divine dans le rapport narcissique et cette introduction joue comme un levier. Construisant le vide, l'Autre absolu figure, du fait de sa place instituant ce vide, le garant du principe d'altérité et, par voie de conséquence, des procédures de métaphorisation de l'image de l'autre de soi, et de l'autre comme soi, à l'échelle institutionnelle. L'exemple de la Sainte Face a permis de cerner ce dont il s'agit pour le sujet dans la *scène de la division* ainsi projetée sur le théâtre social. Poursuivons-en l'exploration, aux fins de saisir l'extrémité que *comporte le pouvoir de mettre en scène l'Autre absolu*, c'est-à-dire d'offrir au sujet l'Objet spéculaire absolu.

De par la logique de la représentation, on peut dire que sont rapportables à cette scène de la division, socialement reprise, les divers éléments ou indices de la problématisation du miroir précédemment évoqués (p. 50 ss.). En particulier, si l'Autre absolu est sous statut de présence spéculaire, nous abordons là, à travers cette figuration de la présence, le maniement, par la culture, du *point de source ou d'ori-*

62

*gine* de ce qui se donne comme image au sujet, c'est-à-dire de ce qui, dans le montage du miroir, produit l'origine comme effet ou résultat. Nous retrouvons la question de l'origine comme effet de représentation - question en rapport avec le sujet voyant cette présence énigmatique de l'autre, en tant que « *ce qu'il voit, qu'il ne sait* », selon la formule ovidienne. En écho au discours des *Métamorphoses*, je résumerai ce dont il s'agit pour le sujet dans la scène de la Sainte Face, par ces extraits d'un poème de Borges :

... *les miroirs de l'Éternel... Cela qui n'a de quand ni de pourquoi*<sup>63-1</sup>.

Ainsi, nous comprenons là que se déroule un renversement. L'Autre absolu de la division devient figuration de l'Autre originel, il est l'origine comme résultat ; il est effet de représentation, sous les espèces d'une *scène du point d'origine*. Cette remarque nous renvoie au fond de la question narcissique : le problème de la figurabilité de soi pour le sujet, l'origine n'étant en somme que la supposition qui rend plausible l'image de soi. Plus précisément, le problème d'un irréprésentable de la représentation de soi - problème autour duquel tourne laborieusement l'étude de L. Marin sur *la véronique*<sup>63-2</sup> - n'est pas tant de savoir si l'infigurable peut être ou non représenté, que de saisir en quoi consiste l'inatteignable de la représentation pour le sujet : le point d'origine, la source de son image pour le sujet, enfermé par son regard qui ne peut se voir. Cela donne un nouveau relief, inattendu, au propos de Pierre Nicole, le logicien de Port-Royal, dans sa théorie du portrait, commentée par Marin : « ... *Nous formerons peu à peu un portrait si ressemblant que nous pourrons voir à chaque moment tout ce que nous sommes*<sup>63-3</sup>. » On ne saurait inventer meilleure formulation pour accéder au questionnement qui nous préoccupe ici : concevoir la radicalité du pouvoir qu'exerce l'organisation sociale, en manoeuvrant l'Objet spéculaire absolu, à

---

<sup>63-1</sup>) Poème à Emmanuel Swedenborg, repris dans J. L. Borges et O. Ferrari, *Ultimes dialogues*, Paris, Zoé/l'Aube, 1988, p. 85.

<sup>63-2</sup>) L. Marin, « Figurabilité du visuel : la Véronique ou la question du portrait à Port-Royal », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 35 (1987), p. 51-65; cf. notamment p. 57.

<sup>63-3</sup>) Extrait du *Traité de la connaissance de soi-même*, que je cite ici d'après Marin, *loc. cit.*, p. 57.

qui s'adresse ce désir de *voir à chaque moment tout ce que nous sommes*. Nous touchons là au levier suprême dont le pouvoir use et mésuse, dans sa fonction d'instituer la Raison. On aperçoit bien, par l'exemplaire construction rituelle de la

64

Sainte Face, ce que la mise en scène du principe d'altérité agence, relativement à l'institution du semblable pour l'homme. L'insensé de Narcisse se trouve retourné au service de la vie, c'est-à-dire renversé en Raison. Par l'avènement de l'écart, l'irreprésentable est relativisé, l'absence à soi cesse de valoir anéantissement du sujet : l'autre peut advenir comme semblable, et le semblable est institué, parce qu'il reçoit la marque de la Raison. Dans cette perspective, j'appelle Raison la mise en scène de l'Objet spéculaire elle-même, en tant que fonction structurale ayant en charge de faire vivre la représentation sur le mode anthropologique, c'est-à-dire de faire vivre et se reproduire l'animal parlant selon la loi de l'espèce. Dès lors, la Raison peut être dite Raison de la représentation, Raison des signes et des catégories, Raison du sujet. De tout cela il sera largement question dans les chapitres suivants. Pour l'instant, à l'occasion de la dialectique ouverte par la fable ovidienne et la légende de *la véronique*, je voudrais préciser pourquoi ce concept de Raison, associé à la mise en scène du principe d'altérité, doit être entendu institutionnellement ; je veux dire par là qu'il nous introduit à la signification politique de l'Objet spéculaire absolu, image où nous sommes appelés, selon la formule de Nicole, à voir tout ce que nous sommes. Là-dessus, trois brèves observations :

– Notons que la mise en scène religieuse du principe d'altérité proposé en Objet spéculaire montre la religion jouant comme garant de la Raison, en ce qu'elle offre au sujet l'arrêt de la régression à l'infini dans la causalité. Autrement dit, du fait que l'Objet spéculaire sert de médiation au sujet pour l'accès au monde, nous entrons dans une représentation qui fait de l'Autre originel l'Autre causal. La dimension de l'écart a fabriqué l'Objet spéculaire comme Objet à la fois causé et causal, et fait advenir tout objet comme présence objectale dans la représentation ; le visible devient un univers d'objets pour le sujet dans un en-dehors de soi, univers qui cependant ne se détache jamais du théâtre narcissique et donc s'inscrit dans ce *tout ce que nous sommes*.

– Notons aussi : derrière la religion, il y a le Politique pur, le pouvoir sur l'homme dans son principe, en ce qu'il manoeuvre l'Objet spéculaire et vient, par là, gouverner le rapport narcissique. Dès lors, le pouvoir est, si j'ose dire, en prise directe sur la Raison de la représentation, sur la Raison des signes et des catégories, sur la Raison du sujet. Pour instituer le semblable, une société construit, par conséquent, l'image d'un *tout ce que nous sommes*. A ce titre, le Politique est éminemment religieux, si du moins nous comprenons,

64

comme l'étymologie nous y invite, ce que recèle d'irréductible le terme « *religion*<sup>65-1</sup> ». A l'échelle de la culture et pour en saisir les effets normatifs, nous devons admettre que le Politique est structurellement en place du [] (*Theos*) antique, au sens que suggère l'exégèse d'Hérodote - *il a posé les choses de l'univers*<sup>65-2</sup> -, que nous pouvons traduire ainsi : la fonction de poser et d'exposer, à

---

<sup>65-1</sup>) Voir E. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, op. cit., II, p. 267-272, qui a montré la formation du latin *religio*, non pas sur le verbe *ligare* (= *lier*), mais sur *legere* (= *recueillir, ramener à soi, reconnaître*, par extension *lire*). Sur cette base, *religion* est à entendre, dans la perspective de mes *Leçons*, comme l'ensemble des montages et procédures qui mettent l'humain en position de recueillir, ramener à soi, reconnaître, lire le discours de l'Interdit.

<sup>65-2</sup>) Le vocable [] (*Theos*) se trouve ainsi dans la mouvance du verbe [] (*tithèmi*), *poser, établir, fonder*, comme dans le texte d'Hérodote rapportant que les anciens Grecs invoquaient « les dieux » sans désigner aucun d'eux par un nom personnel, « en partant de cette considération que c'est pour avoir établi – [] (*thentés*) - l'ordre de l'univers que les dieux présidaient à la répartition des choses », *Histoires*, 2, 52, édit., trad. P. E. Legrand, Paris, Belles Lettres, 1972, p. 103.

travers la mise en scène de l'Objet spéculaire, un mode de présence du monde et de présence au monde pour le sujet.

– Enfin, notons ceci, relativement aux mises en scène religieuses du principe d'altérité (ici, celles familières aux traditions monothéistes) : l'inscription de l'Autre absolu symbolique sous statut d'intangible. On ne touche pas à la Raison, à la Référence, au Miroir absolu (notion qui sera plus loin longuement développée) ; tel pourrait être, résumé, le sens des dispositifs juridiques visant à rendre hors d'atteinte la représentation sociale des fondements. Parmi ces dispositifs - dispositifs dormants pour l'Occident sécularisé, inventeur de techniques normatives plus modernes de la sacralisation -, une pièce essentielle : les doctrines du blasphème, devenues obsolètes et incompréhensibles, alors même qu'elles ont connu un regain de classicisme, si j'ose dire, dans les empires totalitaires du XX<sup>e</sup> siècle. Considérons seulement la tradition religieuse, et non pas son détournement par les tyrannies contemporaines. Sous des variantes et selon des procédures peu explorées par l'érudition concernant les pratiques occidentales, le blasphème relevait à la fois de la juridiction sociale (pénale) et de la juridiction sur le sujet (pénitentielle), c'est-à-dire des deux niveaux de la pratique occidentale du pouvoir sur l'homme. Nous avons affaire, sur un mode comparable à la lèse majesté romaine, à l'institution du *crime absolu*. Parce qu'il s'attaque à la divinité indestructible, c'est un crime sans victime. Quelle est donc sa nature ? Le blasphème est considéré comme crime absolu, du fait qu'il touche au montage spéculaire

66

dans la culture ; en quelque sorte, le blasphémateur prétend à la place du Miroir, il renverse l'ordre du monde. Saisir cela favoriserait aujourd'hui d'apercevoir ce qui est en cause dans la tradition canonique du blasphème : l'équivalent d'un parricide perpétré contre le Nom fondateur, contre l'Autre absolu et le principe symbolique, dans l'édifice langagier de ce qui fait loi pour l'homme à l'échelle des sociétés dont il s'agit. Pour les analyses classiques européennes, le blasphème était en rapport avec l'idolâtrie, le sacrilège et plus généralement les crimes contre la Référence<sup>66-1</sup>, dans la proximité de l'interrogation sur la folie (Dieu et la Raison), questions considérables que les manifestations fanatiques actuelles doivent inciter à étudier de très près<sup>66-2</sup>.

67

### **III - L'issue symbolique de l'aliénation du sujet dans son image. La question du statut du miroir**

Pour Narcisse, en définitive, le miroir n'est pas. Il n'est de miroir que si l'image est reconnue. Partons de cet aphorisme.

Des développements précédents ressort une conclusion théorique essentielle : *la nature relationnelle de l'identité et que la relation dont il s'agit, portée par le langage, relève elle-même*

---

<sup>66-1</sup>) Ce crime, paradoxal du point de vue juridique, appartient à la catégorie des crimes sans victime (= les diverses variantes du crime contre les images). Le blasphème a été peu étudié. Pour la tradition romano-canonique, voir les textes essentiels de Gratien : dist. 25, c. 4; C. 11, q. 3, c. 98; C. 23, q. 4, c. 40; C. 25, q. 1, c. 5; C. 33, q. 5, c. 15. Anticipant sur la répression des atteintes à l'Image absolue dans les sociétés modernes, sa répression par les États mérite grande attention ; pour la France, cf. G. du Rousseaud de La Combe, *Traité des matières criminelles suivant l'ordonnance d'août 1670*, Paris, 1757, p. 84-86. Une source essentielle est l'iconographie; cf. un manuscrit du XIV<sup>e</sup> siècle, Oxford, Bodleian Library 270 B, folio 77 v. (associant idolâtrie et blasphème) ; je suis redevable de cette indication au Groupe d'anthropologie historique de l'Occident médiéval, fondé par J. C. Schmitt.

<sup>66-2</sup>) L'affaire S. Rushdie (*Les Versets sataniques*) est significative. Le blasphème peut être rapporté à la problématique des fondements, si l'on s'interroge sur la portée des constructions normatives traditionnelles, y compris donc sur le rapport de l'Occident à son Texte. Voir les remarques de F. Benslama, *Une fiction troublante. De l'origine en partage*, Paris, L'Aube, 1994.

*de la représentation*. L'identité prend sens d'une triangulation, où viennent s'inscrire non seulement le sujet et son image, mais aussi le miroir, instaurateur de cette division. Si l'on a compris cela et si par ailleurs on a pris acte du fait que l'individuation de l'animal parlant - en termes de structure, l'entrée du sujet dans la parole - mobilise l'entier système de la culture, le problème de l'aliénation narcissique et du mécanisme de sa reprise qui en déjoue l'hypothèque mortelle pour le sujet va prendre tout son relief. Nous allons voir que cette reprise – reprise de l'imaginaire par l'ordre symbolique – a pour enjeu, sur la scène sociale, de construire le discours de l'identité comme discours de séparation et qu'une société par conséquent n'exerce sa fonction anthropologique qu'à partir de là : s'inaugurer elle-même comme miroir, c'est-à-dire s'offrir à tout sujet comme représentation de cet élément tiers dans la relation narcissique.

Qu'en est-il donc du miroir, du statut à lui reconnaître, qu'ont commencé à éclairer les renvois mythologiques ou religieux déjà évoqués ? Dans la fable ovidienne, il n'y a en fait ni miroir ni image ; à peine, selon l'alternance des temps du récit, Narcisse a-t-il entrevu l'infranchissable frontière qui le sépare de cet autre qui sitôt reconnu s'évanouit. Le génie de Dürer a été de porter à la réalisation artistique ce qui est latent dans la reconnaissance de l'image de soi, à savoir la médiation d'un grand Autre (l'Autre absolu symbolisé par la Sainte

68

Face) pour qu'il y ait l'autre que méconnaissait Narcisse, l'autre reconnu comme image de soi. Dürer reprend le schéma premier du miroir à un autre niveau ; il en donne la symbolisation en transposant l'adoration narcissique dans l'amour de la Face du Christ. En résumé je dirai : si Narcisse voit l'autre qu'il ne sait être lui, le fidèle voit l'Autre majuscule qui ne peut être lui ; Narcisse est en deçà de la Raison, le fidèle est au-delà, dans les fondements mythiques de la Raison ; dans l'entre-deux se joue la scène sociale. Le miroir serait-il alors témoignage d'un double jeu de la représentation, l'indication d'un passage inévitable et paradoxal auquel est soumis *le sujet en travail d'identification* ? Ainsi envisagée, l'instance spéculaire serait cette place qui, dans la construction institutionnelle de la culture et du sujet, noue et dénoue une contradiction ; le lien au miroir serait *lien qui sépare*<sup>68-1</sup>.

Reprenons la notion de miroir, de telle sorte que nous puissions nous engager dans l'examen du dispositif symbolique élémentaire, lequel comporte dans les cultures une diversité indéfinie de ce que nous appelons *miroir*. Si la symbolisation est bien symbolisation de la relation narcissique - conservation dans le dépassement de cette relation -, le problème ici soulevé est d'intégrer le miroir dans le déploiement de l'ordre symbolique, d'en considérer la nature langagière. Le miroir - la surface de l'eau dans le poème d'Ovide, le voile dans la scène de la Sainte Face - transporte du sens, il a une porte métaphorique, il représente une fonction tissée par la parole. Essayons de préciser et circonscrire la difficulté qui surgit : comment le miroir appartient-il à l'univers de la représentation, sur quel mode ? Et dans la perspective générale de l'institution des images dont vit une société, qu'y a-t-il d'essentiel dans cette interrogation théorique ?

Je partirai d'un tableau du peintre espagnol Zurbaran, auteur d'une *Sainte Face* (1658) reproduite plus loin<sup>68-2</sup> (illustration n° 1). Le visage souffrant du Christ y est esquissé seulement, l'image est en train de mourir. On pourrait même s'attendre à ce que soit présenté le voile sans trace aucune, un voile mettant en scène le vide d'image : le voile alors viendrait jouer et comme miroir et comme image, *l'image du Rien*. La question pour nous devient : l'image et le miroir peuvent-ils donc se superposer, jusqu'à mettre en scène un vide, la catégorie du néant ? Serait-ce cela, la quintessence

---

<sup>68-1</sup>) Sur cette notion, *Leçons VII*, p. 132.

<sup>68-2</sup>) J. Gallego-J. Gudiol, *Zurbaran, 1598-1664*, trad. R. Marrast, Paris, Cercle d'Art, 1987; voir plusieurs versions de la *Sainte Face*, p. 384-385.

de la fonction du miroir institué : abolir le plein, faire décoller le sujet de l'opacité de soi, introduire la représentation de l'absence à soi, d'une négativité nécessaire au jeu du

69

langage ? Transposée sur le terrain de l'identité, je dirai que la question du miroir rend possible de concevoir la nécessité d'un *vide subjectif* - qu'on l'appelle distance, écart ou séparation -, grâce auquel l'identité s'organise comme relation d'identité.

Ces remarques ont permis de cerner notre champ de travail, relativement à la question théorique du miroir. Il s'agit d'en appréhender la notion du point de vue des montages qui instituent l'identité. Il nous faut donc revenir vers le sujet, c'est-à-dire d'abord tenir compte du pas que la psychanalyse a fait franchir à la pensée occidentale en mettant sur la table le concept d'identification. Puis, sur cette base, la question de la relation d'identité - le « avec » évoqué plus haut (p. 60) - étant devenue accessible, l'horizon s'ouvre vers cet orient : problématiser l'enjeu généalogique du miroir. De là, les développements suivants :

### **1. Un préalable pour la pensée contemporaine : prendre acte du concept d'identification élaboré par la psychanalyse.**

Un apport essentiel de la psychanalyse aura été d'aider la culture techno-scientifique, si du moins la découverte freudienne est prise au sérieux, à sortir du borbier scientifique pour retrouver le chemin de l'humanité s'interrogeant, c'est-à-dire aux prises avec la représentation des fondements de la Raison. En clair : aujourd'hui comme hier, nous nous interrogeons mythologiquement, au moyen de paroles qui nous fondent à vivre, lesquelles ont d'âge en âge pour dénominateur commun de faire vivre le lien du sujet au miroir, autant dire de questionner le principe d'altérité, l'Autre absolu instaurateur des images. Dans ces *Leçons III*, le phénomène de ritualisation du regard dans la mise en scène sociale de l'Autre absolu fournit une précieuse indication, comme toutes les grandes productions mythologiques ou religieuses, pour nous introduire à ce que la démarche psychanalytique rend intelligible de nos jours, le mécanisme de l'identité. L'histoire de la vénération de la Sainte Face et de ses prolongements artistiques postmédiévaux fait apparaître les deux niveaux du mécanisme.

*Premier niveau*, celui de la reconnaissance de l'écart par le sujet. A travers la figuration du visage du Christ - l'autoportrait divin -, le principe d'altérité a pris consistance symbolique de *scène de l'Autre*, dont le sujet, de par l'écart institué, se trouve séparé. On peut ainsi poser : le principe d'altérité est reconnu, *l'Autre est identifié*. Précisons ce que comporte une telle formule.

L'Autre est identifié, non seulement comme présence de ce dont le

70

sujet est tenu *absolument* séparé<sup>70-1</sup>, mais comme opération relevant de *l'épreuve de vérité* dans la représentation de l'identité. *Identifier* est à prendre ici au sens transitif : reconnaître le principe d'altérité, l'Autre comme métaphore de la séparation qui fonde l'identité pour le sujet. Mais il s'agit de concevoir aussi à son niveau le plus abstrait, sous les espèces de l'Autre mis en scène, la relation d'identité en tant que telle. L'Autre figuré par la Sainte Face se donne lui-même comme pure relation d'identité : il est lui-même le même *avec* lui-même (cf. ma remarque, p. 60). Ce que voile l'autoportrait divin, c'est l'essence du *avec*, la nature relationnelle du principe d'identité. La vérité de l'identité et la question de la relation d'identité sont partie prenante dans la mise en scène de l'Autre à travers la question de ce *avec*, matière immense de l'interrogation théologique et

---

<sup>70-1</sup>) J'emploie le terme *absolument* en rappelant l'allusion que comporte le latin dont il est issu : du verbe *solvere*, avec préfixe *ab* (indiquant *l'achèvement, l'éloignement*), *absolvere*, délier ou définitivement séparer, avec connotation de paiement ; l'idée de dette est présente dans le rapport à l'Autre absolu.

canonique sur le Christ, seconde Personne divine dans la mise en scène de l'Autre trinitaire<sup>70-2</sup>. Au niveau de la pure relation d'identité, la séparation se présente comme aporie logique, que nous retrouverons plus loin en traitant des fondements.

Le *second niveau* du mécanisme est celui de l'assomption de la relation d'identité par le sujet. Ici nous importe le sens auquel s'attache principalement la clinique psychanalytique, le sens de *s'identifier*. Tout clinicien averti sait que ce concept, qui traverse l'entière architecture du psychisme, désigne, comme il a été noté<sup>70-3</sup>, l'opération par laquelle le sujet humain se constitue. Je voudrais insister sur le fait que *les processus subjectifs de l'identification s'inscrivent comme devenir de l'enlacement narcissique* et que le déploiement de l'image du Père, véritable clé de l'ordre symbolique, table sur la structure narcissique. Cela, on ne le répétera jamais assez, car si l'on ne comprend pas que le plan symbolique est la reprise, dans le dépassement, de la constitution imaginaire du sujet, la question du *s'identifier* - c'est-à-dire le défilé des images identificatoires à la place structurale de l'image narcissique - ne peut être étudiée dans toute son ampleur psychique et ses prolongements sociaux ou politiques. Mais avant d'introduire ici une notation fondamentale de Freud (l'identification primaire au père), je vais faire appel

71

une fois de plus à la dimension mythologique, afin de préparer le lecteur à recevoir comme il convient la problématique dont il s'agit.

On rapporte que Jamblique, philosophe néo-platonicien qui enseignait au début du iv<sup>e</sup> siècle dans la Syrie hellénisée, accepta d'accomplir un prodige pour édifier ses élèves. Se trouvant avec eux en excursion aux sources chaudes de Gadara, il procéda ainsi :

Il leur demanda d'abord de s'enquérir du nom qu'autrefois on donnait à deux d'entre elles. Les élèves ayant appris que les deux sources portaient les noms des deux Eros antagonistes, Eros et Antéros, il toucha de sa main l'eau de la première en prononçant une brève invocation. Un garçon aux harmonieuses proportions fit son apparition du fond de la source. Jamblique alla à la source suivante et renouvela le rite, faisant apparaître un autre Éros identique au premier. Le texte indique alors : « Les deux garçons l'enlacèrent et, tels des enfants vis-à-vis de leur père véritable, ils ne desserrèrent pas leur étreinte. Il les rendit ensuite à leur élément naturel et s'en alla, après avoir pris son bain.<sup>71-1</sup> » Que nous enseigne ce détour mythologique ?

Dans l'esprit de ce récit, la démonstration des pouvoirs du philosophe a pour but de rendre sensible la présence des dieux de la nature. Nous nous arrêterons plutôt sur ce que ce prodige suggère, à savoir que l'enlacement narcissique a un devenir et qu'il trouve son issue symbolique dans l'amour du Père. Il y a renversement du procès narcissique : dans la scène ovidienne Narcisse est fasciné par l'autre énigmatique sur la surface de l'eau, ici par deux fois c'est l'image qui prend corps et vient enlacer Jamblique, tel un « père véritable ». Cette scène d'un dédoublement narcissique redoublé est pour nous l'occasion de concevoir ceci : que l'identification s'organise à partir du fonds, disons plutôt du tréfonds narcissique de tout sujet.

Alors prend consistance, pour notre réflexion, la notation freudienne d'*identification primaire au*

---

<sup>70-2</sup>) Un des traités traditionnels où le problème de la relation d'identité ici soulevé est accessible : le *De Trinitate* d'Augustin, dans sa partie consacrée aux images ; cf. édition bilingue par P. Agaësse et J. Moingt, *Œuvres de saint Augustin*, 16, *La Trinité* (livres VIII-XV), 2, *Les Images*, Paris, Desclée, 1955.

<sup>70-3</sup>) Cf. l'exposé général de J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1971, p. 187 ss. (v° Identification).

<sup>71-1</sup>) Présentation de ce récit par M. Tardieu, dont je reproduis la traduction du texte grec : *Les Paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Paris-Louvain, Peeters, 1990, p. 12.

père : derrière l'instance psychique de *l'Idéal du moi* - traduisons : l'image de l'exigence culturelle<sup>71-2</sup> -, « se cache, nous dit Freud, la première et la plus significative identification de l'individu, celle avec le père de la préhistoire personnelle<sup>71-3</sup> », identification qui précède tout investissement d'objet, donc l'investissement

72

du père concret. Dans la perspective de ces *Leçons III*, cela signifie que la mise en scène du Tiers, c'est-à-dire du Père, dans la culture est une offre préalable d'identification, ouverte à tout sujet de cette culture ; il s'agit là d'un point essentiel dans la manœuvre du miroir, c'est-à-dire des bases de l'identification. Ce qui se profile dans l'identification, c'est le rôle d'un Tiers constitutif de la médiation entre le sujet et l'image. Le récit de Jamblique nous renvoie au nouage du sujet et de la constitution sociale du Père, au rôle central de l'identification dans la préhistoire du complexe d'Œdipe<sup>72-1</sup> pour le sujet, préhistoire dont il faut souligner qu'elle s'inscrit dans le langage et qu'à ce titre elle mobilise le dispositif culturel de la représentation. Maintes fois j'aurai à revenir sur cette notation, si souvent perdue de vue. Là encore, à partir d'un matériau mythologique – dans le prodige de Jamblique, la connaissance de son nom est nécessaire à l'invocation capable de produire l'apparition du dieu –, nous voici devant l'articulation du rapport entre le sujet du langage et la société, entre l'homme et la culture qui le porte à la vie en donnant consistance aux fondements symboliques de son être.

Par-delà l'anecdote du philosophe, à travers laquelle nous avons entrevu la fonction structurale du Père, on aperçoit aussi l'ultime enjeu des identifications, l'enjeu de Raison. Ouvrant la fable de Narcisse, Ovide évoquait *l'avènement d'un délire (novitas furoris<sup>72-2</sup>)*. L'enjeu est bien celui-là. Pour conclure, méditons le poète autrichien Georg Trakl, auteur d'un texte qui évoque, dans la proximité de la scène narcissique, l'abord de la démence, l'apocalypse du sujet : « ... *Mais comme je descendais le sentier rocheux, la folie m'empoigna et je criai haut dans la nuit ; et comme je me courbais avec des doigts d'argent sur les eaux taciturnes, je vis que mon visage m'avait quitté. Et la voix, blanche, me parla : tue-toi !* »<sup>72-3</sup> ... »

Ce fragment poétique nous fait toucher au point extrême de la problématisation du miroir, au noyau atomique de la constitution du sujet si j'ose dire. Nous avons affaire à l'enjeu de Raison. Le principe de vie dans et par la représentation est en question.

73

## **2. La nature relationnelle de l'identité et le miroir. Remarques sur le statut symbolique du miroir.**

En abordant cette question centrale, il convient d'avoir à l'esprit ceci : quand on parle d'image et de miroir, ce dont il s'agit se trouve, si j'ose dire, toujours immergé dans cet espace obscur du *su dans l'insu* (selon la formule familière, « nous ne sommes pas sans savoir », que depuis Freud nous désignons du terme d'inconscient. Plus précisément, ce dont il s'agit dans le phénomène de la représentation et de ses traductions symboliques, à commencer par le langage lui-même, est en

---

<sup>71-2</sup>) A l'intention du lecteur peu familier des concepts psychanalytiques : schématiquement, *l'Idéal du moi* est l'image de l'exigence culturelle - exigence vers laquelle tend le sujet et qui renvoie à l'Autre absolu, aux mises en scène des miroirs construits par la culture -, tandis que le moi idéal est l'image que le sujet croit être.

<sup>71-3</sup>) *Le moi et le ça* (III, Le moi et le sur-moi (Idéal du moi)), dans S. Freud, *Œuvres complètes*, Paris, P.U.F., XVI (1991), p. 275. G.W., XIII, p. 259.

<sup>72-1</sup>) Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi* (VII, « L'identification »), *loc. cit.*, p. 42. G.W., XIII, p. 115.

<sup>72-2</sup>) *Métamorphoses*, livre III, vers 350, édit. p. 80.

<sup>72-3</sup>) « Révélation et anéantissement », dans G. Trakl, *Crépuscule et déclin*, suivi de *Sébastien en rêve*, Paris, Gallimard, 1990, p. 211.

rapport avec l'inconscient. Si l'on tient fermement ce point, la question de qualifier le statut du miroir pourra se déployer dans toute son ampleur ; alors nous échapperons à la tentation ordinaire de chosifier le miroir, et finalement l'essence langagière du *lieu structural où prend place le miroir* - ce que nous appelons miroir, c'est-à-dire tout ce qui vient à la place de cette métaphore optique - apparaîtra compréhensible, portant à conséquence sur le plan théorique, puis, nous le verrons plus loin, quant à l'étude des pratiques institutionnelles. Cela étant dit, essayons d'ouvrir le chemin.

Ayant reconnu l'importance du concept d'identification - en ses deux sens : *identifier et s'identifier* -, nous allons approfondir le phénomène de l'identité, à partir de ce qui sous-tend l'identification : l'écart, l'intervalle d'un vide, qui introduit le sujet à la séparation d'avec soi et, ce faisant, rend possible l'articulation entre le sujet, l'image (au sens de l'image de Narcisse dans la fable ovidienne) et le principe d'institutionnalité.

Que la préservation de l'écart, d'un vide, soit au cœur de la fonction institutionnelle et puisse découler de la nature langagière de toute relation humaine, et d'abord de la relation du sujet avec soi, c'est certainement aujourd'hui quelque chose de très difficile à concevoir, quand nous tendons à penser l'univers subjectif et social en termes de plein et de duel. Pourtant, si nous persistons à vouloir comprendre la vie de la représentation jusqu'à tenter de percer le mystère du sujet habitant l'institution du langage en toute version particulière de l'humanité, c'est-à-dire le mystère du sujet institué, il faut réapprendre à considérer ce que les sociétés classiques (j'entends par là les sociétés d'avant le *plein* industrialiste) savaient et faisaient savoir au sujet, quant à ce *vide* constitutif de la parole. Elles le savaient, non pas sur le mode déterminatif d'un savoir, mais sur le mode théâtral d'une mise en scène du vide lui-même en tant que tel, par exemple en utilisant les ressources de l'architecture sacrée.

74

### [Fonction zéro]

Ainsi, l'esplanade fermée de la grande mosquée de Kairouan. Que propose ce vaste quadrilatère à colonnades, où se font face le minaret, lieu d'appel à la prière, et la mosquée, lieu de l'adoration du nom sacré ? Très exactement, le Vide majuscule, le Rien en tant que préalable de la Parole inspirée. En termes laïcs, je dirai que l'espace sacré ici met en scène, au regard du sujet enfanté par l'Islam, la fonction d'un vide, ce que le sanscrit notifiait par la notion de *shunya*, repris et transmis par la culture arabe sous la notion du chiffre *zéro* ; autrement dit, l'esplanade de Kairouan réinstitue pour chaque fidèle musulman *la fonction zéro*<sup>1</sup>, métaphoriquement représentée par la poésie mystique de l'enclos muet, s'ouvrant vers le ciel infini. Transportons-nous en Occident latin. Parmi tant d'autres manifestations du mode de savoir théâtral qui traduit la représentation insue des fondements du discours, prenons le cas illustre du cloître du mont Saint-Michel, quadrilatère sacré qui, lui aussi, rend parfaitement compte de la même fonction dans une société de tradition chrétienne ; l'espace met en scène le vide, pointant la voûte céleste. En termes laïcisés, je dirai que, de la même façon qu'en Islam, nous avons affaire à l'essence de la fonction institutionnelle : *créer la mise en scène du vide constitutif de la parole*.

Revenons vers le sujet : ce que j'appelle *vide* pour le sujet, au travail d'élaboration de son identité, est l'équivalent de mes exemples architecturaux. Il y a équivalent en ceci, que ce vide est enclos par la parole pour être source de parole ; ce vide a un sens. Qu'est-ce que cela veut dire ?

Cela veut dire que rien, pour l'homme, n'est hors du champ du discours, et que la préservation du vide lui-même, dans les conditions dont il va être maintenant question, relève de la fonction langagière. Par conséquent, si ce vide se tait, se taire a ici le sens du silence de l'Hermès antique,

---

<sup>1</sup>) Sur cette notion, *Leçons IV*, p. 231 ss.

le dieu-messager inventeur de la parole représenté un doigt sur les lèvres ; ce vide est à la fois riche du discours qui a porté le sujet à la vie, et riche de toutes les paroles à venir pour ce sujet. De la sorte, le vide dont il s'agit a le sens de *l'informulé pour le sujet*. Au niveau général, nous pouvons poser ceci : *s'il n'y avait pas cette catégorie logique, l'informulé, il n'y aurait pas la parole*. Si nous nous reportons de nouveau au noyau narcissique de l'économie subjective, c'est-à-dire à la question essentielle qu'enseignait la fable du duel entre Narcisse et son image (l'autre de soi qu'il méconnaît), ces remarques sur l'écart, ou le vide, et sa nature d'informulé prennent leur portée. Si toute vie humaine en effet, comme présence à soi et présence au monde, engage son destin en surmontant

75

l'opacité originelle – la mise biologique, que nous appelons le corps, s'inscrit dans la représentation, le sujet entre dans les mots –, c'est-à-dire s'il s'agit bien pour l'homme d'habiter la division des mots et des choses en entrant dans le parler, cela comporte que la partie se joue sur la base de la possibilité pour le sujet de se diviser, plus exactement d'être présent à soi et au monde en se représentant la division. J'entends par là : habiter la division dans la représentation, pour qu'à partir de la mise en jeu de soi et du monde comme images, s'organise le lien de parole. C'est ce qu'éclaire remarquablement le « *Je est un autre*<sup>75-1</sup> », formule de métabolisation du narcissisme en quelque sorte, par laquelle s'expriment à la fois une représentation de la division et une parole sur la division – la manière pour le sujet Rimbaud d'habiter poétiquement la question. Pour nous, qui pratiquons le questionnement sur un mode non poétique, la formule devient la traduction savante de la relation d'identité en tant que rapport de soi à soi ; aussi bien, il serait plausible de travailler la question par la voie d'autres formulations, telles que la doctrine scolastique des mouvements de l'âme ou les théories plus modernes de la perception. Un élément commun est à retenir, qui donne sens à chacune de ces formulations : un point de passage entre les termes, la place d'un écart, le lieu d'un vide, justifiant en logique qu'on puisse dès lors parler d'une relation entre les termes. La fable de Narcisse nous montre la relation d'identité en panne : le vide n'étant pas reconnu, le sujet s'abîme dans un en-deçà de toute relation à soi.

Voilà donc ce qui est en cause dans l'élaboration de l'identité : que surgisse l'espace tiers de l'écart, la place de ce qui, pour l'être de parole, le tient indéfiniment à distance de soi et en retrait du monde. Le mythe de Narcisse nous a mis sur la voie de concevoir en quoi consiste le point de passage entre les termes de la relation. *Tout ce qui s'avance vers l'homme, et d'abord l'homme lui-même, est inéluctablement soumis à l'épreuve spéculaire*. Ainsi, dans la perspective de ces *Leçons III*, nous allons découvrir la nature et la fonction de ce que nous appelons miroir.

Ici se dessine la question cruciale du statut du miroir dans la *construction de discours* qui institue l'animal parlant. Si cette question se pose, c'est que le miroir est nécessaire au fonctionnement identificatoire, qu'il ne se résout pas en une pure instrumentalité, mais au contraire s'inscrit au cœur même du mécanisme subjectif. Le miroir

76

intervient comme représentation, dans la représentation. Représentant l'espace tiers de l'écart, il prend ainsi statut – un statut à préciser –, pour rendre opérante la division du sujet, la séparation d'avec l'autre, de soi.

Si l'identité pour le sujet se définit, nous l'avons vu, par la relation « lui-même le même avec lui-

---

<sup>75-1</sup>) A. Rimbaud, dans une lettre à G. Izambard (mai 1871) : « ... C'est faux de dire : Je pense : on devrait dire on me pense. - Pardon du jeu de mots. Je est un autre. Tant pis pour le bois qui se trouve violon, et Nargue aux inconscients, qui ergotent sur ce qu'ils ignorent tout à fait. » *Œuvre-Vie*, édition du centenaire, par. A. Borer et A. Montegre, Paris, Arléa, 1991, p. 183-184.

même », le miroir est en somme le support du *avec* ; il est le *message-messager* du *avec*. Nous sommes en train d'étudier l'aliénation narcissique, par conséquent de tâcher de reconnaître la facture symbolique qu'il convient d'assigner à ce que nous appelons miroir, dans l'élaboration de ses identifications par un sujet. Il s'agit d'envisager le miroir à la fois d'un point de vue si général que la notion vienne recouvrir ses diverses manifestations pour le sujet, et de telle sorte qu'apparaisse au grand jour l'articulation du *avec*, la consistance du miroir comme médiation. Je voudrais esquisser une réflexion là-dessus, par quelques remarques élémentaires, essentielles pour la suite :

a) *Le miroir et le rapport à la parole*. Il n'est de miroir que pour le sujet de la parole : le miroir suppose l'univers de la parole. Le miroir est une figure du vide et se tait, mais il est riche du discours qui l'a produit et le fait *être là*, comme il est riche des paroles à venir du sujet qui l'interroge. Reprenant mes indications sur le sens du vide et de l'écart (cf. p. 74-75), je dirai qu'il est un mode de présence de l'informulé pour le sujet. Qu'est-ce que cela veut dire, quant à notre effort de comprendre la place symbolique du miroir, de toute manifestation, dans une culture quelle qu'elle soit, de ce que nous appelons miroir ?

Le miroir est *là pour un sujet qui l'interroge*, de sa place de sujet qui interroge *non pas l'autre de soi*, mais ce mode de présence de l'informulé, le vide ainsi signifié, l'écart comme tel. Le miroir est mise en scène du vide pour le sujet, mise en scène de l'altérité pure que le discours va rendre habitable. Selon cette perspective, on peut dire que l'appel du miroir au regard est appel à « voir le principe<sup>76-1</sup> ». Dès lors, nous saisissons mieux la fonction du miroir, telle que la suggérait la gravure de Dürer (cf. p. 59) : *l'accès à la représentation insue du principe d'altérité est la condition du dépassement de l'aliénation narcissique*. Du même pas, il devient plausible que la reconnaissance de l'autre de soi ne puisse être logiquement qu'une conséquence, l'effet d'une symbolisation : le rapport assumé de soi à soi est l'effet de l'accès à la représentation insue de l'écart qui soutient la parole.

J'illustrerai mon propos par le thème célèbre de L. Carroll « *De l'autre côté du miroir* » : personne ne peut passer à travers le miroir

77

(*Through the looking-glass*), si ce n'est par la parole inspirée ou poétique, en l'occurrence le récit des découvertes d'Alice. Nous tenons là, à l'échelle de l'opération romanesque, la précieuse indication de ce qui fonde le miroir dans son mode de présence pour le sujet ; il s'agit d'apprivoiser, j'allais dire domestiquer, d'humaniser le vide et l'écart par *une mise en mots adéquate*. Sous cette formule, j'entends : un mythe, au sens technique que j'ai donné à ce terme et que je rappelle ci-dessous<sup>77-1</sup>, le *mythe adéquat*, c'est-à-dire l'arrangement de discours grâce auquel l'espace tiers de l'écart, venant au langage, se donne symboliquement comme miroir, engageant ainsi le mécanisme institutionnel et subjectif des identifications. De cette notion du mythe adéquat, d'origine platonicienne, il sera plus loin question (p. 139 ss.).

### [Corps, Tao]

Du point de vue où je me place, le statut symbolique du miroir peut rejoindre le statut symbolique de la mythologie, au sens où celle-ci enserme la représentation insue du vide, de l'écart, que toute société doit mettre en œuvre et problématiser. Chaque culture édifie un discours du miroir, mettant en scène ce vide, cet écart, pour que se construise le sujet. Ainsi, l'Occident a produit un foisonnement de textes, non repérés comme tels à ce jour, mais qui dans cette perspective

---

<sup>76-1</sup>) Sur cette notion, *Leçons VI*, p. 251 ss.

<sup>77-1</sup>) Le mythe marque une place, la place où une société jauge le pouvoir de la parole, éprouve l'incertitude et le tragique de ce dont se soutient la parole dans l'humanité, à savoir la représentation de sa cause; cf. *Leçons VI*, p. 198.

prennent un sens nouveau. Qu'y a-t-il de commun, par exemple, entre les énoncés théologiques sur *l'âme prisonnière du corps* – symbolisation de la division psychosomatique par le thème, popularisé par l'iconographie baroque, du corps habitat de l'âme<sup>77-2</sup> – et la *maison du miroir* (*lookingglass-house*) de Carroll ? Je répondrai : le même travail d'étayage, par la parole, de la représentation du vide structural. Un discours sert d'enclos à l'écart, l'encadre si j'ose dire, lui donne statut symbolique de représentation. Le miroir est le résultat du montage, et nous sommes là aux sources anthropologiques de la fonction du mythe. Des temps religieux de l'Europe classique à notre époque sécularisée, à travers des modes d'expression indéfiniment changeants, se poursuit un même travail d'étayage, constitutif du miroir et de la fonction mythologique comme fonction ayant en vue de s'adresser au sujet. Si l'on parvenait à le saisir pour le compte des constructions occidentales, on en comprendrait les équivalences culturelles dans les sociétés non européennes. Je citerai un cas typique, auquel donnent relief les recherches de K. Schipper : la notion taoïste du pays intérieur – « le corps de l'homme

78

est à l'image d'un pays<sup>78-1</sup> » - est l'analogue chinois des exemples que je viens d'évoquer. Le discours du Tao sur la liberté et l'unicité de l'individu, et qui dessine comme un équivalent de notre *for intérieur*, comporte une construction du rapport subjectif de soi à soi : au même titre que les discours en style occidental, il constitue l'enclos de paroles par lequel la représentation de l'écart nécessaire à l'élaboration de ce rapport est proposée au sujet comme le miroir déjà là, le miroir de la culture. Sur un plan général, on peut conclure : la culture s'adresse au sujet en lui présentant le miroir, sous les espèces d'un discours que j'appelle mythologique, parce qu'il institue l'écart, le vide structural, en le parlant par avance pour chaque sujet. En d'autres termes, la fonction du mythe peut être comparée ici à l'ouverture d'un crédit symbolique au bénéfice du sujet relevant de la culture concernée.

b) *Le miroir et la cause des images*. Je voudrais attirer l'attention sur ce que nous retenons, au niveau le plus banal, du phénomène du miroir, à partir du dire de Narcisse, qui soudain se reconnaît : « *Je suis celui-là ; j'ai compris et mon image ne me trompe plus*<sup>78-2</sup>. » Nous retenons que le miroir produit l'image, mais aussi que, cette image, nous l'aimons. J'entends donc la cause des images en ce double sens, évoquant rapport de causalité et lien d'amour.

Ainsi la fable ovidienne éclaire au départ ce qui se joue d'essentiel dans la notion d'image, si l'on tient compte de ce médiateur, le miroir. Nous avons vu qu'il s'agissait de l'altérité, plus exactement de la représentation insue de l'altérité. Or, cette altérité ne peut se comprendre que comme perte et séparation, à la mesure de ce qu'inflige à l'humain l'entrée dans le langage : la division d'avec soi, comme condition nécessaire pour assumer la division des mots et des choses. Il nous faut maintenant saisir que le concept d'image implique la question de l'institution de la division pour le sujet, à partir du statut structural du miroir.

Dire, face au miroir, « *je suis celui-là* », ou se reconnaître dans l'image que réfléchit le miroir, c'est supposer que quelque chose d'indicible a été surmonté, maîtrisé, ouvrant la relation d'identité. J'oserai ici faire état d'un effet sémantique, qui m'a fortement éclairé, jaillissant de l'homophonie des termes latins *imago* et *vorago*, ce dernier désignant le tourbillon des eaux, l'abîme, le gouffre. En ce bref instant où l'image ne le trompe plus, cette reconnaissance arrache Narcisse au

---

<sup>77-2</sup>) Voir un exemple typique, reprenant le thème antique : H. Hugo, *Pia desideria emblematis illustrata*, Anvers, 1624, repris dans mon étude *La Passion d'être un autre*, p. 194.

<sup>78-1</sup>) K. Schipper, *Le Corps taoïste. Corps physique - corps social*, Paris, Fayard, 1982, p. 137 ss.

<sup>78-2</sup>) « *Iste ego sum ; sensi nec me mea fallit imago* », vers 463, édit. p. 84 ; cf. plus haut, p. 43, n. 2.

gouffre, il échappe à l'abîme. L'image devient support offert au sujet, métaphorisation du gouffre. Je dirai qu'en définitive nous ne pouvons parler d'image qu'en tant que s'organise le détachement du tourbillon pulsionnel et de l'opacité, c'est-à-dire en tant que s'élabore, pour le sujet, l'accès à la représentation. Il y a institution des images sur cette base, qui est aussi la base sur laquelle l'humain conquiert son être. Se diviser, pour le sujet, c'est s'arracher au gouffre, ou pour suivre le jeu de sens de *vorago* (qui a donné aussi le terme *vorax*<sup>79-1</sup>), c'est échapper à la dévoration de soi. Dès lors, nous pouvons préciser ce qui en résulte quant au statut du miroir comme médiateur, instaurateur de la division.

L'autre de soi n'est reconnu par le sujet qu'à partir d'un rapport au miroir, que j'appellerai *miroir premier*. Premier en ce sens que l'animal parlant ne peut accéder à la relation d'identité que s'il est aussi projeté dans le champ institutionnel de l'altérité, dans le champ du miroir institutionnellement construit. Cet enclos de discours, culturellement circonscrit, appelons-le *miroir second* - le Miroir majuscule. Il n'est de miroir, pour le sujet, que rapportable au principe spéculaire dans la culture. Autrement dit, la place structurale du miroir est celle-là : *la place de l'altérité pure, dont relève, par relais et médiations pour le sujet, la cause de son image*.

Notons ceci, qui sera longuement développé dans les chapitres suivants : si nous avons affaire à l'idée de cause, au concept de causalité, il s'agit, en termes de représentation pour le sujet, de Folie et de Raison. A l'échelle politique, nous sommes aux sources anthropologiques du fanatisme, des amours insensées de la Cause absolue.

Il faut encore noter, selon les deux étages de la structure - l'étage des constructions institutionnelles de la Référence qui portent la culture, et l'étage normatif de la reproduction (le cadre oedipien, familial notamment, où se reproduit le sujet) -, que le miroir est le lieu de la mise en scène de la cause, qu'il est sous statut d'avoir à produire l'image des fondements (ainsi, *l'Imago Dei*, l'image sociale du Père, le Tabou, etc.). Autrement dit, le miroir est le lieu logique dont relève, suivant des modalités propres à chaque culture, la mise en scène de l'Image absolue, comme il est aussi le lieu qui médiatise, au niveau social, cette mise en scène de l'Image fondamentale. Nous retrouverons longuement ces problèmes.

Dans la perspective du principe d'institutionnalité étudié par ces

*Leçons III*, le statut symbolique du miroir apparaît donc en pleine lumière, de par la place ainsi circonscrite. Il est à remarquer que cette place structurale, portée par la fonction mythologique à l'échelle de la culture et soutenue jusqu'au niveau du sujet par les diverses médiations langagières (en particulier par les instances normatives qu'en Occident nous qualifions de juridiques), détermine un lieu historiquement et socialement stratégique. J'emploie le terme *stratégique* parce qu'il s'agit d'un lieu où s'inscrit l'affrontement, où se déroulent, aujourd'hui planétairement, les guerres de la représentation, et au niveau social et subjectif de la vie quotidienne des générations la confrontation symbolique, que résume dans la mémoire occidentale le mythe d'Œdipe, si judicieusement exploité par Freud.

c) *L'identification de l'autre du miroir. Jalons pour l'étude de la réflexivité comme effet symbolique*. Nous aurons à traiter, au fil de ces *Leçons III*, de la réflexivité en tant que condition de la structure ternaire dans l'ordre de la spécularité. Il s'agit de pousser plus avant les remarques sur la causalité, en abordant la relation d'identité du sujet avec soi par le biais de cet effet solidaire du miroir : le sujet se voit. J'ajoute : il se voit, selon la loi de la pensée. Nous allons faire le lien entre

---

<sup>79-1</sup>) Formé sur le verbe *voro* (avaler, engloutir), *vorago* a le sens de *gouffre*, *abîme* ; cf. A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine, op. cit.*, p. 753, v° *Voro*.

le mécanisme du miroir et sa portée symbolique, au sens plein de ce terme. Dans la perspective de la conservation dans le dépassement du matériau narcissique de l'homme, la réflexivité nous montre que ce qui se joue là a trait à *ce que nous appelons penser*. Reconnaître l'autre de soi, c'est déjà penser. Nous pensons sur fond de spécularité et c'est à partir de là que nous pouvons comprendre l'emprise du sujet sur le monde. *Là où l'homme pense, il cherche son image*. Autrement dit, la problématique du miroir recouvre le fait pour l'homme d'advenir à la pensée.

L'essentiel ici est de discerner que la fonction du miroir, articulée aux deux niveaux de la structure (la fable de Narcisse et la scène de la Sainte Face), rejoint la problématique du rapport à la causalité. Ainsi, l'ouverture de la problématique narcissique vers la problématique de la pensée se dévoile. Je dirai : *si cela*, « cette ombre de l'image, renvoyée à ton regard » selon la formule ovidienne<sup>80-1</sup>, *est l'image de soi parce que cela est reconnu comme autre de soi*, une telle proposition comporte que le sujet est entré dans sa propre division, c'est-à-dire qu'il existe en tant que *sujet causé*. On peut alors concevoir que, sous ce rapport, *le miroir puisse être pour l'homme cause de soi*. De là, les remarques suivantes :

– La relation au miroir est un mécanisme de réflexivité, dans lequel le miroir lui-même se trouve inscrit, comme le montre l'histoire de la

81

Sainte Face. La réflexivité est le seul retour possible du regard sur soi, le chemin obligé du *regard qui se voit* : elle orchestre le schéma dialectique de la causation du sujet. Qu'il s'agisse du niveau de la culture, où selon notre exemple le fidèle chrétien rebondit à partir de ce que lui renvoie le point de butée du divin, ou du niveau subjectif de la relation spéculaire, où le sujet est causé à partir de l'image qui lui fait retour, la réflexivité agence ce schéma dans lequel prend place *le principe constitutif du Tiers*. De la sorte, la relation d'identité, par le relais de la métaphore du miroir, introduit l'homme à la *causalité comme extérieure au sujet*.

– Il faut préciser qu'au niveau de la dialectique spéculaire la réflexivité n'est pas la réciprocité. La réflexivité suppose le détour par un lieu tiers et se joue sur deux registres distincts ; la réciprocité n'est pas ternaire, elle suppose l'interchangeabilité des termes, sur fond d'homogénéité de registre. Exprimée remarquablement par la formule d'une enfant : « mon père me ressemble », la relation de réciprocité est coupée de la problématique du Tiers et met en scène deux pions interchangeables. Dans l'idéologie contractualiste contemporaine, la réciprocité ainsi entendue est devenue valeur politique à travers le discours du sujet-Roi ; elle tend à défaire toute mise en scène du principe d'altérité, fondement de l'écart et de la limite pour le sujet.

- En tant qu'elle inclut la référence au lieu tiers du miroir, la réflexivité porte la causalité pour le sujet au niveau de l'interrogation sur *l'origine* ; nous sommes au niveau du discours appelé à fonder l'humain comme *sujet causé*, c'est-à-dire divisé. A travers la réflexivité, *le miroir fait voir l'origine comme résultat* (cf. plus haut, p. 51), l'origine prenant statut d'effet symbolique dans le montage de la représentation. Cette remarque est capitale, car elle souligne que le discours de l'origine pour le sujet - l'image qu'il reçoit du montage - n'a rien à voir avec un contenu scientifique quelconque. L'origine est représentation pure, plus exactement pur effet de représentation nécessaire à la construction subjective, de sorte que tout contenu de discours opère ici *métaphoriquement*, non pas scientifiquement. Notons au passage que cela nous fait entrevoir comment l'homme de l'ère scientifique utilise *le discours de la Science comme Imago Dei*, c'est-à-dire comme miroir, par conséquent sur le même mode qu'une théologie ou qu'une représentation mythique.

– Enfin, il est important de noter que l'étude de la réflexivité débouche sur un problème essentiel concernant le langage : comprendre le lien de signification comme rapport de

<sup>80-1</sup>) « *Ista repercussae, quam cernis, imaginis umbra est* », vers 434, édit. p. 83.

correspondance entre le mot et la chose. On aperçoit bien, au terme de ces remarques,

81

que le miroir prépare l'entrée dans le lien de signification. Reprenons l'exemple utilisé par de Saussure et devenu classique<sup>82-1</sup> : quand nous disons « arbre », le mot renvoie à la représentation de la chose nommée « arbre ». Comment le lien de signification, qui garantit la vérité de la chose, articule-t-il à l'instar du miroir le mot et la représentation ? Cette question touche à notre compréhension de la structure, en tant que rapport de légalité entre discours et instance de la représentation ; elle est la clé du fonctionnement de l'institution du parler.

### 3. Le miroir, comme métaphore de la limite.

Le miroir - ce que nous appelons miroir - fait partie intégrante de l'agencement du principe de vie *dans et par la représentation*, et ouvre sur le processus de symbolisation lié au phénomène du langage. Les systèmes institutionnels tracent le cadre normatif à l'intérieur duquel l'humain rencontre l'échafaudage social de la Raison ; l'humain affronte ainsi du même pas, à travers le risque de défaillance de cet échafaudage, le péril auquel l'expose la dé-symbolisation du miroir, son propre anéantissement comme sujet de la Raison des images et de la Raison tout court. Dans cette perspective, associant le statut symbolique du miroir et le principe de Raison, nous ne pouvons pas ne pas rencontrer le problème de l'Interdit, notion recentrée selon l'horizon de l'institutionnalité par les *Leçons VI*<sup>82-2</sup>. Rapportable, sous cet angle, à la division du sujet par le discours, le miroir peut être alors étudié en tant que discours séparateur, c'est-à-dire dans son rapport à la problématique de l'Interdit, lequel n'est rien d'autre que le dépassement du narcissisme, *l'accès à la limite* (cf, plus haut, p. 59).

Venons-en à ce que la question du miroir peut éclairer du jeu de l'Interdit, aux deux niveaux de la représentation. D'un côté, on peut dire que le miroir agence pour le sujet son point asymptotique : le sujet, séparé de l'autre de soi, ne rejoindra jamais son image ; la tragique demande de Narcisse est marquée d'échec par avance. A l'étage oedipien familial, cela signifie que les parents font office de miroir pour l'enfant, au sens où ils représentent, dans et par le langage, le principe séparateur, sur fond de division narcissique (la séparation de l'autre de soi).

D'un autre côté, nous savons aussi, d'après le mécanisme de l'identité

83

(cf. plus haut, p. 70), que dans la représentation du sujet le tiers symbolique - c'est-à-dire le tiers de la division, le représentant du principe d'altérité - vient à la place du *avec* (selon la formule : lui-même le même avec lui-même), celle du tiers médiateur de la relation narcissique dans la relation du sujet avec l'autre de soi. Ce que certaines formulations d'Ovide suggéraient déjà, l'exemple de Dürer l'a montré : l'identification du sujet comporte d'inscrire subjectivement, autrement dit dans l'insu de la représentation, le tiers médiateur lui-même (en l'occurrence, la Figure du Sauveur). En d'autres termes, le tiers constitutif de la division n'est opérant qu'à cette condition : d'être appelé *aussi* à la place de l'image.

Au niveau subjectif, l'expérience clinique en psychanalyse confirme couramment l'intensité du manège identificatoire : *les parents, en tant qu'objets d'amour*, ont vocation narcissique, c'est-à-dire sont appelés à la place de l'image narcissique pour l'enfant. Nous touchons là à l'économie subjective de la limite et aux problèmes de facture narcissique que les traductions sociales de l'Interdit ont, si j'ose dire, la charge de nettoyer par l'incessant travail des interprètes. Au niveau

<sup>82-1</sup>) F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, édit. critique R. Engler, tome 1, Wiesbaden, Harrassowitz, 1968, p. 147 ss.

<sup>82-2</sup>) *Leçons VI*, p. 25 ss.

institutionnel, Freud indiquait, à propos du phénomène d'identification au meneur, que celui-ci occupe la place de l'Idéal du moi (la place de toute offre culturelle au sujet) pour chacun des membres du groupe<sup>83-1</sup>. En définitive, c'est parce que les *parents* - terme générique d'une fonction généalogique, qui par conséquent concerne tout adulte venant à cette place - sont fondés dans le montage de la Raison des images qu'à la fois ils *agencent le rapport à, et prennent le relais de* l'image narcissique pour l'enfant, et que le processus identificatoire est mis en mouvement. Transposant la formule de Lacan – « le désir de l'homme, c'est le désir de l'Autre » –, nous pouvons dire que *l'image de l'homme, c'est déjà l'image de l'Autre*.

*Apostille : sur l'usage et le mésusage de la psychanalyse dans l'abord de ces questions.* La découverte, par Freud, des phénomènes de représentation inconsciente permet aujourd'hui d'éclairer, en la complexifiant, la problématique du miroir. Il faut noter qu'un tel dévoilement a quelque chose d'insolite. Je veux dire par là que ce savoir sur les coulisses de l'être du sujet vise directement ce qui, dans la constitution de l'animal parlant, ne relève pas du savoir au sens général de ce terme, mais renverrait plutôt à ce qui, sur le mode, hautement humanisateur, d'une religion classique ou d'une mythologie, prend statut de *savoir interdit*, savoir d'interposition, accessible seulement par les voies détournées de

84

la poésie ou des discours rituels médiateurs. Tout savoir sur le miroir et les images est *savoir sur l'Interdit*, il touche au fond des choses humaines, à ce qui ne peut être que voilé ou refoulé afin que le mécanisme de l'identité puisse précisément s'organiser et fonctionner. Aussi convient-il de ne pas se méprendre : si elle projette son étrange lumière sur les fondations de l'homme, la psychanalyse ne destitue en rien le montage subjectif ; elle doit donc, en tant que discours traitant du sujet et de l'Interdit, être relativisée : nous sommes toujours, et en dépit d'une telle découverte aujourd'hui tant galvaudée, pétris d'insu. Faute de se tenir dans une position de modestie, la psychanalyse trouve sa sanction : elle devient pensée négligeable.

Par ailleurs, telle qu'ici nous en découvrons l'ampleur, la question de l'institution des images est appelée à rejaillir sur la théorie de la psychanalyse et sur la pratique analytique elle-même. La psychanalyse reste servie de son mode d'entrée dans la pensée contemporaine sous la férule du pouvoir médico-psychiatrique. Ce pouvoir s'est trouvé renforcé - en France notamment - par la tentative, d'essence scientiste, de réduire la psychanalyse à une codification logico-mathématique, dont nous constatons les effets : académisme et folklorisation des thèmes freudiens concernant le socle institutionnel du sujet. Dans ce contexte historique, les modes intellectuelles, le militantisme, l'esprit borné et codificateur de générations d'épigones ont produit une psychanalyse étriquée, coupée de l'interrogation sur l'institutionnalité, par conséquent incapable d'affronter le drame narcissique de notre temps. Freud quant à lui, peu informé du capital juridique et se méfiant à juste titre qu'une hâtive théorisation mêlant droit et psychanalyse n'aboutisse à hypostasier quelque « âme de la masse » comme indépendante des processus subjectifs<sup>84-1</sup>, n'a pas abordé le continent des constructions normatives, droit compris. Nous n'en sommes plus là. En restituant à la question de l'image et des processus symboliques son statut de question normative dans la perspective des fondements du sujet et de la société, nous travaillons à recentrer la psychanalyse elle-même dans son rapport à l'institution du discours, et à repenser la fonction du psychanalyste, dont Freud rappelait, à l'occasion du transfert – ce noyau instituant de la cure, aujourd'hui subverti à grande échelle –, qu'il manie des explosifs.

---

<sup>83-1</sup>) *Psychologie des masses et analyse du moi* (VIII, « État amoureux et hypnose », *loc. cit.*, p. 54. G. W., XIII, p. 128.

<sup>84-1</sup>) Voir la contre-critique de Freud à Kelsen, *Psychologie des masses...* (III, « Autres appréciations de la vie d'âme collective », *loc. cit.*, p. 26, n. 2. G.W., XIII, p. 94, n. 2.

#### IV - L'au-delà logique de l'image. Remarques sur l'institution et les frontières de la Raison : la dimension fantastique

Il ne sera pas superflu d'ajouter à ce chapitre une considération générale relative à la logique. J'entends ici par logique ce que comprenaient sous ce vocable les juristes de la tradition européenne depuis Isidore de Séville<sup>85-1</sup>, à savoir une forme du discours philosophique qui définit, questionne et argumente, étant tourné vers la Raison (*philosophia rationalis*). Quand nous parlons du sujet, de l'image et du principe d'institutionnalité - thèmes par lesquels ont été ouverts ces développements -, quelle part faisons-nous à la logique ainsi comprise ? Quel chemin suivons-nous pour définir, questionner, argumenter, tournés vers la Raison ? Le moment vient de jeter un regard sur la Raison des images, telle que mes remarques s'efforcent de la reconnaître et la comprendre, puis d'esquisser une première conclusion théorique concernant notre chemin de pensée.

Le point crucial, d'où nous sommes partis, est exprimé par le terme *aliénation* figurant dans le titre de ce chapitre : l'aliénation constitutive du sujet. Nous avons vu ce que comporte pareille formulation. Il a été posé que l'étude de l'image en rapport avec la représentation subjective avait affaire à la rationalité, à la vie et à la mort du sujet, autrement dit à cet enjeu suprême dans l'humanité : faire prévaloir la Raison et déjouer la folie. La Raison est une conquête, dont l'issue, pour le sujet comme pour la société qui l'institue, n'est rien d'autre que les recommencements indéfinis de l'allégeance à ce que nous appelons, nous Occidentaux férus de scientificité, l'ordre symbolique. Dans cette perspective, qu'est-ce que l'ordre

86

symbolique ? Ni plus ni moins que le destin de l'image et de sa cause, le discours du miroir, en toute culture et pour tout sujet.

Comment se présente le destin de l'image et du discours du miroir dans son rapport avec la logique comme discours de la Raison ? L'abord de cette question est facilité par la prise en compte des données structurales que j'ai sommairement décrites ; elles ont montré l'aliénation selon les deux versants de la notion d'identification, où se joue la reconnaissance de l'autre de soi et de l'autre comme soi. Au niveau du drame de la division narcissique – dépeint par la fable de Narcisse –, au niveau de l'invention sociale du Tiers - mise en scène par Dürer -, sont inscrits les termes d'un rapport dialectique qui constitue la condition même de la vie dans l'espèce parlante, arrimée à l'instance de la représentation. De la sorte, questionner la dialectique de l'aliénation à travers le jeu des images – l'identification, suivant les deux sens plus haut précisés –, c'est questionner l'ordre du vivant propre à l'humanité, en tant qu'ordre porté par la Raison du langage. Or précisément, nous découvrons le rapport avec le discours de la Raison, en ce domaine que nous travaillons, en prenant acte de la structure de l'altérité, laquelle comporte la prise en compte de l'écart nécessaire à la parole articulée au lieu logique de la Référence tierce, Référence traduite socialement par la mise en scène de l'Autre absolu. Voilà le point capital, par où passe l'interrogation sur la Raison des images et du langage : *l'écart* comme condition logique de *l'altérité qui fonde l'identité*. Pour me faire bien comprendre, j'userai d'une formule empruntée à Héraclite : délaissier ce point, nécessaire à la compréhension théorique de l'institution des images, c'est se mettre dans la position de celui qui oublie par où passe le chemin<sup>86-1</sup>.

Ces notations préparent le lecteur à concevoir le bien-fondé d'une distinction fondamentale, qui

<sup>85-1</sup>) *Etymologiae*, II, 22 : « ... *Ipsa est philosophiae species, quae Logica dicitur, id est rationalis definiendi, quaerendi et disserendi potens.* »

<sup>86-1</sup>) Fragment 13 de l'édition M. Conche, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, p. 72.

porte les deux chapitres suivants. Une fois reconnue la condition qui préside à la construction subjective et sociale du principe d'altérité, le problème du destin de l'image et du discours du miroir dans son rapport avec la logique comme discours de la Raison ne peut être traité, si j'ose dire, de façon unidimensionnelle. Symboliser les images, c'est-à-dire faire jouer la Raison, commande de marquer la place logique où s'inscrit *la mise en scène de l'écart*. Ainsi avons-nous affaire à deux niveaux du discours de la Raison, ou plutôt à *l'au-delà logique de l'image*, matière de

87

mes prochains développements et sur lesquels je vais donner une brève indication.

Évoquons d'abord le niveau du raisonnement institutionnel ordinaire, dépendant de la *causalité aristotélicienne* (voir, par exemple, la célèbre formule « le père est la cause de l'enfant<sup>87-1</sup> » et qui sous-tend les psychologies familiales en tous genres. Si elle n'était prisonnière de la promotion sociale et politique, propre à notre temps, du rapport duel, cette logique montrerait qu'à ce niveau précisément fonctionne, non pas le duel, mais sous l'égide de l'instance tierce un montage ternaire, c'est-à-dire un système de relations binaires jouant comme un effet de représentation légitimé par un discours des fondements, autrement dit jouant comme un effet symbolique. A ce niveau se découvre la logique généalogique, en tant qu'elle vient manoeuvrer cet effet (niveau des interprétations, des casuistiques diversifiées).

Mais il existe un niveau spécifique où s'élaborent et se déclarent les fondements en tant que tels. Ce niveau – le niveau de la Référence – est celui où prennent place les mises en scène de l'Autre absolu ou principe d'altérité. Le point faible des sociétés de tradition européenne en proie au narcissisme généralisé, c'est de ne pas faire le lien entre ces deux niveaux, de prétendre que la vie puisse vivre dans la méconnaissance de l'écart. J'insiste là-dessus : l'écart a déserté l'Occident. Il s'ensuit, au plan théorique, l'extrême difficulté, pour ne pas dire l'impossibilité, de reconnaître l'au-delà logique où se fonde la Raison des images et du langage. Là, nous avons affaire à une autre logique qu'aristotélicienne ; l'homme y affronte la catégorie du néant, le vide, la négativité. Nous abordons le problème de la représentation en son point ultime, radical, subjectivement incandescent en quelque sorte : il s'agit de construire le discours de la cause de la cause, de construire le principe de causalité comme tel, en vue de faire jouer à la société sa fonction anthropologique à l'égard de tout sujet.

On peut concevoir schématiquement ce dont il s'agit ainsi. L'humanité fait face au vide sans parole. Fonder les fondements, c'est ériger l'écran protecteur qui nous protège de ce vide. Sur cet écran, s'inscrivent toutes les histoires du monde, les narrations mythologiques. J'ai qualifié cette dimension de *fantastique*, de sorte que la logique en vigueur à ce niveau est à comprendre comme *l'au-delà fantastique des institutions*. L'histoire occidentale est riche d'efforts

88

pour tâcher de le circonscrire, à chaque époque selon ses manières de discours ; j'en citerai deux brillants exemples : le projet de *théologie poétique* de Pic de La Mirandole et l'essai de Vico pour restituer au droit la dimension poétique qui le soutient<sup>88-1</sup>. Aujourd'hui, avec d'autres moyens, il

---

<sup>87-1</sup>) Aristote, *Physique*, livre 2, 194 b ; édit. H. Carteron, Paris, Belles Lettres, 1990, I, p. 65.

<sup>88-1</sup>) Pic (XV<sup>e</sup> siècle) a projeté une *théologie poétique*, dans le sens où, comme le note O. Boulnois, il aurait sans doute fait valoir l'écart et la correspondance entre le concept et l'image ; cf. l'étude faisant suite au *De dignitate hominis* (Sur la dignité de l'homme), document fondamental sur la Renaissance : Jean Pic de La Mirandole, *Œuvres philosophiques*, édit. bilingue O. Boulnois et G. Tognon, Paris, P.U.F., 1993, p. 298. Quant à l'entreprise baroque de Vico, émaillée de quelques excentricités (exemple, son étymologie d'*interpréter* : « ... *interpretari*, ou, pour mieux dire, *interpretari*, mot qui signifie entrer ou pénétrer dans les Pères, c'est-à-dire dans les dieux pour en connaître la pensée », p. 356), j'en retiens le long exposé sur Homère et la fresque des trois âges (des dieux, des héros et des hommes) sur laquelle s'appuient les remarques

s'agit de découvrir ce qu'il en est, pour nous, de cette dimension du fantastique, son noyau structural ; c'est pourquoi le problème mythologique doit être repensé.

---

pour une « histoire fondamentale du droit romain » (p. 361-362) ; cf. G. Vico, *La Science nouvelle* (1725), trad. C. Trivulzio, préf. P. Raynaud, Paris, Gallimard, 1993.

## **Chapitre II – La nature relationnelle de l'identité et la société. Remarques sur le déploiement de la fonction mythologique**

Nous venons de découvrir que l'image pour l'homme est une relation et qu'il n'est d'identité assumable que référée à l'instance d'un tiers séparateur de l'homme d'avec son image - instance dont la métaphore du miroir laisse entendre la complexité et l'ambiguïté.

Il s'agit maintenant de tirer les principales conséquences théoriques auxquelles conduit l'ensemble du chapitre premier. Prenant appui sur la fable de Narcisse, puis sur le traitement du thème de la Sainte Face dans l'histoire de la peinture, nous avons observé la structure ternaire du rapport de représentation. Cela implique de porter la plus grande attention à la place, c'est-à-dire au statut logique, de ce tiers diviseur que nous appelons miroir, et partant de là, de dé-chosifier la notion de miroir, pour reconnaître le caractère d'artificialité – en termes de tradition juridique, je dirai fiction – de tout ce qui à l'échelle d'une culture vient jouer le rôle de l'intermédiaire spéculaire.

C'est sur cette base conceptuelle que le chapitre II aborde une tâche aujourd'hui nécessaire : repenser le problème mythologique. Tâche nécessaire, car la question des images et de l'identité, telle qu'elle se pose désormais dans un contexte industrialiste mondialisé et en même temps re-diversifié, n'est pas accessible, si l'on ne renonce pas à certains simplismes promus par la sociologie et l'anthropologie sociale dominantes, peu attentives à la logique subjective. Tant que n'aura pas été comprise une donnée capitale, l'une des trames de mes *Leçons*, à savoir que la société est une fonction pour le sujet, on ne saisira pas le fond de résistance de l'humanité contemporaine au gouvernement managérial et scientifique, lequel méconnaît qu'il puisse prendre place lui-même comme mythe, c'est-à-dire comme miroir pour le sujet, avec tout ce

92

que cela comporte d'enjeux hors de portée pour les méthodes d'analyse en vigueur.

Une difficulté nous attend : concevoir que la fonction mythologique soit, à l'instar du miroir, l'agent de la réflexivité dans le mécanisme culturel de la représentation – mécanisme auquel est rivé le destin symbolique du sujet – et que, par voie de conséquence, le mythe soit appelé à fonder le lien social comme relation spéculaire. Autant dire que toute société se trouve soumise à l'exigence d'organiser le montage qui rende cela possible. Mais quel en est le parcours logique ?

### {Mythe}

Le point délicat est d'aborder l'idée que la société puisse être confrontée à la question de sa propre aliénation dans une image. Est-ce pensable, sans verser dans l'absurdité ou la dé-Raison ? Un tel problème est celui d'un discours social de fiction, dont dépend l'activité humaine en tant qu'activité symbolique, liée aux données de la représentation dans l'espèce parlante. Le mythe s'inscrit dans l'ordre de ce discours social de fiction et sera considéré dans cette étude sur la base des données élémentaires de la représentation, plus haut résumées par la formule « matériau narcissique des sociétés ». Cette perspective va m'amener à tenter de redéfinir la notion de mythe, envisagé au titre de sa fonction dans l'avènement du principe de Raison en quelque culture que ce soit. La difficulté consiste précisément à s'engager dans cette voie, afin de saisir, non plus directement pour le compte de l'individu-sujet, mais pour le compte de la société comme telle, *le rapport entre l'image et la question de la Raison*. J'annoncerai les choses en disant : parce qu'il occupe la fonction du miroir à l'échelle des constructions sociales, le travail du mythe sert de soutien à la Raison, entendue ici d'après ce qui a été noté précédemment concernant les divers registres de la relation

d'identité (p. 73 ss.).

Si connoté historiquement est ce domaine du mythe, domaine tant labouré comme l'a montré M. Detienne<sup>92-1</sup>, qu'on peut douter de la pertinence du mot pour notre monde ; aussi est-il opportun d'indiquer, au départ, pourquoi j'ai repris ce terme de mythe, apparemment bien fané, pour désigner le discours-miroir de la culture, dont procède l'effet social d'identification, non seulement dans les cultures classiques, mais aujourd'hui même à l'ère de la rationalité scientifique triomphante. L'horizon anthropologique ouvert par la série de ces *Leçons*, où j'ai déjà passablement utilisé ce concept<sup>92-2</sup>, déjà l'imposait, mais surtout la sémantique ici nous y invite.

93

Le vocable grec [] (*mythos*) comporte le sens de *tout ce qui est dit par la bouche*, le discours, le parler, par opposition à [] (*ergon*), l'œuvre, le faire. Mais aussi, ayant le sens équivalent du latin *fabula*, de la fable ou du récit légendaire, [] (*mythos*) nous renvoie, sur un certain mode qui n'est pas celui de [] (*logos*) – terme de si haute teneur philosophique –, au rapport de signification. Il y a dans le mythe, tel que l'historiographie en a reçu la notion, quelque chose qui nécessairement évoque le récit confectionné, une connotation de fiction ; nous demeurons au plus près du jeu de la représentation, des images, de l'imaginal constitutif de la parole. De la sorte, en maintenant ce vocable, nous sommes mieux armés pour aborder le phénomène de réflexivité, dont est l'agent le discours-miroir que nous appellerons donc mythe : de même que le lien de signification fixe le rapport entre le mot et la chose, de même la réflexivité ouvre le champ des correspondances instituées de l'identification, plus précisément le rapport identificatoire dans la culture, par le truchement et sous l'égide du mythe. Ainsi comprendrons-nous que la fonction mythologique vienne naturellement éclairer les rapports de langage, dont elle constitue, à vrai dire, la clé institutionnelle.

Que cette problématique soit à l'heure actuelle difficile à faire admettre, il n'y a pas à s'en étonner. Elle touche à quelques interrogations mal formulées, relatives en particulier au statut de la parole et à la représentation du Tiers dans nos sociétés scientifiques (questions écrasées par la *doxa* issue du tapage postmoderniste<sup>93-1</sup>). Quelle était la logique à l'oeuvre dans le discours de l'*Imago Dei*, qui a présidé aux constructions normatives de la Révolution médiévale de l'interprète, constructions dont relèvent jusqu'à nous les modernités successives de l'Occident ? Le christianisme, vecteur du juridisme européen, serait-il épuisé, la notion de religion qu'il nous a transmise des Romains serait-elle politiquement caduque dans l'usage occidental, la question centrale n'en demeurerait pas moins : comment se présente le mythe du Tiers dans le fonctionnement de la culture ultramoderne ?

La perspective étant tracée, l'étude va suivre le canevas suivant. Il s'agit d'abord de porter attention au point théorique le plus délicat du mécanisme culturel des images : le phénomène de l'identité comme

94

présence de la société à sa propre image ; nous reprendrons donc ce point fondamental, auquel est

---

<sup>92-1</sup>) Voir M. Detienne, *L'Invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981 ; cf. la conclusion (« le mythe introuvable »), p. 225 ss.

<sup>92-2</sup>) Cf. mes remarques préliminaires, *Leçons IV* (la référence mythique fonde le pouvoir comme principe de différenciation et permet de parler la différenciation), p. 129-132.

<sup>93-1</sup>) Impressionné par la fin des grands récits, le postmodernisme croit pouvoir noyer la déception politique et la mélancolie idéologique de l'Occident en ayant recours à de nouvelles catégories idéales (voir Lyotard et l'apologie du *dissentiment*), censées assumer la représentation instituée des fondements. Mais rien ne nous est dit sur la logique de la légitimité précisément, dont relevaient les mythes et religions traditionnels (dans leur fonction narrative notamment).

rapportable le problème de la réflexivité au niveau institutionnel (I). Puis nous envisagerons le mode de fabrication social du miroir, à partir de la formule grecque de mythe adéquat ou vraisemblable (II). Enfin, il paraît s'imposer aujourd'hui d'ouvrir le problème du statut imaginal de la Science (III).

## I - L'identité de la culture : comment une société est-elle présente à sa propre image ?

En ouvrant cette problématisation de la relation d'identité au niveau de la culture, je poursuis l'étude de la question des images sans me départir de l'orientation dégagée précédemment : comprendre l'aliénation constitutive du sujet, la portée anthropologique du donné narcissique, l'impératif d'instituer la division comme condition d'accès de l'animal parlant à la Raison ; c'est par cette voie que nous pouvons entrer dans l'examen approfondi du phénomène de la représentation sur son versant de phénomène social, dont la vie et la reproduction de l'espèce sont inséparables. Qu'il soit bien clair par conséquent que ce dont il s'agit ici ne table pas sur une insularité prétendue de l'individu-sujet par rapport à l'ordre institutionnel, mais au contraire vise à faire apparaître la dialectique du sujet et de la fonction instituante comme système de relations, venant traiter à des niveaux distincts, structurellement solidaires, le questionnement humain sur le semblable - questionnement à travers lequel se joue la représentation de l'identité, selon la formule « *lui-même le même avec lui-même* ».

En somme, en franchissant le pas d'étudier la relation d'identité à l'échelle de la culture - comment une société est-elle présente à sa propre image ? -, nous avons atteint un nouveau seuil dans l'interrogation de ce que j'appellerai, reprenant un texte médiéval, la raison générale des images (*imaginum generalis ratio*<sup>95-1</sup>). Raison générale, en ce sens qu'on ne peut concevoir la construction symbolique qui fait de

96

chaque homme un sujet, sans avoir à concevoir aussi ce qui la soutient et qu'en même temps chaque sujet soutient à partir de sa propre place : l'instance sociale en tant qu'espace autonomisé *ayant à se construire symboliquement* pour émerger et perdurer parmi les formes instituées. Autrement dit, l'entité désignée par le terme société doit pouvoir être considérée comme ayant affaire, *en tant que sujet de fiction*, au travail symbolique de la parole, par conséquent à la problématique de la représentation, sur un mode autonomisé. Une telle mise théorique est-elle soutenable ?

Elle est soutenable, si dans l'étude des sociétés d'allégeance européenne nous surmontons l'idéologie, à la fois libérale et libertaire, de la fragmentation (société = collection d'individus, de désirs, de discours, un + un + un, etc.) – sa provenance immédiate, libérale ou marxiste, ici est indifférente –, qui a finalement craché le morceau en posant l'idéal des non-fils au principe du politique<sup>96-1</sup>, et dont l'un des effets majeurs sur la culture est de détruire la pensée sur les institutions ; dénier la logique du Tiers de la représentation conduit à bazarder la fiction, obligeant dès lors à s'en remettre aux doctrines de la maîtrise gestionnaire, à raisonner en termes de réseaux, de régulation, etc. Dans ces conditions, la question des images cesse d'être considérée comme vitale pour appréhender l'univers social, qui, si j'ose dire, « décroche » de ses fondements symboliques. Au passage, notons-le, la science des rapports collectifs ainsi réduite perçoit la rente traditionnelle : l'assurance que la Raison occidentale, libérée des contraintes religieuses,

<sup>95-1</sup>) Il s'agit de l'abbé Rupert de Deuz, dans son *Annulus sive Dialogus inter christianum et iudaeum* (1126), argumentant sur l'opposition entre juifs et chrétiens à propos des images ; cf. l'étude de ce passage par J.-C. Schmitt, « La question des images dans les débats entre juifs et chrétiens au XII<sup>e</sup> siècle », dans *Spannungen und Widersprüche* (Gedenkschrift für F. Graus), Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1992, p. 245-254 (notamment p. 251).

<sup>96-1</sup>) Les termes *libéral*, *libertaire*, sont devenus des catégories vides dans nos sociétés, qui vivent le fantasme de la désinscription généalogique, de la dé-Référence ; l'idéal libre de soi et transparent atteint son comble dans le discours gestionnaire, dont sont armés nouveaux pouvoirs et nouvelles hiérarchies.

mythiques, irrationnelles, échappe au regard anthropologique, sauf à promouvoir l'idée d'une mythologie de caractère anecdotique, c'est-à-dire sans profondeur (voir en France R. Barthes). En traitant du problème d'une image propre, construite par la société en tant que telle, et des procédures symboliques d'accès à cette image – la culture ultramoderne étant soumise elle aussi à l'impératif institutionnel universel (l'exigence du montage spéculaire) –, j'espère contribuer à rendre possible une démarche plus rigoureuse. De même, pour reprendre une remarque de Focillon, qu'un édifice n'est pas une collection de surfaces<sup>96-2</sup>, je dirai que la construction institutionnelle se définit par un certain mode de relations entre les éléments qui la composent. Facteur d'unité du système des images, ou selon un vocabulaire plus contemporain,

97

opérateur de communication pour l'ensemble, le mécanisme de la relation d'identité fait littéralement tenir une société avec elle-même, en intégrant les éléments dans la représentation de ce qui les fonde à se reconnaître à la fois comme éléments de cet ensemble et chacun d'eux pour ce qui le concerne spécifiquement.

Entrons dans le vif du sujet. Étudiant la statuaire commémorative des XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles, un historien de l'art intitule son article par la formule d'inscription d'un monument : « *Amor publicus posuit* », mot à mot l'Amour public a placé (ce monument) ; puis l'auteur précise son thème : « *Monuments for the People and of the People*<sup>97-1</sup> », titre qui pour nous vaut interprétation. On ne saurait notifier de façon plus concise, à propos de la statuaire politique, l'essentiel dont il s'agit dans le mécanisme de la relation d'identité, considéré du point de vue de notre interrogation. Substituons à « the People », le mot « Société », et nous avons les termes de la *procédure de communication* en cause : Monuments pour la Société et de la Société. Si l'on analyse la production de ces monuments comme un phénomène de messages, cela donne : la société reçoit le message qu'elle a elle-même fabriqué et qu'elle s'adresse. Qui plus est, s'agissant d'un message dicté avec ostentation par « l'amour public », cet exemple transparent, presque naïf, anticipe le questionnement sur l'enjeu de narcissisme dans le montage culturel lui-même, et sur le sens d'un tel enjeu dans le contexte des artifices sociaux, questionnement vers lequel pas à pas nous nous dirigeons. Il est à noter d'ores et déjà que les États modernes, agents des grandes célébrations et commémorations politiques, notamment guerrières, tiennent ici le langage de l'amour ; ils le parlent sur le mode religieux, hérité en l'occurrence du christianisme européen traditionnel.

Derrière l'institution cérémonielle se cache le problème auquel nous avons affaire. L'ensemble de la communication sociale est arrimé au concept d'*espace public* – je rappelle que la notion de *public* est héritée du droit romain, de la *division souveraine public/privé*<sup>97-2</sup> -, qui signifie son autonomisation institutionnelle de principe. A partir de là déjà, nous concevons le montage, lequel immédiatement évoque le miroir : la société s'adresse à elle-même, en l'occurrence à travers cet élément de la construction mythologique qu'est la statuaire. En étudiant l'entité sociale comme auteur et destinataire du message, nous sommes d'emblée renvoyés à la question de l'image.

98

Remarquons que dans la communication sociale, si l'on prend acte de cette procédure instituant le message, il est un domaine qui soudain s'éclaire : le système juridique, cœur historique et politique de la normativité industrielle occidentale. Le droit, par la structure de son discours (fondements,

---

<sup>96-2</sup>) Voir le livre essentiel de H. Focillon, *Vie des formes*, Paris, P.U.F., 5e éd. 1964, p. 30.

<sup>97-1</sup>) N. Penny, « *Amor publicus posuit. Monuments for the People and of the People* », *The Burlington Magazine*, 129 (1987), p. 793-800.

<sup>97-2</sup>) Public, privé, désignent deux positions du discours (*positiones*), sous l'égide du concept romain de *Ius* (le droit) ; cf. *Leçons II*, p. 83-84.

composition, techniques d'adresse), répond trait pour trait à la définition « Monuments for the People and of the People » et se dévoile du même coup comme entièrement dépendant de la logique de la représentation. Pour reprendre une terminologie familière aux historiens du droit, les *monuments juridiques* expriment, sur le mode radical associé à leur fonction d'*écrit du pouvoir*, la nature imaginaire de la normativité et sa quête incessante de l'issue symbolique d'une aliénation liée au phénomène de l'image précisément. Mais comment concevoir que l'aliénation imaginaire soit possible *aussi* pour la culture en tant que telle ? Nous retrouverons cette question considérable chapitre III, après avoir exploré la transposition de la problématique subjective dans l'espace public. Notons seulement que l'invention de l'issue symbolique, pour laquelle le droit, selon la culture européenne, joue classiquement un rôle essentiel, n'est jamais assurée de sa bonne fin ; par manoeuvres improvisées, prétentions pseudo-scientifiques ou perversion politique du mécanisme institutionnel que nous étudions, le droit peut être mis sur une voie de folie, tout à fait repérable si l'on comprend bien ce dont il s'agit : la Raison demeure l'enjeu de la représentation dans l'humanité, comme nous l'enseigne, à nous Occidentaux, la fable familière de Narcisse.

Pour préparer le questionnement, il faut se garder au départ d'hypostasier, si j'ose dire, la société ou la culture. Si la fable de Narcisse, longuement étudiée chapitre I<sup>er</sup>, peut avoir un sens à ce niveau, ce ne peut être que sur la base de la reconnaissance, par nous, qu'il s'agit ici du rapport aux images d'un sujet fictif. Je poserai de nouveau ici la notion de Sujet majuscule ou *Sujet monumental*, déjà examinée dans mes précédentes *Leçons*<sup>98-1</sup>, à entendre comme *l'agencement de fiction grâce auquel, en utilisant les lourds moyens normatifs (dans la culture européenne les moyens juridiques), la société institue la parole et se reconnaît tenant un discours propre*. La version la plus familière de la fiction est l'État, capable fictivement de tenir un tel discours. Cet exemple a le mérite de nous engager à la prudence, dès lors qu'il s'agit de rassembler les manifestations de l'identification dans l'ordre institutionnel de la culture, c'est-à-dire au niveau d'une construction symbolique pure, radicalement abstraite. Si le Sujet monumental de fiction devient, dans ces *Leçons*, un équivalent du terme *société*, ce Sujet est rapportable à la

99

notion de société en tant que celle-ci se définit, comme je l'ai rappelé, d'être sous statut de *fonction pour le sujet*. Autrement dit, nous étudions la société dans sa fonction de Tiers structural ; c'est la construction de ce Tiers, par le discours de l'image, qui fait l'objet de notre interrogation théorique.

Avançons sur ce terrain à partir du constat le plus simple, qui sert de tremplin aux dogmaticiens européens de la Révolution de l'interprète, aux glossateurs médiévaux jetant les bases de la pensée présocratique sur la structure : les individus passent, le principe institutionnel ne meurt pas<sup>99-1</sup>. Vaste problématique aux multiples entrées : de l'interrogation sur *l'Image immortelle* – le Christ a-t-il été réellement crucifié ou était-ce son sosie ? - à la doctrine de l'axiome immortel élaborée sous la maxime médiévale « *Dignitas non moritur* » (= *la dignité, c'est-à-dire la fonction, ne meurt pas*). Ce thème important conduit à prendre en compte le problème de la *figuration dans les institutions*,

---

<sup>98-1</sup>) *Leçons VII*, notamment p. 151, 168, 182; VI, p. 117, 189, 209, 252.

<sup>99-1</sup>) La question de la crucifixion, *réelle* ou au contraire *impensable*, du Christ est essentielle à l'histoire du discours occidental de la mort de Dieu ; voir l'Évangile de Barnabé (inscrit au XII<sup>e</sup> siècle, dans la liste des apocryphes : Décret de Gratien, distinction 15, canon 3, § 36 « *Evangelium nomine Barnabae, apocryfum* », document fondamental pour saisir les enchaînements du Christianisme et de l'Islam à partir du fonds antique : Judas est crucifié, ayant emprunté les traits du Christ (texte et traduction par L. Cirillo et M. Fremaux, Paris, Beauchesne, 1977, cf. p. 539 ss.). Sur l'axiome et la fiction immortelle, voir *Glose Ordinaire des Décrétales de Grégoire IX*, 1, 29, 14; cf. *Leçons II*, p. 19 ss.

c'est-à-dire, selon une formulation canonique déjà citée<sup>99-2</sup>, à considérer *les choses qui donnent forme et façonnent*, les *figuralia* ou figurations symboliques. Comment donner forme à l'immortalité du pouvoir, la façonner de telle sorte que tout individu vivant, le sujet passant, ne se confonde pas lui-même avec le principe institutionnel, qu'un *écart* s'organise entre les deux, autrement dit que *le sujet n'ignore pas dans la représentation* qu'il n'est pas un sujet immortel ? Ce *savoir dans l'insu* exprimé par le geste sûr de l'artiste dans une sublimation culturelle de l'aliénation narcissique, nous l'avons vu en étudiant la *Sainte Face-autoportrait* de Dürer (cf. plus haut, p. 59 ss.). Les productions picturales montrant le Visage du Rédempteur sont ainsi, pour l'Occident de tradition ouest-européenne, l'un des exemples iconographiques classiques à inscrire parmi les *figuralia*, les figurations symboliques soutenant la mise en scène du principe institutionnel, en l'occurrence dans le contexte du christianisme. Nous retrouverons plus loin (§ II) l'essentiel du discours dont relève le montage de l'*Imago Dei* ; ici je me borne à rappeler la donnée élémentaire sur la base de laquelle on peut comprendre pourquoi

100

la société intervient comme l'un des termes de la relation dialectique du sujet et du principe institutionnel, et produit ces montages symboliques, les *figuralia*, essentiels à la reproduction de l'animal parlant : *la société est partie prenante au commerce identificatoire* et se constitue garant de ce qui ne meurt pas, garant du principe institutionnel lui-même.

### **1. Le problème théorique de base : l'instance de la représentation et le concept de société.**

L'image est une affaire de parole. En nous éloignant du niveau subjectif, pour étudier le rapport de la société à sa propre image, le sol se dérobe, car nous soupçonnons que l'interrogation sur l'institution des images est à la croisée des chemins. Il faut prendre position et argumenter, de manière à échapper au leurre de l'idéologie de la fragmentation (société = régulation de la somme des un + un + un, etc.), mais dans des conditions de critique non passionnelle, c'est-à-dire s'efforçant de saisir pourquoi la culture occidentale ultramoderne est entraînée à dénier la dimension du Tiers social. D'un autre côté, on doit reconnaître la grande difficulté de s'orienter dans la direction la plus opportune, tant les fils conducteurs dans le domaine des travaux sur la normativité, en particulier juridique, sont ténus, faute d'avoir pris acte de l'enjeu central : l'ampleur des questions enfermées dans la pratique institutionnelle de la fiction – ne serait-ce que sous la forme la plus directement accessible du Sujet-État –, questions touchant au plus intime de la représentation sociale de la Raison. Assurément, les études pullulent quand il s'agit de circonscrire cette pratique chez les autres, par exemple celle du Totem ; en revanche, il demeure irrecevable d'évoquer le principe étatique comme Totem et que ce Totem tienne un discours, autrement dit dispose du pouvoir de la parole. La croyance en la rationalité de l'État (par opposition à la sauvagerie du Totem) fait obstacle à toute réflexion qui porterait à conséquence, pour arrimer la pensée contemporaine sur l'institutionnalité à la problématique universelle de la *figuration sociale* des fondements de la parole. Or, si figuration il y a, la symbolisation (dont participe la construction des *figuralia*) est nécessairement de la partie, *la logique de l'image est à l'œuvre*, et nous avons donc affaire au problème élémentaire commun à toutes les cultures : fabriquer une transcendance symboliquement opérante à l'égard de chaque ressortissant de la culture, maîtriser une instance de représentation qui échappe au pouvoir de l'individu, en un

100

---

<sup>99-2</sup>) J'ai repris ce concept d'Augustin, d'après un texte de Gratien, C.35, q. 1, c.un., dictum, § 2 (canon fondamental sur l'interdit de l'inceste). Cf. *Leçons VII*, p. 290, 319; *Leçons VI*, p. 290.

mot faire de la société l'équivalent d'un Sujet transcendantal, doué du pouvoir de parler. Sur quelle base théorique aborder et décrire cette fiction ?

Une remarque. Ne nous enfermons pas dans les rationalisations en usage. Le fait que nous, Occidentaux, raisonnions en termes épurés des formulations sauvages, ou simplement éloignés des doctrines religieuses classiques, ne nous affranchit pas de l'impératif symbolique en matière institutionnelle. Du reste, c'est une impasse de la pensée politique au XX<sup>e</sup> siècle de n'avoir pas compris par exemple que les principes constitutionnels, monarchiques ou républicains, de l'État relevaient d'une interrogation d'ensemble sur *la nature anthropologique de la souveraineté*. Il s'en est suivi une certaine méprise, qui situe le principe démocratique hors généalogie (ce qui n'avait pas échappé jadis à Tocqueville), de sorte que le concept de Père dans l'ordre étatique se trouve confondu avec l'idée patriarcale et familialiste des courants caducs ou rétrogrades<sup>101-1</sup>. La longue histoire du discours duel autour de l'ultime Raison du pouvoir, de sa fonction et de son sens, depuis le Moyen Age, avec ses accès meurtriers, est l'histoire d'une guerre des images au sein du système social européen ; cette histoire n'est pas close, se poursuivant sur un mode latent ou provocateur à propos de l'usage démocratique des sciences – problème dont il sera question plus loin (§ III). Cela souligne l'importance de nous engager dans une voie différente.

Cette voie, nous pouvons la frayer, si nous sommes attentifs aux techniques de prise en compte de la fiction, développées par les dogmaticiens de la tradition. Il faut se souvenir des grands travaux scolastiques autour de l'*un* et du *multiple* constitutifs de l'idée de société ; autour du *corps mystique* transposé de la théologie dans l'ordre politique, de l'*université* (au sens général qui prévaut au Moyen Age) et de la *personnalisation de la communauté* ou du peuple. On sait l'importance du débat, souvent centré sur la question de l'Église, alors référent suprême - débat dont l'érudition a depuis longtemps pressenti l'extrême modernité. Une société peut-elle être traitée en *personne imaginaire*

102

(*persona imaginaria*) ? La violente réponse d'Ockham au XIV<sup>e</sup> siècle - *erreur ridicule et grotesque (error ridiculosus et fantasticus)* - résonne encore dans la culture européenne, portée jusqu'à nous par la querelle des universaux<sup>102-1</sup>.

Je note au passage la déchirure de l'Occident depuis lors, en proie à l'interrogation fondamentale sur l'être du langage - interrogation aux prolongements politiques formidables -, mais en même temps sollicité, sinon sommé par l'histoire du capitalisme naissant, de se donner les moyens juridiques capables d'instituer la normativité industrielle. Que serait l'Occident sans le concept de société commerciale, sans l'aménagement de compétences déléguées à la corporation souveraine qu'est l'Etat, sans l'échafaudage de ces *corps artificiels doués de parole* dont Gierke au XIX<sup>e</sup> siècle a montré les emboîtements historiques et souligné la précision juridique ? Nous touchons là aux

---

<sup>101-1</sup>) Tocqueville notait : « ... Ainsi non seulement la démocratie fait oublier à chaque homme ses aïeux, mais elle lui cache ses descendants et le sépare de ses contemporains ; elle le ramène sans cesse vers lui seulement et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre cœur », *De la démocratie en Amérique*, Paris, Flammarion, 1981, vol. 2, p. 127 (« De l'individualisme dans les pays démocratiques »). Au XX<sup>e</sup> siècle, la position, nuancée, de Carl Schmitt mérite d'être relevée. Après avoir fait allusion aux doctrines monarchiques qui font du monarque un *père*, il observe : « En réalité, il s'agit dans cette théorie d'un transfert qui mérite d'être pris au sérieux, intéressant au moins pour la psychologie sociale », *Théorie de la Constitution*, trad. L. Deroche, préface O. Beaud, Paris, P.U.F., 1993, p. 428.

<sup>102-1</sup>) Textes d'Ockham mis en perspective par G. de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age, V (Guillaume d'Ockham : Critique des structures ecclésiastiques)*, Paris-Louvain, Nauwelaerts, 1963, p. 38, n. 40. Un point essentiel pour nous est de concevoir le fondement de la représentation du un + un + un et le statut philosophique du sujet en tant que singulier ; voir P. Alferi, *Guillaume d'Ockham. Le singulier*, Paris, Minuit, 1989, notamment p. 106 ss. (il y a une puissance absolue, qui absolutise l'identité à soi du singulier : solution de l'aporie ontologique).

positions de la culture européenne sur l'institution de la vérité, à la problématisation de la fiction comme instrument privilégié de la constitution symbolique des sociétés. Construction de la fiction de la nature, élaboration du rapport entre réalité et vérité, vérité et fiction<sup>102-2</sup>, etc. : ces raisonnements, inscrits dans la haute tradition du juridisme occidental, débouchent sur des questions centrales, sous-jacentes à nos pratiques du pouvoir, mais que nous ne parvenons plus à cerner. Et pour cause. Le scientisme a tout recouvert, de sorte que l'écriture normative de l'industrialité ultramoderne peut passer inaperçue. Les nouvelles formes fictionnelles du XX<sup>e</sup> siècle nécessaires au dogme économique de l'*efficiency*, évoquées avant la dernière guerre par des esprits critiques aujourd'hui bien oubliés, ne font l'objet d'aucune interrogation ; car qui se soucie des « êtres collectifs » de la statistique ou des « entités de

103

raison » sur lesquelles a pris appui le gouvernement de la pensée référé à la Science ?

Cependant, les questions centrales classiques autour de la fiction demeurent et doivent être reprises. Elles concernent aussi bien le problème d'une frontière intransgressible du normatif que la quintessence de notre rapport au langage, et c'est précisément sur ce terrain que l'on peut évoquer une déchirure. Celle-ci consiste à isoler l'effet juridique de sa cause, à séparer le questionnement des pratiques normatives de l'interrogation sur les fondements, à refouler en somme la construction dogmatique dans les bas-fonds d'un discours qui serait purement technique. On le voit bien, à l'occasion de la débâcle intellectuelle d'aujourd'hui : la philosophie s'est progressivement délestée des problèmes du droit, tandis que celui-ci tendait à se couper du plus élémentaire questionnement, du *pourquoi des lois ?* anthropologique. Ainsi, la réflexion sur la fiction, en tant qu'élément inséparable d'un montage de représentation où prend place *ce que nous appelons société*, s'est effacée, et les stratégies symboliques propres à l'Occident ont pu être escamotées à bon compte.

Je suis convaincu que ce mode de division du pensable, cette schize devrais-je dire, mettant d'un côté la philosophie et le corpus des discours menant à la Science, de l'autre les résidus théologiques et le conglomérat juridique, est à l'origine de l'illusion d'un Occident dédogmatisé, a-religieux et scientifique, et que l'ordre industriel, efficace parce que supposé *collé aux choses*, n'aurait pu s'installer comme ordre absolutiste sans prendre position sur les mots et le rapport de signification à partir de cela : expédier la question dogmatique, dont se nourrissent la constitution sociale de la parole et le droit, dans un néant de pensée. Il s'est agi, de fait, de nettoyer de ses fictions la société, d'éradiquer ce qui dans l'univers institué porte la trace du semblant, d'une *veritas falsa* ; c'est-à-dire de dé-métaphoriser le discours des fondements, avec à la clé cette érosion des mots et du langage que nous vivons. Tâche impossible bien sûr, car la métaphorisation, coextensive à la vie dans l'humanité, fera indéfiniment retour pacifiquement par les arts, ou à défaut pèsera la menace d'une sanction violente. S'il est vain de prétendre annuler le cours des enchaînements historiques, il reste à comprendre que l'évolution vers l'ultramodernité a été payée d'un prix élevé, de cette dé-métaphorisation massive qui n'a pu être analysée dans ses effets, faute d'apercevoir précisément les sources de la méprise. Accrochées au postulat objectiviste de notre industrialité, les sciences

<sup>102-2</sup>) Un exemple (que j'emprunte aux travaux de Y. Thomas) chez les romanistes médiévaux, à propos de, p. l'adoption, *Digeste*, 28, 2 (titre consacré à l'institution d'héritier et à l'exhérédation), loi *Filio* (23). La Glose *Ordinaire* (XIII<sup>e</sup> siècle) commente la formule du texte « *ne imagine naturae veritas adumbretur* » (= *afin que la vérité ne soit pas voilée par l'image de la nature*), sous le mot *imagine*; dans le cas dont il est question, l'auteur s'interroge sur la limite et conclut (en cette espèce précise) : « *Item nota veritatem praevalere fictioni* » (= *de même note bien que la vérité prévaut sur la fiction*). Sur cette immense problématique, cf. Y. Thomas, « L'empire de la fiction et ses bornes » (à paraître, dans *Le Pouvoir de diviser les mots et les choses*, pub. Laboratoire européen pour l'étude de la Filiation). Sur les corps artificiels et les travaux de Gierke, *Leçons VII* p. 38-39.

sociales et gestionnaires ne saisissent pas que nous vivons une échéance dans le maniement occidental de la structure : les rationalisations traditionnelles

104

ayant fait leur temps, le prix de la méprise n'est plus assumable par les nouvelles générations. Essayons d'éclaircir ce dont il s'agit, en suivant une démarche progressive, pour parvenir à concevoir le rapport du concept de société à l'impératif de représentation, entendu comme élément constitutif de la vie dans notre espèce. Je procéderai en trois temps, qui faciliteront de dégager l'essentiel en une matière aussi difficile.

*1<sup>er</sup> temps : Rapportons la preuve que nos sociétés ne sauraient exister sans la fiction du Sujet social tenant un discours authentique.*

Il s'agit ici d'établir un fait de représentation, qui commande à l'organisation des sociétés comme entités douées du pouvoir de parler, par conséquent autonomisées et tenant un discours qui ne se confond pas avec celui des sujets-individus concrets. Ce fait de représentation, mis en relief à travers les élaborations fameuses des deux corps du Roi ou du corps du Pontife<sup>104-1</sup>, concerne aussi la culture contemporaine et peut être ainsi résumé : le commerce identificatoire dans l'humanité supposant la mise hors d'atteinte de *ce qui ne meurt pas* - le Tiers qui institue les fondements du discours -, la fonction politique ou normative surgit comme *représentation, à l'échelle sociale, du principe de causalité*. En d'autres termes, toute société construit le *pourquoi ?*, la cause de ce qui ne meurt pas, un discours de l'Image immortelle, discours par lequel elle se constitue elle-même en entité investie du pouvoir de parler. Voilà le fait de représentation. Si la société parle, cela mobilise le mécanisme de l'image et de la symbolisation, où le concept de sujet est nécessairement de la partie. Comment cela est-il possible et pensable ? Nous entrons dans le domaine de la fiction.

#### {Sujet de fiction, Sujet monumental}

C'est dans le droit et ses assises structurales, issues du droit romain et de la *mimétique normative médiévale*<sup>104-2</sup>, qu'il convient de chercher l'orientation adéquate. De l'enchaînement des formes du pouvoir, dans la reprise historique du droit romain, émerge pour la culture européenne une entité de fiction que je désigne du terme de Sujet monumental - dont l'État constitue la figure moderne - aménagé pour tenir un discours à lui imputable, relevant d'un mécanisme rigoureux d'authentification. Ainsi, imputabilité et authentification nous mettent

105

sur la voie de concevoir l'*artifice de rationalité* – j'entends par là, un montage non délirant, relevant du statut mythologique – par lequel, à l'exemple du Monument plus haut cité (p. 97), une culture peut se produire elle-même comme parler – sur le mode du message à elle-même adressé –, ériger un *discours propre et tenu pour vrai*. Intriqués l'un avec l'autre, ces deux traits (imputable et authentique) vont retenir notre attention.

Partons de la pratique juridique courante, usant des *procédures d'authentification* et de l'*écriture dite authentique*, notions familières aux juristes<sup>105-1</sup>. Du plus modeste acte notarié, voire du simple

---

<sup>104-1</sup>) On notera au passage que, quel que soit le mode d'expression de la fiction - les deux corps ou les deux âmes -, il s'agit de distinguer la fonction et le sujet ; après l'étude inégalée de E. Kantorowicz, voir à propos du pape : P. Prodi, *Il Sovrano Pontefice, un corpo e due anime : la Monarchia papale nella prima età moderna*, Bologne, Il Mulino, 1982.

<sup>104-2</sup>) Mimétique, au sens où le système des concepts et techniques juridiques s'organise alors sur la base d'une dissémination et d'une appropriation du droit romain par les nouveaux montages textuels ; de ceux-ci le plus imposant est le droit canonique, élaboré à partir d'une théorie de l'*imitatio imperii* (= imitation de l'empire).

<sup>105-1</sup>) La théorie juridique de l'authenticité a pour origine les notions romaines d'acte écrit (ou instrument) et de preuve littérale (en droit français, articles 1317 du Code civil et suiv.). Exposé classique dans E. Fuzier-Herman, *Répertoire*

procès verbal de police, jusqu'aux procédés complexes de l'expédition des décisions judiciaires, de la publication des lois parlementaires, de la signature des chefs d'État, du sceau des instruments diplomatiques, etc., se déploient le mécanisme et la fonction d'authentifier, problématique mettant en rapport *les notions d'écriture publique et de vérité*. Les variantes multiples du système, ses degrés, ses techniques (revisitées par l'informatique et cependant indémenageables quant à leur principe) ne m'intéressent pas ici. Je prends en compte le phénomène, tel quel. Donner date certaine au *c'est écrit*, interdire de mettre en cause, selon les cas, la véracité du contenu formel et livrer le texte à l'exégèse des *interprètes en titre*, l'authenticité c'est cela : *fermer l'écrit dogmatiquement*. Mais un dogme en lui-même n'est rien, il tire sa force non d'un assemblage lexicogrammatical qui en fait un document (récit, exposé de principes, etc.), mais de la marque rituelle et formaliste qu'il reçoit, d'être en représentation d'un Auteur supposé, l'Auteur absolu dont il sera question plus loin.

En construisant sa théorie de l'énoncé authentique, à partir d'un long travail sémantique qui par le relais du droit romain nous reporte à la langue grecque, le système juridique des États à l'europpéenne a mis en œuvre, dans la culture la plus rationaliste de la planète, l'artifice d'une transcendance dont l'efficacité symbolique n'a jamais été ni interrogée ni même relevée comme telle, tant elle s'inscrit dans le quotidien de nos sociétés. Il importe ici de noter ce que le concept juridique d'*authentique* doit à l'origine grecque du mot, car cette origine dévoile un jeu de significations qui éclaire un peu plus le concept de Sujet monumental.

106

A l'origine du mot se trouve le vocable grec [] (*authentès*), avec le sens premier de *meurtrier de ses propres mains*, c'est-à-dire faire justice soi-même, ayant en arrière-plan, du fait de la présence de la racine [] (*autos*), l'idée de cause et de pouvoir ; de là, le sens second de *qui est cause de, le maître de*, c'est-à-dire le véritable auteur (de n'importe quel acte), voire le *supérieur absolu*, le *despote*<sup>106-1</sup>. Arrêtons-nous sur le terme [] (*autos*), qualifié par Chantraine de lieu géométrique de ces deux emplois du vocable [] (*authentès*) et sur lequel Benveniste a attiré l'attention, par rapprochement avec la construction de l'équivalent latin *ipse*<sup>106-2</sup> : *lui-même* (sens courant des deux termes grec et latin) assume aussi le sens de *maître*. La sémantique du *soi-même* nous renvoie à la construction de l'identique à soi, par l'énonciation du mode de présence de soi à soi (ce que traduit remarquablement le français *lui-même*, l'anglais *himself*, l'allemand *er selbst*). En somme, dans la perspective de l'interrogation sur l'édification langagière du Sujet monumental, nous apercevons, à travers le thème juridique de l'authentique, les éléments de la relation d'identité. Qu'est-ce que cela veut dire ?

Cela veut dire que l'élément central, constitutif de la fiction d'un Sujet social en rapport avec la problématique de l'identité, est à rechercher dans la mise en scène de l'absolu du pouvoir associé au pouvoir de parler. Dans une perspective historique strictement occidentale, l'idée romaine de « la voix vivante du droit » (*viva vox juris*) rendrait assez bien compte de ce dont il s'agit ici : le pouvoir de dire, par les bouches instituées. Derrière cela, il y a ce qui fait tenir toute la construction juridique : *la fable du pouvoir*. On peut l'illustrer en faisant appel à la théorie antique de la marionnette, où nous découvrons, pour reprendre la métaphore de Philon d'Alexandrie commentée par Schröder<sup>106-3</sup>, le dieu montreur de marionnettes, de ces marionnettes que sont l'homme et le

*général alphabétique du droit français*, Paris, I, 1886, p. 493 ss.

<sup>106-1</sup>) P. Chantraine, *Dict. étymologique de la langue grecque*, *op. cit.*, sous le mot [] (*authentès*), p. 138.

<sup>106-2</sup>) E. Benveniste, *op. cit.*, I, p. 90-91.

<sup>106-3</sup>) H. Schröder, « Marionetten. Ein Beitrag zur Polemik des Karneades », *Rheinisches Museum*, 126 (1983), p. 1-24. La théorie de la marionnette est articulée sur les problèmes de fond de la relation d'identité : le principe de causalité, l'Autre

monde. L'entité d'un *tireur de ficelles* – figuration d'un Autre absolu, garant des dires qui sont énoncés en son Nom – exprime bien le mode de représentation de la causalité à l'oeuvre dans l'authenticité juridique. Et c'est encore dans les développements philosophiques antiques relatifs à la marionnette qu'on peut relever – point capital dans les doctrines d'élaboration de la fiction à laquelle demeure accrochée

107

l'idée du Sujet artificiel doué du pouvoir de parler - une interrogation particulière sur la Raison ; au contraire de la marionnette manipulée, l'homme comme animal parlant – l'animal en rapport avec le [] (*logos*) - est sujet de la Raison<sup>107-1</sup>. Transposons cette remarque dans le domaine des constructions mythologiques du droit ; cela signifie que la fiction de l'authenticité ici postule la mise en scène de *l'absolu du pouvoir associé au pouvoir de parler et au pouvoir de la Raison*. Le système normatif européen traditionnel, avec sa version propre du Sujet monumental, est bâti là-dessus.

Sur cette base, l'imputabilité du discours au Sujet monumental devient plausible, à condition que l'on renonce au délire individualiste de notre temps, à la logorrhée des idéaux du sujet-Roi qui fait de chacun l'égal symbolique de l'État – idéaux si justement résumés en un mot de Wenders dans le film *Les Ailes du désir* (1987) : *chacun est un mini-État*. L'authentification dans les montages institutionnels de l'écriture, cette pièce maîtresse de la culture occidentale, ouvre la voie. Tel que la modernité l'a reçu et historiquement aménagé dans un alliage des traditions romaine, chrétienne et laïque, cet agencement d'écriture – producteur d'une relation au discours techniquement proche du *c'est écrit* des religions du Livre - postule la *figure implicite* d'un Auteur de tous les écrits normatifs, Auteur hors temps, dont l'État lui-même n'est finalement qu'une version. Précisons : Auteur investi, dans la représentation, du pouvoir d'écrire par délégation et de garantir la vérité des énoncés du discours, de ce discours spécifique, d'essence et de facture juridiques, par lequel l'ordre normatif se manifeste sur le mode le plus radical (l'écrit sous statut d'authenticité, au sens dogmatique que je viens de relever).

Quelque chose de fondamental se joue dans ce concept d'imputabilité du discours authentique : le recours à la logique du fantastique des institutions (déjà évoqué p. 87), logique que nous ne soupçonnons pas, fût-ce au hasard des rencontres les plus inattendues que procure l'érudition. Je renvoie le lecteur à la remarque leibnizienne sur le seul auteur du droit romain compilé par le *Digeste*<sup>107-2</sup>, ou à la formulation de Borges que je transpose dans notre domaine où elle résonne étonnamment : « toutes les oeuvres sont l'oeuvre d'un seul

108

*auteur*, qui est intemporel et anonyme<sup>108-1</sup> », sous la réserve ici bien sûr des Noms politiques successifs de l'Auteur majuscule au nom duquel fonctionne la production de l'écriture authentique

---

absolu symbolique, le Phallus.

<sup>107-1</sup>) Ainsi par exemple, cette condamnation de l'astrologie : étant des *animaux raisonnables* ou *logiques* - [] (*logika Zôa*) -, les hommes ne doivent pas se comporter en marionnettes stupides et ridicules ; ils ne sont pas sous la tutelle des astres. Cf. Schröder, *loc. cit.*

<sup>107-2</sup>) « Tous ces jurisconsultes des Pandectes., semblent être tous un seul orateur », remarque d'une grande pertinence technique, puisque les fragments du *Digeste* firent leur valeur légale de la publication justinienne (VI<sup>e</sup> siècle). Cf. *Leçons VI*, p. 220.

<sup>108-1</sup>) *Fictions*, Paris, Gallimard, 1993, p. 461 (trad. R. Caillois, N. Ibarra, P. Verdevoye). Les thèmes de Borges dans ce célèbre récit - l'idée d'une littérature infinie, de la réécriture érigée en système d'écriture - nous intéressent directement, en ce qu'ils ouvrent sur cette perspective essentielle : la facture mythologique des grandes constructions écrites de l'humanité. Quelques historiens avertis commencent à s'aventurer sur ce terrain difficile, ainsi V. Citti, « Le texte et les textes », *Dialogues d'histoire ancienne*, 12 (1986), p. 315-333.

(exemples : la Majesté royale, la République française, etc.). A noter : l'agencement du *c'est écrit* suppose l'identification de l'Auteur dans un Nom (voire dans une série de Noms rituels), la construction normative de l'*Au Nom de*, technique nécessaire à l'élaboration de l'imputabilité du discours au Sujet monumental, précisément par le formalisme de la nomination.

*2e temps : Comprendre, avec l'aide de la découverte freudienne, ce qu'implique, pour le Sujet social de fiction, la problématique de la représentation.*

Une remarque de Freud va servir de transition avec ce qui vient d'être étudié. Traitant de « la constitution libidinale d'une masse » (tous se retrouvent dans l'amour du Guide), Freud va jusqu'à avancer que la masse « peut acquérir secondairement les propriétés d'un individu<sup>108-2</sup> ». Certes, le fondateur de la psychanalyse ne s'est pas livré à l'étude exhaustive du principe institutionnel dans son rapport à la représentation. Cependant, l'ample horizon de sa « Métapsychologie », où prennent place des spéculations psychanalytiques fondamentales, lui permettait de faire ressortir l'importance des montages normatifs de la culture, éclairés à partir de son savoir de la construction du sujet. Il a, peut-on dire, posé le prolongement institutionnel de *ce qui est en question pour le sujet oedipien*, ce dont témoignent des concepts aussi essentiels que le Père ou l'Idéal du moi (l'identification aux idéaux de la culture), toutes notions cruciales sur le terrain du destin de l'image narcissique. Mon propos, en la matière tant méconnue de l'institutionnalité, consiste à montrer que, si l'on réintègre les sources juridiques et plus généralement dogmatiques de la pensée européenne dans le questionnement de la société, la découverte freudienne prend un nouveau relief, en même temps que peut être éclairé un phénomène de la représentation sur lequel butent les disciplines du social tout autant que la psychanalyse contemporaine (si éloignée de Freud dans l'abord de l'institutionnalité) : *la constitution du Tiers institué et ses effets sur le*

109

*sujet. Il s'agit d'étudier comment le Tiers devient pensable et symboliquement opérant.*

Avec le Sujet monumental, nous voici plongés au coeur de la problématique de la représentation. Le *corps*, avec l'*image* et le *mot*, s'inscrit comme l'un des éléments constitutifs du nouage que nous appelons un sujet. Or, nous avons vu la possibilité d'un agencement fictionnel pour fabriquer le discours imputable à un Sujet de fiction. Maintenant, il faut considérer la difficulté que soulève l'absence de corps, du côté de la théorie de l'image. Essayons de poser correctement le problème du *Sujet sans corps* dans l'échafaudage de la fiction, afin de retracer le chemin de la culture occidentale dans son travail de transposition.

A cette fin, revenons au sujet ordinaire, en rappelant la dimension inconsciente de la représentation, que traduit le terme latin *imago*, introduit par Jung et entré en usage dans la psychanalyse. Freud a parlé, non sans précaution rhétorique, de *représentation inconsciente* ; ce serait là, en effet, un non-sens, si la formulation n'avait le mérite de toucher au point nodal, à l'articulation du langage et de la représentation, à l'essence même du rapport de l'animal parlant avec la question de l'image, rapport que sous-tend l'économie générale de l'inconscient. Au fond de cette affaire, gît la problématique de l'enlacement de Narcisse, tel que la clinique la dévoile : l'amour de sa propre image - le terme d'image est à entendre ici dans le sens de l'*imago*, qui intègre la dimension inconsciente -, sous les espèces de l'identification à l'image de l'Objet majuscule, originellement l'image de la mère, *noyau fantasmatique inconscient*, dont on ne doit jamais oublier la prégnance, car il est l'enjeu du travail d'élaboration symbolique pour les deux sexes. Schématiquement, cette élaboration - je le rappelle dans la perspective analytique - comporte pour le sujet la nécessité, à partir de cette image originelle, d'accéder au Phallus, c'est-à-dire à l'absence pure qui fait pendant à l'opacité première à laquelle l'humain doit s'arracher.

---

<sup>108-2</sup>) *Psychologie des masses et analyse du moi, Œuvres complètes, XVI, op. cit., 1991, p. 54. G.W., XIII, p. 128.*

Ces remarques suggèrent qu'il n'en va pas ainsi pour le Sujet social de fiction ; nous le verrons en étudiant de façon plus approfondie la doctrine occidentale de l'*Imago Dei*. Néanmoins, il nous faut préciser la relation entre la notion de représentation inconsciente dégagée par la psychanalyse et l'abstraction du Sujet de fiction, c'est-à-dire dénué de corps. S'il n'est de sujet qu'arrimé à la problématique de l'enlacement inconscient avec l'image de l'Objet majuscule, le mécanisme de cette fiction ne saurait prétendre soutenir pareil enjeu, sauf à inventer, *sous certaines conditions de discours*, reprise et transposition. Ces conditions engagent l'étude dans la direction du mythe. Mais comment nous orienter pour en découvrir l'accès ?

110

Freud, si je ne m'abuse, a ouvert la voie, en définissant son concept d'inconscient, dans un passage capital où il aborde indirectement la division du mot et de la chose ; il décompose la représentation en *représentation de mot et représentation de chose*<sup>110-1</sup>. Il précise « en quoi une représentation consciente se différencie d'une représentation inconsciente ». Cet exposé me paraît essentiel : « L'une et l'autre ne sont pas... des inscriptions distinctes du même contenu en des lieux psychiques distincts, ni non plus des états d'investissements fonctionnels distincts au même lieu, mais *la représentation consciente comprend la représentation de chose plus la représentation de mot afférente, l'inconsciente est la représentation de chose seule*.<sup>110-2</sup> » Laissons de côté le contexte clinique, pour tirer une leçon générale.

#### [ "Corps" du Sujet de fiction ]

L'idée d'un Sujet sans corps ne permet pas de reprendre la distinction conscient/inconscient pour l'appliquer à la culture. Cette idée, si elle n'était comprise métaphoriquement, tomberait sous le coup du ridicule et du grotesque que dénonçait Ockham à propos de la « personne imaginaire ». Parce qu'il n'y a pas d'inconscient collectif, le Sujet de fiction n'exprime rien qui ne provienne d'instances ou de lieux de pouvoir, situés dans une histoire de l'énonciation dogmatique à l'intérieur des montages du Tiers et, à ce titre, parfaitement repérables par une méthode moderne d'investigation. Avec le Sujet de fiction, nous avons affaire au phénomène de l'écriture historique du Tiers par les cultures, autrement dit à *la composition du Texte par lequel une société se constitue comme Tiers pour l'humanité qu'elle concerne*. Ainsi avons-nous là l'équivalent d'une structure linguistique, et c'est par cette entrée qu'il devient possible de concevoir, sous l'éclairage freudien, comment finalement se présente la problématique de la représentation pour le Sujet monumental.

#### { Corps – corpus textuel }

Avant d'aller plus loin, je ferai remarquer que la tradition dogmatique occidentale apporte une indication précieuse, quant au *corps*, cet élément essentiel du montage subjectif. Le terme *corps* a été classiquement utilisé pour désigner les grands ensembles textuels européens, juridiques notamment - par exemple, les diverses formes de *Corpus Juris* -, et l'on parle couramment du *corps d'un texte*. Ces formulations traduisent avec justesse ce dont il s'agit à l'échelle du Sujet de fiction : le corps devient un texte, et c'est cette transformation du corps en texte - symbolisation à l'état pur - qui rend pensable la

111

problématique sociale de l'image et ouvre la perspective politique. L'expérience européenne met en

---

<sup>110-1</sup>) *L'Inconscient*, Œuvres complètes, XIII, 1988, p. 234 ss. G.W., X, p. 294 ss. Il est essentiel de noter que la chose n'est pas l'objet au sens psychique, mais que la distinction entre mot et chose renvoie à la distinction entre signifiant et signifié.

<sup>110-2</sup>) *Op. cit.*, p. 240. G.W., X, p. 300.

relief cette proposition, si l'on considère la base de représentation sur laquelle furent échafaudées les dictatures ; lorsque dans la culture la métaphore, cessant d'être métaphore, est agie, le corps du Sujet monumental devient le corps même du despote, le dictateur.

Revenons à Freud, à sa distinction entre représentation de mot et représentation de chose. Transposant dans la constitution historique du Texte ce que dit Freud de la représentation consciente, je dirai que tout ensemble textuel relevant de l'écriture du Tiers par la culture se propose sous statut de *représentation consciente*, comprenant « la représentation de choses plus la représentation de mot afférente ». Cela signifie que le discours devient imputable au Sujet de fiction par l'effet d'une dissociation entre les deux modes de représentation conscient/ inconscient. De ce point de vue, la fiction consiste précisément en cette capacité humaine d'opérer une telle dissociation, pour en faire l'outil fondamental de l'institutionnalité, l'insu du discours demeurant, si j'ose dire, inviolé, c'est-à-dire forcément du côté de chaque individu concret, pris dans la chaîne indéfinie de la culture. Structure instrumentale au service de la fonction symbolique, le Sujet monumental est Sujet d'un discours que je qualifierai de *discours gisant*, en ce sens qu'il appartient aux interprètes et faiseurs d'écriture successifs de l'animer, de l'enrichir et de le métamorphoser, selon les exigences historiques des sociétés. Le Sujet sans corps est en vérité un Texte ; c'est l'équivalent de la marionnette au repos ou mise en mouvement par l'intrigue qui l'anime. Tant que vivent les interprètes, un Texte ne périt pas ; s'il meurt faute d'interprètes, il ressuscite quand renaissent les interprétations. Sédimentations, réactualisations, enrichissement continu, mais aussi délestage, destructions, abolitions : les grands monuments textuels de la temporalité occidentale sont des formes de représentation, soumises au même destin que les autres systèmes de Textes. Le statut généalogique de ces systèmes est un problème inexploré. Ainsi, les répétitions au sein de la tradition européenne (par exemple, les vies et morts successives du droit romain, condition de la plasticité normative européenne) demeurent aussi ignorées de l'histoire sociale contemporaine, qu'est sous-analysé le retour militant de l'Islam, cette religion tant méprisée des experts internationaux à l'époque des propagandes militantes pour le Développement (opposition développés/sousdéveloppés).

Peut-on dès lors concevoir comment le Sujet de fiction peut être tenu pour une instance sociale de représentation, dont sont justiciables

112

les individus dans la culture ? *Instance* : au sens indiqué plus haut (p. 42), c'est-à-dire que cette fiction nous tient sans relâche, nous serre de près et se situe elle-même dans le *circuit social des demandes*. Nous sommes en dette avec le Texte créancier<sup>112-1</sup>, et ce rapport de dette, qui enveloppe la société entière, constitue l'élément le plus important des relations humaines en tant que fondées sur la reconnaissance de la demande. La représentation du Tiers est représentation d'une demande de reconnaissance de ce Tiers, et c'est cette demande, dans l'absolu, qui fonde toutes les demandes à s'inscrire culturellement sous son égide. Le marché, institution essentielle qui supplante aujourd'hui les États, témoigne de cela : l'offre sur le marché masque une demande, la demande à l'acheteur de demander, de sorte qu'il n'y a dans la société que de la demande, et que la normativité consiste à en agencer le circuit. Or, tout discours de demande nous reporte à la question de ses fondements.

Ainsi, appelée à fonder le circuit social des demandes, cette forme vide qu'est le Sujet de fiction s'inscrit dans une problématique de la représentation renvoyant nécessairement à la constitution d'une scène de l'origine. C'est donc la perspective généalogique qui impose au discours imputé au Tiers sa loi - l'impératif de représenter la scène des fondements et du Tabou -, inspirant du même

---

<sup>112-1</sup>) Sur la notion de dette au Texte créancier, cf. *Leçons VI*, p. 218 ss. (la littéralité juridique et l'enjeu de Raison).

pas l'écriture qui met en mouvement le montage du Texte. Que veut dire de nos jours *écrire l'intrigue* ? C'est-à-dire : qui sont les faiseurs d'écriture et d'interprétations à l'échelle de la culture ? Inévitablement, ces questions s'orientent vers la Référence contemporaine : la Science.

#### [Science et expérimentation]

Il faut bien voir que la composition désormais scientifique du Texte dans les sociétés occidentales ne saurait destituer le Sujet monumental ; elle l'anime autrement, tout en déniait que le discours scientifique puisse avoir statut de fiction. Cependant, l'expérimentation généralisée, qui met en acte des fantasmes jusqu'à présent jugulés par les mises en parole mythologiques (changement de sexe, ou pratiques généalogiques incestueuses, par exemple), comporte un implicite, dont il est encore difficile de mesurer la portée : *le renoncement, par l'humanité, à mettre en scène le Tabou dans la parole*. Il y a là un changement de registre : ce qui était destiné à recevoir statut de parole se trouve mis en acte. Il en résulte une modification du montage de la représentation. La vraie scène de l'origine promue par l'écriture scientifique du Texte va devenir la scène scientifique, si le discours du destin - les *Fata* - est transféré aux expérimentateurs, institués maîtres des images. La question

113

reste ouverte. Néanmoins, on ne peut que constater que l'inconscient humain maintient ses droits, à preuve la levée de boucliers contre l'insémination des femmes ménopausées (en fait, derrière l'image de la femme « d'un autre âge », selon une expression de la presse, la résurgence d'une représentation incestueuse : le fantasme d'inséminer sa propre mère). Ces remarques soulignent l'intérêt d'une réflexion sur le Sujet de fiction comme instance sociale de représentation investie de la fonction de fonder. C'est d'abord sur ce terrain que doit être posé un problème crucial : la maîtrise du capital symbolique peut-elle un jour échapper à l'humanité ?

Ainsi, l'interrogation sur le Sujet social de fiction a débouché sur la question de *l'écriture historique de l'intrigue*, seulement masquée par le scientisme expérimentateur contemporain. Cette formule esquisse une redéfinition du mythe, qui nous renvoie aux élaborations culturelles du principe de Raison, toujours fondées analogiquement sur le rapport humain à l'image, c'est-à-dire sur le fonds narcissique de ce rapport. Retenons ce terme : *analogie*, que j'utilise au plus près de l'étymologie du grec [] (*analogon*), afin de notifier déjà ce que comporte le thème du *mythe adéquat* : proportion et ressemblance - c'est-à-dire le thème du *discours juste* que tient une société pour agencer l'ordre symbolique.

*3<sup>e</sup> temps : Notons, avec l'aide du donné dogmatique européen, que le rapport à l'image est un élément constitutif du principe social. Toute société exprime une position, d'essence normative, sur la nature de ce rapport.*

Le problème de la représentation, en ce qu'il véhicule la question de la relation d'identité pour la société considérée, peut être maintenant abordé dans la clarté. Nous savons que, sous ce terme *société*, il faut entendre une procédure de communication particulière, relevant de l'institution de la parole dans l'espace public et qui se résout, selon une formulation familière au lecteur, en Monuments de discours (Monuments pour la société et de la société). S'agissant de discours, on y rencontre forcément la question de l'image, investie sur un certain mode, que mes remarques sur le Sujet monumental préparent à comprendre et dont nous allons ici découvrir l'essentiel.

Naturellement, c'est à l'occasion d'une réflexion sur ce Sujet de fiction, parce qu'il concentre, à la façon d'une construction théâtrale, l'idée de la culture, que cette découverte est la plus aisée. Soumise à l'impératif du discours, la culture aménage l'espace public des institutions, de telle sorte que, nous l'avons vu, la société parle, tenant le discours normatif comme discours authentique. Cela

s'obtient, non pas magiquement ou au gré d'une irrationalité qu'aurait rendue caduque

114

l'ordre scientifico-industriel, mais par un ensemble complexe d'éléments discursifs, en relation les uns avec les autres et qui tous contribuent à l'élaboration, indéfiniment reprise, du système.

Une typologie sommaire de ces éléments distinguera la pratique instituée des images et la théorie de l'image, qui simultanément concourent à exprimer, en chaque temps de l'histoire de la culture, la position d'une société sur le rapport à l'image. Il y a donc, d'un côté les techniques de mise en scène de ce rapport, religieuses et politiques, appelant ritualité et formalisme ; de l'autre le vaste corpus des textes ou interrogations théoriques, investi lui aussi de la fonction d'énoncer ce rapport, en l'interprétant sur un autre mode de la pensée. Ces discours multiples et cohérents entre eux rendent possible et plausible le discours du Sujet de fiction, lequel produit l'enchaînement de ses effets symboliques. Quant à la signification de ce dispositif, une question fondamentale se pose : comment ces Monuments peuvent-ils relier l'entité sociale à la problématique de Narcisse ?

La réponse est aisée : en transportant dans l'espace public du discours le modeste et universel bagage de l'humain, *ce qu'il sait de l'enlacement avec l'image de l'Objet absolu*. Ce qu'implique un tel savoir, la découverte freudienne ne permet plus de l'éluider, si du moins nous tenons à comprendre qui nous sommes, en Occident rationalisé. Soit par la pensée rituelle, soit par la pensée théoricienne, l'humanité dit ce qu'elle sait, par les grands moyens symboliques. En transportant, ai-je dit : ce transport de l'enjeu subjectif de l'homme sur la scène publique est un travail de métaphorisation, au sens strict du terme, et c'est ainsi qu'une société devient présente à la question de son image propre, par un art d'interprètes, formaliste et théoricien. A ce niveau de grossissement ou de modélisation abstraite, l'art d'interpréter l'enjeu subjectif de l'homme se déploie de telle sorte qu'il rende cet enjeu vivant et intelligible, sous l'égide de l'instance sociale, elle-même partie prenante de par son statut de Tiers-Sujet de fiction. Aussi n'oublions pas la visée anthropologique du dispositif, grâce auquel, à sa place de Tiers et de Sujet de fiction, l'entité sociale métaphorise ce qui est su de l'enlacement avec l'image de l'Objet absolu dans la culture considérée : il s'agit d'instituer la vie. Selon cette perspective, l'institution des images n'est rien d'autre que la traduction en termes normatifs (pour l'Occident : juridiques), par le discours du Sujet de fiction, d'un travail de métaphorisation. Nous sommes *aux sources du montage institutionnel comme fonction symbolique*.

Peut-on préciser davantage et concevoir un déterminisme de la représentation dans l'expression, par la société, de sa position sur le rapport à

115

l'image, en tant que celui-ci mobilise la problématique narcissique ? Sans doute, s'il a été pris acte de ce qui se joue dans l'oscillation de Narcisse entre la non-reconnaissance et la reconnaissance de son image. Nous touchons là au point très délicat de *la constitution imaginaire du Tiers*, à la dialectique du miroir (plus exactement : de l'instance du miroir) et du sujet face à l'énigme de l'image. Au niveau du montage de la culture, je dirai : nous touchons à l'énigme que doit résoudre toute société, à la nécessité d'instituer un *choix de représentation*, d'où découle l'idée qu'une culture véhicule de la nature de l'image. Ainsi en va-t-il de l'Occident, transmetteur d'une position structurale, qui s'inscrit dans un style d'ensemble pour s'approprier la représentation ; nous y reconnaissons les deux pôles qui définissent la nature de l'image, le « ressembler » et « l'absence », ces deux points d'ancrage du sujet. Par déterminisme de la représentation, j'entends cette inévitable balance entre les termes.

Pour le saisir, revenons à la relation d'identité, que résume la formule « lui-même le même avec lui-même ». Le drame narcissique laisse apparaître les registres intriqués du questionnement de

Narcisse quant à l'écart, à la séparation d'avec soi : questions de l'identification à l'objet « Je suis celui-là, mon image ne me trompe pas », vers 463) et du statut d'être absent de l'objet (cf. plus haut, p. 43-44). La notion d'image se joue là, de sorte qu'on peut dès lors avancer ceci : selon que le discours met l'accent sur l'un ou l'autre de ces registres, le rapport à l'image prend un caractère différent, le travail de métaphorisation s'oriente différemment. C'est bien ce qui se passe à l'échelle de la culture et dont témoigne le donné dogmatique européen, évoqué brièvement ci-dessous :

Il n'y a pas plus éloquent que de mettre en parallèle deux textes, l'un d'Augustin, l'autre d'Eckhart, exprimant de façon exemplaire les deux orientations possibles. Traitant des vestiges de la Trinité divine en l'homme - véritable théorie de la cognition, posant une structure ternaire : la *volonté* qui unit l'objet et le *sens qui perçoit* -, Augustin prend pour exemple la vision de celui qui regarde la flamme d'une lampe : « S'il ne se produisait dans le sens *une image de tout point semblable à la chose vue (imago simillima rei)*, ce n'est pas parce que nous avons deux yeux que nous verrions apparaître deux flammes<sup>115-1</sup> ... » L'objet et le sens se trouvent référés à la volonté, agent d'unité dans l'opération de la perception. Suit le thème que l'homme ne doit pas se complaire dans l'objet ; à partir de quoi se développe le commentaire théologique, sur fond de fragments d'Écriture, tels que « *in imagine ambulat*

116

*homo* » (*l'homme marche dans l'image*), passage intéressant pour nous, car cette image-là comporte l'allusion à l'*Imago Dei*<sup>116-1</sup>, c'est-à-dire au Tiers-Sujet social de la représentation.

D'Augustin, théoricien de la ressemblance, passons à Eckhart traitant de l'amour de Dieu : « Comment dois-je l'aimer ? - Tu dois l'aimer en tant qu'il est Un non-Dieu, Un non-Intellect, Un non-Personne, Un non-Image. Plus encore : en tant qu'il est Un pur, clair, limpide, *séparé de toute dualité*. Et dans cet Un nous devons éternellement *nous abîmer du quelque chose au néant* »<sup>116-2</sup>. Ce passage est d'autant plus significatif qu'il ouvre sur la question de l'identification à l'Autre absolu, ainsi exprimée ailleurs : « Dieu doit absolument devenir moi, et moi absolument devenir Dieu, si totalement un *que ce « lui » et ce « moi » deviennent et soient un* et que dans l'étance ils opèrent éternellement une {seule} oeuvre »<sup>116-3</sup>. Je n'ai pas compétence pour introduire ici une interrogation comparatiste, qui tenterait de situer la mystique d'Eckhart, en tant que représentative de l'Occident, par rapport aux traditions du Veda ou du bouddhisme Zen<sup>116-4</sup> ;

---

<sup>115-1</sup>) *Œuvres de saint Augustin, La Trinité*, livre XI, 2, 4, *op. cit.*, p. 170.

<sup>116-1</sup>) *Psaume 38, verset 7* : « *Quamquam in imagine ambulat homo, tamen vane conturbatur; et nescit cui congregabit ea* » (*Bien que l'homme marche dans l'image, cependant il s'inquiète; il accumule et il ignore pour qui il amasse*); commentaire d'Augustin, *La Trinité*, livre XIV, 4, 6, *op. cit.*, p. 358.

<sup>116-2</sup>) Voir ce texte commenté par E. Zum Brunn et A. de Libera, *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et Théologie négative*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 176.

<sup>116-3</sup>) *Maître Eckhart...*, *op. cit.*, p. 176, n. 39. D'un point de vue psychanalytique, il s'agit de l'identification jusqu'à ses prolongements ultimes : de l'identification narcissique première à l'accès au Phallus comme négativité, en passant par l'identification au Père comme tiers régulateur de la dialectique subjective.

<sup>116-4</sup>) Gardons-nous des rapprochements expéditifs, car le comparatisme ici doit d'abord viser à nous faire prendre la mesure de l'extrême variété des procédures de discours inventées par l'humanité pour accéder à la représentation de la négativité et construire le rapport socialisé au néant. Ainsi pour la tradition védique, cet accès passe, selon une formule de C. Malamoud, par la mise en scène des spéculations implicites dans des dispositifs rituels, tels que la construction de l'autel du feu dans le brahmanisme ancien; cf. de cet auteur, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, La Découverte, 1989, chap. 3 (« La brique percée. Sur le jeu du vide et du plein dans l'Inde brahmanique », p. 71 ss.). Au versant du bouddhisme sino-japonais (Zen), des formes initiatiques promeuvent une métaphysique de la vacuité sans nul doute rebutante pour le rationalisme du type européen ; voir par exemple, de Lin-Tsi (grande figure du Tch'an, au IX<sup>e</sup> siècle de notre ère), les *Entretiens*, trad. et notes de P. Demiéville, Paris, Fayard, 1972; cf. la notion si déroutante de « l'inscience », brièvement expliquée par Demiéville p. 124 (indéterminable et donc sans existence réelle, elle donne

cependant, il me semble que, pour la dogmatique européenne, la représentation du rapport à l'absence, à la perte, au Rien, à la vacuité, bute sur un informulable de la tradition romano-canonique laïcisée - informulable, parce qu'irrecevable - et que peut-être une attention soutenue au terrain juridique

117

permettrait, sinon d'éclaircir tout à fait, du moins d'appréhender comme problème aujourd'hui refoulé par la civilisation industrielle.

Esquissons un pas dans cette direction. Pour la romanité, héritage légitime de la Révolution médiévale de l'interprète et donc encore essentiel aujourd'hui, l'image peut bien représenter *l'être absent*, mais elle est fondamentalement *partage du corps*. On le comprend par cet exemple prototypique : l'empreinte de cire appliquée au corps du défunt va devenir son effigie ; détachée du corps, elle prend statut juridique d'*imago*. S'agit-il de l'empereur, la doctrine corporaliste de l'image s'exprime jusqu'à l'emphase, à l'occasion des *funérailles de l'effigie* (*funus imaginarium*) ; traitée comme un cadavre, l'*imago* impériale est brûlée publiquement après exposition et cérémonies qui durent sept jours<sup>117-1</sup>. Notons que le moule, comme l'empreinte, est désigné du terme *imago* ; cela vaut pour le sceau et son empreinte sur la cire. Ainsi, corps et forme s'appelant mutuellement, l'image est en quelque sorte un substitut du corps, ce dont les pratiques politiques de l'Occident feront grand usage, comme technique de présence du pouvoir<sup>117-2</sup>. Musée vivant de la romanité constitutive de l'Etat moderne, le Saint-Siège, avec son sens des cérémonies impériales, réinvente sous nos yeux les liturgies antiques de l'image<sup>117-3</sup>.

Toute société construit sa position sur le rapport à l'image, et c'est par là, moyennant une pratique instituée et une théorie de l'image, qu'elle accède à la représentation de soi, toujours par ces modes différenciés de l'interprétation de la question centrale, rappel du drame narcissique : quelle est l'essence du rapport entre l'image et son objet ? La dogmatique européenne a poursuivi sa course dans un certain sens,

118

celui inauguré pour l'Occident par l'*imago* romaine, si éloignée de l'[] (*eikôn*) des Grecs, notion d'elle-même métaphysique, mettant l'accent sur l'invisible et par conséquent davantage portée à jouer comme lieu d'absence<sup>118-1</sup>. Ajoutons à ce constat une remarque plus essentielle encore : en

---

naissance aux douze branches de l'origine conditionnée).

<sup>117-1</sup>) L'effigie de cire, déposée sur un lit d'apparat, est l'objet d'un simulacre de soins; transportée au Champ de Mars au terme du rituel, elle est placée sur un bûcher auquel le nouvel empereur met le feu. Sur l'apothéose impériale, cf. Hérodien (auteur grec, II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle), *Histoire des empereurs romains de Marc Aurèle à Gordien III*, 4, 2, Paris, Belles Lettres, 1990, p. 112-114; sur la notion de culte impérial, cf. E. Bickerman, « *Consecratio* », dans *Fondation Hardt. Entretiens sur l'Antiquité classique*, XIX (1972), (c Le culte des souverains dans l'Empire romain », p. 1-37. Il est à noter (sous la rubrique de *l'imitatio imperii* par l'Église latine) que le délai de sept jours s'est conservé à Rome pour les funérailles du pape, qui jusqu'aux récentes réformes des pratiques rituelles duraient elles aussi sept jours.

<sup>117-2</sup>) Signe de présence : l'image impériale, juridiquement protégée (sceau, monnaie, statue). En 425, l'empereur Théodose expose que l'image du prince renvoie à une gloire qui s'adresse aux endroits secrets de l'esprit (*Code Théodosien*, 15, 4, 1, reprise partiellement par le *Code de Justinien*, 1, 24, 2, loi *Si quando*).

<sup>117-3</sup>) Exemple : le 17 mai 1992, place Saint-Pierre à Rome, cérémonie de béatification du fondateur de l'*Opus Dei*, Escriva de Balaguer. Son icône était enfermée dans une sorte de châsse, l'image fut dévoilée quand le pape prononça le discours (cf. dans l'Antiquité, l'image de l'empereur romain (buste ou statue), ordinairement voilée, est dévoilée dans certaines circonstances solennelles.

<sup>118-1</sup>) On s'en rend compte particulièrement dans les sources du christianisme byzantin, si riche de la tradition platonicienne. Une excellente introduction à la notion d'icône : *Nicéphore, Discours contre les iconoclastes* (vers 818-820), trad. M.J. Mondzain-Baudinet, Paris, Klincksieck, 1989; cf. la fameuse formule : « Ce n'est pas le Christ, mais c'est l'univers tout entier qui disparaît s'il n'y a plus ni circonscription (concept technique dans le vocabulaire iconique) ni

tant qu'originellement portée par le choix de représentation romano-chrétien, et donc hostile à l'interprétation juive du rapport à l'image, la civilisation du Droit civil tenait cette interprétation pour incompréhensible ; on s'en rend compte, à travers de célèbres anecdotes, par exemple celle-ci : sous Caligula (I<sup>er</sup> siècle après J.-C.), une délégation juive vient protester à Rome contre l'impiété de fonctionnaires qui avaient mis, dans les synagogues, des images de l'empereur divinisé<sup>118-2</sup>. Ordonnés en systèmes de représentation, les systèmes institutionnels sont en position de solitude les uns par rapport aux autres ; je rappelle ce point important<sup>118-3</sup>.

Sur ce terrain, l'Occident a eu affaire à quatre traditions historiques fondamentales, juive, grecque, romaine, islamique enfin. Le fait que le montage imaginal de l'institutionnalité à base d'État, dont les élaborations scolastiques autour de l'*Imago Dei* - élaborations qui recyclent, pour l'usage européen, les traditions antiques de la romanité christianisée, dans la trilogie *vestigium, imago, similitudo*<sup>118-4</sup> - constituent le creuset, ait ainsi rejeté, par hypothèse de départ, l'approche rabbinique et sa doctrine quant à l'Interdit de représentation, ce fait aura été déterminant dans l'abord du questionnement moderne. Axé sur la *problématique de la ressemblance*, ce questionnement élude et continue d'éluder la problématique de l'absence, c'est-à-dire la négativité. De par l'enchaînement de l'historicité institutionnelle, nos sociétés vivent de plein et réfutent par avance le vide.

119

## 2. La parole et la question du Miroir. Fondements logiques de la relation d'identité dans un univers fictionnel.

Nous pouvons maintenant nous avancer vers le point d'où l'on peut apercevoir cette *Raison générale des images*, qui dans une société commande à l'organisation symbolique. Le discours de fiction, qui fait émerger le phénomène institutionnel, autorise à qualifier cette Raison de mythique. De la sorte, je poserai ceci : nous aurons affaire au *Mythe général, fondateur des images*, qui littéralement traduit, à l'échelle de ce qu'on appelle culture, la problématique de la représentation, lui donnant forme. Ici, nous poursuivons l'étude sur un plan théorique ; les illustrations historiques seront envisagées § II.

Précisons les choses. Quelle que soit la formulation géo-historique par laquelle une société se présente comme discours de fiction, mettant en scène le Sujet monumental, l'*Auteur* supposé de tous les écrits ou texte normatifs, garant divinisé ou laïc du montage - à l'échelle des productions dogmatiques planétaires, souvent si éloignées des *figuralia* européens, la notion de *Signifiant absolu* paraît plus adéquate<sup>119-1</sup> -, nous devons éclaircir un problème général, englobant l'ensemble

---

icône », p. 186. Voir également actes du colloque *Nicée II. 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, Paris, Cerf, 1987 (« Autour du statut de l'image », p. 367 ss.).

<sup>118-2</sup>) Philon d'Alexandrie, *Legatio ad Caium*, édit.-trad. A. Pelletier, Paris, Cerf, 1972; cf. § 118, 134 (p. 118, 161), les juifs refusant « qu'une nature engendrée et mortelle d'homme fût façonnée pour paraître un dieu inengendré et incorruptible, chose que ce peuple tenait précisément pour la plus atroce des impiétés ».

<sup>118-3</sup>) Sur cette notion de *solitude des systèmes*, voir *Leçons VII*, p. 93, 94, 183.

<sup>118-4</sup>) *Empreinte, image, similitude*, de cette trilogie conceptuelle, empruntée au *De Trinitate d'Augustin*, la scolastique classique a fait grand usage pour élaborer une théorie de la ressemblance. Exposé général par A. Solignac, « Image et ressemblance chez les scolastiques du XIII<sup>e</sup> siècle », *Dict. de spiritualité ascétique et mystique*, tome 7 (fasc. 48-49), Paris, Beauchesne, 1970, col. 1434-1451.

<sup>119-1</sup>) Une recherche préliminaire consisterait à interroger, pour l'Occident, la doctrine juive du tétragramme (les 4 phonèmes désignant Dieu) et les théories des Noms divins, c'est-à-dire les figurations du Signifiant absolu, qui relèvent aussi de la mise en scène du Miroir. A partir de là, s'ouvre une question générale : comment se présente cet abord des fondements (ailleurs que dans les traditions du Livre) par des figurations signifiantes de même type ou comparables (par exemple, Tao, Veda, Shintô)? On peut également poser : le discours des Totems, des Masques, des Noms sacrés doit pouvoir

des élaborations symboliques de la société considérée, y compris l'avènement institutionnel de cet Auteur ou Signifiant absolu lui-même, dont nous avons vu qu'il était inséparable du fonctionnement de la représentation. Tous ces éléments convergent vers *ce problème central du mécanisme de l'image : la relation d'identité*. Qu'en est-il dans l'univers fictionnel des institutions ?

Si la société est réputée entrer dans le commerce des identifications, du seul fait que nous lui reconnaissons la frappe culturelle (une *identité de culture*), cela comporte qu'il s'y joue une *relation d'identité*, c'est-à-dire le rapport d'image. Dans ces conditions, la formule « *lui-même le même avec lui-même* » s'appliquerait également à l'entité sociale comme telle. Dès lors, pour être pertinente ici, la relation d'identité imposerait de concevoir, à travers l'articulation du *avec*, la médiation d'un miroir. Mon propos est d'examiner comment, s'agissant d'une impasse

120

logique, le discours de fiction surmonte ce paradoxe : pour le Tiers social, il n'est pas de Tiers pensable, pas de Miroir qui viendrait le diviser comme un sujet ordinaire.

Au départ de cette nouvelle interrogation, nous retrouvons donc le problème de la fiction, notion qu'il convient d'avoir toujours à l'esprit pour appréhender le concept de société en tant que montage de représentation et comprendre le mode de rencontre entre l'individu et la culture. C'est par la représentation que le sujet concret aborde la société et qu'il entre dans le rapport au Texte de la culture. Ce sujet est soutenu par des mécanismes que la psychanalyse a décrits : identification, projection, transfert<sup>120-1</sup>, dont nous devons tenir le plus grand compte ici. On pressent en effet que la culture se construit par l'entremise de ces mécanismes, que le Texte-Miroir de la culture s'échafaude et s'anime par des *figurations* qui reprennent la problématique subjective au niveau de l'élaboration de la fiction. Sur cette base on peut départager les deux plans de la structure, car de ce fait on peut concevoir l'impasse, à savoir qu'il n'y a pas de Tiers pour le Tiers. Cela permet d'envisager les *figurations* à l'oeuvre dans le système du Texte comme un travail d'analogie.

Ce renvoi à *l'analogie* - concept médiateur qui, notons-le au passage, fut si utile à Freud dans l'effort de saisir l'identification inconsciente<sup>120-2</sup> - est pour la suite très important, car il constitue la clé de ce qu'il nous faut concevoir : la relation d'identité dans un univers fictionnel, donnée structurale à laquelle ne saurait échapper l'ultramodernité. En départageant les deux plans de la structure (celui de l'individu-sujet et celui des institutions) et en permettant de reprendre des notions essentielles au fonctionnement de la relation d'identité dans l'examen de la fiction (le même, l'autre et la représentation instaurant leur partage), la notion d'analogie engage à reconnaître la cohérence interne du discours imputé au Sujet monumental et élargit l'horizon social devenu horizon anthropologique.

121

Dans cette démarche, nous aurons pour premier guide les sources antiques, qui, pour aborder la

---

s'inscrire dans une perspective de reprise théorique des corpus mythologiques dans la problématique spéculaire.

<sup>120-1</sup>) *L'identification* aux deux sens ici développés : identifier et s'identifier à, est l'opération fondamentale par laquelle le sujet humain se constitue comme présent à lui-même et au monde. La *projection* est le mécanisme de mise à distance, l'attribution à l'autre - personne ou chose - de ce que le sujet méconnaît en lui, traité désormais comme faisant partie du monde extérieur. Le *transfert* comme levier de la cure analytique, dans sa définition incomplète, sinon erronée, mais communément admise, est l'actualisation du passé affectif du patient et le déplacement sur la personne de l'analyste. Initialement conçu par Freud comme un mode de déplacement - notamment de l'affect, d'une représentation à une autre -, le transfert comme processus structurant de l'ensemble de la cure vise *in fine le déplacement dans la parole, c'est-à-dire à donner aux représentations inconscientes statut de parole*.

<sup>120-2</sup>) *Psychologie des masses et analyse du moi* (VII, « L'identification », *loc. cit.*, p. 45. G.W., XIII, p. 118.

rationalité du mythe, ont beaucoup à nous dire. A partir de là, un certain regard sur la fiction et la logique institutionnelle peut contribuer à rendre plus compréhensible notre présent : la culture informatique et l'image virtuelle<sup>121-1</sup>, la normativité autofondée et les formes gestionnaires du discours de l'image - construction neuve et foisonnante du mythe adéquat d'aujourd'hui.

Je schématiserai ainsi les principales articulations nécessaires au montage social de l'identité :

**a) Métaphoriser la négativité. Analyse du principe de théâtralité comme principe du Miroir.**

Quelque chose d'essentiel est en cause dans la position affichée par une culture sur le rapport à l'image. Cet essentiel s'exprime aussi bien à travers les pratiques symboliques instituées que par la théorie de l'image, partie intégrante du travail d'élaboration de la fiction auquel elle vise à procurer un sens recevable par le système. Il s'agit, pour une société, de métaboliser l'inassumable de la condition humaine, la question de l'abîme, le rapport au Rien.

Reprenons ce qui était en cause dans la problématique grecque de l'[] (*eikôn*), opposée à celle de l'*imago* romaine. Une différence d'accent : privilégier l'absence ou la ressemblance au modèle. Ce sont là des caractéristiques de statut, des modalités d'accès à la représentation, mais dont on n'aperçoit pas nécessairement ce qui les différencie radicalement, et d'autant moins que sont brouillés les concepts, comme c'est généralement le cas dans l'usage contemporain. J'ajoute cette remarque : en dépit de l'exaltation érudite qui, dans nos sociétés dites communicationnelles, accompagne le déferlement de travaux en tous sens et produit d'inestimables recherches (par exemple sur l'iconoclasme byzantin ou le discours de la Réforme protestante contre les images<sup>121-2</sup>), les polémiques classiques et à plus forte raison les épisodes sanglants du drame de l'image dans l'humanité, antique ou moderne, restent opaques, nous ne les comprenons pas quant à leur fond de vérité. C'est en ce point précisément que la divergence grecque et latine est éclairante, car elle peut contribuer à découvrir l'enjeu. Je résume : l'image romaine demeure rivée à l'inscription du corps, elle fonctionne sur le mode de la métonymie ; avec l'icône grecque, nous avons affaire, selon une formule analysée par Goodrich, au reflet de l'archétype (ou,

122

selon le vocabulaire canonique, du prototype), à la connaissance de l'invisible. Ainsi considérée, l'icône comporte un transfert de sens par substitution analogique, elle fonctionne sur le mode de la métaphore. Voilà notre direction de travail.

L'[] (*eikôn*) manifeste une position sémantique qui ouvre la voie : Platon l'emploie pour désigner le monde visible du reflet, dans la fameuse allégorie de la caverne<sup>122-1</sup>. Cela renvoie à l'énigme de l'image, à la question de la vérité, mise en scène négativement par un autre terme, [] (*eidôlon*), lié à [] (*pseudos*), le mensonge, dont nous avons fait idole<sup>122-2</sup>. Dès lors, suivons ce fil de la vérité, dont il est tant question dans la *République* de Platon, à propos de l'art d'imiter, la mimétique. Que le lecteur suive ligne à ligne l'extraordinaire passage relatif à l'essence et à la création du lit. Il est dit que le menuisier fabrique un lit comme un imitateur de l'essence du lit, et que le peintre en peignant un lit imite l'ouvrage du menuisier, de sorte que nous avons une chaîne d'apparences se

<sup>121-1</sup>) Hors de l'emphase suscitée par ces nouveautés, une réflexion s'esquisse ; par exemple en français, P. Quéau, *Éloge de la simulation. De la vie des langages à la synthèse des images*, Paris, Champ Vallon-INA, 1986.

<sup>121-2</sup>) Sur le Protestantisme et les images, M. Stirm, *Die Bildfrage in der Reformation*, (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 45), Heidelberg, 1977.

<sup>122-1</sup>) La République, VII, 3 (517 a, fin, début 517 b), édit. E. Chambry, Paris, Belles Lettres, 1989, p. 149.

<sup>122-2</sup>) Voir un passage du *Théétète*, 150 c, associant les deux termes, avec le sens d'apparence vaine et mensongère (éd. A. Diès, Paris, Belle Lettres, 1955, p. 168). Cf. également Chantraine, *Dict. étymologique de la langue grecque*, op. cit., p. 317, sous le terme [] (*eidōs*).

répondant les unes aux autres, chaîne qui remonte à l'œuvre de l'ouvrier divin, instance comparable au miroir. Pourquoi le miroir ? Suivons encore Platon expliquant l'origine des essences : « ... Si tu veux prendre un miroir et le présenter de tous côtés ; en moins de rien tu feras le soleil et les astres du ciel, en moins de rien la terre, en moins de rien toi-même et les autres animaux et les meubles et les plantes et tous les objets...<sup>122-3</sup> » Quelle leçon en tirer pour la théorie de l'image ? Une leçon sur ce que signifie la question de la vérité dans le montage qui institue la chaîne des images. Si l'être de l'image est une interrogation - « représenter ce qui est tel qu'il est, ou ce qui paraît tel qu'il paraît<sup>122-4</sup> » -, la question de la vérité ne fait que renvoyer au problème des fondements, c'est-à-dire du garant de la vérité dans la production et reproduction des images. La vérité de l'image s'ensuit. Autrement dit, il s'agit de penser le discours du Tiers garant de tout rapport à l'image (question qui sous-tend l'interrogation de Narcisse) dans ce que nous appelons, en jargon moderne, une culture. Je commenterai : le Tiers ouvrier, qui garantit la vérité dans la chaîne des images - selon

123

la littéralité grecque, le Tiers *démiurge*<sup>123-1</sup>, est pur discours ; en l'occurrence, le discours platonicien manie l'analogie du miroir pour stipuler la quintessence de la garantie : la métaphore de la toute-puissance comme face visible, ou si j'ose dire, vitrine du néant.

Confrontons cette leçon aux mises en scène institutionnelles de la toute-puissance. Quel est le constat ? Qu'il s'agit partout d'énoncer cette métaphore - que je désigne par le vocable de *Référence absolue ou fondatrice* - et d'en traduire le *principe normatif* dans des procédures liturgiques, rituelles, formalistes, en un mot *théâtralement*. Alors on peut mieux saisir l'étroite liaison entre les fondements du système normatif occidental, notamment en tant que corpus juridique, avec la problématique des images, liaison qui commence à se faire reconnaître depuis la mise en ordre des concepts et des polémiques récurrentes sur *l'image et la loi* entamée par P. Goodrich sous la rubrique si juste *Œdipus Lex*<sup>123-2</sup>.

Ici, je dois approfondir la notion de théâtralité, afin d'apercevoir à la fois l'être de néant, l'essence négative de la Référence et la nature de miroir de l'immense entreprise sociale de sa mise en scène. De là, ces remarques :

- Le discours de la Référence n'a de sens que compte tenu de la différenciation sociale des lieux du discours. J'use du concept de *théâtre*, là encore en suivant l'étymologie du terme grec : *lieu de la contemplation*, et je renvoie le lecteur à cette dernière notion déjà étudiée<sup>123-3</sup>. La Référence doit se comprendre dès lors comme *vision du principe*. Cela met en jeu la mise en scène de la Référence en tant que Nom fondateur, et le circuit de l'échange entre le sujet et le lieu mythologique, lieu construit en tant qu'origine du message du Tiers fondateur. Je reprendrai cette problématique de la communication dogmatique, plus loin § II.

- Ce théâtre est le lieu des procédures symboliques, qui métaphorisent la négativité à l'échelle de la culture. Nous retrouvons là, transposé dans le discours social de fiction, l'enjeu plus haut circonscrit à propos de la fonction de l'écart, du vide constitutif de la parole, dans la perspective du sujet concret (cf. p. 58 ss., 69 ss.). Ici, il s'agit de mettre en scène le vide symbolique, à partir duquel le Tiers garant de tout rapport à l'image - le Tiers démiurge - prend consistance et statut de discours.

<sup>122-3</sup>) *La République*, X, 1 (596 d-e), édit. E. Chambry, Paris, Belles Lettres, 1982, p. 85. Tout ce passage suit l'exposition de la mimétique et l'allégorie du lit (595 c et suiv.).

<sup>122-4</sup>) *La République*, X, 2 (598 b) ; édit., p. 88.

<sup>123-1</sup>) Je reprends le terme platonicien, désignant ici l'artisan, l'ouvrier, dans l'allégorie du lit (par exemple, 596 b).

<sup>123-2</sup>) Goodrich, *Oedipus Lex. A History of the Law of Images* (ouvrage à paraître).

<sup>123-3</sup>) *Leçons VI*, p. 201, 251 ss., 432.

que l'exigence de métaphoriser le Rien dans l'espace public de la représentation. C'est le ressort de la créativité des cultures, partout confrontées à la logique des fondements.

Deux exemples. L'un emprunté au judaïsme, au récit du Temple de Jérusalem : seul, le grand prêtre peut entrer dans le Saint des Saints. Et qu'y a-t-il en ce lieu du plus sacré ? Le vide, en représentation de l'absolu divin. L'autre exemple concerne le Japon, le shintoïsme moderne (équivalent, d'après une certaine interprétation japonaise, d'un monothéisme d'État) : seul, l'empereur accède au cœur du Temple principal. Et qu'y a-t-il en ce lieu suprême ? Un miroir, déposé dans un coffre (sur ce thème, plus loin p. 242 ss.). Ces deux cas, historiquement et géographiquement aux antipodes, montrent sur quelle base la structure met en scène la toute-puissance : en faisant voir *l'image du Rien*, par des médiations théâtrales.

- Enfin, j'arrive au point capital : la nature spéculaire du principe théâtral. Transposant une formule de Tertullien (II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle) - « *l'être vu et le voir procèdent du même désir* » (*eiusdem libidinis est videri et videre*<sup>124-1</sup>) -, je dirai que l'univers fictionnel des institutions construit, pour le compte de l'entité sociale, une relation d'identité sur le mode analogique du miroir. Autrement dit, le principe théâtral joue de la rencontre de l'être vu et du voir. Mais la fiction et son montage posent de façon radicale un problème d'identification : à quelle sorte de sujet renvoient l'être vu et le voir ? L'absence de corps du Sujet social d'une part, l'impossibilité pour l'instance de la Référence absolue de relever d'une instance tierce d'autre part, semblent transformer le problème en impasse logique. Nous devons maintenant aborder cette affaire : quel est le sens de cette contradiction et comment les cultures en aménagent-elles le dénouement ?

Apostille : *Sur la négativité et le meurtre dans la culture*. Les guerres de la représentation, avec leurs accès meurtriers (iconoclasme, Réforme/Contre-Réforme, et les relèves totalitaires modernes, nazisme, communisme, islamisme, etc.), peuvent être éclairées par cette vaste problématique du Miroir. Pourquoi ? Parce qu'il existe un *point frontalier*, qui nous est désigné par la fable de Narcisse : le point d'entrée dans la relation d'identité, ce point où se joue le destin symbolique de l'image, lieu où s'opère la métaphorisation de la négativité, de l'absence à soi. Mais, ce *point de la rencontre de l'image* est celui où naissent précisément les grands délires religieux et politiques, discours sous statut fondateur au nom desquels l'entité de fiction - le Sujet

à-dire de la trilogie *image, miroir, sujet* en tant que telle (matière du chapitre premier), et celle du *principe d'altérité garant de l'identité*, c'est-à-dire *l'Autre absolu symbolique* mis en scène par le théâtre institutionnel dont je m'occupe ici. Nous abordons par conséquent le problème de la construction sociale d'une figure de l'altérité pure, appelée à prendre statut de Référence pour le sujet concret (je renvoie le lecteur à l'exemplaire histoire de la Sainte Face, p. 56 ss.). Comment, selon quelle procédure logique, une culture inscrit-elle, comme faisant loi dans la constitution normative des images, la représentation du principe d'altérité ? Dans la perspective du commerce des identifications, nous avons affaire au problème très difficile de l'Autre absolu, cette figuration dont nous allons tenter de saisir la fonction logique.

Premier constat. L'élaboration culturelle du concept d'altérité table sur l'expérience humaine de base, l'incertitude de la présence à soi, incertitude structurale redoublée, celle qui attend Narcisse à l'instant où il sort de son délire « *Je suis celui-là... mon image ne me trompe pas* », instant où

---

<sup>124-1</sup>) *De virginibus velandis* (Des vierges soumises au port du voile), *Patrologie latine*, série 1, tome 2, col. 891 (= topos de la patristique).

quittant la folie, il entre dans l'aliénation constitutive de l'image. La culture table là-dessus. L'analogie est ainsi de règle, pour introduire ce dont il s'agit. Illustrons-le par un texte de la mystique musulmane, étudié par Corbin, texte qui théâtralise le rapport à l'image. L'initié voit un shaykh, le maître de la cité, siégeant sur un trône royal, et rapporte : « Je le saluai, il me rendit mon salut. Je lui parlai, il me parla. Tout ce que je faisais, il le faisait. Tout ce que je disais, il le disait. Je le considérai attentivement, et voici : *c'était moi-même*, le shaykh était mon image reflétée<sup>126-1</sup>. » Suivons le fil des productions religieuses - ces productions dont la problématisation du principe d'altérité résume l'essence anthropologique -, afin d'entrer pas à pas dans un questionnement susceptible de nous introduire à la signification de la métaphore du Miroir dans l'univers fictionnel des institutions.

Pour l'Occident, où le système institutionnel est historiquement si dépendant des élaborations du christianisme latin, par conséquent de l'*imago* romaine - remarque à rappeler pour saisir la fracture entre les deux christianismes, l'occidental et l'oriental -, on dispose des vastes commentaires de la formule de la *Vulgate*, à propos de la création de l'homme *ad imaginem Dei* selon *Genèse*, 1, 27. Il n'est pas dit que l'homme a été fait image, mais à *l'image de*, ce sur quoi insiste très tôt la tradition antique, faisant valoir que l'image de Dieu est le Premier-né

127

avant toute créature, le *Logos* en personne, Jésus-Christ, le Fils dans la Trinité<sup>127-1</sup>. A *l'image de Dieu* signifie donc que l'homme, imitant le Christ, entre dans la ressemblance à Dieu, par cette médiation. Ainsi, l'homme est en rapport de ressemblance avec l'image du Père dans le Fils - image qui, notons-le de nouveau, est proposée à l'analogue de la reproduction humaine, telle que par ailleurs (hors de la théologie) la définissent ou résument certains textes d'Aristote ou de droit romain<sup>127-2</sup>. Nous sommes en présence d'une doctrine de la ressemblance à plusieurs niveaux, descendant de l'instance trinitaire jusqu'à l'homme. Dès lors, la question du miroir se trouve en quelque sorte décalée : comment peut-elle se jouer entre la divine Trinité et l'homme ? En quel sens peut-on parler de Miroir ? Où serait l'élément tiers entre Dieu et l'homme, et quel sens peut avoir ici le concept d'image (qui serait l'image pour qui ?) ? N'y a-t-il pas là un impossible ?

Nous allons constater, raisonnant en termes d'économie narcissique, qu'il s'agit, par ce discours marqué d'un impossible, de fonder le miroir comme métaphore de la séparation de l'homme d'avec soi, point d'articulation de la représentation de l'autre de soi et de l'autre comme soi. Mais pour en arriver là, il nous faut concevoir comment opère et à quoi sert, en cet espace dogmatique de la culture, l'histoire mythique d'une affaire de miroir et d'image, dans la mouvance de laquelle se noue la problématique de l'identité entre l'instance fondatrice et l'homme - l'homme à la fois inventeur et destinataire du message de la Référence.

C'est en effet cette affaire de miroir et d'image qui constitue le pivot d'une manoeuvre de discours, destinée à énoncer le point de renversement du message narcissique, son retournement en énigme -

---

<sup>126-1</sup>) H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*. II, *Sohrawardi et les Platoniciens de Perse*, Paris, Gallimard, 1971, p. 330.

<sup>127-1</sup>) C'est à la mouvance grecque, me semble-t-il, qu'il faut d'abord s'adresser quant à ces distinctions. Cf. au III<sup>e</sup> siècle, Origène, *Homélie sur la Genèse*, 1, 13, éd. L. Doutreleau, Paris, Cerf, 1976, p. 56-62 ; au IV<sup>e</sup> s., Didyme l'Aveugle, *Sur la Genèse*, sur I, 26, 28, éd. P. Nautin et L. Doutreleau, Paris, Cerf, I, 1976, p. 148-149.

<sup>127-2</sup>) Chez Aristote, cf. le thème « le père est cause de l'enfant » (*Leçons VI*, p. 225). En droit romain : dans un texte relatif aux successions, il est dit que « par la nature le père et le fils sont en quelque sorte la même personne » (*eadem persona esse*), Code, 2, 26, 11 (loi *Si quis duobus*). Sur la théologie de la ressemblance selon ses deux niveaux divin/humain, une étude fondamentale : R. Javelet, *Image et ressemblance au XI<sup>e</sup> siècle, de saint Anselme à Alain de Lille*, Paris, Letouzey, 1967.

en ce parler de façon obscure auquel nous reporte l'étymologie<sup>127-3</sup> -, à partir duquel l'humain tombe sous son propre regard et (pour reprendre ici une formule augustinienne très pertinente), ne voyant pas ce qu'il ne peut pas

128

ne pas voir<sup>128-1</sup>, entre dans cette sorte de *savoir obscur que j'appellerai reconnaissance de l'altérité*. Essayons de préciser en quoi consiste, dans cette textualité qui a jeté les bases de l'institutionnel européen, l'énoncé du point de renversement.

Le renversement, que je vais étudier en m'inspirant du *De Trinitate (Sur la Trinité)* d'Augustin, c'est penser la réflexivité, la penser en termes de causalité des formes offertes au regard et poser du même coup la fiction d'une extériorité, le lieu de l'altérité pure, supposition du lieu ternaire à partir duquel l'homme, tombant sous son regard, se voit lui-même comme autre et se sait penser ce regard. Mais comment le sujet de la représentation pourrait-il habiter à la fois ces deux lieux du savoir sur l'autre sans succomber, le lieu de l'altérité pure et le lieu de son image ? Il se joue là rien de moins que le discours de la Raison, c'est-à-dire la capacité symbolique de l'homme : vivre l'écart de l'altérité en assumant la différenciation d'avec soi, vivre le rapport au lieu de l'Autre absolu en entrant dans l'institution des images, en un mot métaboliser la folie narcissique. La filière religieuse du Texte occidental va nous montrer comment, à l'échelle de la culture, le principe d'altérité se métaphorise en *Donateur des formes* - je reprends là un thème scolastique<sup>128-2</sup> -, basculant ainsi dans la logique spéculaire.

Selon mes relevés, c'est un verset de Paul (*Épître I aux Corinthiens*, 13, 12) qui introduit la question du miroir dans les commentaires sur *l'Imago Dei* : « Nous voyons maintenant à travers un miroir, en énigme, alors nous verrons face à face<sup>128-3</sup>. » Combiné avec l'exégèse biblique, ce texte comporte que la divinité se donnerait en image d'un miroir, et que celle-ci serait pour l'homme sa propre image. Dans une perspective d'économie narcissique, l'énigme alors devrait s'entendre d'un *regard qui se voit et qui serait autre que ce qu'il est*, soit : l'homme serait image pour Dieu, et Dieu serait image pour l'homme. N'est-ce pas délirer ? Ce qui est en question, c'est l'être du regard.

Ce dilemme pour la Raison - reconnaître « cela est » et « cela n'est pas », selon une distinction suggérée à Augustin par *l'Évangile de Matthieu*<sup>128-4</sup>, 5, 37 - pose le problème de la vérité au cœur de la relation d'identité qui se joue dans le rapport de l'homme à la Référence.

129

*Vérité*, c'est-à-dire vérité de l'image, la question scolastique de la ressemblance (*similitudo*).

Augustin ouvre ce problème de la vérité en travaillant une distinction *entre image créée par Dieu (a Deo imago facta)*, c'est-à-dire dans notre vocabulaire d'aujourd'hui l'image de soi pour le sujet, et *image née de Dieu (de Deo imago nata)*, c'est-à-dire l'image de Dieu pour Dieu, au sens où dans l'économie trinitaire « le Fils est substantiellement semblable au Père en toutes choses<sup>129-1</sup> ». Essayons d'approfondir cette *Imago Dei* à deux temps, afin de saisir le changement de registre qui s'opère en cette sorte de concurrence entre l'économie trinitaire de l'image pour le Sujet divin mis

---

<sup>127-3</sup>) Verbe grec [] (*ainissomai*) ; cf. *Leçons VII*, p. 134.

<sup>128-1</sup>) Augustin, *La Trinité*, livre XV, 9, 16, *op. cit.*, p. 462 : « ... ut non videamus quod, non videre non possumus » (Augustin définit l'usage du terme *aenigma*, venu de saint Paul).

<sup>128-2</sup>) *Dator formarum*, appellation de l'Intellect agent, dont Corbin signale l'équivalent arabe et qu'il étudie dans la perspective des métaphores gnostiques, *op. cit.*, p. 328.

<sup>128-3</sup>) Augustin, *La Trinité*, livre XV, 8, *op. cit.*, p. 456 ss.

<sup>128-4</sup>) *La Trinité*, livre XV, 11, 20, *op. cit.*, p. 474.

<sup>129-1</sup>) « ...ad illam similitudinem imaginis natae, qua Deus Filius Patri per omnia substantialiter similis praedicatur », *La Trinité*, *ibid.*

en scène par la théologie, et l'économie narcissique de l'image mise en scène par Ovide comme énigme du sujet.

Reprenons la formule ovidienne : « *ce qu'il voit, qu'il ne sait* » (cf. plus haut, p. 42). Il est à noter que les développements d'Augustin tablent sur une interrogation récurrente - trame effective de son questionnement de l'image et du miroir - concernant le connaître, plus précisément le connaître par le langage, le langage hors duquel l'image pour l'homme demeure impensable (homologie du signe et de l'image). Par ce frayage se dessine l'horizon du discours de l'*Imago Dei* : « *Tu découvriras que tu sais ce que tu croyais ne pas savoir*<sup>129-2</sup> », c'est-à-dire comme en écho au drame de Narcisse faire advenir, pour le sujet, la reconnaissance de l'altérité. Si tel est le sens structural de ce qu'indique Augustin « l'esprit humain découvre en lui l'image divine », on peut tirer au clair l'articulation entre le concept de miroir et l'idée de Dieu (ici dans sa version trinitaire) comme catégories logiques.

La distinction augustinienne des deux images est éclairante, car elle permet de repérer deux places instituées par le montage, deux niveaux de la structure dans le discours des images. Si l'on raisonne selon la perspective de l'anthropologie dogmatique définie par mes *Leçons*, qui considère la société comme une fonction pour le sujet, et la culture comme l'agencement de représentation de cette fonction (son échafaudage symbolique), *les deux temps de l'Imago Dei* correspondent aux deux temps de la Référence (qui sont aussi les deux temps de la filiation), le temps de l'inaugural mythique et le temps de l'interprétation pour le sujet<sup>129-3</sup>. L'économie trinitaire de l'image et l'économie narcissique de l'image ne sont pas, si j'ose dire, en concurrence autour du concept de miroir, mais complémentaires, étant finalisées par la perspective

130

que je viens de rappeler : soutenir la cause du sujet, plus précisément la cause de la reproduction du sujet. *Cause* ici en ses deux sens : mettre en oeuvre la causalité dans le rapport de représentation et défendre l'enjeu des fondements (garantir la structure, fonder *ce qui ne meurt pas*, le montage de l'Autre absolu). Mais comment joue la relation entre les deux niveaux ? Nous allons voir que le concept de miroir est l'opérateur de cette relation, qui tire sa signification en définitive de la question symbolique pour le sujet.

La distinction des deux images a valeur logique de par la question symbolique (l'issue de l'aliénation du sujet dans son image). Scinder l'image d'après les deux niveaux doit être analysé comme l'énoncé, par un commentateur autorisé (Augustin et son corpus d'interprétations, si important dans l'histoire normative occidentale), du point de retournement de l'adresse narcissique : le message de Narcisse, tel que la fable ovidienne le met en scène (message de soi à l'autre méconnu de soi), devient message de l'Autre divin. Et que veut dire la formule : « *l'esprit humain découvre en lui l'image de Dieu* » ? Très exactement, selon le verbe latin utilisé par Augustin, *reperire* : *retrouver*, au sens précis de *retrouvailles*<sup>130-1</sup>, les retrouvailles avec un déjà là, l'autre de soi méconnu. L'*Imago* divine - moment fécond du mythe chrétien qui signe l'entrée du Tiers dans le discours de la culture instituant le rapport du sujet à la représentation de l'altérité - prend ici statut de *Tiers de la division pour le sujet*, et nous savons maintenant sur quelle base, sur celle de l'axiome du miroir pour le sujet.

Précisons. La manoeuvre de discours qui institue l'Autre divin *met en paroles*, à l'échelle du système

---

<sup>129-2</sup>) « ... et invenies te scientem quod te nescire putaveras », *La Trinité*, livre XIV, 7, 9, *op. cit.*, p. 368.

<sup>129-3</sup>) Sur l'inaugural mythique, *Leçons VII*, p. 135, 160 ss.

<sup>130-1</sup>) Augustin évoque la partie fondamentale de l'esprit humain (*principale mentis humanae*) où l'on peut *découvrir l'image de Dieu* (*ut in eo reperiamus imaginem Dei*), *La Trinité*, livre XIV, 8, 11, *op. cit.*, p. 372. Sur le latin *reperio*, au sens de retrouvailles (par exemple, retrouver ses parents), Térence, poète du IIe siècle, *Andria*, 806, éd. J. Marouzeau, Paris, Belles Lettres, 1947, p. 185.

normatif, l'énigme de Narcisse et la retourne vers le sujet, *comme énigme de l'altérité pour le sujet divisé*. Je dirai : Narcisse - nom fabuleux dans le mythe occidental pour désigner tout sujet - est *introduit au miroir, au principe spéculaire comme tel*. Voilà très exactement ce dont il s'agit. *L'Imago Dei* n'est image que pour le sujet institué par le discours normatif ; elle est l'artifice qui permet de retourner la carte de l'image narcissique en notifiant le Miroir en tant que métaphore de l'altérité pure - Dieu est le Miroir dont procèdent tous les miroirs -, métaphore à partir de laquelle s'organise, dans la société ainsi marquée, la constitution de la parole. Il est, du reste, remarquable de constater que l'économie des relations au sein de l'entité trinitaire (*Summa Trinitas* = la Trinité au-dessus de toutes les

131

trinités particulières) se propose comme l'Enigme absolue affranchie du questionnement humain, le mystère des processions en Dieu (les relations entre les trois personnes, Père, Fils, Esprit), ce qui du même coup notifie l'impossibilité de la relation spéculaire pour Dieu, c'est-à-dire de la perte, de la séparation d'avec soi.

Énigme donc, mais rendue représentable au sujet divisé, sous une formule augustinienne là encore éloquente : « *Quomodo tria in mente* » (mot à mot = comment les trois sont dans l'esprit), excellemment traduite par l'édition scientifique que j'utilise, « la trinité de la conscience de soi ». Autrement dit, si le mystère trinitaire, porteur de l'énigme de l'altérité, associe à la présence structurale du Tiers cette sorte de savoir obscur à travers lequel tout sujet accède à la reconnaissance de l'altérité, cette construction historique (l'une des mises essentielles du mythe occidental) peut aider à concevoir la fonction de la métaphore du Tiers en tant que Miroir dans le montage de la relation d'identité d'où émerge le sujet. Je résumerai cette fonction ainsi : le miroir est, dans la représentation, l'agent d'un savoir, le savoir relatif précisément à l'énigme. Je voudrais insister là-dessus.

La métaphore du miroir - au niveau de l'inaugural mythique : le Miroir majuscule, le principe du Tiers fondateur de la division - inscrit la question du connaître au cœur de l'institution des images, à partir du questionnement narcissique déjà rappelé (« ce qu'il voit, qu'il ne sait ». Nous retrouverons cette affaire considérable à propos de la destitution de l'énigme, coextensive à l'explosion du connaître dans la culture scientifique d'aujourd'hui (§ III). Ici, je noterai seulement un point : l'abord de la question du connaître à travers le discours traditionnel sur le miroir. Rappelons la leçon platonicienne : « Si tu veux prendre un miroir et le présenter de tous côtés ; en moins de rien tu feras le soleil et les astres, etc. » (cf. plus haut, p. 122) ; on peut en retenir que le miroir introduit dans le registre du connaître l'énigme de la toute-puissance. Dès lors, le Tiers-Miroir peut être désigné par des qualifications conceptuelles susceptibles de traduire cela. Plus haut j'ai évoqué le thème scolastique du *Donateur des formes* (p. 128) ; je dirai, de ce nouveau point de vue : *le Sachant*. Ainsi, en maîtrisant l'axiome du Miroir, la problématisation sociale du rapport à l'image domestique en quelque sorte *l'Autre absolu qui sait*, fantasme mis en paroles et de ce fait désamorcé par la culture.

Pour préparer les développements suivants (§ II), j'avancerai la question : que comporte, pour une société, la maîtrise de l'axiome du Miroir ? Je ferai deux remarques :

- *L'axiome du Miroir*, c'est-à-dire l'aménagement symbolique du

132

Tiers de la représentation ou production de l'Autre absolu symbolique, doit être compris, par nous qui nous interrogeons sur la structure, comme l'axiome de la Raison dans la culture. On n'a pas assez relevé, pour le cas occidental, l'importance des casuistiques, juridiques notamment, qui dans la lutte contre la magie ont tenté de circonscrire l'enjeu de folie au cœur du discours sur l'image, à

savoir la menace des délires d'identification à l'Autre absolu qui sait. Le rapport de l'homme à son image suppose toujours un implicite, le lien à l'énigme des fondements, c'est-à-dire à l'irreprésentable de l'origine, problème parfaitement compréhensible depuis Freud et qui oblige à ne pas confondre l'origine, en tant que symbolisation d'un vide par le sujet, avec l'origine au sens scientifique, par exemple biologique. L'axiome du Miroir dans la culture - ainsi sous la forme du discours de l'*Imago Dei* - consiste à jouer la carte d'une dialectisation de l'image et du connaître sous l'égide d'une représentation de l'énigme. J'en relève une manifestation typique : le labyrinthe, topos classique du discours de l'énigme dans les traditions initiatiques : après l'interminable cheminement, l'initié pénètre dans le lieu de la suprême révélation. Il est possible, comme l'ont pensé certains commentateurs, que la chambre de miroirs octogonale inventée par Léonard de Vinci - cf. *Parenthèse*, p. 187, et *illustration* n° 7 - se réfère à cette tradition ; alors l'homme découvre le secret sous les espèces de sa propre image démultipliée à l'infini. Reste à comprendre comment ces mises de discours, autour du lieu de l'Autre absolu symbolique, viennent fonctionner à l'échelle de la culture et prennent statut de message à l'adresse du sujet de la culture, comment ce message parvient à destination et sur quel mode de représentation. Nous touchons là au problème général de la réflexivité.

- L'axiome du Miroir pose en effet le problème de l'accès du sujet concret au discours social institué, lequel table, nous l'avons vu, sur la fiction de l'Autre absolu, le Donateur des formes, le Sachant. Où nous conduit, d'un point de vue théorique, ce concept de Miroir, c'est-à-dire que vaut la notion de réflexivité, derrière laquelle se profile l'enjeu subjectif ? En ce chapitre, je me borne à relever le caractère insatisfaisant des résultats obtenus dans l'abord de ces questions, où la psychanalyse contemporaine, cependant tant sollicitée sur le terrain social, demeure peu ou prou inconsistante. L'essai de Freud « *Massenpsychologie* » avait ouvert la voie (par l'étude de l'image du Chef venant à la place de l'Idéal du moi pour le sujet), mais il est demeuré sans suite significative ; les travaux des commentateurs sont hypothéqués par la méconnaissance du phénomène institutionnel comme tel. *La question de fond est ici de concevoir l'autonomie de la structure normative dans la*

132

*culture*, de sorte que sur cette base nous puissions saisir les deux modes distincts de présence du sujet dans ce mécanisme relevant de la communication dogmatique : 1) dans la fabrication des représentations sociales « la construction d'une réalité suprasensible qui doit être retransformée par la science en psychologie de l'inconscient », disait Freud (1) ; 2) dans la réception du message comme message normatif par le sujet-individu concret. Notre démarche, pour l'instant, a consisté à étudier la structure du discours de la culture, en y repérant l'indication majeure, à savoir une mise en scène de la problématique narcissique, sur la base de ce que la psychanalyse peut retenir du mythe de Narcisse.

Pour introduire au questionnement de la réflexivité dans l'espace social dogmatique - qualifié dans mes *Leçons* : le Texte -, je renvoie le lecteur à la miniature d'un manuscrit de la Bible, Cambridge, Corpus Christi Collège, n° 3, folio 196 recto : lettre ornée pour l'initiale du *Livre de Jérémie*, lettre « V » de *Verba Jeremiae*, etc. (illustration n° 2). La miniature commente les premiers versets 5 et 6. Verset 5 : « »Prophetam in gentibus dedi te (*Je t'ai donné prophète parmi les nations*). Verset 6, répondant à l'Éternel, Jérémie bégaye : « A, a, a, *Dominus Deus ecce nescio loqui, quia puer ego sum* » (A, a, a, *Seigneur Dieu, voici que je ne sais parler, car moi je suis un enfant*). Étudiant ce document, I. Toinet observe que la parole du prophète semble flotter dans l'espace de l'image, et surtout que l'énoncé divin semble retourner vers son auteur plutôt que d'émaner de lui (2).

Voici pour nous le moment venu de formuler l'embarrassante et pressante question : comment la figuration de l'Autre absolu peut-elle à la fois fonder la triangulation spéculaire et venir à la place

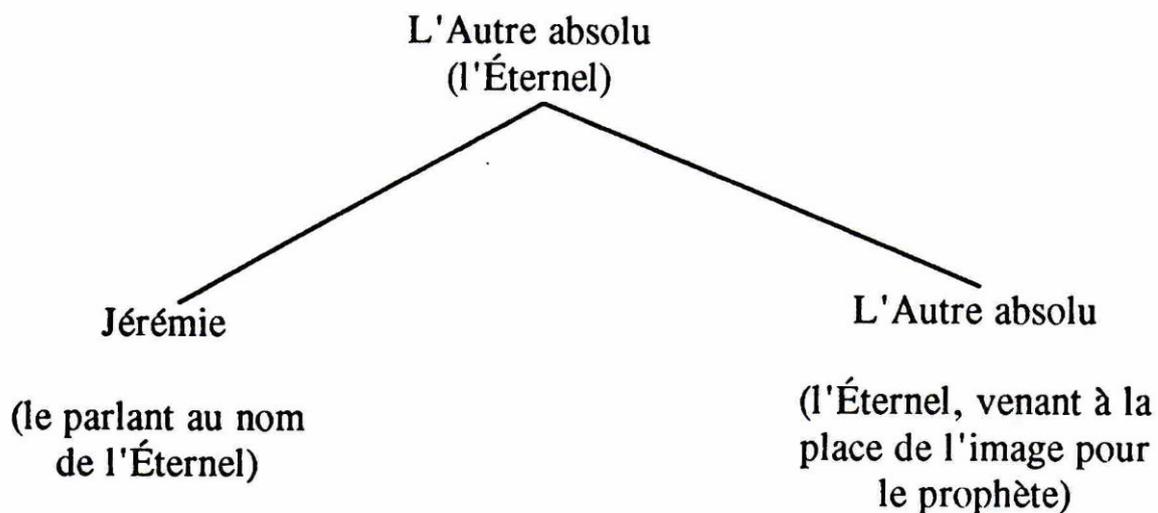
de l'image ? Ainsi, nous pourrions schématiser cette problématique par la mise en relation suivante, qui résumerait le discours de la miniature considérée, (voir schéma page 134).

S'il s'agit bien d'une mise en scène du Miroir (la parole de l'Éternel, dans la figuration de la miniature, est imputable à Jérémie et référée à Dieu comme au lieu d'origine du discours), nous avons là une proposition iconographique qui noue les éléments constitutifs du mythe - nouage dont le § II (l'instance mythologique) entamera l'étude.

1. Psychopathologie de la vie quotidienne, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1969, p. 276. G. W., IV, p. 287-288. Je suis ici la traduction de Laplanche et Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse, *op. cit.*, v° Projection, p. 346.

2. I. Toinet, «La parole incarnée : voir la parole dans les images des xtt<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles », *Medievale.r* (Presses Universitaires Paris VIII), nO5 22-23 (1992), cf. p. 23-25.

134



c) *Édifier une exégèse de l'identité. Remarques sur l'écriture sociale de l'intrigue généalogique : quelques pas avec les canonistes.*

Les procédures symboliques, qui mettent en scène le principe d'altérité, fabriquent l'Objet ternaire et le façonnent comme Tiers commun de la culture, sont finalisées, ayant pour horizon la reproduction de l'animal parlant. Le montage social de l'image et du Miroir s'organise sur la base de ceci : *la relation spéculaire prend sens, d'être au fondement de la relation de langage* ; elle débouche sur l'aménagement de la fonction structurale de désenlacement narcissique, autant dire de la fonction séparante, nécessaire à l'émergence du sujet de la parole. Ainsi se profile, dans cette étude, la question du Père, c'est-à-dire la question de l'Interdit porteur du système normatif, considéré ici comme discours de la Loi et de l'humanisation.

Reste donc à franchir une dernière étape dans l'examen des fondements logiques de la relation d'identité à l'échelle sociale : appréhender le fait que le montage de représentation dans l'univers fictionnel de la culture emporte avec lui un vaste système d'exégèses normatives fonctionnant comme effet de représentation. Dans la culture occidentale, le droit constitue la manifestation centrale d'un phénomène de traduction du montage sous forme d'exégèses normatives, manifestation d'un effet de représentation à l'état pur. Voilà ce qu'il nous faut maintenant comprendre.

La difficulté consiste, non pas à admettre le fait brut d'un rapport entre la normativité et les élaborations imaginaires d'une société - thème popularisé par les élucubrations, libérales ou marxistes, sur le droit - reflet social -, mais de saisir que *l'ordonnement décrit d'une extériorité*

*supposée (la construction de l'Autre absolu symbolique) est en même temps l'ordonnement du lieu causal auquel se réfère tout lien d'altérité.*

135

L'édifice entier de la différenciation symbolique, par conséquent des catégories conceptuelles, est sous la dépendance de ce lieu. Nous avons le plus grand mal, étant donné la méprise contemporaine sur le rapport entre la dogmatique (l'ordre des images) et les sciences (l'ordre de la positivité), à concevoir que le principe des catégories comme tel puisse être, si je puis dire, « branché » aussi sur le lieu mythique d'une origine des causes, auquel serait également rapportable un principe, d'apparence instable parce que culturellement changeant, le Père ; que faire de cette notion aujourd'hui absconse ? Nous allons voir, avec l'aide des canonistes médiévaux, et sous l'éclairage de la psychanalyse, que l'enchaînement d'une normativité sociale n'est possible qu'à partir du moment où la culture obtient de produire le discours de l'origine, c'est-à-dire à partir du moment où la problématique de la causalité se constitue en représentation du point d'origine, plus exactement d'une scène de l'origine. Pourquoi en est-il ainsi et quel est ce moment fécond dans la culture ? Nous abordons la symbolisation généalogique de la causalité, au moyen du système des exégèses.

Avant d'examiner, par un bref retour aux procédures d'édification du Texte (1), ce que fut le mode d'accès des juristes classiques à la représentation du point d'origine et ce qui lui donne sens quant à notre interrogation présente, je rappelle ce dont il s'agit (cf. plus haut, p. 51), que nous a découvert la spéculation du sujet sur l'autre et le semblable. Qu'est-ce que cela signifie, dans l'univers fictionnel où fonctionne l'analogie ? Très précisément : la mise en scène de l'Autre absolu symbolique joue comme point d'origine de sa propre présence au monde, de sorte que la dialectique sociale de la relation avec ce lieu mythique des fondements a le sens d'un échange avec l'Image absolue ou fondatrice, Image d'une scène originelle sous statut d'Image-Référence pour l'entier système des exégèses. Nous constaterons plus loin (§ II) que le mythe a d'abord pour vocation de tenir le discours du point d'origine, de l'énoncer comme scène généalogique. Le mythe, en chaque culture, est le moment fécond, qui institue la vérité de l'origine comme vérité dogmatique.

#### Déf. Totem

Interrogeons les canonistes. Une formule, souvent reprise par mes *Leçons*, introduit à leur questionnement : *l'image de la substance du Père (paternae imago substantiae)* ; je la considère comme la définition scolastique la plus pertinente de ce que nous appelons le Totem. J'entends par là l'expression de l'impératif dont relève le commerce des identifications : la représentation de la fonction généalogique de l'instance

1. Sur l'utilisation que je fais de cette notion, *Leçons VI*, p. 189-190.

136

de l'Autre absolu, une représentation adéquate du Tiers garant du rapport aux images, une figuration du Tiers démiurge. Dans la tradition latine véhiculée par le christianisme médiéval (je laisse ici de côté son versant de droit romain), l'image du Père se rapporte à la problématique de l'*Imago Dei*, dont le Décret de Gratien propose un exposé très fort, à l'occasion du Traité de la pénitence, *canon Illa anima* (distinction 2, canon 35), où il est question de la purification de l'âme par l'aveu des péchés. L'importance du passage tient au fait que, prenant place dans la collection canonique par laquelle s'est ouverte la Révolution de l'interprète (1), il a été beaucoup commenté et que les glossateurs précisément l'ont compris dans un sens pour nous très éclairant.

Le scénario implicite de ce canon 35 est le suivant : Dieu peint son image, et l'image de cet autoportrait, c'est l'homme. Si l'on traduit le terme *anima*, non par l'âme, mais dans la perspective

de la représentation, dont nous traitons ici, par une formulation impliquant la reconnaissance de soi - disons alors le *soi-même* -, nous voyons poindre la question de la relation d'identité en tant que rapport d'identification au discours de l'Autre absolu, que j'appelle encore, dans mes *Leçons*, discours totémique. Cette traduction donne ceci, littéralement : « *Le soi-même (anima) est peint par Dieu... Il a été peint à la perfection, le soi-même où resplendit l'effigie de la divine opération. Il a été peint à la perfection, le soi-même où la splendeur de la gloire, et l'image de la substance du Père... Adam a été peint d'après cette image avant le péché ; mais à la Chute, il l'a abandonnée (mot à mot, déposée (2)).* » Une telle écriture de la relation d'identité explicite bien la portée causale de l'Image absolue dans cette relation, et la nature généalogique de cette causalité. Le principe du Père est posé comme équivalent de la cause des causes, dès lors qu'il s'agit d'interroger la dialectique de l'autre et du semblable, la vérité des images dans la construction institutionnelle. Une question essentielle pour nous se détache : quelle vérité est à l'œuvre dans le discours sur le Père - le Père comme représentation de la causalité"

Avec leurs moyens de casuistes du Texte, les canonistes n'ont pas été

1. Cette collection, compilée par Gratien vers 1140, porte un titre significatif : *Concordia discordantium canonum* (Concorde des canons discordants). Elle a été commentée dans les écoles au même titre que les textes de droit romain et, plus tard, les collections du décrétales des papes. Après la dernière guerre, elle a fait l'objet d'une vaste entreprise de critique et d'études (cf. la collection des *Studia Gratiana*, dont trois volumes d'iconographie des manuscrits (16,17,18) Rome, 1975).

2. « *Illa anima a Deo pingitur... Illa anima bene picta est, in qua elucet divinae operationis effigies. r. Illa anima bene picta est, in qua est splendor gloriae, et paternae imago .rub rtantiae... Secundum hanc imaginem depictus fuit Adam ante peccatum ; sed ubi lapsus est. deposit.* »

137

sans y répondre. Déjà le canon 35 évoque la Chute au Paradis, l'entrée de l'homme dans la transgression ; les fragments suivants précisent, en référence à *la Genèse*, ce qui s'en est suivi : Adam et Ève ont perdu leur innocence, cette seconde peau (*tegumento*) (c. 39) de leur corps. Le premier péché des parents de l'humanité a eu pour effet un dévoilement : « *Ils virent qu'ils étaient nus* » (*Ut cognoverunt, quia nudi essent*, c. 39, allusion à *Genèse*, 3, 7). Avec nos moyens d'interprétation, nous pouvons saisir, à travers cette scène originelle tant commentée par l'Occident, que la vérité à l'œuvre dans le discours du Père a pour point d'ancrage la transgression, et que la culpabilité humaine a donc pour enjeu l'être même de son image pour l'homme. Aussi variés soient-ils, les accès frayés par les cultures pour énoncer cet enjeu convergent vers le même point, ce point de l'origine des images, auquel donne consistance symbolique la représentation du Père. La problématique oedipienne, en tant que problématique instituée, y trouve son fondement, dans un mythe généalogique auquel chaque société apporte sa propre marque d'écriture. La croyance ultramoderne en un sujet-Roi démythifié et désinstitué - l'équivalent d'Adam innocent, l'homme d'avant la Chute, mais pour qui l'enjeu de vérité serait caduc - n'échappe pas à cette logique.

En ce point, touchons au fin fond : la causalité généalogique est enracinée dans la structure subjective même. Le Père, et comme concept logique et dans ses traductions sociales, joue comme reprise transposée du Miroir ; ce qui fonde structurellement le Père, c'est la division narcissique première. Parce que l'identité est relation, il y a du Père. Prétendre destituer le Père, c'est attenter à la nature relationnelle de l'identité, par conséquent à la Raison. Il y a là, à proprement parler, promotion d'une position folle.

d) *Conclusion : la structure du mythe.*

En examinant les fondements logiques de la relation d'identité et l'univers fictionnel où ils s'inscrivent, nous venons de relever les éléments constitutifs du mythe, dont nous allons maintenant étudier le nouage dans une société quelle qu'elle soit (en ces *Leçons*, il s'agit essentiellement des sociétés de tradition ouest-européenne). Ayons donc constamment à l'esprit que la construction mythique combine ces éléments, que je résume :

- Le principe théâtral ou principe spéculaire, comme métaphorisation de la négativité des fondements.
- La production de l'Autre ou Tiers symbolique, auquel est dû le fonctionnement de la réflexivité du discours.
- L'écriture de l'intrigue généalogique, dont procède la mise en œuvre normative du principe du Père par l'institution de la filiation.

138

### **3. L'image, c'est le dogme. Une précision sur le concept d'anthropologie dogmatique.**

La clôture de ces développements consacrés à l'identité de la culture appelle une réflexion particulière, car nous sommes ici au cœur de l'entreprise de la série de ces *Leçons*.

En considérant la société comme une fonction pour le sujet, en posant que l'État est aussi sauvage ou primitif qu'un Totem et que, par conséquent, la figuration normative par excellence dans la culture de tradition ouest-européenne (l'État précisément) relève du religieux, en poussant enfin l'interrogation sur les fondements de l'institutionnalité vers le point de plus grande incertitude, à savoir le phénomène de la représentation dans l'espèce parlante, l'étude a débouché sur une révision de la problématique admise de l'image. Noyau atomique, si j'ose dire, du système humain de l'échange, l'image demeure la violente question à civiliser, dont le paradigme de Narcisse dévoile les termes lancinants : la vie de l'image redoublant la vie de l'homme, inscrite comme une longue parenthèse entre naître et mourir. Si l'on n'a pas saisi que les montages de la culture instituent le principe de vie, non pour répondre à l'idéologie du bonheur, mais pris dans cet étau pour fonder l'échange langagier sur la base d'une symbolisation de la reproduction des images - laquelle sous-tend la reproduction et la mort du sujet concret -, la notion même de société se dissout, réduite à des manipulations gestionnaires, et l'idée normative devient une absurdité.

La perspective anthropologique dessine ce dont il s'agit ici, que je résume par cette formule : l'image, c'est le dogme. En m'engageant vers une théorie générale que recouvrirait le concept d'anthropologie dogmatique, je vise à donner toute son ampleur au problème de la représentation, selon ce qui a été déjà dégagé dans les précédents volumes, auquel ces *Leçons III* apportent précisions et relief. L'anthropologie dogmatique tente de clarifier la question demeurée dans l'ombre en Occident : comment se nouent, par des figurations institutionnelles, les données humaines élémentaires, le biologique, le social, le subjectif (dans sa dimension plénière conscient/inconscient). Après l'anthropologie physique, puis sociale, le temps est venu de reconnaître le champ jusqu'alors absent : l'ordre dogmatique.

139

## **II - L'instance mythologique : la fabrique sociale du Miroir et la question du mythe adéquat**

J'étudie maintenant le nouage des éléments constitutifs du mythe à l'échelle sociale, en considérant par conséquent le mythe comme la fonction dans la fonction. J'entends par là : si la société est une fonction pour le sujet, le mythe est cette fonction qui permet à la société de se constituer en univers fictionnel, de perdurer en tant qu'entité représentant ce qui ne meurt pas et sur cette base

d'agencer - *ad utilitatem publicam* (conformément à l'utilité publique) selon la formule du droit romain (1)- la dialectique des deux termes qui soutiennent la vie : naître et mourir, dialectique qui n'est rien d'autre que le principe généalogique dans l'humanité.

Le mythe fait tenir la société et celle-ci fait tenir les individus qui passent. Mais, si l'on peut poser qu'il n'est de mythe que moyennant le discours et si par conséquent le sujet de la parole invente le mythe, il ne s'ensuit pas pour autant que ce circuit de l'échange soit arbitraire ni à la discrétion de chacun. La contre-épreuve d'une autonomie de la structure du mythe, hors de portée pour le sujet passant, réside dans le montage normatif des idéaux du sujet-Roi contemporain, lesquels ne font que renouveler, dans les conditions de l'ultramodernité, le lien de l'animal parlant à la logique de la représentation. En somme, nous avons à tenir fermement ici l'idée de la nature relationnelle de l'identité, selon ce qui vient d'être étudié : la théorie de l'image ainsi fondée fait bien comprendre l'impératif de l'échange symbolique pour l'homme avec le lieu qui le divise - le lieu du Miroir, le Tiers, l'Autre absolu, la Référence.

1. Sur cette notion, J. Gaudemet, « *Utilitas publica* », *Revue historique de droit fran. et étranger*, 1951, p. 465-499 ; doctrine romano-canonique dans G. Post, *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton University Press, 1964, p. 255, 278, 322.

140

Assurons-nous donc, pour les développements qui viennent du bagage des concepts élémentaires, et parmi ceux-ci, de la notion de culture. Les deux sens étymologiques de ce terme, emprunté au latin *cultura*, traduisent bien le mode de rapport du sujet avec le lieu qui l'institue et le divise : habiter et cultiver (1). L'homme littéralement habite le lieu du Miroir, l'Autre absolu, d'où il tient son allégeance aux fondements ; il le produit aussi et le cultive, car le discours social serait impensable sans lui, pierre vivante de l'édifice (2). Le mythe est une condition universelle de la vie, parce que, partout sur la planète et en tout temps, la représentation des fondements doit être habitée et cultivée. Je dirai que le principe mythologique n'a pas d'âge et que, de la préhistoire jusqu'à l'ère qui nous suit et pour nous qui ne sommes qu'un chaînon, l'animal parlant demeure dépendant de cette fonction vitale, toujours rapportable à la fondation des mots et des choses. Le mythe est représentation de la Référence, c'est-à-dire, comme je l'ai déjà longuement précisé, du pouvoir de diviser les mots et les choses.

Ce § II poursuit l'étude de l'institution des images au niveau de la société considérée dans cette perspective. Le mythe y prend place comme instance de représentation, notion dont je rappelle le sens (cf. plus haut, p. 42). Le mythe se tient constamment présent, il serre de près ce que nous appelons une société ; il définit aussi le lieu à partir duquel joue le montage de l'extériorité (l'Autre absolu symbolique) et auquel se réfère l'expression du message normatif.

Cette prise en compte du mythe nous met de nouveau en présence du problème de l'univers social fictionnel, où s'organise un discours imputable à l'entité sociale elle-même (le Sujet monumental) et qui, comme tout discours, est confronté à la signification. Le problème de la signification - du nouage entre représentation et parole - se retrouve nécessairement à cette échelle. De même que, pour le sujet concret, la dimension de l'image est coextensive au déploiement de sa parole, de même sous tous les régimes de culture cette dimension soutient l'agencement du discours mythique à travers lequel s'exprime le Sujet monumental. En d'autres termes, le mythe signifie, et il signifie en montrant ; il relève de l'entreprise institutionnelle de montrer : montrer le principe. La manifestation du sens est épiphanique, elle s'épuise en ce paraître. C'est pourquoi, en tant qu'il se manifeste par le discours mythique - le

1. Ernout-Meillet, Dict. étymologique de la langue latine, *op. cit.*, v° Colo, p. 132-133.
2. Sur ce topos antique, si important dans l'histoire théologique du christianisme et finalement sécularisé à la faveur des idéaux modernes (construire l'homme nouveau, le socialisme, etc.), voir l'étude relative aux origines de la métaphore : J. Plumpe, c Vivum saxum, vivi lapides. The Concept of Living Stone in Classical and Christian Antiquity ,, Traditio, 1 (1943), p. 1-14.

141

parler de la Référence, montage de paroles proférées dans l'espace public de l'Au Nom de -, le Tiers peut être qualifié d'Épiphanie. Essayons de concevoir ce que recèle cette terminologie empruntée au grec ancien.

Si j'ai recours à ce terme, formé sur le verbe [] (*epiphainô*), c'est qu'il indique une voie qui pour nous Occidentaux, enclins à nous précipiter sur le contenu du discours, n'est pas aisément empruntée. Il s'agit de reconnaître la manifestation du mythe comme telle, non pas en classant des éléments d'après le critère de l'explicité par rapport au non-dit, mais en considérant, si j'ose ainsi m'exprimer, le fond de silencieuse solitude sur lequel se détache la manifestation, autrement dit le mode de présence du paraître, le statut d'apparition du discours. Je dirai encore : *le mythe révèle*, non pas au sens liturgique de l'Épiphanie dans le christianisme (1), mais selon les acceptions du vocable, que nous pouvons ici faire jouer : le paraître advient (ainsi, l'apparition du jour), la surface des choses (opposée à ce qu'elles sont en vérité), la monstration éclatante de ce qui paraît (dont témoignent, par exemple, les mises en scène des textes et des personnes par l'étiquette des chancelleries). Ces versants divers sont à prendre en compte ; cependant, j'insisterai sur le second versant, car il nous engage vers la question centrale : la relation entre le mythe et l'image, c'est-à-dire le rapport de signification qui soutient le discours.

Reprenons donc le terme *révéler*, qui rapproche étymologiquement deux vocables latins, *res*, la chose, et *velare*, voiler, cacher. Quand nous prononçons le mot révélation, nous disons du paraître qu'il montre en cachant ce qu'il montre. Révéler, c'est laisser voir ce qui doit être caché. Le mythe nous est d'abord accessible en ceci : c'est un voile jeté sur le monde ; il laisse transparaître ce qui se dérobe à l'homme dans sa condition de parlant, c'est-à-dire assujetti à l'impératif de la signification (le nouage entre l'image et la parole). Je dirai que la notion de révélation - montrer en cachant ce qu'il montre - permet de circonscrire ce dont il s'agit ici dans le rapport de signification : que le discours mythique reçoive statut d'après sa mesure (2). Quelle est cette mesure ?

Nous touchons là à la question de l'origine structurale du mythe, de sa validité logique, du pourquoi ? qui agence sa nécessité. Il faut, pour le concevoir, se reporter à la problématique du vide et de la symbolisation

1. Épiphanie, terme d'origine grecque, désignant la manifestation (originellement, des dieux et des souverains) ; sur ce concept transposé dans la théologie et la ritualité chrétiennes, cf. Dictionnaire de spiritualité, Paris, Beauchesne, IV, 1959, col. 863-879, v° Épiphanie, par J. Lemarié.
2. Sur cette problématique de la mesure, *Leçons VI*, p. 324-325.

142

du néant dont se nourrit le discours des fondements. Muer le vide en scène de l'origine, tel est l'enjeu qui fait du mythe une procédure de transformation. Cela implique que nous saisissons que le discours mythique occupe une certaine place, celle de la Limite majuscule, parce qu'il a fonction d'endiguement. Il endigue l'absolu du néant, le mesurant à la parole ; il symbolise le Rien. En ce sens, ce qui est voilé, caché, ne prend consistance de ce qu'il est - le voilé, le caché - que de la manifestation elle-même, du voile jeté sur l'abîme des fondements par les mots. Ainsi peut-on dire que la représentation du Rien soutient toute représentation du monde, et d'abord la représentation

du langage comme présence de ce monde et du sujet au monde. Nous avons affaire à la construction d'où émerge le point d'origine, à l'élaboration d'une scène de la division, au montage du pouvoir de diviser les mots et les choses. La scène mythique de la culture introduit l'homme à la vérité de cette division, à la vérité des fondements, qui est vérité de la division des mots et des choses. Par là, l'humain se trouve confronté à la ressemblance, à la capture de la chose dans la semblance, c'est-à-dire au fond même du questionnement de Narcisse sur le paraître de l'image.

Au plan de l'agencement social du mythe, on peut dès lors traduire en termes clairs ce dont il s'agit quant au pourquoi ?, quant à la validité logique de sa nécessité. Le montage et ses contenus concrets sont une réponse concluante à la question : quel est le paraître adéquat, ou quelle est la manifestation de discours, qui dans les conditions historiques données, investit la place de la Limite et reçoit statut d'après cette mesure ? Ce statut, appelons-le mythe adéquat. Les suites, parfaitement repérables dans le Texte social, sont justiciables d'une interrogation que je formulerai ainsi : *qu'est-ce qui fait Foi pour le sujet et par quel mécanisme institutionnel la croyance s'inscrit-elle politiquement et subjectivement comme discours de crédit à la réalité ?*

Faire crédit au discours qui accrédite la réalité. Voilà le problème litigieux, mis sous séquestre en chaque culture, le problème du mythe adéquat. Quel est, ou plutôt qui sont les séquestres ? J'entends par là : la fonction qui administre le discours mythique. Administrer est à prendre en plusieurs sens, à la fois défendre en faisant valoir les contenus du discours (à l'occasion les faire ingurgiter par des propagandes), conférer une légitimité à des pratiques sociales, enfin gérer en assumant les conséquences casuistiques. Ces questions relèvent d'un inventaire critique des lieux de l'interprétation ; je ne ferai que l'effleurer en ce § II, réservant l'essentiel au chapitre III. Cependant pour l'instant, je ne m'occupe pas de cet aspect plus sociographique, mais de ce qui est en

143

jeu dans l'expression *mythe adéquat*, transposée du grec ancien pour notre usage.

J'emprunte la formule au *Timée*, 29 (1), passage qui constitue un petit traité sur la logique de la causalité telle qu'un mythe la soutient. Il y est question de l'image et du modèle dans la fabrication du Monde par l'ouvrier divin, le démiurge. Étudiant cette métaphore du rapport de l'image au modèle dans la perspective du mythe comme révélation des fondements, je partirai du propos de Timée : « *Ce que l'être (pour nous, l'être du Rien venu à la parole mythique) est au devenir, la vérité l'est à la croyance (2).* » C'est-à-dire, selon ce qu'en conclut Timée : le questionnement ne parviendra pas à des raisonnements poussés jusqu'à la dernière exactitude. Transposons dans notre perspective : la manifestation du sens s'épuise dans le paraître de l'image, et le mythe - ce voile de mots - n'est que discours vraisemblable, [] (*ton eikota mython*), travail du dire autour de la ressemblance, pour énoncer le semblable à la vérité, introduire l'homme aux fondements, à la scène de la division. C'est exactement à l'évocation du vraisemblable que correspond [] (*eikota*), qui conformément à sa provenance sémantique (3) renvoie à l'univers de la semblance et de la représentation, où s'inscrit la problématique de [] (*eikôn*), l'icône étudiée plus haut (p. 121-122). En préférant la traduction *adéquat*, j'entends marquer les nuances que l'usage moderne de la notion de vraisemblance n'évoque pas nécessairement. Poser que le mythe est ou doit être adéquat introduit l'idée qu'il n'est pas seulement plausible, mais logique et juste.

Sous cet éclairage d'ensemble, nous allons maintenant revenir vers le concept de société, en tâchant de distinguer les grandes questions dont l'articulation constitue l'instance mythologique, coextensive à la culture ultramoderne comme elle le fut dans l'histoire reculée de l'Occident, lequel prétend imprudemment s'affranchir aujourd'hui de tels montages. Il s'agit dès lors de définir les champs solidaires du discours, qui soutiennent la cohérence du phénomène institutionnel : la pointe avancée des énoncés fantastiques ou religion des fondements, l'ordre causal mythique du lien

social, enfin la question du Tiers emblématisé - la Référence symbolique -, garant de la maintenance du mythe et, de ce fait, verrou du système symbolique tout entier.

1. Édit. A. Rivaud, Paris, Belles Lettres, 1985, p. 142.

2. 29 c, édit., p. 142.

3. Du verbe *Ēoixa* (eoika), sembler, ressembler, imaginer, représenter... Cf. Chantraine, Dict. étymologique de la langue grecque, *op. cit.*, p. 354-355.

143

### **1. Le mythe, agent de la réflexivité dans la culture. Paradigmes occidentaux du Miroir absolu : *Imago Dei* (*Genèse*, I, 26-27), La Reproduction interdite (Magritte).**

La question du fondement des images va prendre tout son relief, si l'on a bien marqué au départ que l'humain demeure, quant à sa constitution de sujet, dans la dépendance de la mise en scène de ce fondement à l'échelle de la culture. Qui dit dépendance, dit pouvoir. Nous avons affaire à l'idée du pouvoir, non pas pouvoir des images (formule ici inexacte), mais pouvoir de fonder les images. Qu'est-ce que cela veut dire ?

L'interrogation porte sur la signification théorique de l'exigence de fonder, c'est-à-dire sur la portée de l'*agencement d'une extériorité*, agencement qui au moyen d'un discours adéquat désignant ce que j'appellerai la place magique - d'où procède, si j'ose reprendre le titre sulfureux de Giordano Bruno, la composition des images, des signes et des idées (1) produit le renversement du message de l'homme, l'effet de réflexivité nécessaire au commerce des identifications, lequel suppose, nous l'avons vu, le travail social logiquement préalable des figurations de l'altérité, ce point de gravitation d'une société humaine, l'Autre absolu symbolique. Dans les présents développements, il ne s'agit pas de cette problématique de l'Autre, mais de la question précédemment énoncée (p. 131) : que comporte, pour une société, la maîtrise de l'accès au Miroir ? Essayons de préciser.

Il faut d'abord, me semble-t-il, prendre la mesure de ce qu'habituellement nous n'osons pas considérer, un certain caractère ahurissant du matériel savant que nous offre la tradition, occidentale en l'occurrence. On accepte sans sourciller la doctrine (rappelée par le canon *Illa anima* étudié p. 136) d'un Dieu au miroir, comme y insiste parfois naïvement l'iconographie (2), et qui découvre l'homme en lieu et place de l'Image divine ; à l'inverse et symétriquement, on prend acte d'un Dürer s'inscrivant lui-même comme Sainte Face, sans que cela scandalise notre sens de la Raison. Pourquoi laissons-nous reposer, nous évadant furtivement, l'infamante question de la Raison, si j'ose dire dans un silence de mort ? La Raison a-t-elle statut de question sacrée,

1. G. Bruno, *De inaaginum, signorum et idearum compositione*, Francfort, 1591, repris dans *Opera latine conscripta*, Florence, 1889, vol. 2 (2), p. 87-322, véritable traité du miroir, riche de notations philosophiques et d'histoire mythologique ; il esquisse une théorie du rapport spéculaire (miroir vivant, images de mots...), fort éloignée de la tradition théologique. Condamné au bûcher en 1600, Bruno reste un auteur peu fréquenté.

2. Sur ce thème, cf. *Leçons VII*, p. 40 ; *Leçons VI*, p. 212-213.

144

et le sacré comporterait-il l'allusion à notre propre mort, plus exactement au risque d'anéantissement ? Nous touchons là au point le plus sensible des montages de fiction constitutifs d'une société, à savoir que *nous sommes abusés*, mais sur quel mode ? Vers quel point limite de la représentation, où l'homme rencontre l'effroi d'exister, la pensée sur la représentation se trouve-t-elle entraînée par la problématique du Miroir institué ?

A force d'attentats contre le sacré, plus exactement contre les formes figées du sacré, la pensée moderne a ouvert une brèche, qui fait entrevoir la proximité de ce point pour l'humain, et réussi à

en apprivoiser, symboliser l'effroi, en éclairant par un discours adéquat ce à quoi faisait face le sacré transmis à la modernité : l'abîme sans nom. Par discours adéquat, je ne me réfère pas aux abstractions du matraquage psychanalytique et sociologique d'aujourd'hui - abstractions hélas ruineuses pour la psychanalyse et la sociologie -, mais aux avancées de la manière de voir conquises par l'art du XX<sup>e</sup> siècle, devenues familières à tous. Voici un texte de Magritte : « ... Je trouvais très utile de voir la Vierge Marie en déshabillé et je la montrai sous ce jour nouveau (1). » Que nous enseigne-t-il ?

Derrière l'humour, l'écroulement des grands Objets monumentaux traditionnels, ravalés au rang d'images ingénues. Il serait tentant de s'arrêter sur l'interprétation par Magritte de la figure de l'Inviolée, c'est-à-dire de son propre Objet maternel, que la psychanalyse banale n'a aucune peine à qualifier d'oedipien sur le mode du c.q.f.d. Tentons d'aller plus loin. Si j'ai choisi cet énoncé du peintre pensant son œuvre, c'est que ce « jour nouveau » s'accommode et même tire profit de la rhétorique incluse dans les mots « Vierge Marie », mots-icônes de la culture occidentale, appelés à se répéter indéfiniment en *mots peints* sous le contrôle d'un art sacré codifié (2). L'attentat de Magritte est d'en appeler à l'au-delà des mots peints, à l'indicible qu'ils recouvrent ; en l'occurrence, à l'au-delà de l'image codifiée de la Vierge Marie, de toute image possible de la Mère majuscule. L'image occidentale de la Vierge Marie est un point de rencontre ou point de projection ritualisé de l'image de la mère (registre du conscient) et de l'image de l'objet du désir incestueux inconscient qui lui fait pendant. Le déshabillé disjoint et en même temps met en communication ces deux registres superposés, en sorte que devant le sujet-spectateur s'entrouvre l'au-delà des

1. R. Magritte, *Écrits complets*, Paris, Flammarion, 1979, p. 119.

2. Sur cette notion de mots peints, équivalent verbal de la rhétorique des images dans la littérature concernant la querelle des images, on lira les remarques de P. Goodrich, ouvrage cité en cours de publication, chapitre « Icon, Idol, Image and the Form of Law ».

145

mots peints, il est mis en présence de l'abîme du fantasme. La réalisation artistique se comporte, selon une formule de Breton, en *appeau* ou *appelant*, dont la « fonction est de débusquer ce que Magritte appelle les images poétiques visibles (1) ». L'objet pictural ouvre sur le mystère que Breton, dans son commentaire de Magritte, désigne d'une expression si forte : *la réalité absolue* (2). De quel versant de la Raison relève cette réalité absolue, qui transparait pour tout sujet dans son rapport aux Objets monumentaux de la culture, Objets dont l'image de la Mère constitue une représentation prototypique par excellence ? Suivons encore notre peintre, et nous allons saisir ce dont il s'agit.

Le propos suivant y introduit : « Un symbole ne s'identifie pas à ce qui est symbolisé... les choses sont d'elles-mêmes significatives (3). » Ainsi, la Vierge Marie ne s'identifie pas au fantasme inconscient ; c'est un point de rencontre. C'est sur ce fond d'autonomie du signe et de la figuration que prend relief la question de l'abîme sans nom - ce que la théologie négative et la mystique évoquent par les thèmes du néant et de la mort de l'esprit -, d'un irréprésentable auquel les élaborations symboliques opposent l'univers de la parole, c'est-à-dire le voile de la signification. L'ordre symbolique assimile l'irréprésentable, mais il se définit d'abord comme une parade, et si le monde est présence de l'homme au monde par la représentation - problème dont traite Magritte en commentant son tableau *La Condition humaine* [4] (1935) -, cela comporte que notre rapport à l'abîme sans nom reçoit sa consistance symbolique de tous les masques et de toutes les images formant ce système institué de représentation que nous appelons culture et société. Masques et images relèvent de la parole, et ce n'est qu'à travers le discours qu'ils sont opérants. Certains titres de tableaux résument cette mise structurale, constitutive de la vie dans l'espèce : *Le Masque vide*

(1928), *La Trahison des images* (1929). Qu'à notre époque laïcisée et scientifique l'art pictural soit devenu l'équivalent d'une théologie de l'*Imago* fondatrice, art de mettre en scène le pouvoir de fonder les images - d'où la position de souveraineté renouvelée de l'artiste

1. A. Breton, « Envergure de René Magritte », dans la *plaquette Magritte. Le sens propre*, New York, Paris, Genève, Alexandre Iolas (pour l'exposition de la Galerie Alexandre Iolas, novembre 1964) (sans pagination).
2. *Plaquette Magritte. Le sens propre*. Breton approuve la critique de la distinction réalité relative/réalité absolue par le philosophe Constantin Brunner ; mais, quelques lignes plus loin, il reprend la formule : « La réalité convertie en absolu ou l'absolu fictif. »
3. Cité par G. Rosey, « Divagations d'un amant maladroit », dans la *plaquette Magritte. Les images en soi*, plaquette pour l'exposition A. Iolas, New York, Genève, Milan, Paris, 1967. Sur cette question du symbole, cf. R. Magritte, *Écrits complets*, p. 526, 596-597, 688.
4. Magritte, *op. cit.*, p. 111, 121-122.

147

aujourd'hui [1] -, on le conçoit plus aisément en lisant ce tableau fulgurant : *La Lunette d'approche* (1963) (illustration n° 3) ; il n'est pas de plus vive clarté sur ce qui fait l'essence de l'image - « *image d'une pensée qui ressemble au monde* » -, et qui vaut à l'échelle sociale : « l'ordre où le familier et l'étrange sont restitués au mystère [2] ». Quelle conclusion tirer de ces remarques ?

La conclusion que nous sommes, si j'ose dire, devant un mur. L'énigmatique présence de l'homme et des choses pour l'homme, et de la causalité elle-même quant aux deux modes indissociables de la représentation « *nous voyons le monde à l'extérieur de nous-mêmes et cependant nous n'en avons qu'une représentation en nous* », la radicalité du principe de théâtralité (prendre appui sur le néant) qui soutient l'ordre symbolique, tout cela débouche sur la représentation du connaître, en tant que le connaître doit s'entendre aussi comme limite du connaître. Magritte l'exprimait en renvoyant au mystère, dont la nature, dit-il, est d'anéantir la curiosité [3]. Je traduirai : il n'y a pas de traversée du miroir, et quand nous parlons de son au-delà, nous parlons du Rien, plus précisément nous parlons sur fond de symbolisation du Rien. L'abîme indicible et le point d'origine, ou point limite, constituent le fondement de négativité à partir duquel se construit le discours de l'image et du miroir, ces deux modes indissociables de la présence, et s'organise l'intelligibilité de ce qui divise l'homme d'avec soi, le sépare de lui-même et des choses en l'instituant dans le langage par le langage.

Dans cette perspective que j'illustrerai plus loin (en comparant l'*Imago Dei* et *La Reproduction interdite*), ouverte sur le gouffre, la Raison un instant vacille, car le miroir devient analogie de l'image, l'image analogie du miroir, relevant de ce que Breton, à la suite de Brunner, désignait du terme de fictivisme ou *analogon*, qui prend pour objet, selon la formule notée plus haut (p. 146, note 2), « la relativité convertie en absolu ou l'absolu fictif ». Nous retrouvons ici la dimension de fantastique, sur laquelle j'ai déjà insisté (cf. p. 85 ss.), dont le montage du pouvoir de fonder les images est, par hypothèse, dépendant. Il s'agit maintenant de comprendre que la question du Miroir

1. Il s'agit de la question du pouvoir de créer, interprété comme question de la position souveraine par la tradition issue de la Scolastique ; cf. E. Kantorowicz, « La souveraineté de l'artiste. Note sur quelques maximes juridiques et les théories de l'art à la Renaissance » (trad. L. Mayali), dans *Mourir pour la Patrie et autres textes*, Paris, P.U.F., 1984, p. 31-57.
2. Magritte, *op. cit.*, p. 5 10. Sur ce concept du mystère chez Magritte, voir C. Schreier, *René Magritte, Sprachbilder 1927-1930*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1985, p. 56 ss., et notamment p. 69.
3. Magritte, *op. cit.*, p. 707.

148

social instaure un niveau d'interrogation portant, non plus sur les trois éléments que nous avons repérés dans la dialectisation de la division par le sujet (= Narcisse, son reflet et l'Autre absolu symbolique), mais sur le fondement mis en scène, en somme sur la représentation du fondement de la causalité. Le Tiers mis en scène comme Miroir doit être étayé comme image : concevoir en quelque sorte l'hyper-Miroir et l'hyper-Image. Tel est, si j'ose dire, le nœud coulant de la Raison. Le fantastique institutionnel inscrit cette quatrième dimension : *fonder le fondement*. A l'échelle du montage de la culture, il s'agit d'aborder le mur du langage [1], c'est-à-dire de métaphoriser les fondements de la parole, en reconnaissant le principe de specularité comme condition du système des relations sociales en tant que celles-ci mobilisent l'enjeu symbolique de chaque sujet.

Le mur du langage est le mur de l'institution des images. Évoquer l'édifice d'un mur à propos du langage, c'est vouloir dire l'indéménageable de la structure du parler, qui renvoie à ce dont le langage sépare l'homme - le reflet de lui-même et ce que nous appelons les choses, indéménageable qui situe l'objet de notre questionnement ici. Instituer la coupure de la séparation, par la mise en oeuvre, dans la représentation, d'un écart : tel est le sens de cette métaphore du mur. C'est dire que le langage prenant appui sur le Rien vient symboliser ce vide et que l'animal parlant n'habite son discours qu'ayant assimilé, intégré subjectivement la dimension du néant. Sur cette base, la problématique du Miroir absolu peut être analysée comme coextensive à l'institutionnalité du langage ainsi définie ; du même pas, le mécanisme de la réflexivité, dont se nourrit le commerce social des identifications, devient un phénomène abordable, en même temps que s'éclaire, par la prise en compte du fantastique des fondements, la fonction mythologique.

Essayons de circonscrire la question : qu'est-ce qui est logiquement indéménageable dans la structure du parler, envisagée sous l'angle de cette étude ? Essentiellement ceci : *l'ordre de la division constitutif du mot*. Considérons en effet la structure du mot, telle que de Saussure l'a clarifiée par son célèbre schéma signifié / signifiant. On s'aperçoit que le rapport entre le signifié et le signifiant suppose du « jeu », l'écart institué

1. Si je reprends cette expression, dont usait Lacan (notamment dans le *Séminaire, livre II*, sur le moi, *op. cit.*, p. 285, 287), ce n'est pas dans la perspective d'une parole qui viendrait joindre un sujet à un autre sujet, « de l'autre côté du mur du langage », mais pour indiquer qu'il n'y a pas d'autre côté concevable et que, par conséquent, c'est le langage lui-même qui constitue le miroir, plus exactement qui métaphoriquement fabrique l'écran nécessaire à la symbolisation du Rien ; nous retrouverons cette problématique de l'accès à la scène des fondements, chapitre III.

149

(symbolisé par la barre séparant les deux termes), permettant à la signification de s'instaurer, à la manoeuvre du sens d'inscrire le sens comme organisé et fondé. L'écart fait lien, lien nécessaire ai-je dit précédemment [1] indiquant par là que la structure du mot notifie le rapport de légalité en instaurant, pour le sujet qui parle, le rapport de créance et de dette : le sujet paye sa dette à l'institution, la dette du sens institué. Élargissons le champ de cette remarque au plan de la représentation : le rapport signifié/signifiant pose le problème général de la pertinence du signe ; j'entends par là : la construction du rapport d'adéquation entre le mot et la chose, sans lequel il n'y aurait ni légalité de la langue ni plausibilité du lien social par la parole. Loin d'exclure l'équivoque, plus exactement la méprise (dans l'adresse de son message par le sujet en tant qu'inconscient de ses dires) qui rend si improbable la communication humaine - méprise mise en évidence par la clinique de la psychanalyse [2], la construction, par la culture, de ce rapport d'adéquation en est la condition. Ici, je me place dans la perspective de l'institution de l'image. On raisonne alors en termes d'identification : comment la chose est-elle identifiable à son signe ? Immense interrogation, dont on peut affirmer qu'elle porte littéralement la philosophie. Je retiendrai un point, névralgique

entre tous, vers lequel modestement je voudrais m'avancer : comment se présente, à l'échelle de la structure du parler envisagée d'après la distinction saussurienne, la question de la relation d'identité, et par quelle voie la rattacher à la problématique du Miroir absolu ? Autrement dit, comment le langage et la spécularité ont-ils partie liée ?

Observons la portée de l'écart. L'inaugural dans la structure du mot, c'est l'écart, et s'il faut tenter une définition portant à conséquence, j'userai d'une métaphore : l'écart est le messenger du sens. Reprenant, pour l'élargir, ma formule de l'image comme message-messenger (cf. plus haut, p. 46 ss.), je dirai que l'écart est le lieu de la supposition du message-messenger instaurant la représentation du sens - le lieu de la rencontre des éléments constitutifs du mot (signifié-signifiant) avec la dimension de la représentation ; lieu d'un basculement du signe, de l'arbitraire d'un phonème à la légalité d'un signifié, légalité qui fait retour au phonème, lequel prend statut de signifiant du signifié.

Peintre de la structure, interprète de cette métaphysique du signe,

1. Lien qui unit le signifiant au signifié, lien constitutif de la dette du mot, par laquelle le sujet parlant s'inscrit dans l'institution du langage ; sur le sujet parlant-débiteur, voir *Leçons VII*, p. 34-35, et *Leçons VI*, p.220.

2. Sur le caractère structural de cette problématique, je renvoie à l'étude d'A. Papageorgiou-Legendre, *Filiation. Fondement généalogique de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1990, p. 65 ss. (« le quiproquo de base ou cercle constitutif du sujet »).

150

Magritte montre bien, transposée dans son œuvre icturale, la réalité du phénomène. Il met à nu le noyau du rapport d'adéquation, à travers son propre exemple, par la suite tant commenté : « *La pensée dont les termes sont une pipe et l'inscription ceci n'est pas une pipe.* » Notons l'analyse qu'il en donne : « *En droit de telles pensées évoquent le mystère, alors qu'en fait seulement le mystère est présent, mais non manifeste* [1] ». Voilà précisément ce dont il s'agit dans le lieu de l'écart : le mystère est présent, mais non manifeste. Du point de vue de ces *Leçons*, nous pouvons cerner le message de l'image dans le mot, le mystère de la structure du mot, c'est-à-dire le non manifeste auquel se réfère la structure du parler à travers le fonctionnement du mot.

Poursuivons notre examen du signe. Y aurait-il un mot concevable, qui ne serait pas soumis à la loi de la division, c'est-à-dire qui ne s'inscrirait pas dans la problématique du rapport d'adéquation, qui ne relèverait pas de la triangulation que nous venons de repérer (inaugural de l'écart, signifié, signifiant) ? En somme, peut-on concevoir un mot ayant statut de signifiant absolu, c'est-à-dire un vocable entré dans l'économie de la signification, mais dénué de rapport avec un signifié, et quelle en serait la fonction ? L'histoire du discours des fondements véhicule cette question et de façon notoire pour l'Occident, à travers la théorie du Nom divin. Interroger l'aporie du Nom divin - thème fortement connoté de mystique, laquelle est largement discours sur le néant -, c'est amener la question de la spécularité et du mécanisme de réflexivité (ayons toujours à l'esprit l'interrogation de Narcisse) sur un certain terrain, le terrain du langage lui-même. En d'autres termes, où nous conduit le problème de l'identification de la chose au signe, dès lors qu'on considère qu'il y a là, de par la présence de l'écart rendant possible le rapport signifié/signifiant, l'analogue structural de la reconnaissance de l'image dans la problématique du miroir ? L'économie de la signification est-elle une reprise de la relation spéculaire, la transposition sur le terrain du langage comme tel de ce que nous appelons ressemblance, considérée de proche en proche, pour reprendre encore une formule de Magritte, comme « l'acte essentiel de la pensée [2] » ?

S'il en était ainsi, la logique de la réflexivité prendrait toute son ampleur, en rapprochant ici l'image et le mot dans la perspective générale de la représentation. La prise en compte de la quatrième dimension, du fantastique à l'oeuvre pour fonder le fondement, nous y invite.

1. Magritte, *op. cit.*, p. 656.

2. « La ressemblance s'identifie à l'acte essentiel de la pensée : celui de ressembler », Magritte, *op. cit.*, p. 518. Cf. Schreier, *op. cit.*, p. 68 ss.

151

Le Mot absolu - mis en scène en quelque culture que ce soit, cependant sur des modes étrangers à la tradition européenne et qu'il conviendrait d'explorer [1] - a pour contrepartie l'Image absolue. Je vais l'illustrer en comparant la doctrine de *l'Imago Dei*, appuyée par son riche matériel iconographique, et le tableau de Magritte *La Reproduction interdite* (1937) (illustration n° 4), comparaison dont on verra qu'elle éclaire singulièrement la fonction de l'écart et l'ultime fondement du montage symbolique qui soutient dans l'humanité la constitution de la parole.

Concluant l'ensemble de ces développements sur *l'Imago Dei* et le texte de la *Genèse*, je dirai qu'il s'agit de l'agencement d'une réflexivité en trompe-l'oeil. On peut élargir la formule par laquelle Alciat définissait la peinture - *veritas falsa*, une vérité fautive -, pour qualifier ce dont il s'agit : relief et profondeur sont illusion, il y a télescopage des plans. La preuve en est le jeu subtil autour de l'altérité, qui propose, sous les commentaires du miroir et de l'énigme, le paradoxe de l'image spéculaire impossible ; pour la raison qu'il n'est pas de Dieu pour Dieu, d'Autre absolu symbolique, l'image divine peut recevoir des contenus, si je puis dire, tournants, le Fils de la trilogie trinitaire, l'homme ou le monde, son Soi créé ; elle peut aussi s'interpréter comme image de l'homme pour l'homme. Fausse réflexivité, que révèle son jour fantastique, dans la miniature d'un manuscrit du *Roman de la Rose* illustrant ces vers : « *Cil miroers c'est il meisme... Qu'il tient et tint toujoursz... Ou tout veit...* » ; l'enlumineur a peint Dieu se mirant dans l'éternel Miroir, mais l'image réfléchie n'est pas le visage de Dieu ; c'est le monde [2]. Fausse réflexivité, car fautive image et faux miroir. En vérité, ce Miroir ne renvoie rien, il est l'équivalent du miroir sans tain. Le Miroir divin est un trompe-l'oeil, la métaphore absolue à l'état nu, la mise en scène du principe de toute-puissance sous les espèces du Sachant - c'est-à-dire discours de l'ultime fondement de la réflexivité, en version chrétienne bien entendu, laquelle a son équivalent, par un abord différent des sources bibliques, chez les commentateurs juifs de la Torah [3]

Venons-en à Magritte, qui lui aussi traite de l'ultime fondement, en situant son discours hors de tout littéralisme de l'image.

1. Ce problème renvoie à la question du Signifiant absolu évoquée plus haut, p. 119, note 1. Dans la culture sécularisée ultramoderne, il convient de s'interroger sur les pratiques idolâtriques autour des grands Mots-Images du XXème siècle : Libéralisme, Capitalisme, Socialisme, Démocratie. Sur le mode commercial, la publicité cherche à capter le fantastique.

2. Cf. Leçons VI, p. 212-213.

3. Question de l'omniscience divine. Voir, par exemple, au XIIème siècle, M. Maïmonide, *Le Guide des égarés*, trad. S. Munk, Paris, Verdier, 1979, 3, 19-20 (p. 471 ss.).

152

Notons d'emblée que l'homme du tableau *La Reproduction interdite* regardant le miroir voit son dos et qu'en fait, ce qu'il voit est ce que le spectateur est censé voir de lui : personnage du tableau et spectateur, c'est le même regard. Indication précieuse, car elle introduit, dans l'économie spéculaire, la considération de l'énigme, de l'au-delà du miroir, la référence non manifeste à l'ultime fondement de la réflexivité, dans la perspective du sujet de la représentation. A l'ère de la dogmatique sécularisée, comment la culture propose-t-elle la métaphorisation de la logique du Tiers qui sous-tend *l'Imago Dei*? Autrement dit, par quel chemin le sujet de l'ultramodernité accède-t-il à la représentation de la dimension fantastique ? Les arts en répondent, pour perpétuer le questionnement, et particulièrement Magritte nous offre une grande leçon sur la logique du

Tiers, leçon qui relativise la figure totalitaire du sujet-Roi contemporain.

Fonder le fondement est énoncé par ce tableau sous la forme suivante. Prolongeant ma notation précédente (personnage du tableau et spectateur, c'est le même regard), je dirai ceci : *La Reproduction interdite* ne représente pas forcément quelqu'un qui n'aurait pas accès à son image dans le miroir - un fou -, mais aussi bien quelqu'un qui, à travers son image, aurait accès au mystère de l'image, puisque le spectateur qui le voit se mirer, donc de dos, le voit se voir de dos. La vérité du tableau est dans cet effet pour le spectateur qui voit quelqu'un qui se mire n'avoir pas accès à la reproduction spéculaire. En fait, qu'est-il suggéré, quant au registre des fondements ? Que celui qui a accès à sa reproduction spéculaire se trouve confronté à l'énigme de l'image, à la problématique du néant. Le spectateur voit la vérité de la reproduction spéculaire : au-delà de l'image reflétée, qui n'est qu'un écran, tout sujet voit le néant. A cet égard, *La Reproduction interdite* et *La Lunette d'approche* se répondent, car là aussi, en ce dernier tableau, le regard emporte le vu (le ciel), tandis que la fenêtre donne sur l'abîme. Les constructions de Magritte sont à étages ; elles ne nous montrent l'objet pictural que pour dévoiler la structure, et tant par leur titre (matière évoquée avec précision par Magritte lui-même [1]) que par la rhétorique de leur contenu elles nous renvoient à la question générale soulevée en cette partie de l'exposé (cf. plus haut, p. 149) : comment le langage et la spécularité ont-ils partie liée ?

On entrevoit ce que comporte cette question, dominée par la problématique de la négativité (sous toutes les formes que résume la notion d'écart : séparation, perte, et les divers modes de symbolisation du rapport au néant). Le sujet de la représentation - entendu ici comme sujet

1. Magritte, *op. cit.*, p. 110. Cf. Schreier, *op. cit.*, p. 49 ss.

153

aux prises avec la dialectisation du reflet narcissique - ne sait pas sur le mode explicite, encore moins scientifique, que l'image est un écran, derrière lequel ce qui est constamment présent, c'est le néant. Et cependant, il en sait la présence non manifeste, de la même façon que celui qui parle ne parle que sur fond de division du mot, sachant la même présence non manifeste de l'écart entre signifié et signifiant qui le fonde à parler, c'est-à-dire à s'inscrire comme sujet dans l'économie de la signification sur la base de ce que la structure impose : l'assomption du néant nécessaire au fonctionnement du signe. Au même titre que la théologie de l'*Imago Dei* était la pourvoyeuse de ce travail de symbolisation sur la scène culturelle de l'Europe classique, l'institution de la peinture [1] assume, pour sa part parmi les arts d'aujourd'hui, d'indexer la structure subjective sur la mise en scène sociale des fondements de l'image et de la parole.

A partir de là, il devient aisé de rapprocher Miroir absolu et Signifiant absolu. L'agencement du fondement de la réflexivité dans le cas de l'*Imago divine* ou du tableau *La Reproduction interdite* est strictement équivalent. Nous avons affaire, en chacun de ces versants, à la métaphorisation de l'énigme des fondements, c'est-à-dire à la structuration symbolique du rapport au néant comme condition du commerce de la signification. Mais, si les arts contemporains montrent à l'évidence l'inscription de la société industrialiste dans la logique de la spécularité (l'image et la réflexivité), comment l'ordre sécularisé et scientifique du discours joue-t-il du Signifiant absolu ? On retrouvera cette question plus loin, § III.

Reste à considérer brièvement l'essaimage de la problématique du Miroir et de la réflexivité dans la culture tout entière et, sur cette base, à esquisser une première définition de notre notion de départ : le *mythe adéquat*.

Si la spécularité est à la structure du langage la condition même de son fonctionnement, on peut s'attendre à ce que l'échafaudage social de la Raison et des déterminations de la rationalité exprime

sa dépendance de la représentation instituée des fondements, c'est-à-dire que la

1. Je note en passant que Magritte avait un sens aigu de la place instituée de la peinture. Voir par exemple : « Ce monde en désordre, plein de contradictions, qui est le nôtre, tient en somme plus ou moins d'aplomb à la faveur d'explications tour à tour très complexes et très ingénieuses qui semblent le justifier et le rendre acceptable à la plupart des hommes... Mais il est à remarquer qu'il s'agit d'une expérience toute faite et que, si elle donne lieu à de brillantes analyses, elle n'est pas instituée elle-même en fonction d'une analyse de ses conditions réelles. La société future développera au cours de la vie une expérience qui sera le fruit d'une profonde analyse dont les perspectives se tracent sous nos yeux. Et c'est grâce à une rigoureuse analyse préalable que l'expérience picturale telle que je l'entends peut, dès maintenant, être instituée », *op. cit.*, p. 123.

154

culture, en tant qu'elle est livrée à l'impératif de fabriquer son discours de l'origine et de la cause (le Miroir-image ici résulte [1]), soit arrimée à son mythe. Il n'est pas jusqu'au thème du droit - reflet social, poncif des sciences sociales libérales comme du marxisme de bazar, qui ne traduise, de façon insue mais efficiente, l'assurance mythologique du bienfondé ; malheureusement, ne comprenant rien à la problématique de la relation d'identité, cette position rentière du jeu culturel de l'image n'aperçoit pas qu'une telle formulation n'est que le retournement politique de la doctrine de l'*Imago Dei*. Si reflet il y a, comment est agencé le miroir ? On croupit donc dans cette ignorance, typique de notre époque, sur une question cruciale : pourquoi et comment l'humain ajoute-t-il foi au discours normatif des images ? Autrement dit, quelles sont les sources de la croyance aux normes ?

Les questions soulevées sont si vastes que je me bornerai à un inventaire des plus concis. Notons donc deux principaux versants du problème général de la réflexivité :

#### [Identification]

a) *Les enjeux subjectifs de l'identification*. On doit avoir à l'esprit ce fond des choses pour le sujet : symboliser la négativité, c'est-à-dire substituer à la représentation d'anéantissement les figures humanisées de la perte. A partir de là, les capacités d'identification, qui maintiennent l'ouverture à la vie, peuvent être comprises : de celui qui a cessé de pouvoir s'identifier, je dirai qu'il est subjectivement figé, un être déjà mort. Or, il faut bien voir ce que suppose la mise en oeuvre des ressources identificatoires : une problématique de la mesure, dont procède la dialectique généalogique du sujet arrimé à la Référence mythique de la culture [2]. D'un côté, l'humain vit de l'aliénation, l'indicible du sujet rencontre le fantastique social, cet inaugural du Miroir dont relève le commerce institué des images : l'identification est un mode d'élargissement de la vie. D'un autre côté, vivre dans l'aliénation comporte son envers : le fondamentalisme du fantasme, une disponibilité à la tyrannie (domestique ou politique). L'identification est ainsi le talon d'Achille de l'humanité ; le mécanisme du Miroir et de la réflexivité éclaire singulièrement la constitution de l'instance sociale : comme source de fascination - l'Idéal du moi en psychanalyse -, à laquelle ont affaire les manifestations libidinales d'une masse si bien

1. L'impératif de fabriquer le discours de l'origine et de la cause n'apparaît pas comme montage d'illusion, et l'Occident rationaliste a tôt fait de récupérer, par le marché de l'art et l'apologie muséologique d'après-coup, l'anarchie surréaliste et sa capacité de dévoilement. Ce que les sciences sociales n'aperçoivent pas (l'institution de l'illusion), l'art le démontre. Cf. par exemple, les remarques de W. Spies sur M. Ernst et « le monde à l'envers », Max Ernst. *Les collages. Inventaire et contradictions*, trad. E. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1984, p. 115.

2. Sur la mesure du sujet et la perspective généalogique, *Leçons VI*, p. 329 ss

décrites par Freud dans un schéma de base toujours valable [1], manifestations que je qualifie d'amour politique, du fait qu'elles engagent la mise existentielle du sujet aux prises avec la représentation des fondements.

b) Les fondements de représentation de la pensée. Nous touchons là, non pas aux conditions proprement historiques du développement de la pensée dans les divers domaines où elle s'exprime par des corpus épistémologiquement repérables, mais au mécanisme du formulable, c'est-à-dire du conceptuellement figurable, dans ce que nous appelons penser ; les racines imaginaires de la science sont en cause. J'indique la question pour mémoire, renvoyant le lecteur aux formulations des primitifs de la dogmatique, auteurs de remarquables appréciations, telles que celle-ci, empruntée encore à la scolastique : penser, c'est spéculer ; voir à travers un miroir, c'est voir une cause par l'effet où sa ressemblance resplendit [2] . Du champ sémantique du vocable latin *speculum* (= miroir), nous entrons dans la considération de la pensée comme réflexion, littéralité du jeu des mots qui débouche sur l'interrogation, indéfiniment reprise parce qu'elle participe de la parole sur les fondements, du *discours fondateur des fondements* : *qu'appelle-t-on penser ?*

*Première esquisse d'une définition du mythe adéquat.* Le mythe est une procédure d'accréditation visant la Raison générale des images dans une société donnée, elle-même définie comme fonction pour le sujet. De cette procédure, je viens d'étudier le premier temps logique, qui consiste en ceci : désigner la place fantastique de la supposition du Miroir absolu, d'où procède la réflexivité nécessaire au commerce de la représentation dans la culture. En ce sens, le mythe n'est pas un contenu, mais l'agencement de l'extériorité d'une place de discours.

Quant à la notion d'adéquation ici, elle exprime une double caractéristique de la fonction mythologique, telle qu'en cette première esquisse celle-ci se résume. D'une part, le mythe peut être dit adéquat en ce qu'il s'inscrit lui-même à la place structurale du discours fondateur des images. D'autre part, il est adéquat en ceci, qu'il concerne le rapport d'adéquation dans la structure de l'identité, c'est-à-dire le rapport impliqué dans le mécanisme de la réflexivité.

1. Voir la présentation graphique de Freud, dans *Psychologie des masses et analyse du moi* (VIII, « Etat amoureux et hypnose », *loc. cit.*, p. 54. G. W., XIII, p. 128.

2. La scolastique médiévale reste essentielle en ce domaine des fondements et de la spéculativité, parce qu'elle fait le lien entre la rationalité théologique et le savoir des mystiques ; voir les textes rassemblés par B. Lavaud, *L'œuvre mystique de Henri de Suso*, Paris, Eglhoff, 1946, I, p. 354.

Nous venons ainsi d'examiner le mythe comme forme, ou structure vide.

## **2. Le mythe dans sa fonction d'instance causale : métaphoriser la causalité. Remarques sur le lien social, comme relation spéculaire, c'est-à-dire comme rapport à l'Image fondatrice.**

Toute société vit sur une certaine représentation de la causalité. Cette représentation tire son efficence d'être rapportable à l'univers symbolique, son cadre langagier. Il s'ensuit que le mythe prend statut de scène de l'origine, au sens où il instaure le lien social, comme relation à la causalité, en termes de rapport à l'Image fondatrice ; en ce sens, il est lui-même instance causale. Dans cette perspective, le mythe est en charge d'animer, si j'ose dire, la relation sociale, mais sur la base d'être inscrit dans la relation spéculaire. Le mythe résulte donc, en tant que point de source ou d'origine (selon mes indications plus haut, p. 51), étant lui-même manifestation de représentation ; il vient à la place structurale du Miroir absolu et de l'Image fondatrice, que je viens

d'étudier en comparant *l'Imago Dei* et *La Reproduction interdite*.

Il est nécessaire de préciser ce point, d'ordre phénoménologique, dont dépend la compréhension de la spécularité sociale, cette inconnue de la sociologie et de l'anthropologie contemporaines. Je dirai que le mythe se présente à l'analogie d'un *Livre des causes*, mais en tant qu'il serait lui-même Texte premier. Sur cette notion de premier, je reprends le commentaire d' Eckhart : « le premier est riche par soi » (*primum est dives perse*) ; il ne serait pas riche par soi ni le premier, si quelque chose d'autre en dehors de lui donnait l'être [1]. Cette définition est bien celle qui convient à l'idée de mythe quant à sa position d'instance causale ; il s'agit de concevoir la place fantastique comme extérieure à celle de tout sujet et se suffisant à elle-même. C'est à ce titre que le message fondateur des fondements est adressé et reçu : il est le message qui, dans la culture, institue la reconnaissance du principe de causalité, en son essence de premier symbolique pour la représentation.

Dès lors, j'insiste sur ceci. Le fait que, par notre interrogation critique, le mécanisme du montage spéculaire, où s'inscrit le discours mythique lui-même, nous devienne compréhensible - ce que n'aperçoit pas la théorie de l'autopoïèse du système normatif - ne modifie

1. *Le Commentaire sur la Genèse, précédé des Prologues*, Paris, Cerf, 1984, édit. F. Brunner ; cf. *Prologus in opus propositionum*, § 21 (p. 89).

157

pas l'exigence structurale. C'est pourquoi nous pouvons appeler mythe ce qui est mythe, affirmant par là, non pas qu'un chat est un chat, mais que le mythe se suffit à lui-même, oeuvrant dans son univers fictionnel. Cela veut dire : un mythe n'est pas l'explication du monde, mais bien plutôt de celle-ci le préalable ; il rend le monde interprétable à partir d'un discours de la scène causale. Métaphore lui-même, le mythe métaphorise le monde ; représentation de ce qu'impose le phénomène de la parole, à savoir la nécessité d'un discours fondateur de la parole, il institue le monde comme énigme. Ainsi entendu, il affecte la conception admise des fondements du lien social, en révélant une condition universelle de la culture. Je ne m'attends pas qu'on l'admette facilement, pour la raison même de la spécularité sociale, laquelle ne permet pas la confrontation à l'énigme de l'image, en dehors du discours institué des fondements. Or, aujourd'hui la désymbolisation du montage - la démythification proclamée - prétend tenir lieu de fondement des fondements ; il s'agit d'une impasse, que j'étudierai plus loin. Nous rencontrons là un grave problème, touchant particulièrement les sciences qui prennent pour objet la causalité dans l'ordre social : comment l'interrogation critique ultramoderne, promue comme science contre le mythe, peut-elle parvenir à se reconnaître comme parole instituante, plus exactement discours fondateur de la parole, c'est-à-dire reconnaître à la science statut de Miroir absolu, en d'autres termes statut de fonction structurante de notre univers symbolique ? Afin de dissiper toute équivoque sur cette question centrale de notre temps (cf. plus loin, § III et chapitre III), il est important de noter à grands traits les éléments de repérage dans l'examen des supports sociaux de la relation spéculaire :

a) *Inscription du lien social dans le mécanisme de l'identification*. Je vise ici l'ensemble des techniques de discours qui manoeuvrent, selon une formule empruntée à la tradition canonique moderne, la propagation de la Foi majuscule, l'allégeance dogmatique comme telle, c'est-à-dire le lien d'image. Classiques ou industrialistes, les techniques médiatiques ne peuvent pas ne pas compter avec la répétition de l'enjeu : la problématique de l'écart et ce qu'elle comporte quant à la symbolisation du néant. Tout ce qui a été dit et vécu par la culture européenne autour de l'idolâtrie vaut pour nous, au sens où il s'agit indéfiniment de ce qui subjectivement est en cause dans la problématique de l'écart : la transposition de l'enjeu de meurtre et d'anéantissement. Le mécanisme de l'identification exige, à l'échelle sociale, de donner sens symbolique au meurtre de

l'image (ce que traduit le concept psychanalytique de meurtre du Père), un sens qui, selon les circonstances historiques, peut

158

faire défaut, ouvrant ainsi la porte au meurtre physique. Aucun système médiateur du rapport identificatoire, c'est-à-dire aucune culture, n'évite de rencontrer la question du sens, qui gouverne le rapport intra- et inter-subjectif et leur prolongement institutionnel comme rapport à l'Image absolue. Immense matière d'étude, offrant de saisir aussi bien les violences totalitaires que celles, douces et sucrées, de la commercialisation du sujet, laquelle joue à ciel ouvert la désinstitution généralisée.

b) *Constitution normative du rapport à l'Image fondatrice : le régime des énoncés symboliques.* Cet élément n'est repérable que si, considérant *le matériau narcissique des sociétés* - dans des termes qui prennent en compte la découverte de la psychanalyse : le fondamentalisme du fantasme -, on reconnaît la prégnance de la représentation dans le phénomène institutionnel. Je l'exprimai plus haut ainsi : l'image, c'est le dogme (p. 138). Cela conduit à poser que la métaphorisation de la causalité par le mythe se traduit dans un art de trouver, autrement dit une heuristique, dont relève la Raison des images en toute culture. En abordant l'heuristique du mythe, on soulève le problème, déjà développé *Leçons VI*<sup>1</sup> : *comment une société trouve-t-elle la Raison ?* Ici, sous l'angle de l'institution du rapport à l'Image fondatrice, je dirai qu'il s'agit d'agencer le fondement des fondements, le Texte social en tant que porteur de la notion de *premier*. Trouver la Raison, c'est cela : produire les énoncés symboliques sous un certain régime - je serais tenté de dire : politique, au sens élémentaire d'Aristote<sup>2</sup>, qui donne statut normatif à la notion de *ce qui est premier*. Dans quelle zone du Texte est-il possible d'observer ce régime des énoncés ? De façon privilégiée, dans les grands corpus classiques, familiers à l'Occident, Torah, Ecriture chrétienne et Coran, puis dans les monuments juridiques hérités de la Révolution médiévale de l'interprète, le Droit des États modernes. Exemple : le régime de pouvoir dont se trouve investi la masse de textes constitutifs de la Torah par la tradition rabbinique n'est pas le même que celui auquel ont affaire les commentateurs des sources romano-canoniques et leurs homologues contemporains, les juristes traducteurs de la symbolisation étatique ; en chaque cas, l'accès à la notion de ce qui est premier suit sa voie particulière, et derrière les modes d'interprétation (somatique/non somatique ou spirituel) - question dans laquelle est incrusté le conflit entre christianisme et judaïsme<sup>3</sup> - se profile, au niveau de la culture, *le problème du nouage*

1. *Leçons VI*, p. 210 ss.

2. Dans la considération de l'animal doué de parole, inscrite au *Politique*, 1, 2, 9. 3. Un problème central : la circoncision, enjeu des premières discussions juridiques aux temps apostoliques.

158

*entre le corps, l'image et le mot, nouage qui constitue l'enjeu suprême des fondements.* La représentation instituée de *ce qui est premier* n'est rien d'autre que le principe symbolique lui-même, en termes de structure normative l'interrogation sur le Père.

c) *Institution du séquestre.* En transposant ce concept lié à la notion juridique de dépôt, dont je préciserai l'usage chapitre III, je cherche à circonscrire la position des interprètes du Miroir absolu, investis par la culture de cette fonction, non repérée par l'anthropologie, de fermeture/ouverture qu'exige l'évolution des mythes fondateurs. Dogmaticiens de la relation spéculaire, ces interprètes sont en somme, pour reprendre le vocabulaire ingénu des sciences sociales, les spécialistes de l'*idéologie*, les traducteurs de l'Image en Idée<sup>1</sup>, héritiers d'une espèce de commentateurs qui a muté après le passage du XVIII<sup>e</sup> siècle. Cette fonction vise à *authentifier l'univers fictionnel nécessaire au montage normatif de la relation d'identité*. Il s'agit là du pouvoir redoutable de *dire*

*le vrai* dans la manoeuvre de fonder les images et la reproduction des images. Comment s'exerce ce pouvoir ? Et surtout : comment s'organise-t-il, à l'ère de la dénégation de l'impératif institutionnel, où les maîtres du destin symbolique dénie l'Interdit, la notion même de reproduction normative ? Ce problème sera repris plus loin.

*Esquisse d'une définition du mythe adéquat (II)*. L'art d'inventer la Raison des images participe de l'essence du mythe, et ce dont il s'agit, sur ce versant de la fonction mythologique, peut être ainsi résumé : accréditer le principe symbolique. L'économie de la relation spéculaire, à l'échelle d'un ordre social, comporte d'organiser la procédure d'accréditation sous la forme d'un régime des énoncés tirant sa force - son efficience de pouvoir - d'un *discours de l'origine*, qui manoeuvre la *représentation du pouvoir*. Celui-ci devient principe, représentation de ce qui est premier, et l'adéquation du mythe consiste en un ajustement du vraisemblable unissant ces deux concepts : *origine et pouvoir*. *Origine du pouvoir et pouvoir de l'origine*, voilà ce que problématise le second temps logique de la procédure d'accréditation du mythe.

1. A noter l'importance de Destutt de Tracy (1796), qui modernisa, pour en faire l'objet d'une science (= affranchie de la philosophie), le problème classique du rapport entre l'idée, l'image et le signe. Pour des raisons d'histoire politique, le terme est devenu péjoratif, puis s'est banalisé ; aujourd'hui, ce poncif a perdu la force d'un concept très intéressant.

160

### **3. La métaphore du Miroir et la fabrique du Père. Remarques sur le mythe dans sa fonction narrative.**

Après avoir étudié le mécanisme de la specularité auquel est lié le fonctionnement mythologique, revenons à la métaphore du Miroir absolu. Ce montage de discours, qui met en scène la Référence fondatrice, nous parle. La Référence, dans toute culture, parle du Père. Et le mythe, en ce qu'il touche à la représentation de l'origine, parle du Père. Ces considérations seront notre fil conducteur.

Si le mythe est narration, cette narration comporte une intrigue, à travers laquelle précisément est introduite la question du Père. Mais on ne saurait prétendre y accéder de but en blanc, sans situer la fonction narrative dans la perspective générale de la structure. Pour nous frayer le passage, je vais recourir à la problématique de l'emblème, avec laquelle le mythe entretient une relation d'étroit voisinage.

Dans de précédents exposés, il a été longuement question de l'emblème. Les observations ont porté sur des points aussi importants que la fonction de faire parler la Référence, le maniement du principe de Raison, ou certains traits juridiques (autorité, authenticité <sup>1</sup>). L'angle d'étude va changer. Il s'agit de nous préparer à situer la fonction narrative du mythe : en quoi la narration peut-elle être dite adresse au sujet, pour l'introduire à la question du Père ?

L'emblème entre en jeu comme rapportable à la symbolisation de l'énigme, il permet de saisir l'au-delà de tout récit mythologique comme espace de représentation du vide, auquel *l'emblématisation du Rien* vient donner consistance symbolique précisément par le discours. L'emblème est cette opération que désigne avec grande précision l'étymologie du terme grec [] (*emballô*), *jeter à l'intérieur*, dont provient ce vocable. *L'emblème jette des signes à l'intérieur* <sup>2</sup>. Nous avons affaire littéralement à l'opération d'insérer : le Rien entre dans l'espace langagier. Il s'agit là des coulisses de la pratique symbolique des sociétés qui irradie tous les secteurs où la manoeuvre de l'image apparaît véritablement centrale : symboliser la négativité dans la culture, pour rendre possible le commerce des identifications. Par exemple, un fait de représentation aussi considérable que la publicité, grande productrice d'emblèmes, ne peut être compris, notamment dans ses effets politiques, si l'on oublie que le rapport identifiant catégorise a partie liée avec

1. Leçons IV, p. 201 ss.

l'emblématisation de l'énigme et qu'il est constitutivement rapport au Rien.

Reprenons l'interrogation au ras de la réalité humaine. L'emblème condense la quintessence de l'identification pour le sujet, l'expression de son rapport à la vérité insue, et cette remarque va nous engager vers la question du Père à travers un exemple cinématographique. Dans son film *L'Adversaire* (1970), le réalisateur Satyajit Ray met en scène un jeune homme en détresse après la mort de son père ; la méditation, ponctuée de petits faits du quotidien, de ce héros métaphysique - héros du défaut de père - est scandée par le même cri d'oiseau, nostalgique et déchirant. Voilà ce que j'appelle quintessence de l'identification. Le cri de l'oiseau a pris statut de représentation, pour ce jeune sujet, du plus insu de son lien à la vie, à savoir le vide qui fait son déchirement et dont la vérité, mais aussi l'humanité, lui sont présentes par ce cri d'oiseau ; il a transporté son être dans ce cri, et de cette métaphore (étymologiquement, un transport) nous pouvons dire : le sujet habite ce cri, il est ce cri. On le voit, ce cri n'est rien, il vient cependant en représentation du Rien majuscule, fonction du Père à laquelle le père vivant donnait figure. Ce cri de l'oiseau a valeur d'emblème du père, valeur de blason.

Le questionnement en ce domaine de l'emblématique - domaine marqué d'un puissant renouveau érudit <sup>1</sup> -, où la psychanalyse aurait pu être si éclairante, est aujourd'hui très difficile. Les propagandes néototalitaires, auxquelles se livrent les lobbies d'une pseudo pensée analytique, ont provoqué l'usure sociale de l'apport freudien. A force de dénaturation, on n'est plus en mesure de saisir l'importance du phénomène d'évocation qui rend possible la manoeuvre instituante de l'emblème, et par-delà l'emblème celle du mythe, parce qu'on saccage le versant d'implicite du discours, par lequel le principe oedipien fait son entrée. Abordons pas à pas ces problèmes.

Évoquer, c'est appeler à soi, mander, à partir d'une place, en l'occurrence la place phallique, celle du pouvoir qui manie l'emblème. Que s'agit-il d'appeler à soi, de mander ? Il s'agit de faire advenir la négativité, en tant que manifestation de discours. Or, la dimension de la manifestation postule que la négativité perde de sa totale obscurité d'indicible, pour prendre statut de négativité qui serait domestiquée par le discours. Ici intervient un autre concept : la narration ; j'entends,

1. Deux exemples imposants : en Italie, G. C. Bascapè-M. Del Piazzo, *Insegne e simboli. Araldica pubblica e privata, medievale e moderna*, Rome, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, 1983 ; en France, P. Chone, *Emblèmes et pensée symbolique en Lorraine (1525-1633)*, Paris, Klincksieck, 1991.

la narration comme dévoilement. Ce concept nous enseigne, selon l'étymologie du vocable *narration* <sup>1</sup>, que la manoeuvre de discours ainsi désignée se propose comme sortie de l'ignorance de ce qui constitue pour l'homme le fond de la négativité, enjeu vital dont nous allons maintenant découvrir la nature en abordant le rôle du mythe dans la fabrique du Père. Mais retenons d'abord ceci : évocation et narration sont les deux modes du discours qui, dans une culture, met en scène le Rien comme condition du rapport langagier, sous les formes spécifiées de l'emblème et du mythe, formes entrelacées qui se soutiennent mutuellement.

Ainsi, notre questionnement porte sur la sortie de l'ignorance par le mythe : à travers une narration, la négativité est rendue présente au rapport langagier dans le système symbolique de la culture. *Qu'est-ce donc qui, venant au jour de la parole, constitue pour l'homme le fond de la négativité, son enjeu vital ?* Nous allons découvrir l'intrigue du mythe, énoncée à partir de la place phallique, et du même pas mettre le doigt sur le point délicat : pourquoi un mythe, en ce qu'il manœuvre la relation spéculaire et par elle la représentation du Tiers - ce Tiers dévoilé par le mythe, le Tiers phallique, qualifié plus haut de Tiers Épiphane (p. 141) -, a-t-il nécessairement affaire à la

problématique oedipienne ? Question clé, qui commande à la compréhension d'un nouvel aspect de l'adéquation du mythe : la capacité d'accréditer, dans la société considérée, le principe oedipien, c'est-à-dire l'impératif, propre à l'animal parlant, de se séparer d'avec soi, en intégrant subjectivement la catégorie de la négativité. Toute organisation mythologique a pour noyau dur cette question.

On peut dès lors définir clairement l'intrigue mythologique : le ressort narratif du discours qui dans la culture fait foi, aux fins d'amener tout sujet à la représentation instituée du point de l'origine et, par la fiction du Miroir transcendantal (en même temps Image fondatrice), lui ouvrir le commerce social des identifications. Je vais commenter cette proposition, selon ce diptyque :

a) *L'intrigue mythologique, comme traitement du point de l'origine.* Que veut dire traiter le point de l'origine ? Il s'agit, par la narration, d'en accomplir la structure. Quand on recherche, dans un corpus mythologique, comment se nouent les éléments de la figurabilité pour mettre en scène le point de l'origine et, à partir de là, rendre cette scène parlante au destinataire du message - le sujet de la culture -, on s'aperçoit

1. Voir l'étymologie de *narro* : l'adjectif *gnarus* (et son contraire *ignarus*, auquel se rattache le verbe *ignoro*, ignorer) ; Ernout-Meillet, Dict. étymologique de la langue latine, *op. cit.*, p. 278-279.

163

que la représentation du Tiers de la triangulation - le Père oedipien, thème rebattu par la glose psy et cependant encore incompris dans sa condition institutionnelle - comporte un arrière-plan logique, qui la sous-tend : *une arrière-représentation causale*, celle remarquablement saisie par Magritte, qui renvoie à l'abîme du Rien. Si la fonction tierce divise le sujet (rappelons-nous Narcisse non divisé, fou de son reflet), l'inscrit dans la culture comme sujet de l'Interdit de par les catégories juridiques instituant l'écart, l'intrigue mythologique ne peut tenir son discours que sur fond de cette proximité du Rien et laissant se dérouler l'enchaînement des énoncés comme effet de cette arrièrereprésentation causale. Le mythe intervient en tant que pouvoir de lever une ignorance, l'ignorance de la causalité, au sens de la cause des causes. Lever l'ignorance ici veut dire la mettre à découvert et la meubler dans le même mouvement. Arrêtons-nous un instant, afin de bien comprendre ceci : la problématisation de l'origine par mise en scène du Tiers s'appuie sur une arrière-représentation causale, qui soutient tout l'édifice de cette mise en scène.

Si l'on renonce à étudier les constructions mythiques à la serpe, on constate en effet que la narration s'articule sur deux plans, qu'il est aisé d'illustrer. Déjà, on observera que la fresque biblique de la *Genèse* organise ces deux plans : surgissement de la Création divine, monstration du couple humain originel, correspondent à l'articulation imposée à toute narration du Tiers. La représentation du pouvoir de dévoiler les causes sous-tend l'édification du mythe narratif, constitutif des religions.

Un autre exemple, pictural, offre la même synthèse des deux plans : un tableau de Bronzino, conservé à la National Gallery de Londres et connu sous le titre couramment admis *The Exposure of Luxury (La Découverte de la Luxure)* (vers 1545) (illustration n° 5). Panofsky en avait entrepris l'étude approfondie en 1939 <sup>1</sup> ; récemment, J. F. Moffitt l'a complétée et poussée plus loin <sup>2</sup>. Utilisant ces travaux, j'exploiterai à mon tour cette peinture admirable. La composition agence deux scènes, en quelque sorte superposées. La première reprend le motif, somme toute banal, de Vénus et Cupidon, le duo si célèbre. En surplomb de l'enlacement, le visage hagard et courroucé de Chronos (d'où le titre retenu par Panofsky : *La Luxure dévoilée par le Temps*). Il n'a pas échappé à Panofsky qu'un « accent d'ambiguïté » laissait entendre

1. E. Panofsky, *Essais d'icongologie. Les thèmes humanistes de la Renaissance*, trad. Paris, Gallimard, 1967, p. 123-127. Sur la peinture de Bronzino, un ouvrage fondamental : C. Mc. Corquodale, *Bronzino*, Londres, Jupiter Books, 1981.

une « étreinte... entre mère et enfant ». Ainsi, ce tableau prend relief de scène oedipienne, figuration incestueuse qui reprend une thématique classique retracée par Moffitt : « *Cupido matrem osculans* » (= *Cupidon donnant le baiser d'amour à sa mère*). Mais c'est la seconde scène, comme en retrait de la précédente, qui donne à l'ensemble valeur d'exemple structural. Des détails concordants, réexaminés par Moffitt, ont suggéré la présence de la Sphinx : entre Vénus et l'Amour enjoué qui lance des roses au couple, apparaît un incertain personnage au masque féminin - déjà présenté au XVI<sup>e</sup> siècle comme l'allégorie de la Fraude ou Tromperie - et doté d'attributs intriqués (queue de serpent, pattes de derrière et talons de lion). Se tenant dans l'ombre de Vénus, la Sphinx nous renvoie ainsi à l'étayage de la problématique oedipienne par le questionnement de l'énigme. Remarquons la justesse de cette scène, combinée avec la première : le motif de la Sphinx, telle que l'interprétaient les iconographes de la Renaissance, est l'allégorie du pouvoir de *lever l'ignorance des causes* - *submovendam ignorantiam*, selon une expression significativement annexée à l'emblématique de la Sphinx par les auteurs de cette époque <sup>1</sup>.

Que conclure de ces remarques, distinguant deux plans logiques de la narration, dans la mythologie traitant le point de l'origine ? La mise en scène du Tiers, *en tant que mise en scène de la fonction de division*, n'a de valeur instituante et n'a de sens que sur une base symboliquement indubitable, portant à conséquence généalogique : la prise en compte de la négativité, entendue comme constitutive du sujet humain. La dualité des figurations oedipiennes, résumée par les notions de *Muttertum* et *Vatertum* que j'emprunte à Bachofen, tire son importance symbolique d'une mise en discours de ce vide, coextensif au phénomène de la parole lui-même. C'est dans cette perspective que peut être jugée la politique du symbolique dans une société. Nous retrouverons ce problème chapitre III.

b) *L'intrigue mythologique, comme traitement de la question de l'altérité*. Si le discours mythologique, en son noyau atomique - atomique, en ce que fabriquer le discours de l'origine touche au fantastique, aux confins de la Raison -, métaphorise la négativité pour instituer le sujet, on ne doit jamais oublier que cette élaboration en vue de produire le sujet comme sujet causé repose sur la fiction du Miroir transcendantal et de l'Image fondatrice. Sans cette fiction, le mythe serait impensable. En d'autres termes, l'image étant représentation de la cause de soi pour l'homme, de par le montage culturel de la spécularité comme elle l'est

1. Moffitt, *loc. cit.*, p. 288 (en référence à un texte d'Alciat, le célèbre emblématisse et juriste).

au niveau purement subjectif, toute narration mythologique relative au point de l'origine a pour centre de gravitation la symbolisation de l'image narcissique, c'est-à-dire l'enjeu de reconnaissance de l'autre de soi et de l'autre comme soi, en un mot *l'accès à la question de l'altérité*.

Je ne reviens pas sur les remarques et les textes utilisés au chapitre premier. Ici, l'angle d'étude est différent. Nous partons d'une analyse déjà acquise : c'est l'accès à la reconnaissance de l'autre de soi et de l'autre comme soi qui fait qu'à l'occasion on puisse s'éprendre de cet autre. Dialectique subtile de l'amour - on s'éprend de l'autre en s'y reconnaissant -, développée jusqu'aux limites extrêmes de la passion pour l'Autre absolu par la mystique, ce vaste corpus de textes dont la portée théorique est considérable sous certaines conditions d'étude <sup>1</sup>.

Je noterai maintenant deux précieuses indications, relatives au traitement de la question de l'altérité par l'intrigue mythologique, question qu'il convient de mettre en perspective :

- *La question du quiproquo identificatoire*. De la fable de Narcisse au miroir octogonal de Léonard

de Vinci, le parcours mythologique se soutient de sa propre élaboration de discours, élaboration à travers laquelle l'humanité entre dans le questionnement. L'homme interroge en interrogeant d'abord son regard, et où qu'il se tourne, partout il cherche son image. L'enfermement du sujet dans la représentation, source d'un extrémisme qui confine au tragique - voyez la façon dont Bergman traite cette logique spéculaire dans son film *L'Heure du loup* (1967) : l'éclipse du Tiers livre l'homme au fantasme du meurtre de sa propre image dans l'autre -, est le matériau des arts comme il est l'objet de l'entreprise théoricienne : il s'agit de démêler le quiproquo identificatoire, de le déménager symboliquement pour le mettre au service de la vie, mais toujours sur la base de cette dialectique de la division que nous découvrons la nature relationnelle de l'identité. Que fait la narration mythologique ? Elle inscrit *le Tiers comme question du Père* ; autrement dit elle interroge le quiproquo sous les espèces d'une interrogation sur le Père, sur cette instance qui pour le sujet toujours vacille. Un exemple ici, en rapport avec ce qu'on nomme parfois, improprement, l'oedipe inversé : la version persane du meurtre du fils par le père. Rostam, héros guerrier de l'Iran légendaire, tue au combat celui qu'il ignore être son fils et qui, au moment d'expirer, lui montre le

1. Notamment sous la condition de ne pas traiter les cas individuels comme des curiosités psychologiques, mais de les inscrire dans la structure et dans l'histoire de la pensée. Un modèle de travail : la thèse de A. Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris, Vrin, 1929 (ainsi, l'auteur restitue Boehme à l'histoire de la pensée allemande, notant au passage, p, xi : Hegel estime que l'exposition la plus cohérente de son système a été donnée par Boehme.).

166

blason paternel : « ... Et sur mon bras regarde ta propre pierre, ce que ma mère m'a donné comme signe du père <sup>1</sup>. » Ce thème, aujourd'hui encore si populaire (illustration n° 6) et dont aucun destinataire du message n'est dupe, ne fait que traduire, non pas quelque incertitude de la place du Père dans la structure symbolique de la culture, mais l'*incertitude fantasmatisée* de cette place pour le sujet. Derrière la question du Père, mise en scène dans l'intrigue d'un quiproquo résolu par la mort, se profile la *problématique narcissique de l'autre incertain* ; cette problématique trouve symboliquement son issue au niveau de la reproduction oedipienne avec la permutation symbolique des places, à laquelle l'édification du Père dans la culture donne consistance normative <sup>2</sup>.

- *La question sacrificielle* prolonge ce qui vient d'être dit. Posée radicalement par la fable de Narcisse - sujet non divisé, sujet en souffrance -, elle est au cœur du processus identificatoire, par conséquent au cœur de sa mise en discours par le mythe. La question sacrificielle est la question de la souffrance du sujet confronté à la négativité. La séparation d'avec soi et la symbolisation de la division sont payées d'un prix, symbolique précisément, sauf à payer soi-même ou faire payer l'autre, dans le corps ou dans la Raison, l'impossibilité de soutenir l'acceptation de la perte. L'humanisation est désenlacement du sujet d'avec sa propre image, humanisation du narcissisme par la perte : la perte ne peut qu'être instituée dans la parole, c'est-à-dire inscrite dans un discours sous adresse au Tiers. Extrait de la littérature talmudique, un texte illustre cette pédagogie de la narration : « J'étais berger chez mon père. Un jour que j'étais allé chercher de l'eau à la source, je contemplai mon visage qui s'y reflétait. Mon mauvais penchant s'éveilla... Je lui dis : « Impie, pourquoi viens-tu parader dans un monde où tu n'as pas de place, en te targuant d'un avantage qui est destiné à nourrir les vers ? Je jure que je te raserai pour l'honneur du Ciel ! ». » Le jeune homme coupa ses mèches bouclées, et fit une offrande au grand-prêtre <sup>3</sup>.

1. Traduction par Mme Leili Echghi, à qui je dois cette documentation, d'une partie du texte de l'illustration n° 6, peinture populaire (Reza Abbasi Museum) d'après l'ouvrage de Hadi Seyf, « Coffee House » Painting, Teheran, Cultural Heritage Organisation of Iran, 1990. Sur le récit du meurtre de son fils par Rostam, voir le passage du *Livre des Rois* (Châh-Nâmè), célèbre épopée composée au XI<sup>e</sup> siècle par Fridousi, dans Z. Safi, *Anthologie de la poésie persane* (X<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle), Paris, Gallimard-Unesco, 1987, p. 78-8 ?.

2. Sur cette notion de permutation symbolique des places, qui fait lien entre le champ clinique de la psychanalyse et le système juridique de la généalogie, A. Papageorgiou-Legendre, *Filiation*, *op. cit.*, p. 56-65.

3. Texte dans *Aggadoth* du Talmud de Babylone, Nedarina, chapitre 1, 4 ; édit. A. Elkaïm-Sartre, Paris, Verdier, 1982, p. 673.

167

*Esquisse d'une définition du mythe adéquat (III)*. Dans le hors-temps mythique, la narration inscrit le discours de l'origine comme généalogie des images. La métaphorisation de la négativité inscrit en creux la place structurale du Père, à laquelle se réfèrent les pratiques normatives de la division. Le mythe accrédite, dans la société considérée, le principe oedipien ; les sources de l'Interdit sont là. Sous ce rapport, l'adéquation du mythe réside dans l'élaboration du discours qui fonde, à l'échelle de la culture, la représentation de l'Interdit et, du même pas, justifie les productions symboliques de se traduire en catégories juridiques.

169

### III - La production des fondements symboliques et l'usage scientiste des sciences

Le discours mythologique organise l'identité dans la culture et se pose en instance imaginaire dans toute société. Il fonde. A ce titre, il ne peut éviter de rencontrer les sciences comme fait de représentation. Qu'en est-il aujourd'hui du rapport entre le phénomène scientifique et la représentation sociale des fondements ? C'est-à-dire, comment ce phénomène est-il intégré dans la constitution symbolique ultramoderne ?

J'inscris cette question considérable ici pour mémoire. Un fil conducteur paraît devoir s'imposer : soulever le problème du scientisme, saisir ce qui se passe quand ce qui s'inscrit au nom de la science, ce sont les effets de son image dans la culture, et pourquoi, ainsi qu'on le suppose, cela induit des effets dévastateurs. Mais ces questions nous glissent entre les doigts, non pas faute d'instrument d'analyse, mais faute d'oser aborder la place du pouvoir scientifique dans la structure institutionnelle, sa frappe logiquement religieuse.

Parce qu'il s'est fait reconnaître dans la droite ligne du positivisme historique - cette tentative insue d'industrialiser le montage religieux au XIX<sup>e</sup> siècle -, le scientisme intéresse directement ces *Leçons* sur l'institution des images. Il est trop simple de le dénoncer, car dès lors qu'une pensée s'installe au lieu structural du pouvoir de fonder, elle prend instantanément statut de construction dogmatique, devenant discours du Miroir absolu et de l'Image fondatrice, avec tous effets de droit. Passer son chemin, c'est refuser de comprendre que le scientisme est un substitut religieux, parce que les sciences font foi, et c'est tenir pour négligeable, une fois de plus, la place mythique du Tiers Épiphané, à partir de laquelle rayonnent les propagandes contemporaines de la Science unie à la Démocratie, fantasme social standard auquel s'alimente l'Idéal du moi à l'ère du sujet-Roi. Que le scientisme produise

170

duise un discours de totalisation, pour ne pas dire carrément totalitaire, c'est le signe qu'il manie effectivement l'*arme symbolique* et se trouve, par voie de conséquence, en position d'instituer la parole.

Un rappel. Le vocable et le concept de scientisme sont de facture française, et cela ne va pas sans comporter une certaine note historique, au sens où la marque religieuse et le thème de la lutte pour la Raison ont formé traditionnellement en France ce couple inséparable qui, sur le terrain de la politique par les idées, tantôt de façon dérisoire, tantôt politiquement efficient, dit vouloir embraser le monde. Le scientisme évidemment n'évoque pas l'embrasement ; pourtant, les formes d'expression du scientisme, aujourd'hui falotes, n'en sont pas moins révélatrices de l'enjeu dont il a

été et demeure le témoin. A preuve, l'évolution sémantique. Romain Rolland en 1898, dans sa pièce intitulée *Les Loups*, acte 3, scène 2 (pièce inspirée par l'affaire Dreyfus), fait du terme anglais *scientist* (= l'homme de science, le savant) un adjectif français, nettement péjoratif ; le substantif scientisme apparaît en 1911 sous la plume d'un universitaire de Sorbonne, Louis Le Dantec, auteur d'un ouvrage au titre également significatif, *Le Chaos* ; dans la veine positiviste, Le Dantec nous parle en somme, lui le titulaire de la nouvelle chaire de Biologie générale <sup>1</sup>, du meilleur des mondes qu'il envisage sous l'empire de la Science majuscule. De nos jours, dans les bouches françaises, scientisme est l'équivalent d'une injure, et chacun se défend de cultiver une religion scientifique quelconque. Installée cependant comme Référence universelle, la Science est devenue la figure nouvelle du Signifiant absolu et s'inscrit comme telle dans l'économie spéculaire. Le côté bonnasse des propagandes ou le style de prédication auquel ont cédé nombre de disciplines, jusqu'au grotesque, sont le masque d'une radicalité d'essence religieuse, sûre de son bon droit : le droit d'occuper la place souveraine du discours des fondements <sup>2</sup>.

Récapitulons la question de l'ordre structural. S'il y a bien structure.

1. Je dois ces indications à F. Bouyssi, auteur d'une thèse en préparation sur l'avènement de l'école française de philosophie biologique (aux nombreuses ramifications internationales) et les origines du scientisme. Sur le terme, indications sommaires dans A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1951, p. 960-961. Ce mot a connu un succès mondial, et sous le thème s'est développée une littérature devenue classique, qui paraîtra aujourd'hui sommaire ; ainsi, F. von Hayek, *Scientisme et sciences sociales. Essai sur le mauvais usage de la Raison*, trad. R. Barre, Paris, Plon, 1953 (cf. « L'objectivisme scientiste », « Le totalisme scientiste », p. 43 ss., 56 ss.)

2. En France, pays où se conjuguent les traditions, sécularisées et modernisées, du catholicisme, de la féodalité et de l'esprit révolutionnaire, le scientisme produit des équivalents de sectes, caractérisées par l'enrégimentement, l'emprise du chef, l'impossibilité d'affronter la controverse. Deux cas typiques : la sociologie officielle et la psychanalyse portée par les chefferies lacanistes.

171

si donc l'ultramodernité doit affronter la logique à l'œuvre dans l'organisation de la culture, cela veut dire que la mise en scène du principe de causalité sur le mode scientifique a valeur de représentation symbolique des fondements et qu'elle n'affecte en rien la logique de la structure constitutive de l'animal parlant. Le lien vivant de l'homme avec ses semblables reste dépendant d'une composition d'éléments intriqués de la parole : *le biologique, le social, l'inconscient* ; la relation d'identité, qui fait de l'homme un sujet, demeure un montage de représentation nouant ses propres éléments : l'image, le corps, le mot ; le Tiers instituant enfin est toujours là, pour la manoeuvre normative d'un pouvoir indissociable de la reproduction de notre espèce : *le pouvoir d'instituer la signification, en divisant les mots et les choses.*

Sur cette base, indémenageable, sauf à lui opposer un délire instaurant la Folie dans la culture, on peut tenter d'ouvrir un questionnement qui soit cohérent et pertinent. Cohérent avec l'histoire du développement des sciences dans le contexte occidental ; pertinent quant au rôle effectif du discours scientifique (y compris le discours des sciences dites sociales, humaines et de gestion) dans le mécanisme des identifications aujourd'hui. Le mode de présence de la société à sa propre image et la fabrique sociale du mythe adéquat sont forcément dépendants de la frappe scientifique de la représentation des causes. Autrement dit, le déploiement mythologique à notre époque, en tant que fonction structurante de la société et du sujet, passe par une production du sens en rapport avec la mise en scène scientifique du monde et de l'homme, et cela nous oblige à clarifier les conditions qui président à la transformation des sciences en agent symbolique.

Dans cette perspective, je définirai le scientisme : l'art de cacher la science à la science, voile de discours destiné à produire la Science comme Emblème absolu de notre temps ; partant de là, le

culte social devient possible, et nos croyances plausibles.

Dès lors, je ferai remarquer l'importance des deux directions principales dans lesquelles il convient de s'engager, pour déblayer le terrain : promouvoir un éclairage institutionnel de l'histoire des sciences, développer une critique serrée des postulats qui soutiennent les sciences sociales, particulièrement l'anthropologie en tant que discipline visant le principe social.

1°) Du côté de l'éclairage institutionnel, la réflexion se justifie de ceci : les constructions scientifiques prennent place sur la scène sociale de la vérité comme discours, qui en tant que tel intègre l'écart, la symbolisation de la négativité, dont surgit l'image des choses, c'est-à-dire notre accès à la réalité des choses. C'est ce même jeu de l'écart, qui est au

172

cœur de la conception magique du monde, et tout autant de la représentation scientifique du connaître. Or, sur quoi repose le fait que nous fassions crédit à l'image des choses ? Sur les sables mouvants du fondement des fondements, sur la représentation subjectivement opérante du principe de causalité comme tel, représentation qui suppose la mise en scène, par la culture, du Tiers logique.

Le pouvoir de vérité du discours scientifique se joue institutionnellement, là où il n'est pas question de critères scientifiques, mais du pouvoir symbolique pur, tel que je l'ai décrit en ce chapitre II. En somme, l'image de la science ne s'établit que sur fond de dogmaticité, et c'est à ce titre qu'elle se produit elle-même sur la scène sociale, portant de ce fait à conséquences normatives ; mais ce n'est pas la science qui, en tant que science, produirait le pouvoir symbolique, elle n'en est qu'un mode d'expression possible. La place dogmatique en tant que place structurale n'est pas une affaire de contenu. Voilà pourquoi il est nécessaire d'identifier de façon précise l'articulation du discours des sciences avec la mise en scène du Tiers, afin de saisir le problème constant, posé en toute société par les *procédures d'institution de la vérité* : organiser le va-et-vient entre l'instance autonome et normative du Tiers mythique, garant de la vérité de l'image des choses, et les discours qui sont la trame vivante du questionnement humain.

Un éclairage institutionnel, sensible à l'historicité, peut déceler les problèmes soulevés par l'avènement du discours scientifique comme discours ayant la haute main sur le pouvoir symbolique. Le temps n'est plus des luttes héroïques grâce auxquelles l'esprit scientifique réussit à se dégager des polices de la pensée. La situation s'est renversée : la science elle-même devient la source d'un nouvel obscurantisme, du fait de la confusion entre les niveaux de la structure. C'est ce point qui doit être objet d'attention, car l'Occident classique, à l'époque des triomphes chrétiens, agençait déjà cette confusion. Par exemple, d'une part le système romano-canonique poursuivait la magie (scolastique pénale mal étudiée) et jetait les bases d'une rationalité moderne en substituant aux ordalies (l'appel au miracle dans les procès) les règles romaines de la critique du témoignage, etc., mais d'autre part et dans le même temps le fanatisme théocratique élargissait à tout va le concept de magie, réprimait le libre questionnement et nourrissait la peur de penser, cet autre rejeton du narcissisme. Dès lors, avec l'avènement de l'esprit scientifique, l'univers institutionnel européen s'est trouvé confronté à une sorte de séisme, qui sans doute pour la première fois dans l'humanité rendait concevable de *disjoindre la question du pouvoir et celle de la vérité* : en affrontant les pouvoirs établis, l'esprit

173

scientifique a permis que soit mise à nu la pente de violence du pouvoir d'instituer la signification. Il s'en est suivi l'inévitable compromis historique - l'institutionnalité démocratique - sur lequel reposent toutes les libertés, y compris donc la liberté scientifique. Une séparation des champs de discours s'est imposée, qui constitue aussi une séparation des pouvoirs, fondant un mode nouveau

de relation entre pouvoir et vérité dans l'organisation occidentale de la fonction symbolique. C'est ce mode de relation précisément qui se trouve de nos jours radicalement déséquilibré. Nous vivons actuellement l'emprise d'un pouvoir scientifique socialement féodal et inscrit dans des luttes économiques de dimension planétaire, maniant de façon désinvolte des thèmes de propagande à succès à grand renfort de publicité médiatique. Dans les pays de tradition ouest-européenne, de véritables magistères se sont constitués, légiférant sur la pensée ; un pouvoir de juridiction comparable à celui des pouvoirs religieux d'antan s'est établi de facto. Significatif est le pouvoir bio-médical - pouvoir extrême, capable de s'approprier la ritualisation de la vie et de la mort <sup>1</sup>- qui, en France par exemple, s'est adjugé de tenir le discours des fondements de la reproduction et entend bien faire valoir sa pression. Le cas français est en effet typique ; ce pays, avec sa manie centraliste de concentration et hiérarchisation des pouvoirs, a créé un Comité national d'Éthique, qui n'est qu'une émanation de la Recherche bio-médicale et où les non-scientifiques sont des figurants. Partout où s'affiche la nouvelle religion scientifique, la réflexion sur le sujet est tenue pour suspecte, y compris dans certains milieux de juristes, inféodés au scientisme, en proie à une colère d'inquisiteurs face à la simple évocation de l'inconscient. Ainsi, de nouveau se trouve posée, en termes inédits, la question de re-séculariser le Politique, c'est-à-dire en pratique la question d'instaurer des règles d'équilibre qui permettent à l'interrogation sur le sujet d'être reconnue comme interrogation centrale dans la culture.

2°) Une seconde direction de l'étude invite à la critique des sciences sociales. Je constate que de brillants travaux d'anthropologie, passés en glose d'école, ont amputé l'ordre logique du fonctionnement des cultures. Aujourd'hui, alors que s'effondre, en Occident, notre propre système symbolique, le regard d'après-coup sur les travaux concernant les montages non européens est saisissant. Jusqu'ici on a pensé le

1. On l'aperçoit dans les méthodes de Management appliquées aux mourants, à travers le discours en trompe-l'oeil de l'hôpital ultramoderne : rite d'expiation et de conjuration sociales de la mort, par la manipulation des corps et des affects. Un regard de vérité sur ces pratiques : le film de F. Wiseman, *Near Death* (1987).

174

mythe et la mythologie hors du questionnement central sur l'image, de sorte qu'anthropologues et sociologues n'ont rien à dire de significatif sur le système institutionnel occidental, lequel précisément nous renvoie à la structure universelle, par ailleurs tant idéalisée.

Mal adaptées (de par l'échéance de la pensée occidentale, prise au filet, désormais réducteur, du positivisme, puis du marxisme, enfin du Management scientifique) à recevoir la problématique spéculaire mise en perspective comme substrat de la logique ternaire, et à admettre les modifications qu'introduit ce nouvel angle théorique dans l'abord du fait social, les sciences ici en cause ont à faire l'effort d'une critique de fond. Il faudrait, pour entrer dans ces problèmes, réexaminer le concept de symbolique, envisager qu'il consiste d'abord et avant tout en un redoublement de la représentation, c'est-à-dire en une reprise de la ternarité spéculaire au niveau de la constitution sociale de la parole. A partir de cela, il devient possible d'inscrire la perspective du sujet au coeur même de la notion de société, et l'on peut dès lors reconnaître l'impasse d'une conception qui soustrait du destin symbolique et de la société et du sujet le mécanisme institutionnel. Du même pas, on a de bonnes chances de découvrir et critiquer en connaissance de cause les postulats qui installent les sciences sociales en contributaires du scientisme.

#### [l'écart, le tiers, le lien]

L'impasse actuelle peut être rattachée au postulat insu de l'Occident - relatif au statut de l'écart -, postulat présent entre autres dans l'oeuvre monumentale de C. Lévi-Strauss. Le jeu indéfini

d'opposition binaire (nature/culture, identique/différent, extérieur/ intérieur...), qui sous-tend le fonctionnement de la structure, se ramène en dernière analyse au jeu irréductible de l'opposition formelle plus (+)/moins (-), lequel dans cette théorie obéit mécaniquement aux règles d'une combinatoire logique. L'écart, qui permet de faire jouer ces oppositions et le contexte dans lequel elles s'inscrivent et qui les dépasse, le terme tiers de la relation binaire - la dimension du Tiers - n'est ni mis en évidence ni même repérable dans le traitement du matériel anthropologique. Or, le jeu d'opposition binaire de base comporte le plus (+), le moins (-) et la rétroaction du moins sur le plus et sur lui-même, c'est-à-dire le redoublement logique pour les deux termes, qui nous rend possible d'établir leur alternance. Ce redoublement crée l'écart comme troisième terme, opération qui nous permet d'accéder au jeu d'opposition binaire comme effet de représentation. A partir de là, toutes les combinaisons sont possibles, ce qui revient à dire que la possibilité est ouverte de néantiser le positif et de positiver le négatif. C'est pourquoi la place de l'écart peut être

175

définie comme celle du Tiers ordonnateur du jeu d'opposition binaire.

Cette place est à la fois celle des contenus - la science et les savoirs en général - et celle du pouvoir de diviser et d'ordonner - la dogmatique -, propres à chaque culture. Cela ne veut pas dire que science et dogmatique puissent se confondre, ni qu'elles soient deux termes équivalents pour définir un même objet. La confusion entre science et dogmatique est précisément le postulat à la fois insu et occulté par l'Occident, le levier de sa force stratégique, le secret de sa prétention d'uniformiser la planète à son image.

Le mécanisme de la représentation qui dépend de cette logique structurale, c'est-à-dire le mode d'émergence des images fondatrices qui institue la différenciation et soutient les catégories symboliques, est absent du système de Lévi-Strauss, de sorte que la fonction du Tiers est tenue par les présupposés de la théorie, et par voie de conséquence l'écart, mis au service de ces présupposés, est manié pour les besoins de la démonstration. Dans ces conditions, les montages spécifiquement humains, qui impliquent au niveau du sujet le nouage entre le corps, l'image et le mot, et au niveau institutionnel le nouage entre le biologique, le social et l'inconscient, ne sont pas pris en compte ; la différenciation se fait par couples de contraires, en surface <sup>1</sup>, sur un mode formel ne tenant pas compte de ce que le jeu du (+) et du (-) en tant que tel est une donnée élémentaire de la logique, non pas de la représentation, laquelle exige le Tiers ordonnateur. Dès lors, il ne s'agit pas d'étudier comment les cultures organisent le plus (+) et le moins (-), autrement dit comment elles instituent la vie et la mort en fonction d'un montage de représentation qui commande au binaire ; il ne s'agit pas d'appréhender les versions indéfinies de la logique ternaire, mais de ramener finalement les cultures les plus diverses au même principe explicatif, occidental et historiquement daté. Il demeure significatif que les réticences des populations à se laisser étudier aient été considé

1. Exemple d'interprétation d'un mythe Winnebago. L'opposition nature/culture est utilisée pour qualifier le rapport de plus (+) ou de moins (-) sous lequel deux héros - féminin et masculin - se classent au regard de leur destin extraordinaire. Sous l'angle de la culture : le personnage féminin, « la fille du chef occupe un haut rang social » (signe +) ; le personnage masculin, « pauvre et orphelin »..., « il se place incontestablement très bas dans l'échelle sociale » (signe -). Sous l'angle de la nature : la fille est « paralysée par l'incapacité d'exprimer ses sentiments » (signe -) ; le garçon : « c'est un chasseur miraculeusement doué qui entretient donc des relations privilégiées avec le monde des animaux, c'est-à-dire le monde naturel » (signe +). Voir l'exposé du mythe et notamment le tableau récapitulatif : C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 243-244. A moins de rattacher les caractéristiques de la vie subjective à la notion naïve de nature humaine, elle-même assimilable à la nature environnante des végétaux, animaux, etc., il est difficile d'admettre la pertinence du trait différentiel et, partant, l'opposition nature/culture, établies sur une base si peu critique.

176

rées par Lévi-Strauss comme une manifestation de méfiance injustifiée <sup>1</sup>.

Faute de tenir compte du mécanisme de l'écart, le système lévi-straussien s'institue lui-même en tiers terme, le Tiers scientifique, objectif, intemporel et immuable des édifices symboliques de l'humanité. Il n'est donc pas difficile de saisir pourquoi l'application de cette approche à la culture occidentale elle-même est impossible et pourquoi la promesse d'une étude globale ne peut être tenue : elle relève d'une impossibilité logique, non pas de l'insuffisance des chercheurs ou de la complexité de l'objet. L'Occident, en effet, ne peut appréhender sa propre logique ternaire avec comme tiers terme de cette logique ses propres certitudes, l'équivalent d'une foi. Il y a là une boucle. L'anthropologie structurale et son prolongement l'anthropologie sociale peuvent être considérées comme la plus récente expression occidentale d'un système d'essence religieuse, forme moderne et sécularisée d'une cosmogonie ramenée à l'univers social. Sociogonie sécularisée, dans le sens où la place du Tiers, traditionnellement dévolue dans la culture occidentale au divin, est occupée par le regard occidental lui-même, désormais non séparé de lui-même, sans retour sur lui-même, omnipotent et paré de tous les attributs du divin. Du même pas, l'Occident peut prétendre au statut de Tiers universel, le Tiers de toutes les versions du montage ternaire. Il se déshistorise lui-même et se pose en catégorie logique suprême, le Tiers en soi. Il y a dans l'expérience d'une anthropologie scientifique, telle que Lévi-Strauss l'a conçue et diffusée, quelque chose de l'ordre d'un déjà vu, au temps où sous l'égide du *Jus universum* et de son concept de culture <sup>2</sup>, l'Europe entreprenait d'imposer à toute l'humanité sa propre construction du Tiers.

On ne peut composer avec la problématique des images, penser le questionnement anthropologique en dehors du jeu de la représentation. C'est précisément là que le bât blesse, car s'interroger sur l'ordre symbolique, dans une perspective qui puisse faire retour à l'espace institutionnel de tradition ouest-européenne, suppose que la recherche prenne la mesure de ce qui se joue dans et par la représentation. En clair, cela exige de concevoir le montage propre à l'espèce parlante.

1. Voir un long plaidoyer dans « L'oeuvre du Bureau of American Ethnology et ses leçons » (1965), *Anthropologie...*, *op. cit.*, p. 67-69.

2. Pour saisir la notion légale de culture (*cultura*) qui a circulé en Occident, fixant dans sa première version (chrétienne en l'occurrence) la Raison du regard sur ce qui est étranger à l'homme européen, il faut revenir aux sources médiévales, Décret de Gratien, canon Sed et illud (C. 26, q. 2, c. 9) ; j'en ai proposé la traduction dans *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, p. 263-264.

Ce questionnement-là comporte inévitablement une prise de position sur le phénomène humain, tel qu'il peut être maintenant compris, en tenant compte de ce qu'implique la découverte de l'inconscient. C'est cette découverte qui, pour la première fois, a marqué dans la pensée européenne la place de l'écart et permis à l'Occident de faire retour sur lui-même. A partir de là, s'ouvre la possibilité de comprendre la logique ternaire et le jeu de la représentation pour notre culture et pour le reste du monde. Ne pas en prendre acte équivaut à substituer indéfiniment à la problématisation de l'écart nos propres contenus historiques successifs.

Si nous examinons les assises théoriques du système lévi-straussien, nous constatons qu'il repose sur une neutralisation, voire une annulation de la découverte freudienne. Le concept d'inconscient, devenu synonyme de « structure pré-existante » et même de « loi de structure », est assimilé à la fonction symbolique en tant que forme vide, étrangère au jeu de la représentation : « L'inconscient est toujours vide ; ou, plus exactement, il est aussi étranger aux images que l'estomac aux aliments qui le traversent <sup>1</sup>. » Certes, l'inconscient n'est pas, comme le reconnaît Lévi-Strauss, « l'ineffable refuge des particularités individuelles <sup>2</sup> ». Mais je dois rappeler que le fonctionnement de l'instance de la représentation - avec sa dimension inconsciente et sur la base universelle de la relation spéculaire - ainsi que ses images constitutives (la scène originaire, les images fondatrices, les

images relais) participent d'une dynamique structurale globale <sup>3</sup>, dont le concept d'inconscient est indissociable et la question de l'inceste le pivot.

Cette question traverse tous les registres du montage subjectif et institutionnel, de sorte que nous pouvons parler d'inceste agi (passage à l'acte transgressif), d'inceste légal, d'inceste institutionnel ou d'inceste purement psychique. Il n'en demeure pas moins que, *pour l'animal parlant, l'inceste est d'abord et avant tout un fait de représentation*. Ce fait absorbe toutes les versions imaginables et possibles, c'est-à-dire toutes les combinaisons que permet le jeu d'images sur fond de substitutions métaphoriques de l'objet ; ainsi, pour l'image féminine : la suite métaphorique mère, soeur, épouse, fille, cousine, etc. ; de même pour l'image masculine. Dès lors, prétendre élargir le concept de

1. C. Lévi-Strauss, « L'efficacité symbolique », *Revue de l'histoire des religions*, 135 (1949), p. 25-26.

2. Lévi-Strauss, loc. cit., p. 25.

3. Sur ces notions essentielles et la problématique de la représentation, voir A. Papageorgiou-Legendre, *Filiation. Fondement généalogique de la psychanalyse*, op. cit., notamment p. 80, 161 ss.

178

l'inceste à partir de formes particulières de liaison sexuelle <sup>1</sup>, qui ne sont en fait que de simples occurrences de la combinatoire des images, paraît dépourvu de sens. A ce compte, pourquoi ne forgerait-on pas un concept *ad hoc* pour chaque version d'inceste dont les divers systèmes culturels ont institué la prohibition ou peuvent conserver la trace ? C'est ignorer la dimension inconsciente du jeu de la représentation pour le sujet de la culture et se méprendre sur la nature des fondements de l'Interdit.

L'usage scientiste des sciences poursuit aveuglément sa partie, comme tout discours qui construit l'image absolue sur la scène sociale des emblèmes. Eu égard à sa place sociale, le corpus scientifique toutes disciplines confondues appelle une théorie générale de la fonction dogmatique des sciences, fonction qui renvoie à l'ordre mythique des religions et à ce titre participe aux guerres modernes de la représentation. Ne l'oublions pas, le discours symbolique est une arme, l'arme absolue de toute société. Si l'on en juge par le déploiement de moyens administratifs, financiers et médiatiques hors de proportion avec leur réel apport critique, les sciences sociales tiennent davantage aujourd'hui du Management conquérant ou de la forteresse théologienne, que d'une pensée consciente des remaniements institutionnels, imposés par les échéances historiques actuelles - remaniements qui, pour l'heure, rendent la société insaisissable, et le sujet étranger à lui-même comme à la société.

Dans cette perspective : une théorie de la fonction dogmatique, susceptible d'appréhender le phénomène scientiste comme manifestation du rapport aux images, il reste à inventorier les grandes questions. Schématiquement, il s'agit de relever les points forts suivants :

- Examiner les sciences sous l'angle de la fonction narrative, c'est-à-dire tenir compte de l'entrée du discours scientifique dans l'espace symbolique du mythe.
- Analyser l'imposture d'un pouvoir scientifique qui serait hors structure symbolique, c'est-à-dire saisir l'impossibilité, pour le discours scientifique, de reconnaître sa propre place sur la scène sociale des fondements, en raison même de l'enjeu du pouvoir qu'il manie (le pouvoir de diviser les mots et les choses).
- Éclaircir la manœuvre fondamentale de l'Éthique (refuge actuel de l'enjeu normatif) relativement à l'exercice du pouvoir des séquestres (notion définie plus haut, p. 159), c'est-à-dire souligner l'inscription du savant et des appareils de propagande des sciences dans la structure normative.

1. Voir le projet d'établir un inceste du deuxième type, F. Héritier, *Les deux soeurs et leur mère*, Paris, O. Jacob, 1994, cf. p. 11.

181

## I - L'autre face de l'écran de cinéma

*A la mémoire d'Hampaté Bâ, au souvenir d'une Afrique défunte.*

Je me souviens d'une anecdote d'Hampaté Bâ. Sa mère, qu'il emmenait pour la première fois au cinéma dans l'Afrique d'avant-guerre, ne croyait pas en ce qu'elle voyait, soupçonnant quelque démiurge. Imprudents serions-nous d'imputer cette attitude à un certain état sauvage de la pensée, qu'aurait aujourd'hui balayé l'ordre industriel de la rationalité. Nous avons seulement refoulé, sous l'effet de notre adhésion à la technique, la question qui toujours se dérobe : ce qui fait que les images viennent à nous.

Surprenant demeure le cinéma, autant que l'absence d'étonnement m'étonne dans la réflexion fondamentale sur le cinéma. Le fonctionnement de la fiction imposerait donc une certaine sorte d'aveuglement en face de ce qui a lieu, le pacte de la Raison des images étant ici de ne pas voir d'où vient - pour reprendre une formule de Nietzsche - la puissance créatrice ou fécondité mythique (*mythenschaffende Kraft*<sup>1</sup>) qui attire nos regards. Existe-t-il aujourd'hui une possibilité d'évoquer le problème d'outre-Raison : qu'y a-t-il derrière l'écran ? Autrement dit, la possibilité d'engager l'interrogation sur la métaphysique du cinéma, sur ce triomphe de l'apparence, dont nous ne sommes ni les dupes ni les désabusés.

Il y a, si j'ose parler à l'africaine, un esprit de l'écran, un point de

1. F. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, éd. Paris, Gallimard, 1949, p. 116 (éd. allemande, Berlin, de Gruyter, 1972, p. 108), passage où il est question de l'opposition entre la conception théorique et la conception tragique du monde.

182

référence de tout récit filmique à cette architecture vide - l'écran - qui l'accueille. Les grands réalisateurs - les très grands, ceux qui ont conquis d'habiter sans fioritures l'abîme qui les porte - connaissent l'art de référer. Ozu, inscrivant ses génériques introductifs sur une simple toile de jute, écran sur l'écran ; Bergman et sa trouvaille dans la *Flûte enchantée* : soudain, le tableau des acteurs dans les coulisses de l'entracte, théâtre dans le théâtre ; Marker et son texte de haute poésie dans *Sans soleil*, surface de paroles si fondues dans les images que celles-ci prennent relief de théâtre absolu comme dans le cinéma muet. Toucher au point ultime du cinéma, à la barrière qui sépare les images du Rien, créer, au sens de *l'art divin de façonner* qui fabrique la fiction du Miroir : de par le pouvoir de l'écran, se déploie l'art cinématographique, peindre et feindre<sup>2</sup> avec les images, les mots, la musique. Indéfiniment, par les sortilèges de la salle de cinéma, l'obscurité, messagère de lumière, rappelle l'indestructible rapport de l'humanité à l'opacité, à l'origine de toute pensée, au vide qui sert de fondation aux cultures à l'œuvre d'échafauder Référence après Référence.

Alors, on peut tenter de juger anthropologiquement le cinéma, pour ce qu'il dévoile de nos attaches à l'impératif universel d'entrer dans l'ordre des choses, toujours par la même porte : l'émergence d'une scène du monde et de l'homme, condition de la vie sociale ou subjective. Pourquoi le cinéma ne contribuerait-il pas à ressaisir, dans son sens plénier, émergeant de l'ombre, la notion de scène ? Et, pour ce faire, pourquoi, selon la perspective de ces *Leçons III*, ne pas tirer parti des théologies de la spéculativité ?

On y gagnera d'abord de reconnaître la justesse de l'apport surréaliste. A travers les propos fracassants, un questionnement s'est frayé la voie vers l'essentiel : *apercevoir le creuset délirant de la Raison*. La scène sociale du monde et de l'homme, rationnelle et policée, a pour contrepartie l'autre versant - de la représentation, dont il est question dans l'intuition surréaliste : la connaissance irrationnelle des objets, formule provocante qui nous mène droit au but. La scène surréaliste se tient au bord du gouffre, l'instant d'avant le basculement de la toute-puissance et de l'objet protéiforme dans l'univers théâtral de la ritualisation et de la légalité des signes - l'univers de la

Raison ordinaire. Ado Kyrou l'a admirablement exprimé, commentant un texte de Daïfas « la Dernière Ampoule éteinte », où apparaît une femme incarnant le cinéma : « Cette femme-rêve est extensible : sa bouche remplit un écran de dix mètres et un instant plus tard elle est à peine

1. J'use ici du jeu de mots classique pingere/fingere de la théorie de la peinture après la Renaissance.

183

plus grande qu'un microbe perdu dans la foule. Les dimensions n'existent plus <sup>1</sup>. » Si le cinéma, comme dit encore Kyrou, est le meilleur moyen de couper les ponts avec la pensée <sup>2</sup>, cela veut dire qu'il permet d'accéder à la quatrième dimension, à cet espace fantastique où s'élabore dans la culture la représentation du Tiers. En ce point, le cinéma et les théologies se recourent.

La théologie de *l'Imago Dei* interprète le monde et l'homme comme des images dans l'empire du Miroir, et le Miroir lui-même comme image, l'Image absolue. La théologie se présente ainsi, pour nous qui avons congédié la divinité - version aujourd'hui destituée de la Raison des images en Occident -, sous le jour d'une théorie de la spécularité, proposant de rapporter la question du regard à la question des fondements du regard. Pourquoi faut-il que l'homme ressente ce qu'il ressent, voie ce qu'il voit, comme étant payé de retour, n'ayant accès aux images que subordonnant celles-ci au jugement de vérité qui les fonde ? La clinique de la psychanalyse parfois met en évidence, sur le mode poignant, cette sujétion de tout humain au mécanisme de la spécularité ; au spectacle de l'enfant fou, l'être au regard infondé, qui se brise contre la surface du miroir, nous pouvons comprendre ce que regarder comporte, le soutien de la représentation par l'instance du Tiers <sup>3</sup>. Étudier l'institution des images, c'est tenter d'aller jusqu'à ce point : saisir pourquoi les choses et l'homme relèvent d'une interrogation sur l'écran et sur son au-delà, et saisir comment, à partir de là, la vie prend statut de scène du monde et de l'homme. La théologie de *l'Imago Dei* visait ce problème ultime de la cause des images. Si profond dans ses remarques, Augustin évoquait cette dimension que j'ai qualifiée d'outre-Raison : à « la vision corporelle des choses corporelles », se surajoute « l'appréhension par la pure intelligence, au-dessus du regard de l'esprit, des lois et de la raison ineffable de leur beauté <sup>4</sup> ». En cet espace fantastique, nous entrons dans une métaphysique du regard, science de ce qui fait écran entre le regard humain et l'Abîme sans parole. Pour nous qui pensons l'être du Miroir dé-divinisé, l'au-dessus du regard de l'esprit (*super aciem mentis*) n'est pas moins concevable et figurable que pour les anciens dogmaticiens ; à preuve, l'argumentation iconographique de la

1. A. Kyrou, *Le Surréalisme au cinéma*, Paris, Le Terrain Vague et Ramsay, 1963/1985, p. 15. I. Daïfas appelait les spectateurs croqueurs d'ombre (cf. p. 14-15).

2. *Op. cit.*, p. 284.

3. Voir le cas rapporté par A. Papageorgiou-Legendre, *Filiation. Fondement généalogique de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 77.

4. Augustin, *La Trinité*, livre IX, 6, 11, *op. cit.*, p. 97.

184

culture ultramoderne, dont témoigne le tableau de Magritte, *La Lunette d'approche* (illustration n° 3), étudié plus haut (p. 147 ss.).

Cependant, ces questions essentielles, abordables par les religions, l'invocation poétique et le savoir dogmatique, c'est-à-dire inassimilables par l'esprit scientifico-gestionnaire, sont peut-être sur le point de n'être plus comprises - pour un temps, d'ici que soient engloutis les discours d'aujourd'hui sur la culture, pétris d'insignifiance. S'interroger sur l'outre-Raison, sur l'autre face de l'écran de cinéma, suppose un certain tour de main d'interprète, tenu pour méprisable. Comme pour conjurer un affolement, un manque d'appui de la représentation, l'argument scientifique nous presse de toutes parts. Tant est prégnant le discours qui mettrait fin une fois pour toutes au questionnement de l'homme, que l'apothéose des arts semble désormais bien plutôt pousser à l'endormissement de la

pensée, qu'elle ne comporte une invite à l'exacerbation en nous du sens de la profondeur esthétique ; j'entends par là, la passion de vivre humainement cette nostalgie sans fin, que cultive le cinéma, du moins quand il n'est ni vulgaire ni purement et simplement comportementaliste.

Un mot de Nietzsche, encore, pour résumer l'horizon de mes remarques : que l'existence et le monde ne sont justifiables qu'en tant que phénomènes esthétiques<sup>1</sup>. Qu'est-ce à dire, pour nous ? Très précisément, que la célébration du Miroir demeure, pour les sociétés humaines, la condition même de la vie.

1. Cf. édit. française, *op. cit.*, p. 160 ; édit. allemande, *op. cit.*, p. 148 (g ... dass nur al~s ein aesthetisches Phänomen das Dasein und die Welt gerechtfertigt erscheint »).

## **II - Le Miroir, comme avènement du singulier. Léonard de Vinci : bibliothèque de l'Institut de France, manuscrit B**

Singulier doit s'entendre ici en ses deux acceptions, le particulier, mais aussi l'étonnant, cette dimension de la spécularité que rappelle le latin *mirror*, source étymologique du français miroir<sup>1</sup>.

Dans la gageure de tenir unis les deux sens, Léonard de Vinci nous offre une leçon, déjà amplement méditée et commentée par d'autres, mais peut-être encore insoupçonnée dans ses prolongements théoriques.

Considérons notre horizon. On rencontre comme un point de butée, dans l'étude des fondements de l'image, c'est-à-dire dans l'étude de ce qui porte une culture à fonder la relation d'identité sur un discours de la causalité et, partant de là, à instituer les images fondatrices (*Muttertum* et *Vatertum*) dont procède, à travers des médiations successives, le commerce identificatoire pour le sujet. L'idée de cause, en tant que valeur symbolique - la Cause absolue ou Référence -, résulte d'un montage, qui transcendant le vide métaphorise la négativité et rend pensables à l'humain sa présence au monde et la présence du monde.

Il s'ensuit une conséquence majeure. Toute théorie de la causalité posant la cause des causes comme objective, dont procéderait l'enchaînement des séquences normatives, se trouve limitée et même sans portée, dès lors qu'on aborde la problématique du Miroir et de la spécularité dans la société considérée. Je veux dire par là : il n'y a pas d'Ancêtre posé comme un *a priori* causal - préalable généalogique appelant tous ceux qui suivent -, qui ne fonctionne comme métaphore, fût-il de nos jours scientifiquement dessiné par l'anthropologie de la pré-histoire ; il n'y a pas de généalogie opérante, si ce n'est celle dont se soutient l'être imaginal du sujet et du montage que nous appelons société.

1. Cf. Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, sous le terme *mirus*, p. 406.

185

Il y a le *mouvement de l'homme vers le lieu de la négativité*, afin d'assumer sa propre image, c'est-à-dire de devenir signe de soi pour soi : par le Miroir. L'objectivation de l'origine et le discours de l'archétype ou du modèle sont un cinéma d'animation du plus essentiel - l'écart nécessaire à la vie de la vie -, et font partie de la monstration destinée à traduire, dans des mots, l'avènement du singulier : le « *je suis celui-là* » de Narcisse détrompé. Avènement de l'homme en tant qu'étranger à lui-même, mais symboliquement identifié à cet étranger, l'étonnante figure dans le Miroir, par la médiation en lui de l'altérité.

Avant d'examiner plus avant l'échafaudage mythologique qui fait tenir une société comme Miroir pour le sujet, un détour par Léonard de Vinci nous sera un viatique. Quelques remarques donc sur la *chambre des miroirs* qu'il propose (illustration n° 7) dans l'un de ses cahiers, conservé par la bibliothèque de l'Institut à Paris sous la cote manuscrit B, document de 1490 selon la date admise.

Le folio 28 recto présente, décrit par Léonard lui-même dans une notation cursive de la même

page <sup>1</sup>, un miroir octogonal. Au centre se trouve placé un homme, qui peut ainsi voir son image se refléter sur chacun des huit côtés, à l'infini. Que nous enseigne cette chambre de miroirs ?

Il a été établi que ce dessin n'était pas un amusement jeté sur le parchemin, une fantaisie griffonnée. Selon une formule de Léonard, opportunément rappelée par Brion, « la réflexion doit planer au-dessus des sens <sup>2</sup>, de sorte que ce jeu de miroirs nous parle de son au-delà. Un discours d'une grande profondeur est à l'œuvre, donnant portée structurale aux réminiscences antiques et chrétiennes dont il est pétri et que nous retrouverons plus loin. Les huit points de fuite de son image constituent pour l'homme, figuration centrale de ce montage, l'évocation de son rapport à l'étrange doublure de lui-même, à l'énigmatique reflet de son être dont se désespérait Narcisse. Or ici, l'évocation est agencée sur un certain mode, qui redouble indéfiniment l'énigmatique reflet : chaque miroir se couplant à son vis-à-vis, l'homme placé au

1. Note transcrite par A. Marinoni, Il Manoscritto B. *Trascrizione diplomatica e critica*. Florence, Giunti Barbèra, 1990, p. 41. Voici ce texte, en écriture dite « au miroir » (sur cette notion, cf. plus loin p. 231) : « Uomo circondato da 8.r/pjecchi Se farai 8.rpecchr piani e ciascuno sia largo braccia 2 e alto 3, e.rieno messi in circolo in modo compoghino un, Otto facce, che girerà sedici braccia, el diamitro fia braccia 5, e quell' omo che si troverd. potrassi vedere per ogni verso infinite volte. Se saranno 4.rpecchi posti in quadro, ancora fien% boni. » Traduction, qu'a bien voulu établir Y. Thomas : « Homme entouré de 8 miroirs. Si tu fais 8 miroirs, larges de deux bras et hauts de trois bras chacun, et s'ils sont disposés en cercle de manière à composer un octogone, qui aura seize bras de circonférence, le diamètre étant de cinq bras, l'homme qui s'y trouve pourra se voir un nombre infini de fois sur chaque face. Et le même résultat s'obtient si l'on dispose quatre miroirs en cube. »

187

milieu de l'octogone, de quelque côté qu'il se regarde, ne rencontre que son image, démultipliée à l'infini. Comment le regard humain peut-il soutenir cette circularité, jusqu'à devenir regard pensant son propre regard, ouvrant dès lors à l'homme l'accès de l'univers pour en percer les secrets et les maîtriser par les inventions techniques ?

On a beaucoup épilogué sur les présupposés mythologiques, païens et chrétiens, qui guidèrent la main de Léonard en ce dessin, aujourd'hui finalement restitué au contexte d'une histoire du fait spirituel, s'étendant de l'Iran aux confins occidentaux de l'Europe <sup>1</sup>. Jardin fermé (*l'hortus conclusus* mystique), labyrinthe (où Thésée affronte le Minotaure, le double monstrueux de l'homme), forme octogonale du baptistère chrétien où renaît l'homme nouveau, toutes ces évocations sont là, implicites, remémorant l'exil, le voyage intérieur et la présence en l'homme du héros, pour découvrir le secret de la vie : la place centrale, le point géométrique métaphorisé, la place du vide où l'homme accède à la vision - vision de soi dans la représentation symbolique de cette vision, ouverte vers l'univers infini. Que signifie, selon cette conception cosmique du rapport spéculaire, la place centrale de l'homme dans la chambre de miroirs ? C'est-à-dire : que signifie, structurellement, une telle doctrine de l'image multipliée ?

Les réminiscences antiques et chrétiennes, qui orientent les artistes de la Renaissance dans leur exploration de l'humain, nous orientent à notre tour pour interpréter ce dont il est question dans l'emprise du Miroir, qui fait à la fois la tragédie narcissique et le génie de l'interrogation dans l'humanité. L'élaboration de la culture, qui institue les images, a pour point de mire d'instituer l'individu comme espèce <sup>2</sup>, au sens où l'individu singulier, entrant dans la relation d'identité avec soi, n'entre pas dans un rapport physique adaptatif de type animalier, mais dans la relation symbolique propre à l'animal parlant. Le thème célèbre de l'homme-microcosme ne fait que traduire la structure en une mise de sens : en se reconnaissant dans l'autre de soi, l'homme rencontre l'homme, l'humanité en lui ; l'homme est *identifié* à l'humanité, et l'humanité au monde, à l'univers de l'altérité ; l'individu singulier est l'humanité, il est le monde. La relation symbolique chez l'homme

1. L'ouvrage de M. Brion, bien que d'une érudition dépassée, est un repère commode pour les traditions romaine et chrétienne : *Léonard de Vinci*, Paris, Albin Michel, 1952, chap. 8 « Dédale », p. 184-214 ; sur le dessin de Vinci, cf. p. 200 ss., question reprise par H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. II. Sohrawardi et les Platoniciens de Perse*, op. cit., p. 327.

2. J'emprunte à C. Lévi-Strauss cette formule (*La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 253 ss.), mais dans une tout autre perspective, considérant d'abord la société comme une fonction pour le sujet.

188

est une folie maîtrisée, elle n'est adaptive qu'au terme d'un long processus langagier, par lequel l'homme maîtrise d'abord le néant et que je résumerai ainsi : l'individu singulier doit parvenir à la représentabilité de la supposition de son être.

Cette formulation paraîtra compliquée, cependant elle indique ce dont il s'agit dans cette question de la *place centrale*, d'où le sujet, c'est-à-dire l'individu marqué du langage, entre dans la relation symbolique avec soi. La place centrale est la place de l'écart et du vide, à laquelle dans les traditions initiatiques le sujet est appelé à s'identifier. A partir de cette place l'homme devient le voyant de ses images multipliées, il peut être dit celui qui sait, ayant levé le secret du fondement : la place du fondement est une place vide, qui le renvoie à sa condition de parlant. La quintessence du principe institutionnel est là, dans ce détour de représentation par la place vide, par la négativité, qui constitue l'enjeu de vie ou de mort pour le sujet de l'image, présent au monde. En définitive, ce qu'on appelle rapport au monde est le résultat de la relation spéculaire.

La chambre de miroirs conçue par Léonard témoigne aussi de l'étai du discours de la spécularité à l'aube des temps modernes européens. La Renaissance met en scène l'homme en ce lieu de la Référence tierce qu'occupait sans partage l'*Imago Dei*, et l'humanité d'Occident renoue avec les traditions mythologiques antiques en même temps qu'elle conquiert d'accéder à la représentation scientifique de la causalité. S'esquisse alors un temps second de la modernité, non plus médiévale. mais celle des nouveaux modes d'interrogation. Or, ce qui doit être souligné ici, c'est une remarque essentielle : l'homme du miroir octogonal n'est pas le sujet-Roi autofondé proclamant la fin de la logique du Tiers. Nous sommes dans un discours aux antipodes du scientisme et de l'idéologie narcissique du sujet désinstitué. Dans le montage de Léonard, le sujet singulier, s'il vient à la place de la Référence, c'est au prix d'avoir déserté son être, qu'il retrouve par un détour de représentation. Il y accède en le retrouvant comme place vide. *L'image démultipliée de l'homme devient métaphore de la négativité ; l'image, tenant lieu de son être, prend statut de ce dont l'homme est à jamais séparé.* Le principe de Raison dans la culture et ses effets normatifs d'Interdit dans la société n'ont de sens que si le singulier relève de soi ayant assumé la négativité, sauf à considérer les montages institutionnels de l'image comme régulation d'automates qui auraient rompu avec l'impératif de la signification.

Voilà donc où nous conduit la méditation du dessin de Léonard de Vinci. L'homme n'est pas fabriqué par clonage d'images se

189

reproduisant indéfiniment en réitérant le modèle, mais par un discours socialement institué, qui ouvre au sujet l'univers symbolique comme fondé sur la séparation de l'homme d'avec son image. La démétaphorisation du discours des fondements dans la culture anti-normative d'aujourd'hui devient, sous cet éclairage, plus compréhensible : on prétend concilier l'inconciliable, bannir la négativité, mais conserver à l'homme statut d'humanité dans une société de remplissage. Cela est possible, si le poids est reporté sur certains, qui viennent incarner la négativité, afin que d'autres, selon la formule de l'idéologie du bonheur industriel, vivent pleinement leur vie. Cette nouvelle constitution dogmatique de notre culture ne sera convaincante que sous condition : qu'en soit affiché le cynisme et accepté le prix politique, à savoir l'inscription d'une partie de l'humanité sous statut de sacrifiés.

La voie est maintenant ouverte vers une redéfinition du lien social, par la prise en compte de ce que la pensée occidentale, pour ses raisons historiques propres, aujourd'hui encore méconnaît : le mécanisme de l'institution des images, point de gravitation de tout système normatif.

191

### **Chapitre III - L'efficient, c'est le symbole**

Nous venons d'apercevoir que, loin de se limiter à soutenir les élaborations de la rationalité dans les sociétés sauvages et préscientifiques, la fonction mythologique est bien une fonction structurale, nécessaire à la construction de l'homme. Notre regard sur la structure et la société, en tant qu'indices d'humanité ou éléments constitutifs de la vie et de la reproduction dans l'espèce humaine, s'en trouve profondément modifié. L'institution du discours prend le devant de la scène, de sorte que l'observation et l'interrogation ne peuvent plus être ce qu'elles étaient.

J'entends par là : ce qu'elles étaient avant la reconnaissance de la division du sujet par le langage et du rapport de celle-ci avec les montages institutionnels, considérés désormais, selon cette perspective, comme indissociables de l'apparition de l'animal parlant sur la planète. En ce chapitre, je n'étendrai pas mes remarques au-delà de la question suivante : quelles sont les principales conséquences de la position théorique qui définit *la société en tant que fonction pour le sujet* ? je réserve l'étude d'ensemble à l'ouvrage qui, reprenant les démonstrations de mes diverses *Leçons*, décrira le champ d'une *Anthropologie dogmatique*.

A partir des indications précédentes, il s'avère que la société est prise dans la logique de la représentation et qu'à ce titre on peut circonscrire avec précision ce point de saisie de la société par le sujet, et du sujet par la société. Ce point est la source de la division symbolique, division à

194

laquelle se trouve suspendu le destin du sujet de la parole aussi bien que le système social de signes qui fait écran entre l'homme et le réel des choses. Nous sommes au noeud de l'articulation entre, d'une part la question du sujet aliéné dans son image (l'aliénation de Narcisse), et d'autre part la question des montages de la culture instituant le partage du mot et de la chose (le pouvoir de diviser les mots et les choses). Arrêtons-nous un instant sur ce problème essentiel : la source de la division symbolique.

Pour aller vers le monde, différencier et classer, entrer dans le procès relationnel, l'humain affronte la *représentation*. Considérons ce dont il s'agit sous ce terme renvoyant à l'instance subjective et évocateur non seulement de théâtralité, mais de normativité juridique<sup>1</sup>.

Séparation avec l'objet premier - l'objet maternel -, intégration de l'écart spéculaire, élaboration de la dialectique du sens à travers laquelle le sujet se reconnaît dans son image et prend possession des choses par les mots. Tout ce mouvement d'assimilation - assimilation, au sens strict : vivre le rapport de similitude<sup>2</sup> - suppose pour l'homme de surmonter l'opacité originelle, l'indicible de l'abîme, afin d'accéder à *la catégorie de la négativité*. L'activité symbolique, c'est-à-dire la vie de l'homme en tant qu'assujettie à l'emprise du langage, n'est concevable que sur ce fondement de négativité. Celle-ci nous renvoie aux prolégomènes du sujet, à sa capacité de dialectiser la présence et l'absence de l'objet, ou d'habiter l'écart nécessaire à la saisie de son image (reconnaître l'autre de soi et l'autre comme soi) comme à la saisie de la chose par le mot. C'est moyennant cet arrière-plan - le vide, l'écart, la négativité -, qu'on peut circonscrire la division et le pouvoir de diviser, rendus compréhensibles par le mécanisme de la représentation.

Or, précisément, la représentation prend relief théorique et nous devient accessible ici, à partir d'une prise en compte de cet élément central qui la soutient : la négativité. Dans cette perspective,

la représentation peut être définie comme *procédure de délégation*, un échange du sujet vers l'image, et du mot vers la chose. De cette procédure naît le sens pour le sujet - le sens, c'est-à-dire l'attribut symbolique de l'image et de la chose, qui suppose *l'écart comme tiers de cet échange*. En d'autres termes, la catégorie de la négativité constitue l'essence du principe symbolique, la source de la division et du pouvoir de diviser ;

1. La représentation est un concept juridique fondamental, incluant l'idée de mandat ou de délégation ; il irradie de nombreux domaines du droit privé et du droit public.

2. L'étymologie du terme assimilation, issu du latin *adsimulare*, éclaire la notion, qui comporte la nuance de faire semblant, reproduire, imiter. Entrant dans le langage, l'homme découvre la dimension de la fiction.

195

elle constitue le principe organisateur, qui fait de la représentation l'ultime support de l'échange langagier.

Reprenons maintenant le concept de société dans sa fonction à l'égard du sujet. La division ne met pas l'homme à part des choses de façon artificielle ni ne fait de lui un connaissant sous l'effet d'opérations sociales et de manoeuvres normatives exportées comme des *a priori* vers le sujet, qui serait en quelque sorte sommé mécaniquement de s'assimiler le monde. Le lien social ne s'établit que porté par la parole. La société ne met en œuvre sa fonction de pouvoir que parce qu'elle relève elle-même du discours. Toute société, par conséquent, est assujettie aux mises en scène du vide et de l'écart qu'elle engendre et notifie à l'individu ; elle se soutient elle-même de la négativité qu'elle institue. M'exprimant en empruntant aux cybernéticiens, je dirai que, par effet de retour, la catégorie de la négativité joue en feed-back, assurant la culture de son être propre, c'est-à-dire permettant à la fiction du Sujet monumental de prendre consistance et de déployer ses effets de discours. Autrement dit, la société n'est pas seulement présence de l'écart pour le sujet, mais en tant qu'entité instituée, elle vit elle-même de cet écart qu'elle produit. Le principe institutionnel fonctionne ainsi dans les deux sens, à l'adresse du sujet et vers sa source ; dès lors, la catégorie de la négativité apparaît comme le point de rencontre entre deux plans, celui de la société et celui du sujet.

La constitution sociale de la parole - notion avancée par les *Leçons VI*<sup>1</sup> - doit être comprise sur cette base, et nous allons en découvrir les conséquences dans l'analyse du processus normatif. L'image, c'est le dogme, ai-je dit (cf. plus haut, p. 138). Ce propos prend ici relief par rapport au point de saisie de la société par le sujet, et du sujet par la société : *la négativité*. La constitution sociale de la parole, en tant que traduction institutionnelle du mécanisme de la représentation et de la division, est fondée sur cette articulation, qui rend possible et efficient l'échange entre société et sujet. Tel est l'horizon de cette nouvelle étape de notre questionnement. Cependant, avant d'en décrire la démarche, il est encore nécessaire de préciser un aspect essentiel du rapport à la négativité, son versant obscur, auquel la psychanalyse permet indirectement d'accéder. Je dis indirectement, car nous avons affaire à la médiation et aux détours de la clinique.

La psychanalyse, à condition d'être utilisée à bon escient, c'est-à-dire débarrassée des poncifs qui l'encombrent aujourd'hui, demeure l'instrument irremplaçable d'une étude des fondements de la normativité : l'élaboration du rapport humain à la négativité. Cela pour une raison

1. *Leçons VI*, p. 307 ss.

196

simple : si l'on cherche à justifier la notion d'Interdit - avec ses deux faces, l'inceste et le meurtre, auxquelles sont confrontées les cultures - au-delà des considérations de pure opportunité et de police sociale (l'idée contemporaine de régulation), l'Interdit n'est concevable que rapporté à la trilogie élémentaire, souvent rappelée en ces *Leçons*, constitutive de la vie pour l'animal parlant (le

biologique, le social et le sujet doué d'inconscient). Autrement dit, on aura beau argumenter sur le terrain de la biologie ou de la sociologie, sans la prise en compte de l'insu de l'homme la normativité reste insaisissable comme exigence anthropologique. Nous sommes ainsi renvoyés à l'inconscient de la représentation.

La clinique peut enseigner ici quelque chose d'essentiel, une clinique appliquée à repérer comment, à travers les identifications inconscientes à l'objet premier - l'objet incestueux comme objet absolu<sup>1</sup>-, s'élabore la séparation d'avec le fantasme. Séparation symbolique, au sens où l'humain ne s'en sépare jamais complètement, sa vie conserve l'écho du rapport imaginal premier. La séparation, dont il est question en psychanalyse, n'est pas l'équivalent d'une coupure physique ni du compromis dans une négociation (selon la formule « couper la poire en deux » ; elle est transposition, reprise du collage fantasmatique, mais autrement. Habiter la séparation, c'est inventer indéfiniment cet autrement, sous l'effet d'une exigence vitale que nous appelons Interdit, lequel a pour fonction d'introduire le sujet à la négativité, en faisant circuler la représentation de la perte entre les générations, le rapport de créance et de dette. Ainsi, l'homme vit déchiré, car dans l'insu il refuse et demande la séparation. Cette contradiction trouve à s'exprimer par le conflit oedipien, conflit intrasubjectif qui constitue l'enjeu anthropologique des procédures normatives édifiées par la civilisation. Au plan général, il faut bien voir que le rapport à la négativité se joue sur fond d'une telle contradiction et que le sujet ne se sépare jamais, si ce n'est par la mort, de son objet incestueux. Dans ces conditions, la division pour l'humain se présente sous un jour de souffrance - la souffrance de Narcisse - et les montages institutionnels ont affaire fondamentalement à cela. De cette précieuse leçon de la psychanalyse, retenons ceci : la division symbolique s'inscrit dans un savoir représenter, dont le discours s'adresse en définitive au sujet en tant que sujet doué d'inconscient. Le questionnement ici ne cadre donc pas avec les modes d'objectivation promus tant par la biologie que par les

1. C'est-à-dire la Mère. Sur cette notion fondamentale de la problématique oedipienne, cf. *Leçons IV*, p. 82 ss.

197

sciences sociales. En d'autres termes, la division symbolique relève d'un domaine autonome : l'interrogation sur le phénomène dogmatique.

Dès lors, le sens de notre démarche est clair : il s'agit de s'engager dans l'examen de la constitution sociale de la parole en se plaçant sur ce terrain de la dogmaticité. Nous allons soupeser, dans sa consistance institutionnelle, la formulation dont j'ai usé précédemment : l'image, c'est le dogme. Revenant au concept de symbole, considéré du point de vue de la représentation, je tenterai de faire le point sur la position occidentale à partir de la doctrine sacramentaire, si peu explorée hors de l'érudition (I). Puis, je proposerai des remarques sur les conditions structurales d'émergence des images fondatrices et sur la portée symbolique de l'interprétation dans le système normatif (II et III). Enfin, j'attirerai l'attention sur un problème négligé et de nos jours considérable : la traduction de la négativité en termes sacrificiels par les cultures (IV).

199

## **I - La représentation et la notion d'efficace symbolique. Un détour par la théorie des sacrements**

Ce détour consiste à interroger les doctrines sacramentaires à l'époque de leur formation moderne, XIIe-XIIIe siècles, alors que s'organise l'ordre scolastique de la pensée, distinguant deux domaines séparés de la conceptualisation normative, théologie et droit canonique. Entre ces deux versants, circulent des notions d'origine philosophique, qui finiront par constituer, autour du problème de l'efficacité des formes du sacrement, et particulièrement de l'eucharistie, une sorte de *no man's*

land théorique, où se produira un jour, avec Descartes, l'amorce d'une grande secousse, le questionnement scientifique, ouvrant le gouffre de la Raison s'interrogeant sur l'efficacité.

Par une négligence significative, cette esquisse de la grande secousse, pourtant parfaitement identifiée par l'érudition historique<sup>1</sup> et qui devait emporter un système de réflexion désormais promis au déclin, demeure sous-interprétée, non repérée à l'échelle de la structure anthropologique de l'Occident, et par conséquent incomprise. On ne saisit pas aujourd'hui que la pensée philosophique alors appliquée aux domaines les plus techniques de la ritualité soutenait un discours de représentation des fondements de la parole, auquel a succédé un autre discours, non moins étayé d'analyses théoriques, appelé à soutenir la nouvelle représentation des fondements. Quelque chose d'essentiel

1. Voir J.-R. Armogathe, *Theologia Cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets* (= *Archives internationales d'histoire des idées*, 84), La Haye, Martinus Nijhoff, 1977. Descartes n'a jamais parlé en ce domaine, que sollicité de le faire (p. 79). La question du mode de présence du Christ dans la transsubstantiation (rapport accident/substance, problème de l'étendue) fut traitée par Descartes de telle sorte que, par prudence, il finit par préférer le silence. Ces problèmes sont repris par J. R. Armogathe dans l'article « Hoc est corpus meum », à paraître (*Le Pouvoir de diviser les mots et les choses*), Laboratoire européen pour l'étude de la Filiation.

200

nous échappe, refoulé dans la culture : *l'appartenance de la pensée aux constructions dogmatique de ce qui fait foi pour l'homme* ; nous méconnaissions un versant de la structure, le caractère légiférant, authentiquement dogmatique, de la philosophie scientifique - j'entends par là la pensée implicite des sciences sur elles-mêmes aussi bien que le discours sous statut académique de philosophie des sciences -, parce que précisément, comme cela découle des remarques de Descartes théologien, le capital rituel des sociétés produites par le christianisme est en cause, et à travers ce capital, la prise en compte du principe symbolique par la pensée contemporaine. Les sciences ne sont pas apparues à partir de rien, ni venant de quelque lieu extérieur à la culture religieuse de l'Occident. Elles assument pour une part essentielle, encore qu'elles le dénie, la fonction mythologique, en tant que celle-ci verrouille la constitution sociale de la parole et sert de code au système normatif. L'avènement des sciences touchait au mode d'approche et de saisie du symbole par l'homme. Sommes-nous en mesure de penser la science dans sa fonction de mise en scène du symbole comme tel ? Et pouvons-nous concevoir que la science moderne, à l'instar des religions classiques, implique une politique de la parole, rejaillissant ainsi sur le noyau langagier de la reproduction humaine, sur l'Interdit ? Il nous faut tenter d'appréhender le vaste héritage historique en cette matière, sans lequel on ne comprend pas l'attitude ambivalente du sujet occidental à l'égard de la religion et de la science, et par voie de conséquence à l'égard du discours de l'Interdit, porteur des images fondatrices dans la reproduction.

L'intérêt de la théorie sacramentaire, dans notre démarche, est de nous amener à considérer le statut du symbole et la notion d'efficacité symbolique non plus pour le sujet humain concret, mais quant à la construction de la Référence, du Tiers divinisé, puis sur la base de cette orientation, à mesurer l'importance d'une réflexion neuve sur la manœuvre normative qui institue les images fondatrices dans la société. Réinterpréter l'instance divine, en tablant sur les matériaux historiques de la religion européenne, tournée comme on sait vers le concept de parole<sup>1</sup>, c'est travailler à réinvestir le système institutionnel comme problématique du discours des fondements du discours. En cet abord, je suis tenté de reprendre un propos de Luther et de le séculariser : « ... Tout dépend de la foi ; car celui qui n'a pas la foi, celui-là est semblable à l'homme qui veut traverser la mer et qui est si timoré qu'il n'ose prendre le bateau, de sorte... qu'il ne peut pas se décider à

1. Faut-il rappeler que, relevant de la notion de religion révélée, judaïsme (Torah) et christianisme (Evangiles) sont fondés sur le discours divin ?

faire la traversée <sup>1</sup>. » Propos polysémique il est vrai, qui cependant peut s'appliquer aux questionneurs contemporains, ouvriers de la recherche à tout va, mais tremblants de s'engager vers l'autre rive. Quelle autre rive ici ? Très précisément, l'interrogation sur le montage des fondements, c'est-à-dire la traversée non pas du miroir, mais du discours qui fait tenir le miroir comme miroir et nous découvre, à la manière du tableau de Magritte *La Lunette d'approche* (illustration n° 3), l'empire du gouffre auquel font face les mises en scène du principe symbolique. En fait, le questionneur occidental craint de reconnaître que l'autorité sociale de la science suppose un crédit de représentation, crédit non pas à l'égard d'un contenu de discours, mais concernant la place médiatrice elle-même, aujourd'hui occupée par les sciences comme elle le fut par la religion. Sur quoi porte ce crédit, dont bénéficient les sciences aussi bien qu'une religion ? C'est ce point qu'éclaire, de façon inattendue, la théorie sacramentaire.

Les sacrements sont à l'intersection entre les mystères antiques et la religion moderne rationnelle. Il est à noter que l'Orthodoxie grecque a conservé l'appellation de mystère, pour désigner ce que l'Église latine nomme sacrement <sup>2</sup>. Dans son acception canonique et théologique, le sacrement est un signe divin, institué par Dieu pour le Salut de l'humanité. Il s'agit de la construction d'une ritualité, où nous avons à déceler ce qui en fait la valeur anthropologique : l'efficace symbolique. Autrement dit, quel est le sens ici de l'efficacité, cette notion si constante et si équivoque dans la culture d'Occident ?

Je partirai de la formule à laquelle se réfère la tradition ouverte au XII<sup>e</sup> siècle par le théologien Pierre Lombard : « *Sacramentum id efficit, quod figurat* <sup>3</sup>. » Mot à mot : le sacrement effectue ce qu'il figure (ou représente). Mais cette traduction fidèle ne rend pas suffisamment la richesse de la formule et des prolongements qu'elle appelle. Je commenterai celle-ci par une manoeuvre syntaxique - manoeuvre autorisée par la théorie moderne du sens, qui intègre le savoir sur la dimension inconsciente de la représentation -, en inversant l'ordre des termes : ce qui figure (ce qui est là comme *figura*), *c'est cela qui soutient le sacrement dans ce qu'il est, c'est-à-dire porteur d'effet*. Quel est le sens de cette notion : *ce qui figure ? Comment ce*

1. « Sermon sur le très vénérable sacrement du saint et véritable Corps du Christ », (Euvre.r, Tome IX, Genève, Labor et Fides, 1961, p. 27.

2. Sur le vocabulaire, indications dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, v° Sacrement, par A. Michel, tome 14 (1), Paris, Letouzey, 1939, col. 485 ss.

3. Sur cette formule, voir I. Rosier, « Signes et sacrements. Thomas d'Aquin et la grammaire spéculative », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 74 (1990), p. 392-436.

qui figure peut-il relever de ce que ces *Leçons III* désignent par le terme de symbolique ?

Voici donc un mot central : *figura*. Entrons avec lui dans la littérature canonique et théologique concernant le sacrement évoqué plus haut à propos de Descartes, l'Eucharistie, terme qu'abandonneront les Protestants, lui préférant les expressions de Repas du Seigneur, Cène, Sainte Cène <sup>1</sup>. Je rappelle le fondement scripturaire de ce sacrement : le récit du repas du Christ avant sa mort, au cours duquel il prononça les fameuses paroles sur le pain et le vin, « Ceci est mon corps... Ceci est mon sang <sup>2</sup> », paroles constitutives de l'institution eucharistique (la transsubstantiation). A la même époque que les *Sentences* de Pierre Lombard, le *Décret* de Gratien, vaste vivier de textes où devaient puiser les controverses jusqu'à l'époque moderne, énonce, à l'adresse des juristes, l'essence de ce dont il est question. Au XIII<sup>e</sup> siècle, suivra le monument théologique de Thomas d'Aquin, qui pour la postérité allait éclipser la contribution des canonistes. De cette masse doctrinale, retenons un élément important : la discussion de l'Eucharistie s'est inscrite aux deux niveaux de la structure normative, au niveau de la Référence (fondements théologiques) et à celui

des pratiques casuistiques (interprétations canoniques). Ainsi, une même problématique de la notion de *figura* traverse ces deux plans de la culture et du sujet.

Il s'agit maintenant de nous frayer un chemin, qui permette de retrouver le fil de la problématique spéculaire dans ce vaste ensemble textuel, où la question du statut du symbole et de l'efficiace symbolique se trouve abordée à la faveur d'interrogations sur la ritualité, selon un mode à la fois théâtral et profondément philosophique. Avançons-nous pas à pas.

### 1. Le sacrement et le signe.

Pour saisir comment le raisonnement scolastique s'engage ici dans une réflexion sur le symbole et le symbolique, on notera la progression du discours, partant de la notion de *figura* confrontée au concept de vérité.

1. Voir, par exemple, de J. Calvin, *Petit Traité de la Cène de Notre Seigneur* (1542), dit « le Petit Traité », dans *La Vraie Piété. Divers traités de Jean Calvin*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 127-151.

2. Voir le texte des Évangiles : Matthieu, 26, 26-28 ; Marc, 14, 22-24 ; Luc, 22, 19-20. Sur les origines médiévales et l'usage du terme transsubstantiation, cf. Gillmann, « Zur Geschichte des Gebrauchs der Ausdrücke *c tran.r.rub.rtiante'* und *c trans,rub.rtiatio* », revue *Der Katholik*, 1908, p. 417-424, et J. Goering, « The Invention of Transsubstantiation », *Traditio*, 46 (1991), p. 147-170.

203

Or, dans la théorie sacramentaire, la vérité se rapporte à l'instance divine des fondements, à la Parole de la Révélation, autrement dit à l'instance tierce du garant. L'articulation entre les moments du raisonnement est l'esquisse d'une analyse du *signe*. Ainsi, trois temps se dessinent :

a) Le chemin est ouvert par *figura*, et Gratien peut nous guider, posant ce terme face à *veritas* dans une relation de dilemme (est-ce que... ou bien ?) : duquel des deux termes dépend le sacrement<sup>1</sup> ? Comment comprendre ce discours choquant (*durus sermo*) du Christ : « Ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang vraiment une boisson » ? Le corps du Christ n'est pas offert à la dévoration par les dents (*vorari dentibus*), mais à l'homme intérieur éclairé par l'Esprit ; la vérité est dans la vertu de l'Esprit (*virtute Spiritus*). Ainsi, la figure relève de ce qui est senti de plus extérieur (*quod exterius sentitur*) ; il faut donc se dégager de l'interprétation sauvage (*a bestiali sensu exuamur*). La conclusion est que le corps du Christ est à la fois vérité et figure.

b) A partir de là, commence le déploiement de concepts, d'une forte teneur philosophique si j'ose dire, qui furent la matière des controverses dénouées doctrinalement et politiquement par la Réforme et la Contre-Réforme, et dont la recherche érudite a découvert la richesse. De *figura*, nous allons passer à *res* (chose), et de *veritas* à *signum* (signe). Reprenant un passage de Calvin fortement inspiré d'Augustin<sup>2</sup>, je dirai que la notion de sacrement implique une prise de position sur la distinction de la chose et du signe. Qu'est-ce que cela signifie en l'occurrence, qui puisse orienter notre démarche ? La réponse est chez Gratien, dans la définition du signe : « *Le signe est la chose au-delà de la manifestation qu'elle impose aux sens, quelque chose d'autre, qui fait venir quelque chose de soi là où l'on connaît*<sup>3</sup>. » Par cette traduction littérale, je voudrais faire valoir ce vers quoi nous pousse la théorie sacramentaire : considérer que la rituelle pose le problème du langage à son niveau le plus radical, sous la rubrique de l'au-delà de la manifestation de la chose. Le sacrement franchit un pas de plus, en insistant sur l'au-delà du signe lui-même et, par voie de conséquence, de la distinction chose/signe.

1. Le texte ici : *Traité De consecratione*, distinction 2, canon *Utrum sub figura* (c. 72, principium et § 1, 2). c *Utrum sub figura, an sub veritate hoc mysticum calicis .racranaentum fiat* » (mot à mot = est-ce que ce sacrement mystique de la coupe est fait de par la figure ou de par la vérité ?).

2. *Institutio Christianae Religionis* (1559), 4, 13, 15, dans *Opera selecta*, édit. P. Barthe et G. Niesel, vol. 5, Genève, Kaiser, 1974, p. 272.

3. De consecratione, distinction 2, canon *Signum est* (c. 33) : « *Signum est res preter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens, in cognitionem veniens*, texte en provenance d'Augustin, source essentielle en cette matière.

204

Un autre fragment de Gratien définit le sacrement, *sacrum signum* (signe sacré<sup>1</sup>). Quelle est la portée logique de ce qui est sacré, dans la perspective d'une interrogation sur le langage ? Nous touchons là, par le biais de la doctrine rituelle, au mécanisme de représentation des fondements, sans laquelle il n'y aurait pour l'homme ni chose ni signe.

c) *Ce qui est sacré* nous introduit à l'efficace du montage sacramentaire, au mode d'effectuation qui réalise l'adéquation entre figure et vérité, entre chose et signe. Commentant une maxime augustinienne, répétée à satiété par la scolastique - « *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum* » (le mot adhère à l'élément et le sacrement advient<sup>2</sup>) -, le *Grand Catéchisme* (1529) inspiré par Luther déclare : « Que la Parole (divine) se joigne à l'élément ou substance naturelle, et cela fait un sacrement, autrement dit *une chose et un signe saints et divins*<sup>3</sup>. » Dès lors se dessine le trait essentiel du sacrement, à savoir que l'adéquation entre chose et signe est une *adéquation référée*. La formule canonique : « *In verbo efficitur Creatoris* » (l'Eucharistie « s'effectue dans la parole du Créateur<sup>4</sup> », qui résume le montage de ce sacrement, attire l'attention sur le fait que le rapport linguistique dans la ritualité n'a que secondairement pour objet la signification en tant que celle-ci résulte de la représentation d'une adéquation entre chose et signe ; avant tout, le rapport linguistique ici vise le garant en soi du discours dans son principe. Nous avons affaire, en somme, à la causalité linguistique, en ce sens que la mise en scène des fondements de la vérité et du signe - c'est-à-dire de ce qui rend plausibles à tout sujet la figurabilité et la signification - institue une transcendance, analogue à la transcendance du Miroir absolu et de l'*Imago Dei*, au moyen de laquelle opère la division chose/signe. Sur le terrain des discussions techniques relatives à la transsubstantiation - comment l'énonciation rituelle opère-t-elle la conversion du pain et du vin en substances autres, corps et sang du Christ<sup>5</sup> ? -, des auteurs, au premier rang desquels Albert le Grand au XIII<sup>e</sup> siècle, avaient saisi que la formule sacramentelle ne pouvait être analysée à l'aide des catégories grammaticales, l'adéquation significative se trouvant modifiée au cours de l'énonciation par l'officiant<sup>6</sup>. Or, c'est précisément ce problème de l'énonciation

1. *De consecratione*, distinction 2, canon *Sacrificium est* (c. 32).

2. Sur cette formule, I. Rosier, loc. cit., p. 416.

3. Cf. M. Luther, Œuvres, tome VII, Genève, Labor et Fides, 1962, p. 125.

4. *De consecratione*, distinction 2, canon *Utrum sub figura* (c. 72), § 2.

5. Pour les sources canoniques, voir l'ensemble de la distinction 2 du *De consecratione* ; pour les sources théologiques et philosophiques, voir les textes rassemblés par I. Rosier, loc. cit.

6. Cf. I. Rosier, loc. cit., p. 422.

205

par l'officiant qui met en relief le fond anthropologique de l'efficace : comment l'officiant peut-il, sans dé-Raison, user de la première personne et employer le possessif, *ex persona ipsius Christi loquentis*, littéralement à partir de la personne du Christ parlant lui-même<sup>1</sup> ? Nous abordons ainsi l'implicite de la construction sacramentaire, la manœuvre de l'identification sacrée poussée à son paroxysme dans le cas eucharistique (contrairement aux autres sacrements, tels que le Baptême ou la Pénitence, où l'officiant énonce *au Nom de*), autrement dit la manœuvre d'une aliénation maîtrisée, sans laquelle il n'y aurait pas ritualité. Sur quoi débouche ce constat ?

## 2. Le sacrement et la spéculativité.

a) Nous allons redécouvrir la problématique spéculaire. Mais auparavant, il convient d'observer comment la théorie sacramentaire a fixé les conditions de l'efficace. Par exemple, l'officiant ne

pourrait pas dire : « Ceci est le corps du Christ » ; il doit dire : « Ceci est *mon* corps. » Cela comporte que l'exégèse des paroles du Dieu énonciateur aussi bien que la codification des règles d'exécution du rite se trouvent orientées vers le noyau de l'humanisation ; j'entends par là : vers *la question de l'autre*, plus précisément de la reconnaissance de l'autre à travers l'institution du Tiers de la représentation, désigné par ces *Leçons III* comme l'Autre absolu symbolique. Cette problématique est à plusieurs entrées. Je laisse de côté, à propos de l'Eucharistie, ce que Freud a pu relever de ce rite (meurtre du Père, repas totémique <sup>2</sup>), car ses remarques, désormais banalisées, sont devenues routinières, écartant toute possibilité de questionnement. Ici, il s'agit d'abord de concevoir à quoi tient, fondamentalement, l'efficacité symbolique, étudiée en l'occurrence au niveau de l'institutionnalité.

L'efficacité symbolique tient au mécanisme que nous appelons croyance, notion malmenée par le scientisme et les idéaux expéditifs. Croire veut dire faire crédit. La théorie sacramentaire remet en vigueur l'idée à partir de laquelle on peut concevoir l'efficacité comme rapport au discours des fondements, non pas en tant qu'assimilation d'un contenu, mais en tant que *crédit de représentation*. Notons la maxime augustinienne, exposant pourquoi la parole opère dans les sacrements : « *non quia dicitur, sed quia creditur* », littéralement *non parce que c'est*

1. Cf. I. Rosier, loc. cit., p. 409-410.

2. Voir le texte si intéressant de Freud dans *Totem et Tabou*, trad. S. Jankélévitch, op. cit., p. 177. G.W., IX, p. 186.

206

*dit, mais parce qu'on y croit*<sup>1</sup>. Cette remarque contribuera à relativiser les controverses scolastiques autour de la coopération entre l'acte rituel et l'agent - voir la fameuse distinction entre *opus operatum et opus operantis* <sup>2</sup>, plus tard balayée par Luther -, controverses qui témoignent d'un trait culturel typique de l'Occident : la crainte du formalisme et de l'irrationalité. En fait, nos sociétés sont installées de longue date dans la haine des formes et de la ritualité, et si le Protestantisme a précédé le Catholicisme dans la déritualisation massive, ces deux versions du christianisme occidental se retrouvent unies de nos jours sur le même terrain : promouvoir le nouveau rapport aux mots, fondé sur l'assimilation de contenus, censés délivrer le sujet du mécanisme de la croyance. Cette politique de la parole, payée d'effets de désymbolisation incontrôlables, coïncide avec la position objectiviste du discours scientifique contemporain, lequel s'inscrit, on peut dès lors le constater, dans la longue histoire de l'interrogation occidentale sur le rapport du langage avec la représentation de l'altérité. Qu'y a-t-il d'insupportable à la civilisation ultramoderne, dans cette question de crédit à la parole, *crédit de représentation* où se joue l'élaboration du lien de vérité et de signification ? Là encore, d'ultimes remarques sur le montage sacramentaire vont nous instruire, en reprenant, à propos de l'Eucharistie, la problématique spéculaire.

b) Rappelons d'abord ceci. Si j'ai proposé ce détour par la théorie des sacrements, c'est que l'institutionnalité historique, dont encore nous relevons, procède de la conjonction du droit romain et du christianisme, et que la Révolution médiévale de l'interprète, creuset des conceptions modernes, excluait le mode d'élaboration juif fondé sur un tout autre accès à la constitution sociale de la parole, l'accès ouvert par la ritualité issue de la Torah. Ce point est essentiel, car le montage sacramentaire s'est explicitement organisé sur un mode d'opposition à cette ritualité, par l'élimination de ce que la théologie chrétienne appelle les sacrements de l'Ancienne Loi, plus particulièrement la circoncision <sup>3</sup>. L'articulation symbolique, dans la civilisation ouest-européenne portée par les États, s'est donc tournée vers la composante

1. Formule reprise par Thomas d'Aquin étudiant la forme sacramentelle ; cf. I. Rosier, loc. cit., p. 398.

2. Problème de la coopération entre l'agent et l'acte ; par exemple, le sacrement célébré par un officiant indigne est-il valide ? Sur l'origine de cette distinction scolastique, *Dict. de théologie cath.*, op. cit., v° *Opus operatum*, par A. Michel,

tome 11 (1), édit. 1931, col. 1084. Sur les sources canoniques, Gratien, Cause 1, question 1. Jugement de Luther : « Tout ce verbiage de *opus operatum*, *opus operantis*, n'est rien d'autre que de vaines paroles humaines, qui font obstacle à la foi plutôt qu'elles ne la favorisent », « Sermon sur le très vénérable sacrement... », *op. cit.*, p. 26.

3. Question fondamentale, évoquée par les *Actes des apôtres*, chapitre 15.

207

romano-chrétienne, dont portent encore la marque nos sociétés sécularisées. Néanmoins, il faut remarquer que toutes les religions (hormis les sectes dans l'Occident contemporain, si souvent confusionnelles quant à l'institution du discours) ont en commun la caractéristique de promouvoir la logique structurale et son exigence de mise en scène théâtrale de l'écart et de la négativité. La parole rituelle institue la *mesure du sujet*, l'idée de *la justice dans le discours*<sup>1</sup>. Cela comporte que l'Interdit s'y manifeste sous la forme suivante : l'avènement d'une parole économe d'elle-même, le renoncement de principe au *tout dire*. En d'autres termes, l'aménagement symbolique traditionnel respecte cet élément vital pour le sujet : la possibilité de refouler, et fait jouer le *rapport au non-dit*. Ce sont là les conditions premières, qui rendent opérant le symbole. De nos jours, on le sait, le *tout dire* devient le régime, jugé normal, de la constitution de la parole. Il s'ensuit l'effet que je désigne par l'expression *désymbolisation*, car le tout dire, en levant le refoulement au nom de la liberté du sujet, menace d'emporter toutes les digues de l'Interdit : tout dire est devenu synonyme de *tout faire*. Un autre effet de ce nouveau rapport aux mots concerne la pensée sur le principe d'institutionnalité : il est devenu difficile de concevoir l'instance du Tiers, l'Autre absolu symbolique. En étudiant la doctrine sacramentaire, j'essaie de soustraire la pensée d'aujourd'hui à cette hypothèque.

C'est précisément cette instance de l'Autre absolu symbolique que le montage eucharistique met en scène et reproduit, sur le mode que j'ai analysé plus haut (p. 125 ss.). L'appropriation des paroles du Christ par l'officiant parlant à la première personne et la manducation du pain consacré (devenu corps divin par l'opération rituelle) par l'officiant et le fidèle s'incorporant le Christ nous renvoient à la question du sujet dans sa rencontre avec l'énigme de l'altérité. De nouveau, la problématique de l'image s'impose, car elle est la clé de ce qui est à l'oeuvre, quant au *rapport institution /sujet*, dans la ritualité : l'humain affronte le cercle constitutif du sujet<sup>2</sup>, l'incertitude de Narcisse ici à son comble, mais qui va trouver, par *étayage institutionnel*, l'issue symbolique. Le montage de l'Eucharistie répond à cette logique. Les paroles sacrées de la transsubstantiation - sous l'éclairage de la formule scolastique, une *figure de la vérité* (*figura veritatis*) - peuvent être ainsi comprises par nous comme traduisant au plus juste le statut du

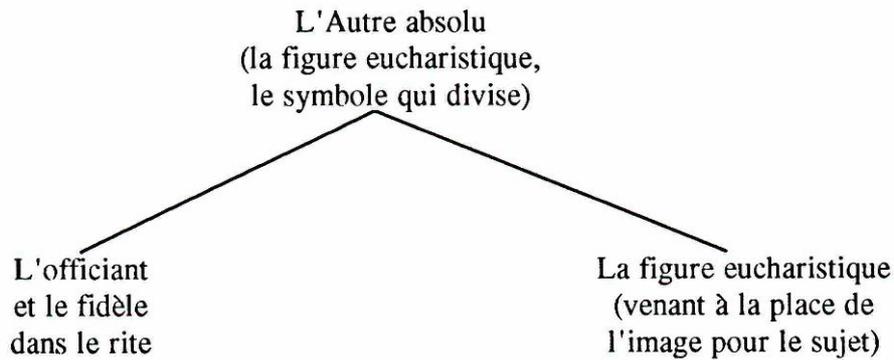
1. Sur cette notion de mesure, cf. Leçons VI, p. 325, 329 ss.

2. Sur cette notion essentielle, concernant le rapport du sujet à l'autre et la problématique de l'image (l'aliénation constitutive du sujet), voir A. Papageorgiou-Legendre, *Filiation*, *op. cit.*, p. 66-67.

208

symbole : *le symbole divise*. Dès lors, le mécanisme sacramentaire devient plus accessible. Nous avons affaire à la reprise du principe spéculaire, au Miroir absolu, à une scène équivalente de l'autoportrait de Dürer à travers la Sainte Face.

Ainsi mes indications précédentes (chapitre II) sont ici pleinement transposables. Le sacrement eucharistique reprend les deux temps de *l'Imago Dei*, *le temps de l'inaugural mythique* et *le temps de l'interprétation pour le sujet*. Le montage comporte cette supposition du lieu ternaire, à partir duquel l'homme, tombant sous son regard, se voit lui-même comme autre et se sait penser ce regard - supposition qui constitue le fondement de représentation nécessaire à la mise en scène de l'Autre absolu dans la culture, et qui explique cette aliénation maîtrisée par la ritualité, l'identification du sujet à l'Image absolue. Sur cette base, je proposerai le schéma suivant, repris de mon commentaire sur la miniature de Cambridge (illustration n° 2)



Transposé sur le terrain de l'Eucharistie, le schéma permet d'évoquer à nouveau la question de l'identification, si importante pour la compréhension de l'institution des images, en tant que celle-ci suppose le passage par le Tiers de la culture. Considérée en termes de spéularité, l'identification au Christ par le rituel sacramentaire - au Christ, figuration du Tiers dans la civilisation occidentale - est homologue du processus de pensée décrit par Freud comme identification au Père <sup>1</sup>. Ici, nous nous plaçons dans la perspective théorique du *regard d'emprunt* (à l'analogie de *la Sainte Face* de Dürer). Le fait d'emprunter un regard autre constitue le regard au second degré, il implique la division de soi : ce regard, qui passe par le regard du Tiers, est un effet de la division - en l'occurrence, de *la division instituée par la ritualité*.

1. Voir le développement de Freud sur l'Eucharistie, dans *Totem et Tabou*, *op. cit.*, p. 177. G.W., IX, p. 186.

209

Nous touchons là au point le plus sensible du mécanisme de la représentation, dont les montages institutionnels sont inséparables. Ce mécanisme est en lui-même fragile, touchant à la Raison. Il peut donc être utilisé par n'importe quel discours de pouvoir (religieux, politique, économique), car il est le levier de l'emprise sur les fondements de l'image pour le sujet. La publicité de marché, comme les propagandes classiques, constitue de nos jours un discours de ritualisation du Tiers et, à ce titre, se trouve investie du pouvoir de manier l'efficacité symbolique sur le mode le plus radical : elle s'empare de la structure spéculaire de la représentation pour le sujet. Et n'oublions jamais ceci : c'est par le mécanisme de l'identification aux figures de l'Autre absolu que se joue, à l'échelle sociale, le principe de Raison.

### 3. L'Eucharistie et la scène généalogique.

J'attire l'attention sur un point théorique essentiel, qui situe la notion d'efficacité symbolique dans le discours constitutif de la structure et fait comprendre la portée généalogique du montage sacramentaire, dans le cas précis de l'Eucharistie : *l'effet d'efficacité symbolique de par la mise en scène de la place fondatrice*. Comment ce montage peut-il avoir valeur généalogique, s'inscrire dans le commerce des images, répéter pour le sujet (l'officiant et le fidèle) le mécanisme identificatoire ?

Abordons ce point avec l'aide d'une remarquable expression de la doctrine canonique médiévale, dans le canon *Quia corpus* du Décret de Gratien, qui, traitant de ce sacrement quant à la filiation divine de l'humanité, résume la transsubstantiation en une maxime : « *Ubi precipit virtus, servit effectus* », c'est-à-dire *où la puissance (divine) prescrit, l'effet est esclave*<sup>1</sup>. Le texte indique ensuite pourquoi l'Eucharistie est au cœur de la relation humaine avec Dieu. Manger le corps et boire le sang du Christ accomplit la transformation invisible de l'homme : fils de la perdition (*de filio perditionis*), il devient fils de Dieu par adoption (*adoptivus*). Tel est l'effet de l'acte rituel, pour celui qui prend (*suscipe*) les créatures visibles du sacrement (le pain et le vin) avec la main du

cœur (*cordis manu*). Ce ficelage poétique mérite interprétation.

La fiction sacramentaire ainsi stipulée nous met sur la voie de comprendre qu'en tout système rituel, envisagé donc comme ensemble, existe un ressort de l'efficace symbolique et que ce ressort réside dans

1. *De consecratione*, distinction 2, canon 35, § 1.

2. Même canon, § 2.

210

la procédure d'articulation entre les deux plans structuraux de la filiation, celui de la Référence fondatrice et celui du sujet. A cet égard, l'Eucharistie appelle une interrogation spécifique, car de tous les sacrements elle fut le sacrement le plus directement impliqué dans les discussions philosophiques sur la division du mot et de la chose <sup>1</sup>. Nous allons maintenant découvrir comment le christianisme a fixé, à travers la théologie de l'Incarnation divine et sa traduction rituelle dans l'Eucharistie, cette procédure langagière de l'articulation entre les plans. Autrement dit, nous allons observer le christianisme (avant l'époque médiévale classique) en train d'établir sa position de base relativement au principe symbolique.

On peut repérer, dans la perspective de notre questionnement, un fil conducteur, frayant le chemin à travers l'immense production théologique et canonique. Ce fil tient aux sources anthropologiques du principe symbolique lui-même, c'est-à-dire aux phénomènes de représentation qui portent le langage. L'homme s'avance vers le monde, non comme un appareil bio-social qui enregistrerait des données dont il ferait parole, mais comme l'être pétri d'énigme et qui, pour entrer dans la parole, doit reconnaître l'autre de soi et s'identifier à cette image. Or, nous venons de l'étudier longuement, si la problématique de l'altérité est si complexe, voire d'un abord si périlleux parfois, dans l'espèce humaine, c'est qu'elle implique la construction de l'Autre absolu symbolique, sans laquelle la société ne serait que mêlée confuse, duel animalier, agencements hors culture. L'humain comme pensable suppose le préalable logique d'une mise en scène qui permette au symbole d'advenir pour le sujet venu au monde. En tant que scène mythologique, l'Eucharistie se rapporte à ce préalable logique. Avant tout, notons-le (a) ; puis, l'ayant compris, nous serons mieux en mesure d'évoquer le sens généalogique du montage eucharistique (b) ; enfin, s'ouvrira l'horizon : sur quoi débouche l'invention sacramentaire, dans une réflexion générale sur la culture d'Occident (c) ?

a) *L'Eucharistie et la mise en scène du principe symbolique par le christianisme*. Nous sommes là, si j'ose dire, aux avant-postes du travail d'élaboration des grandes fictions mythologiques, en ce que celles-ci ont affaire à la question de l'image pour l'homme, c'est-à-dire à l'enjeu suprême : la division d'avec soi, la symbolisation de l'écart, l'assomption, par le sujet, de l'altérité. La dialectique de la Référence et du sujet a pour *lieu d'articulation* le discours porteur de la division, de l'écart, de l'altérité - discours dont l'enjeu est de *représenter* l'univers imaginal à partir duquel l'homme élabore ce que nous appelons son *identité*.

1. Voir sur Descartes les travaux de J.-R. Armogathe, plus haut p. 199, note 1.

211

La psychanalyse a caractérisé ce dont il s'agit par le concept de *scène originaire* ou *primitive* (*Urszene*, selon le vocabulaire de Freud). C'est à cette scène que sont confrontés les sociétés et les humains qui les composent, puisque ce dont il s'agit précisément concerne le ressort symbolique de la vie dans l'espèce parlante, à savoir le principe de l'Interdit, principe normatif de la division. En quoi l'Eucharistie peut-elle être interprétée sous ce rapport à la scène originaire ?

Il est possible de répondre, si l'on n'isole pas le montage eucharistique, du discours des fondements dans le christianisme, qui évoque avec insistance la filiation. Je m'en tiendrai à un verset de Paul (*Épître aux Éphésiens*, 2, 3), qui formule avec pertinence - une pertinence insue - l'obscur question

du sujet au travail de l'identité. Le texte dit : « *Et eramus natura fui irae, sicut et ceteri.* » Traduisons : *Et nous étions par la nature - plus littéralement encore, du fait d'être nés - les fils de la colère, comme aussi tous les autres.* L'apôtre expose que l'homme est asservi au péché, à la volonté de la chair et des pensées, mais que l'amour divin, par le Christ, apporte le salut (3, 4-6). A moins de considérer que le christianisme soit affranchi du regard anthropologique - conviction commune, à voir le peu d'empressement pour étudier l'étonnant capital sacramentaire -, l'expression paulinienne de « *fils de la colère* » nous entraîne vers de précieuses remarques<sup>1</sup>.

Sa portée structurale est déjà suggérée par le contexte (2, 1-10) : de l'état de faute, les fils (à entendre selon la tradition latine : fils de l'un et l'autre sexe) vont entrer dans la justification. Ici la psychanalyse introduit la dimension inconsciente. Si l'on en prend acte, nous voici renvoyés à l'interrogation sur la nature et la fonction de la culpabilité, au sujet coupable dans son désir. On sait l'extrémisme du christianisme sur ce terrain, mais je ne traite pas de ce problème. Nous avons affaire à l'expression d'une culpabilité enracinée dans l'insu, c'est-à-dire au sujet de la scène oedipienne, au sujet inconsolable aux prises avec la séparation, avec l'écart qu'aucun objet de désir ne pourra combler. En termes de mythe oedipien, c'est-à-dire structurellement en termes de relation aux images parentales, nous avons affaire au sujet à jamais séparé du paradis originel par l'Interdit. Selon cette perspective, la formule « *fils de la colère* » peut donc s'entendre à la fois au sens de *fils de la révolte oedipienne* et *fils de la culpabilité*. Mais, plus généralement, la

1. La formule de Paul est au coeur d'une conférence faite par A. Schütz, « Pierre Legendre's Critique of Rational Law-Giving » (à paraître dans les travaux de la Yeshiva University, New York, *The Cardozo School of Law*).

colère ici se rapporte à la condition oedipienne de l'homme : le fils de la colère est l'exclu de la scène originaire.

Ainsi, au niveau d'interprétation où se situe l'étude, le texte paulinien se rapporte au temps d'une élaboration mythologique des plus classiques, temps de la mise en scène de *la question de l'altérité pour le sujet*, projetée sur l'écran ou Miroir de la culture. Le christianisme, à l'instar de la tragédie de Sophocle, n'est qu'une version particulière de la nécessité universelle : problématiser cette question, par un discours indisponible au sujet. Fondamentalement, le principe symbolique est le produit du noyau imaginal de l'homme, il est issu du travail d'élaboration de l'identité sur fond de scène primitive, c'est-à-dire sur fond de *logique de la différenciation*, laquelle demeure indisponible au sujet qui passe. Le mythe chrétien était vivant, porteur d'effets normatifs, tant qu'il était capable d'aborder de front cette problématique, en la jouant *fictivement* sur l'écran de la culture, fondant par là le commerce des images.

Or, précisément, le montage eucharistique se présente comme l'issue ritualisée du discours de la colère oedipienne. Il en constitue la symbolisation, au sens où la doctrine sacramentaire nous montre cette issue en tant que sortie de l'état de faute. Reprenant une formule du canon *Quia corpus*, je dirai : *le fils de la perte est gracié*. La théorie de la grâce, si importante et trop peu étudiée de nos jours par les historiens de la culture occidentale, relève de l'articulation concrète entre les deux plans structurels de la filiation (celui de la Référence et celui du sujet) ; elle indique, selon des modulations bientôt mises en relief dans la controverse eucharistique relancée par Luther et Calvin, comment l'Occident s'est engagé, à l'époque moderne, dans la symbolisation de l'altérité, c'est-à-dire en définitive sur quel mode anthropologique l'humanité européenne a compris le rapport à l'absolu des fondements. Quel fut le destin de cette *grâce de l'adoption* ? Nous retrouverons ce problème central plus loin (p. 214).

b) L'Eucharistie et la reconnaissance de la place fondatrice. Déplaçons maintenant le questionnement vers le Tiers. Comment se présente le fondement du fondement, l'énoncé de

légitimité pour la Référence chrétienne, considérée ici comme place structurale dans le mécanisme symbolique, à partir de laquelle opère l'identification au Christ ?

Il faut se souvenir que, durant des siècles, le christianisme a canalisé pour l'Occident les représentations subjectives, en construisant sur un certain mode l'Image absolue. Il est capital d'observer que la doctrine sacramentaire, en tant que véhicule de l'identification au Père (décrite

213

sur le mode de l'adoption 1), s'inscrit dans un contexte de civilisation qui s'est lui-même défini ainsi : *post Legem*. Traduisons : la *post-Loi*. Que veut dire la *post-Loi* ?

J'emprunte l'expression à Paul, *Épître aux Hébreux*, 7, 28, passage qui vient clore l'exposition du statut du Dieu incarné - le Christ - dans l'économie du Salut de l'humanité. Il est question du Christ comme Prêtre, médiateur entre l'homme et Dieu, et qui au titre de Pontife - dans le texte de la *Vulgate Pontifex* : selon l'étymologie populaire antique, maître du rite en rapport avec le pont <sup>2</sup>- se trouve séparé des autres hommes (*segregatus*), étant innocent, non souillé par le péché (*innocens, impollutus*), c'est-à-dire hors la négativité que comporte l'enfantement humain. C'est pourquoi au Christ-Pontife, qui achève l'ancienne Loi (la Loi de Moïse), doit être appliquée la formule : *sans père, sans mère, sans généalogie* (*Hébreux*, 7, 28 : *sine patre, sine matre, sine genealogia*). Paul explique ensuite aux juifs l'ouverture du temps nouveau et la signification du sacrifice du Christ (9 et 10). Ainsi, la *post-Loi* n'est rien d'autre que l'ère du Salut ouverte par l'Incarnation de la divinité, l'entrée de l'humanité dans une généalogie d'un type nouveau, et c'est à cela que se rapporte la doctrine sacramentaire, telle que l'énonce, de façon si ramassée, le canon *Quia corpus* dans Gratien.

La *post-Loi* se donne comme le temps d'une généalogie sans ancêtres, n'ayant plus affaire au seuil à partir duquel se définissent les catégories de parenté, une généalogie fusionnant en quelque sorte l'ascendance et la Référence elle-même. Je qualifierai cette *généalogie* de *cathartique*, au sens où, par la ritualité eucharistique - ritualité d'essence sacrificielle -, ce *Christ centralisateur* est appelé à la *place structurale de la médiation*. Quelle médiation ? Celle-là même que nous a découverte le commentaire de *La Lunette d'approche* (illustration n° 3), c'est-à-dire l'écran symbolique entre le sujet et l'abîme indicible - médiation que nous étudions maintenant d'un autre point de vue, dans la perspective de l'enjeu effrayant auquel est confronté Narcisse : le rapport humain à l'anéantissement, qui doit être à tout prix rendu accessible au langage, autrement dit métaphorisé sous les espèces du sacrifice. L'institution symbolique consiste à humaniser cet à tout prix, en problématisant le meurtre. La procédure eucharistique, qui réitère indéfiniment le sacrifice rituel, ne met pas seulement le Christ à sa place - la place de la victime rituelle -, mais elle met aussi le fidèle à

1. Voir le texte de Gratien, cité plus haut, p. 209, note 2.

2. Cf. Ernout-Meillet, Dictionnaire étymologique de la langue latine, op. cit., v° Pontifex, p. 521.

214

sa place - la place du pécheur meurtrier -, de sorte que nous avons là, sous-jacent, le rapport spéculaire à l'oeuvre, moyennant la reconnaissance du Tiers de la division, de la Place absolue - *Imago Dei* et Miroir absolu, selon le montage que nous avons analysé. Reconnaissance à entendre en un double sens, que traduit le terme, d'origine grecque, *Eucharistie* <sup>1</sup>.

#### 4. L'invention sacramentaire et la culture d'Occident. Remarques générales.

Reste à tenter de saisir ce que, à l'échelle de son propre destin structural, l'Occident par le montage eucharistique a construit de durable, et qu'ont hérité les sociétés modernes issues du christianisme ouest-européen. Notons en passant qu'un tel questionnement est *a priori* déstabilisé, dès lors qu'on

stipule que le sujet de la civilisation industrielle et scientifique est un *sujet entier*, c'est-à-dire conscient de soi, transparent à soi, non divisé - en somme un sujet libéré de la colère. Cette manière de rabattre les montages, d'aplatir la structure symbolique pour en faire le jouet du sujet-Roi, caractérise la pseudo-pensée contemporaine en matière de normativité, discours qui ressasse l'illusion d'une logique sociale sans Tiers. Reprenant une formulation d'A. Schütz<sup>2</sup>, j'appelle cette attitude de dénégation du principe symbolique une *conception infantile* de ce qui fait loi pour l'homme.

Revenons au long terme. La discussion de l'Eucharistie par Descartes n'a pas clos l'interrogation, s'agissant de la Raison en Occident. Quel est l'horizon du montage eucharistique que je viens d'étudier ? Est-ce à dire que le christianisme aurait fait franchir un pas au monothéisme, en travaillant à le détacher des systèmes généalogiques classiques pour l'orienter vers *un principe d'universalité symbolique* ? Ce principe nouveau pouvait-il transcender, par le truchement d'une *adoption* mystique, tous les modes d'appartenance du sujet à la Référence inventés par les cultures ? Ce versant de la réflexion introduit l'idée que, sous certaines conditions de composition du discours (lesquelles restent à analyser), l'ordre symbolique pourrait être envisagé comme *ordre stratégique* et que, par voie de conséquence, il deviendrait théoriquement plausible de déceler, dans les systèmes mythologiques ou religieux, des

1. Verbe [] (*eucharisteō*), qui comporte deux niveaux : rendre grâce en général, exprimer de la reconnaissance, puis dans le sens de l'adresse aux dieux, prier (c'est-à-dire demander) ou remercier.

2. Article cité plus haut, p. 211, note 1.

215

éléments de prédictibilité jusqu'à présent laissés dans l'ombre. Les constructions rituelles du monothéisme sont loin d'être explorées, comme en témoigne le matériau sacramentaire, autant que d'autres productions relevant de civilisations non européennes, la japonaise notamment, si habile dans sa manœuvre syncrétique pour intégrer à son polythéisme traditionnel (Shintō) des éléments unificateurs, permettant de moderniser l'outil symbolique<sup>1</sup>.

Peut-on rattacher l'histoire des sacrements, principalement du montage eucharistique en tant que montage de filiation, à la perspective de l'expansion symbolique de l'Occident ? Il conviendrait d'abord de comprendre ce qui s'est passé ici même, sur les lieux de la tradition ouest-européenne. Envisagés sous cet aspect d'un ordre symbolique universel progressivement sécularisé, le mode gestionnaire et rationnel de l'institution des images, la place sociale du connaître scientifique et l'idéologie des non-fils promise à tant de succès au XX<sup>e</sup> siècle, tout cela serait-il l'accomplissement de cette théologie a-généalogique issue de la Révolution médiévale de l'interprète ? L'ultramodernité est-elle le rejeton ultime du christianisme latin ? Je dis : *latin*, pour la raison que ces questions historiques considérables ne sont pas détachables de la conjonction du christianisme pontifical et du droit romain en Occident, ni de l'immense apport scolastique pour désigner précisément ce mode d'appartenance a-généalogique, déterritorialisable à souhait, militant pour l'absorption des cultures et capable d'une standardisation du concept d'universalité dont l'industrialisme constitue le fleuron. Je ne fais qu'effleurer ces problèmes.

1. Éléments de réflexion : J.-P. Berthon, « Le Shintō. Repères historiques et situation actuelle » ; M. Toki, « Le shintō, religion ethnique du japon », dans *Le Fait religieux*, Paris, Fayard, 1993, p. 610-617, 617-642.

217

## **II - Produire la mise en scène oedipienne du monde. La fonction normative d'assemblage : l'articulation de la Référence et du sujet**

Il s'agit ici d'étudier la structure spéculaire à l'échelle du système normatif. Structure, en ces *Leçons*, veut dire construction, au sens latin d'architecture, métaphore d'une organisation de discours,

mais aussi phénomène soumis à ses lois propres et relevant du jugement théorique.

Par *assemblage*, j'entends un problème précis : comment faire tenir les éléments de la composition ? Là encore, j'utiliserai d'une métaphore : le *trait de Jupiter*, terme technique en usage chez les charpentiers et menuisiers traditionnels, pour désigner un certain *savoir faire tenir ensemble*, dont résultent équilibre et solidité<sup>1</sup>. Pour ce que j'étudie, cette métaphore jupitérienne rendra plus aisé de comprendre l'existence d'une fonction spécifique, à l'intérieur de tout système normatif, grâce à laquelle se déploient ces effets multiples que nous imputons à l'ordre ainsi constitué. Traduisons : il sera ici question d'un *savoir*, qu'il s'agit maintenant de circonscrire et qualifier, savoir qui, à l'instar du trait de Jupiter en menuiserie, vient faire tenir ensemble des éléments au départ disjoints. Essayons d'approfondir cette problématique.

Un barrage fait obstacle à l'effort de repenser la normativité selon cette perspective de structure : la difficulté de faire admettre que la structure, en l'occurrence, concerne le phénomène dogmatique, dont nous avons constaté qu'il relevait de l'interrogation sur les images (cf. la formule : « L'image, c'est le dogme », p. 138). Autant dire, si le rapport image/dogme est aussi vrai pour nous que pour l'humanité

1. Le trait de Jupiter est un mode d'assemblage des bois, dont le profil présente, du moins en principe, une ligne brisée comme les zigzags de la foudre, qu'on a donc comparée à la foudre de Jupiter. Voir le *Dictionnaire pratique de menuiserie, ébénisterie, charpente*, Paris-Lardy, J.J. Storck, sans date (XIX<sup>e</sup> s.), sous le mot *Trait*, ainsi que l'*Encyclopédie des Métiers, La charpente et la construction en bois*, tome I, cahiers 5 (p. 220-221) et 6 (p. 275), édit. Les Compagnons passants charpentiers du Devoir, 1977-1992.

218

sauvage, antique ou sous-développée, que *nous sommes aussi sujets à ce que l'homme occidental tient désormais pour une maladie* - la maladie de l'irrationnel -, à savoir *sujets à la croyance mythologique*. Un mot là-dessus.

Pour étudier l'Occident contemporain d'après les méthodes en vigueur, il faudrait que la mythologie propre à l'Occident « refroidisse ». Nous nous voyons rationnels, scientifiques, aptes à maîtriser la fonction normative, comme si ce qui fait loi pour l'homme était directement observable, l'insondable de l'inconscient étant, si j'ose dire, rayé de la carte. A peine concevons-nous, sous le terme-paraivent d'idéologies, le champ obscur de représentations indiscernables ; ou encore, sous l'expression de fondamentalisme, le creuset énigmatique de stéréotypes meurtriers que la théorie du lien social écarte de son questionnement civilisé. Légers sommes-nous, trop sûrs du concept de science en usage, et par voie de conséquence, imprudents dans les manoeuvres improvisées du principe institutionnel. Et si la formule « fonction symbolique », tant vantée à l'étal des sciences sociales, humaines et gestionnaires d'aujourd'hui, était véritablement comprise, je pourrais dire, assuré d'être entendu, que *nos sociétés ultramodernes vivent symboliquement à crédit*. Cela signifie qu'elles feront payer aux générations qui viennent le prix des naïvetés du présent. Habillées de l'ingénuité politique propre à notre temps<sup>1</sup>, ces naïvetés s'alimentent d'une méprise portant précisément sur la fonction dogmatique, en tant que savoir faire tenir ensemble.

La croyance mythologique est relative au Tiers, à la Référence, et la fonction dogmatique consiste à tirer parti du mythe pour instituer l'effet normatif, cet effet de représentation auquel il faut donner consistance sociale de règles et valeur symbolique pour le sujet. Selon ces indications, fonction dogmatique et fonction normative s'équivalent, en ce qu'il s'agit d'agencer l'ensemble et d'opérer l'assemblage des deux plans structuraux, celui de la Référence et celui du sujet. Résumons donc, et notons cette fonction générale d'assemblage, manifestée dans la culture par *un système de discours* orientés pour produire l'efficacité symbolique.

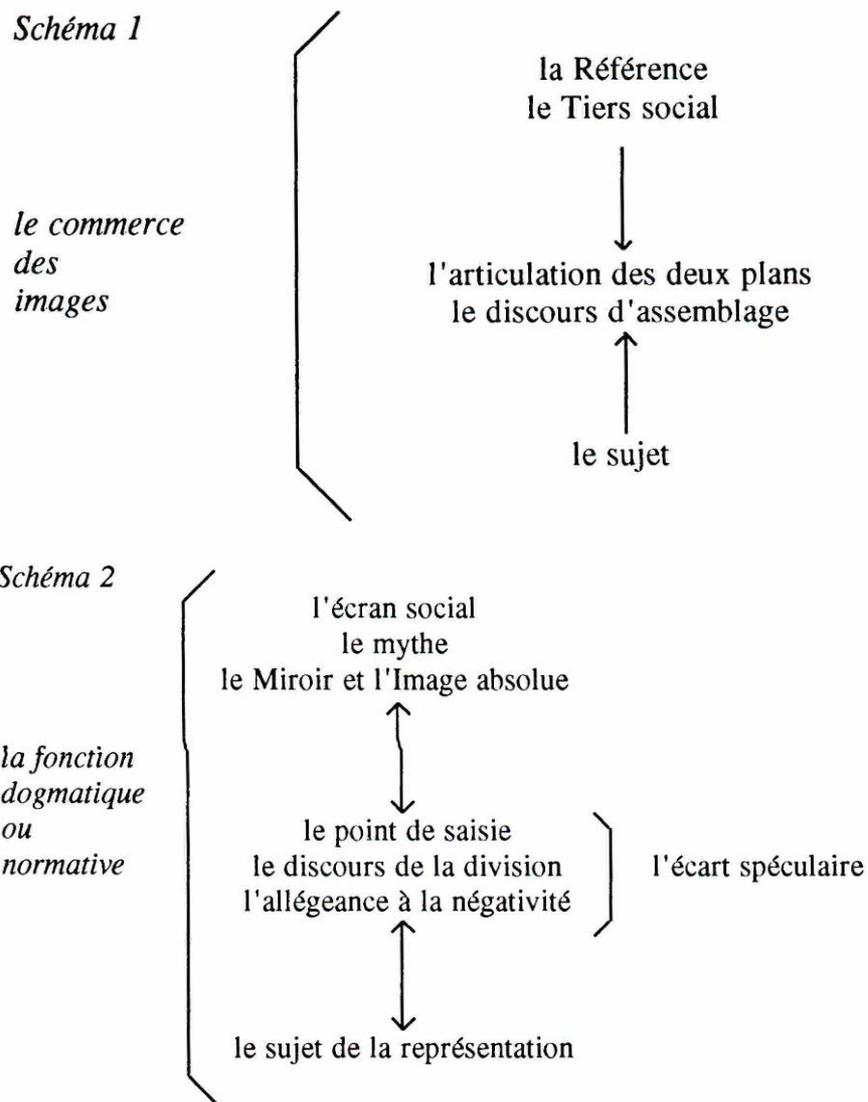
Je rappelle, à cet égard, l'essentiel. L'efficacité symbolique tire sa source du *point de saisie* de la société par le sujet, et du sujet par la société. La rencontre, nous l'avons vu, s'opère sur un terrain,

toujours le même pour l'humanité de tous les temps, où se produit, pour

1. Un point préoccupant est l'idéologie qui a présidé à la rédaction de la *Convention relative aux droits de l'enfant* (O.N.U., 1990), traitant l'enfance comme une minorité politique à libérer ; sur ce problème, *Leçons VI*, p. 356.

219

reprendre l'expression de Magritte, *le mystère*, c'est-à-dire en termes plus prosaïques, l'allégeance de l'homme à la catégorie de la négativité. Sur ce terrain, lieu théorique d'efficience du système de discours que je viens d'évoquer, s'organise l'articulation des deux plans, de la Référence et du sujet. La fonction générale d'assemblage s'inscrit ainsi comme discours, dont nous savons, par les développements précédents, qu'il concerne directement l'agencement du montage spéculaire dans l'univers social. Afin de clarifier notre point de départ, le lecteur peut prendre acte des deux schémas suivants, visant la division des plans structuraux (schéma 1) et le montage spéculaire (schéma 2) :



220

L'utilité de ces modestes schémas est de rappeler quelques-uns des concepts nécessaires à l'avancement de l'étude, et de souligner la cohérence des mécanismes à l'oeuvre dans le système de représentation que nous appelons culture et civilisation, en l'occurrence la civilisation du droit

civil<sup>1</sup>. Le fonctionnement de ces mécanismes entrecroisés se résume dans la formule souvent évoquée : la constitution sociale de la parole. Mais ici, l'institution du parler est envisagée sous un jour particulier. Nous avons à considérer le versant imaginal du lien social en tant que lien du sujet au monde - lien qui postule (on ne le répétera jamais assez) la construction du Tiers, Miroir et Image absolue tout à la fois. Nous avons à tenter d'appréhender les modalités selon lesquelles la constitution sociale de la parole peut être dite *fabrique de dogmes*, au sens précis que j'ai indiqué : la *fabrique des images fondatrices*, dont la cause finale, si j'ose ici reprendre le vocabulaire scolastique, est d'instituer le sujet. En un mot, il s'agit de considérer l'institution symbolique. Dans cette démarche, les deux schémas nous seront un recours, afin de garder à l'esprit la vision d'ensemble.

Nous abordons maintenant l'essence de la manoeuvre civilisatrice, la fonction normative en tant que manoeuvre dépendante du commerce des images et, à ce titre, directement impliquée dans la prise de position des sociétés considérées à l'égard de cette catégorie fondamentale : la négativité. La mise en place du Tiers et les politiques du sujet menées par les États modernes, en un mot l'existence d'un ordre normatif humanisateur, sont suspendues à cette prise de position. La difficulté qui nous attend est de taille : parvenir à ne pas confondre la logique structurale avec les manipulations institutionnelles de surface, qui de nos jours accèdent à l'idée que l'artifice du Tiers a fait son temps et que le sujet libre, affranchi de l'opacité des origines, pourrait être à lui-même le Tiers. Cette représentation peut devenir redoutable, si elle induit des mises en acte socialement légitimées ; elle n'est sans doute pas sans rapport avec le fantasme de toute-puissance magique qui traverse l'histoire du discours juridique occidental et que finalement la culture

1. L'Occident moderne s'est construit sur le socle des élaborations romano-canoniques de la *Révolution médiévale de l'interprète*, fondement de nos catégories normatives ; c'est pourquoi on peut poser le concept de civilisation du droit civil, qui spécifie la culture occidentale comme version particulière du phénomène institutionnel ; de là s'ouvre plus aisément la réflexion anthropologique.

221

européenne a surmonté par la parole théâtrale<sup>1</sup>. Cependant, la dédramatisation du Docteur Faust aujourd'hui produit une nouvelle magie de bazar, alimentée par les propagandes et le marketing scientifiques, de sorte que nous nous trouvons aux prises avec la relance du même fantasme, simplement modernisé : que *le Tiers est à la merci du sujet*. Cette question du Tiers, à travers laquelle se jouent les enjeux de Raison (la notion de transgression et le principe du Père), renvoie à la relation d'identité, en ce que celle-ci a pour pivot subjectif la séparation, l'écart, la négativité. Inévitablement nous retrouvons le concept du Miroir.

Entrons donc pas à pas en cette partie très délicate de l'étude, où la problématique spéculaire est constamment menacée de s'enliser dans la fantasmagorie du sujet-Roi, soutien du narcissisme social contemporain, dont j'évoquerai plus loin les effets dévastateurs. Au départ, il convient de tenir fermement la notion de *montages*, l'idée du caractère fictionnel de ceux-ci, c'est-à-dire l'idée de la métaphorisation généralisée qui détermine précisément la manoeuvre civilisatrice. Le Miroir lui-même, ce concept clé des *Leçons III*, doit être dé-chosifié ; j'insiste là-dessus, car c'est à cette condition que la psychanalyse, enfin située et reconnue comme apport plausible et fécond dans le domaine de la normativité, peut favoriser l'abord de la fabrication sociale des images et, par voie de conséquence, renouveler notre compréhension des constructions de l'Interdit. Les développements seront conduits selon la progression suivante :

Premièrement, il faut s'engager dans une voie théorique que l'anthropologie générale n'a pas encore été en mesure d'ouvrir : appréhender le fait que le phénomène de la parole, en tant que caractéristique de l'espèce humaine, comporte pour l'homme la structuration du monde sur une

base spéculaire ; il s'ensuit un effet capital : *l'homme est dans un rapport identificatoire avec le monde*. Mise en perspective spéculaire, la problématique oedipienne devient ici essentielle, en même temps qu'elle s'enrichit d'éléments neufs. De là, cette question : pourquoi Œdipe (1) ? ; elle nous retiendra longuement.

Puis, par une note brève, j'ouvrirai la question d'une science de l'assemblage. Je tenterai de montrer que la fonction normative d'assemblage, ayant pour fondement anthropologique cette

1. Le discours magique était-il, dans la représentation historique des fondements, le rival du discours juridique ? La lutte entamée par le droit canonique médiéval (prolongé par les compilations d'après Renaissance, de Del Rio et Frommann) contre la magie n'a pas été sérieusement étudiée, de même que les courants qui aboutissent à *Faust* mériteraient d'être mis au jour et interprétés : la théâtralisation de la toute-puissance magique n'est pas sans rapport avec la sécularisation du système normatif en Europe.

222

problématique oedipienne rapportée précédemment à la spécularité, se trouve en position structurale d'avoir affaire au discours du questionnement. Quel questionnement ? Celui-là même où nous avons découvert *le sujet humain installé dans un mode du connaître de par sa relation au Miroir* (1.).

Dès lors, il nous faut interpréter la place du Tiers normatif - la Référence - à l'instar du Miroir absolu, l'interpréter comme tenant la place du Sachant mythique, et tirer de cela des conséquences théoriques. *La fonction dogmatique comme fonction sociale majeure* devient concevable à partir de là, et dans le contexte de l'ultramodernité, les sciences en tant que discours socialement inscrit ne peuvent échapper à cette mise en perspective. Ainsi prend relief ma Note intermédiaire sur les sciences et la fonction normative (2.).

Enfin, je proposerai quelques indications relatives à la division et au fonctionnement des instances sociales concrètes qui, selon des modalités propres à la culture occidentale, participent à l'élaboration de l'assemblage normatif, encore que de nos jours, étant donné l'impréparation à concevoir ce dont il est question en ces *Leçons III*, ce problème demeure inaccessible à beaucoup d'esprits. Ce sera l'occasion d'aborder la fabrique des figures oedipiennes instituées (3.).

### **1. Pourquoi Œdipe ? Remarques sur la présence de l'homme au monde et l'ouverture au rapport identificatoire.**

Pourquoi le mythe, c'est-à-dire un discours qui mette en scène le destin de l'homme - les *Fata*<sup>1</sup>-, concerne-t-il à la fois les deux plans de la structure, la Référence et le sujet ? On vient de le constater dans l'examen du système sacramentaire. A l'époque de la Révolution médiévale de l'interprète, où le christianisme fondait les montages normatifs, l'Eucharistie se déployait sur ces deux niveaux ; le discours religieux articulait le *point de saisie* de la culture par le sujet, et du sujet par la culture ; il s'inscrivait dans le vaste discours mythique, par lequel l'humain d'alors était introduit à l'univers de la causalité, à la Raison générale du pouvoir et des images - discours dont l'interrogation de Descartes marque en quelque sorte le butoir historique.

A l'époque de l'industrialisme scientifique et gestionnaire, ni la Référence ni le sujet ne peuvent cesser d'être articulés autour du point de saisie que nous avons reconnu comme pivot structural de la vie dans l'espèce douée de parole. L'enjeu de négativité doit indéfiniment être

1. Notion antique, qu'on peut traduire par *les paroles et les images qui nous fabriquent* ; cf. *Leçons II*, p. 27 ss., et VI, p. 49.

223

dialectisé. Mais où est le mythe, le discours des *Fata*, à partir duquel le principe symbolique puisse s'ordonner et produire son efficence ?

Ici précisément, la psychanalyse, si du moins on la tient pour un acquis de la pensée moderne,

permet de repérer le mécanisme à l'œuvre, parce qu'elle isole l'indéménageable dont relève ce principe : l'entrée en scène des images nécessaires à la reproduction de l'homme, à sa survie, à sa vie tout court. Si l'Autre absolu symbolique - l'essence même de ce que j'appelle Référence - n'a de sens qu'ayant pour horizon la constitution de la parole, cela comporte que la société et le sujet doivent de toute façon, c'est-à-dire quels que soient les aléas historiques des montages institutionnels, nouer leur relation autour du point de saisie, afin que l'enjeu de négativité soit effectivement dialectisé et *que prenne forme ce nouage sous les espèces de l'Interdit*. Dès lors que la clinique psychanalytique retrouve le cheminement laborieux de Freud à travers le foisonnement des productions de la culture, elle ne tarde pas à comprendre que la tragédie d'Œdipe concerne les deux niveaux ou plans de la structure, et que par voie de conséquence, en ayant affaire aux *figures cœdipiennes instituées*, l'expérience clinique est aux prises avec l'articulation même de ces deux plans, avec l'interprétation des *Fata* et la parole vivante de l'Interdit. Du mythe sacramentaire aux mises en scène oedipiennes socialement inscrites dans la culture industrielle, l'humanité occidentale élabore indéfiniment, pour son propre compte, le matériau universel, le questionnement symbolique dont relève dans l'humanité la constitution de la parole. L'illustration de cela est aisée. Je renvoie le lecteur à la théâtralisation des figures oedipiennes par l'opéra de Mozart, à la dogmatique des images fondatrices du sujet - les images du *Muttertum* et du *Vatertum* - dans La *Flûte enchantée*, exemple familial souvent repris par mes *Leçons*. Mais laissons les modalités, théâtrales ou non, par lesquelles l'Occident ultramoderne traduit son allégeance à la logique universelle de l'Interdit ; j'y reviendrai plus loin (3.). En cet instant, ayant noté l'indéménageable dont relève le principe symbolique, essayons d'aborder l'au-delà structural, la question de l'abîme indicible, du vide comme tel, auquel fait face ce que nous appelons un mythe fondateur. Sous cet éclairage, le thème annoncé *pourquoi Œdipe ?* prend relief :

Ainsi, nous voici attelés à re-comptabiliser le mythe occidental d'Œdipe, en vue d'appréhender l'institution des images dans l'en-deçà de sa manifestation, telle que celle-ci se trouve reconnue et décrite par l'anthropologie contemporaine. On reconnaît et décrit les mythes, comme manifestation du rapport de sociétés historiquement et géographiquement bien circonscrites avec ce qu'il est convenu d'appeler la

224

Nature, cet amalgame ordonné des choses, objet réel dont l'homme se distingue *a priori*. Mais pour s'interroger sur cet *a priori*, qui n'est en fait qu'un effet de représentation - l'effet du *déjà accompli* pour le sujet institué, ayant accédé à la symbolisation de l'écart d'avec les choses -, il est d'usage de renvoyer le questionnement aux catégories kantienne ou à la phénoménologie hégélienne, accessoirement à Freud, théoricien de l'identité mal supportée, bien que sollicité et trituré par les nouvelles sciences sociales en mal de référence à la psychanalyse. Or, si la psychanalyse peut contribuer à dissiper les incertitudes qui pèsent de nos jours sur le concept d'identité, ce ne peut être que sur la base d'un effort concomitant d'éclaircissement, par l'anthropologie, des conditions dans lesquelles le phénomène social, pour être pleinement interprété et compris, doit être étudié en rapport avec la constitution subjective. Sur cette base seulement, la psychanalyse devient un passage obligé de la réflexion, et l'apport majeur ici - la démonstration de la nature relationnelle de l'identité - impose de considérer l'institution sociale des images, autrement dit l'ordre symbolique de la culture, comme institution du rapport identificatoire de l'homme avec le monde. Cette prise en compte du sujet est à la charge de l'anthropologie dogmatique, dont peu à peu la série de mes *Leçons* dessine le champ.

Précisons maintenant ce dont il va être question à propos d'Œdipe, figure mythologique passée sous statut de concept psychanalytique depuis Freud. Qu'est-ce qui relie ce mythe à la problématique de

*l'Imago Dei* et du Miroir absolu ? Si nous parvenons à circonscrire cette interrogation en découvrant sa portée logique, un pas aura été franchi vers la compréhension de l'émergence normative des images dans la structure institutionnelle, en même temps que s'ouvrira l'accès d'un problème fondamental de l'anthropologie théorique : en quoi le rapport de l'homme au monde est-il analysable comme rapport de l'homme à soi ? En termes généraux, *pourquoi l'univers de la causalité n'est-il accessible à l'homme qu'à partir de sa propre représentation de l'identité ?* Autrement dit, nous avons à concevoir que l'issue symbolique de l'aliénation du sujet dans son image intéresse le noyau même de la fonction normative d'assemblage des plans de la Référence et du sujet. D'ores et déjà, on peut pressentir les prolongements considérables de cette problématique du rapport de l'homme au monde, dans l'étude des sociétés ultramodernes, scientifiques et gestionnaires. On notera d'abord ceci. Le concept d'Œdipe et la notion de Miroir divin ont en commun de soulever la question de la séparation en tant que question impliquant la mise en scène du Tiers de la division. Pas de position oedipienne qui ne renvoie au principe du Père, pas d'interrogation

225

ni de commentaire de *l'Imago Dei* qui ne bute sur la question de la division sous la forme de l'impossibilité logique d'un Tiers séparateur pour Dieu, d'un Dieu pour Dieu. Du sujet de la triangulation familiale - l'ego généalogique face aux images de mère et de père -, nous passons ainsi au plan de l'Autre absolu symbolique, plan distinct mais logiquement solidaire du plan d'ego : nous avons vu précédemment l'importance de cette scène de l'Autre absolu (en l'occurrence selon les formes stylisées par l'Occident, la figure monothéiste du Tiers) pour instituer, à l'échelle de la culture, la relation d'identité (cf. plus haut p. 59 ss. : Narcisse est là, conservé mais dépassé).

A partir de cette remarque, commence à se dessiner ce dont il est question ici, un nouvel examen du rapport identificatoire. L'Autre absolu symbolique est une construction d'appel au sujet. *l'Imago Dei* peut être comprise comme un appelant ou appeau, agencé pour la capture symbolique du sujet narcissique. Dans le montage de l'instance divine, Image et Miroir n'ont de sens que d'une *relation de discours* - relation qui suppose l'indissoluble lien de la représentation et de la parole -, du discours adressé à l'homme, depuis le lieu de fiction où trône la Référence. C'est l'homme qui se trouve ainsi divisé par le montage de *l'Imago Dei*, car il ne peut y avoir de rapport au Miroir pour le Tiers absolu. Transposant une formule de Heidegger, qui me paraît caractériser aussi pertinemment la structure de la représentation en soi que l'avènement des temps modernes, je dirai que par ce discours à lui adressé, *l'homme se pose lui-même comme la scène sur laquelle advient l'Autre symbolique*, figuré comme *Imago Dei* rapportable au Miroir divin. L'homme se trouve dès lors accéder à la représentation de l'Image divine en soi, entrant ainsi dans le rapport identificatoire au Tiers. Mais comment une telle identification peut-elle ne pas être folle ? Nous touchons là, de nouveau, au problème du statut symbolique du Miroir, c'est-à-dire comme je vais tenter de le montrer, aux sources de représentation du problème général de l'Œdipe.

Dé-Raison ou Raison ? Comment s'opère la manoeuvre de l'identification *du* et *au* Tiers (le Tiers du discours religieux) ? Plus précisément, comment peut-elle s'opérer, de telle sorte que l'Image divine, venant à la place de l'image pour le sujet, ne prenne pas statut délirant dans une confusion narcissique de la divinité et du sujet ? C'est en effet sur ce terrain décisif de la différenciation de soi et de l'Autre symbolique que va se jouer la relation d'identité, ayant alors pour ressort logique l'interrogation sur la causalité. Le rapport identificatoire au Tiers introduit le sujet au fondement insu de la représentation de la cause de sa propre image, et à travers cette représentation, à la pensée comme

226

pensée de la causalité. De là, l'importance extrême de ce dont il est question en cette thèse

théologique de l'*Imago Dei*, dont l'enjeu philosophique, inhérent si je puis dire, est de définir du même pas la condition de ce qui se donne à penser pour l'homme : le monde et la présence de l'homme au monde. La scène du Tiers est, pour le sujet, à la fois sue et redoublée dans l'insu, la scène du monde et de sa présence au monde.

Suivons maintenant au plus près la procédure spéculaire, dont relève la reconnaissance de l'Image divine. Selon la théologie chrétienne de la ressemblance (à partir de *Genèse*, 1, 26-27), il ne peut y avoir confusion. La formule de la Création *ad imaginem Dei*, qui ouvre sur la ressemblance de l'homme à Dieu, ne dit pas que l'homme et Dieu ne feraient qu'un, confondus dans la même image. Une traduction fine, en accord avec la richesse sémantique de la préposition *ad*, donnerait : *ad imaginem Dei* = dans les parages, dans la proximité de l'Image de Dieu ; ou encore pourrions-nous entendre que l'homme a été créé se dirigeant vers l'Image absolue. Par ces remarques, il s'agit de faire valoir l'idée, essentielle, que l'*Imago Dei* a une portée structurale, en deux sens.

Premier sens : l'humain est en rapport avec Dieu sur le mode d'une causalité généalogique directe. En termes simples, conformes aux indications théologiques elles-mêmes, l'homme ressemble à, il tend vers la divinité, etc. Sur ces commentaires, il serait facile de greffer l'observation, elle aussi traditionnellement fondée, d'une relation d'ordre filial : les fils de Dieu s'inscrivent dans le lien au Père de l'humanité. Gardons en réserve cette analogie, qui anticipe sur la problématisation oedipienne. Cependant, un second sens, moins apparent, masqué sans aucun doute par le problème de la Trinité - la relation entre les trois Personnes (Père, Fils, Esprit), qui ne sont pas trois Dieux distincts -, doit nous retenir.

*Second sens*, capital, en ce qu'il prépare à comprendre la nature logique de l'Œdipe, sa valeur quant aux fondements de la pensée : *l'Image divine est la représentation symbolisée de la négativité*. Mais on ne peut se saisir de cette remarque que si l'on s'interroge sur la *dimension de fantastique* qui rend possible le discours de l'*Imago Dei*, cette Image qui logiquement n'en est pas une, si pour Dieu il n'est pas de Miroir. Pourtant, si l'on va jusqu'au bout de la problématique spéculaire, si l'on entre dans l'aporie qui exige pour l'Image absolue le Miroir qui lui manque et postule de faire jouer l'Autre logique de l'Image, alors nous touchons à ce que j'appelle les *fondements de fantastique*, et la négativité, nécessaire à l'émergence normative des images, prend tout son relief.

227

Pour concevoir la dimension fantastique de la représentation à ce niveau abstrait des fondements, il est nécessaire de revenir à l'économie spéculaire déjà décrite. Par ce détour, il s'agit de déchosifier radicalement le miroir, de manière à *faire apparaître la cause de l'image en tant que cette cause est elle-même représentation*, c'est-à-dire en quelque sorte qu'à ce niveau Miroir et Image se confondent. Ainsi, après avoir interrogé de nouveau ce qu'il en est de l'être du miroir pour le sujet, nous serons en mesure d'aborder cette métaphysique du Miroir divin, que j'appelle fondement fantastique de l'*Imago Dei* - métaphysique qui se comprend mieux, si l'on veut bien inscrire l'expérience occidentale dans la problématique générale du Miroir absolu développée par les cultures les plus diverses. Essayons donc de parcourir ces plans distincts de l'étude, d'où nous découvrirons l'essence de la logique oedipienne :

#### **a) Préliminaires : l'être du miroir pour le sujet.**

Après ce qui a été indiqué plus haut concernant la nature relationnelle de l'identité (p. 67 ss.), il n'est pas possible de traiter sur le mode d'une adéquation mécanique la concordance entre le sujet et son image. Nous avons à penser la médiation du miroir comme telle. Si celui-ci est l'agent de la division, de la séparation, ainsi mise en scène, du sujet d'avec soi, s'il est symboliquement ce tiers médiateur, porteur de la négativité à partir de laquelle l'humain dans sa spéculation sur le

semblable découvre sa condition d'être divisé - divisé dans la représentation et dans la parole -, quel est le statut du miroir dans la scène triangulaire du sujet face à l'image de soi ? Plus exactement, quelle est l'essence de cette qualification de *symbolique* que nous lui avons précédemment assignée ? Il s'agit en somme de s'engager vers une ontologie du rapport d'identité, de tenter de penser l'image dans la perspective d'une métaphysique du miroir. *Métaphysique* ici au sens kantien, de la recherche d'une *nécessité inconditionnée*, dont le miroir serait le médiateur. Nous allons retrouver, mais à un autre niveau, la question de l'efficace symbolique.

Si je ne me trompe, la formule « *l'image, c'est le dogme* » peut grandement nous aider. Pourquoi ? Parce que la notion de dogme renvoie à l'idée de valeur apodictique. J'entends par là que, dans le rapport d'adéquation entre le sujet et l'image, une *dé-monstration* est à l'oeuvre. En détachant le préfixe, je me réfère au verbe grec [] (*apodeiknymi*), où la préposition [] (*apo*) fournit le sens de *montrer, présenter à partir de*. L'équivalent latin est *praestare* (étymologiquement, se tenir en avant), qui a pris le sens de prouver. La valeur apodictique du dogme, c'est cela : le dogme démontre, au sens où ce qu'il montre n'est pas dissociable d'une provenance. Ainsi de l'image : elle se tient

228

en avant, elle prouve, elle est posée dogmatiquement, indissociable de *ce dont elle fait preuve*. Le rapport d'adéquation entre le sujet et l'image peut être dit apodictique, en tant que ce qui se trouve dé-montré comme vérité renvoie à autre chose qu'aux deux termes en présence (le sujet et son image). Autrement dit, la vérité du rapport d'adéquation trouve son fondement ailleurs que dans la juxtaposition des termes, elle le trouve *en ce dont l'image rapporte la preuve pour le sujet*, son rapport au Tiers. Essayons d'apercevoir la conséquence de cette remarque pour aborder, d'un jour nouveau, le problème du miroir.

Nous n'avons pas l'habitude d'un tel abord, qui comporte de considérer la nature probatoire de l'image - probatoire, en un sens étroitement normatif qui nous reporte à l'interrogation juridique sur ce que veut dire *prouver*<sup>1</sup> - et la position du miroir - j'entends ce terme, là encore, sur le mode juridique de la *positio*, mais aussi de *positura*<sup>2</sup> comme position instituante. Sans doute l'accès est-il plus aisé, si l'on apprend à tirer profit des formulations des mystiques, ces explorateurs des confins de la Raison et théoriciens du lien de représentation si heureusement désigné par la pensée allemande *Abgrund* (*abîme*). Notons d'Ibn'Arabî (XIIe-XIII<sup>e</sup> siècle) ceci :

« ... Ceci (la révélation essentielle) est tout à fait analogue à ce qui a lieu dans un miroir corporel : en y contemplant des formes, tu ne vois pas le miroir, tout en sachant que tu ne vois ces formes - ou ta propre forme - *qu'en vertu du miroir*... La forme réfléchie s'interpose entre la vue du contemplant et le miroir lui-même... La chose est telle que nous venons de le dire, à savoir que la forme réfléchie ne cache pas essentiellement le miroir, mais que celui-ci la manifeste<sup>3</sup>. » Rares sont les textes aussi explicites, qui situent l'interdépendance entre l'image et celui auquel s'adresse son message - le sujet -, sous l'égide du miroir. L'image est témoignage et commémoration pour le sujet, c'est-à-dire adresse du sujet à soi, mais adresse qui n'est ce qu'elle est - le *message de vérité*, le rapport d'adéquation entre image et sujet - *qu'en vertu du miroir*. Introduisant ici la nuance sémantique qu'autorisent les

1. La théorie de la preuve s'est organisée en droit romain et chez les glossateurs médiévaux autour de l'interrogation sur *ce qui fait foi* et la garantie du *croire*. Transmis à l'Occident moderne à travers la doctrine des présomptions, écrits et témoignages (*Digeste*, 22, 3, 4, 5 et *Code*, 4, 19, 20, 21), cette construction comporte un axe : l'institution de la vérité, sous l'égide du juge interprète et garant.

2. *Positio* s'emploie pour définir les deux positions fondamentales du discours juridique : droit public/droit privé (cf. le texte d'Ulpien, *Digeste*, 1, 1, 1 § 2). *Positura* (même étymologie, de *ponere, poser*) introduit la nuance d'arrangement ou

disposition, notamment des mots dans la phrase et des signes de ponctuation ; sur ce terme, Isidore de Séville, *Etymologiarum sive originum libri XX*, I, 20.

3. E. de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du Sufisme*, Paris, Sindbad, 1978, p. 290-291.

229

subtilités de la langue grecque, je dirai que, si « l'image, c'est le dogme », dès lors que la normativité spéculaire est pensée comme relation du sujet de soi à soi, le dogme doit s'entendre comme *vision*, au sens précisément de [] (*dokèma*), terme dérivé lui aussi du même verbe que [] (*dogma*<sup>1</sup>). Nous retrouvons l'enseignement de la théorie sacramentaire, laquelle parlait de *forme visible d'une grâce invisible* (« *invisibilis gratiae visibilis forma*<sup>2</sup> ». Le miroir est ainsi posé du côté de l'invisible (le « *tu ne vois pas le miroir* » d'Ibn'Arabî), c'est-à-dire de la supposition du Tiers. Il s'agit maintenant de traduire en logique ce dont il est ici question.

Lorsqu'un philosophe et mystique comme Ibn'Arabî utilise l'analogie de « ce qui a lieu dans un miroir corporel » pour faire comprendre « la connaissance spirituelle », il est amené à dire du « sujet recevant la révélation essentielle » : « (il) ne verra que sa propre forme dans le Miroir de Dieu, il ne verra pas Dieu - il est impossible qu'il le voie -, tout en sachant qu'il ne voit sa propre forme qu'en vertu de ce Miroir divin ». D'où cette conclusion : « Dieu est donc le Miroir dans lequel tu te vois toi-même, comme tu es Son Miroir dans lequel Il contemple Ses Noms<sup>3</sup>. » Cette analyse du Miroir spirituel donne la clé du problème que j'ai soulevé, quant au fondement de la nature symbolique de ce que nous appelons miroir pour le sujet.

Ce qui est visé *métaphoriquement* par l'analogie d'Ibn'Arabî, c'est Dieu, la catégorie de l'Autre absolu, ainsi posé négativement, c'est-à-dire en tant qu'il ne peut être « vu » par le sujet. Je dirai encore : si l'altérité comme principe rationnel se présente ainsi en catégorie négative pour le sujet, cela signifie que le rapport d'adéquation entre le sujet et son image - la reconnaissance de l'autre de soi - est essentiellement rapport du sujet à la négativité et que, par voie de conséquence, le principe de Raison a pour ressort ce rapport même. Dans ces conditions, le Miroir divin, métaphore de la catégorie de la négativité, est aussi la métaphore du principe de Raison, et c'est à ce double titre que la doctrine d'Ibn'Arabî, comparable pour l'Islam à ce que fut la doctrine de l'Image trinitaire d'Augustin pour la Chrétienté, peut être considérée comme exprimant le plus pertinent mode d'approche de la notion de *symbolique* : l'approche par l'interrogation sur la négativité. Dans ces conditions également, nous nous préparons à comprendre que

1. Verbe [] (*dokèō*), équivalent latin *videor mihi* (*il me semble*). Sur ce verbe et ses nombreux dérivés, P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *op. cit.*, p. 290-291.

2. Définition du sacrement, Décret de Gratien, *De consecratione*, distinction 2, canon 32.

3. E. de Vitray-Meyerovitch, *op. cit.*, *ibid.*

230

*l'assomption de la négativité par le sujet fait de l'image un effet*. Si nous considérons que cet effet est porté par l'élaboration symbolique de ce tiers-miroir, mis en scène comme Tiers absolu et Miroir absolu à l'échelle de la culture par les grands travaux religieux, du même pas nous saisissons mieux l'importance capitale de toute manoeuvre de discours qui, dans l'ordre social et politique, a pour enjeu *la construction symbolique de cet a priori structural : l'impératif d'instituer la négativité et la Raison*<sup>1</sup>.

Ainsi, la nécessité inconditionnée, dont le miroir serait le médiateur et qui traverse de part en part l'institution du sujet - le sujet porté par les catégories normatives de la culture -, nous devient accessible, précisément grâce à la prise en compte de l'essence négative du principe symbolique. *Inconditionné* veut dire en l'occurrence, qui ne relève pas de la contingence, telle que l'entend la connaissance sociale empirique, mais d'une structure logique intrinsèquement liée au phénomène humain de la pensée et aux fondements de langage de celui-ci. La négativité désigne le point de

passage devenu ici repérable, auquel nous avons déjà eu affaire en étudiant le questionnement de Narcisse : la *détresse*. S'il y a une ouverture de la problématique de l'image en direction de l'être, elle consiste en ce point de détresse, par où la question de l'être - en tant que celle-ci s'ouvre à l'indétermination du *rien* - fait son entrée. Ce mot *détresse*, je l'emprunte à Heidegger <sup>2</sup> commentant un passage de Kant, qui traitait de la situation critique de la philosophie en ces termes : « ... Il faut qu'elle (la philosophie) trouve une position ferme sans avoir, ni dans le ciel ni sur la terre, un point où se suspendre et un point où s'appuyer <sup>3</sup>. » Voilà très exactement ce dont il s'agit, quant à l'être du miroir pour le sujet : la situation critique de Narcisse, la « *détresse* intérieure de la pensée », le point d'ouverture à l'être comme point d'origine de son image pour le sujet.

Dans cette perspective, le travail de symbolisation peut à juste titre nous apparaître orienté, selon la formule de Kant, vers ceci : *trouver une position ferme*, mais sur fond de négativité. Que signifie *trouver* ?

1. C'est pourquoi il peut être si fécond de porter attention aux diverses formes de théologie négative (en Occident chrétien, N. de Cues, et pour l'Islam, les sources étudiées par Corbin) ; elles enseignent à concevoir la notion de négativité à l'échelle des fondements de l'institutionnalité.

2. M. Heidegger, « De l'essence de la vérité », *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 190 : e La philosophie, dans la douce rigueur et la rigoureuse douceur du laisser-être de l'étant comme tel en totalité, se développe en une interrogation qui, si elle ne peut pas s'en tenir exclusivement à l'étant, ne tolère non plus aucune injonction extérieure. Cette *détresse* intérieure de la pensée, Kant l'a soupçonnée, car il dit de la philosophie :... »

3. Kant, Fondements de la métaphysique des moeurs, IIe section, *Œuvres philosophiques, II*, Paris, Gallimard, 1985 (trad. V. Delbos et F. Alquié), p. 290.

231

Je dirai que le travail de symbolisation renvoie à l'élaboration heuristique, par le sujet et pour son propre compte symbolique, du matériau langagier à travers lequel la culture énonce les catégories normatives de l'identité. J'ai longuement examiné ce versant du Texte, où vient s'inscrire tout sujet (cf. *Leçons VI* principalement 1). Ici, j'insiste sur la capacité heuristique du sujet, dépendante du discours institué au niveau social des fondements, c'est-à-dire au niveau de la mise en scène du Tiers absolu et du Miroir absolu. Si l'on a compris que dans la relation spéculaire l'image est un effet, autant dire témoignage et commémoration du rapport subjectif à l'Autre absolu symbolique - rapport médiatisé par les instances généalogiques des deux niveaux structuraux de la filiation -, on saisit du même pas que le maniement de la situation critique, du point de détresse, en un mot du fondement négatif de l'être du sujet, constitue *l'enjeu absolutiste* de toute organisation sociale ayant en charge d'instituer les images (en premier lieu donc les États). Comment une société, en tant que Tiers et Miroir absolu pour le sujet, met-elle en scène la négativité par son discours normatif et la traduit-elle dans ses pratiques d'interprétation ? Nous retrouverons plus loin cette affaire considérable (§ III).

Enfin, j'attire l'attention sur les manifestations, parfois inattendues, d'identification au Tiers-Miroir qu'on peut déceler dans les productions artistiques et dont l'intérêt dépasse l'histoire culturelle anecdotique, car elles peuvent, de nos jours surtout, nous entraîner vers des analyses très subtiles de ce qui se joue de radical dans la relation du sujet à la catégorie instituée de ce Tiers-Miroir. Un exemple nous a été donné par Dürer et son autoportrait dans la *Sainte Face*. Un autre exemple, non moins illustre, est celui de Léonard de Vinci, écrivant ses notes manuscrites en écriture « au miroir ». Comme le lecteur est à même de le constater en s'exerçant sur la reproduction d'un feuillet du manuscrit B 2 (illustration n° 7), on ne déchiffre les mots qu'en suivant le texte, lettre après lettre, avec l'aide d'une glace. L'écriture dite « au miroir », qu'on rencontre dans certains manuscrits du Moyen Age 3, ne livre pas ses raisons, et les conjectures sont diverses : amusement ou (argument

invoqué pour Vinci) message mystique, voire précaution

1. *Les Enfants du Texte*, p. 208 ss., sous la rubrique « La fonction heuristique du Texte fondateur : produire la Raison », où sont étudiés, autour de cette notion de *trouver*, a) l'image et le principe de causalité, b) le rapport dette/créance et la Raison, au sein du système de discours que j'appelle Texte.

2. Sur ce manuscrit B, cf. plus haut (Parenthèse), p. 186.

3. Le phénomène d'écriture au miroir (*Spiegelschrift*) demeure exceptionnel et n'a pas été éclairci par les travaux de paléographie ; voir un cas médiéval, signalé par E. Van Balberghe, « Une copie exceptionnelle du *Libellus de episcoporum electionibus* de Guillaume de Mangadout », *Miscellanea Martin Wittek*, Louvain-Paris, Peeters, 1993, p. 317.

232

contre d'éventuels inquisiteurs ? Il est tentant, dans le cas de Vinci, de considérer l'auteur en position d'être *mystiquement* au lieu même du fondement de l'écrit, en maîtrisant la Réflexion absolue, c'est-à-dire en position équivalente du Tiers de la théologie sacramentaire qui articule et fait jouer la dialectique du visible (*visibilis forma*) et de l'invisible (*invisibilis gratiae*) (plus haut, p. 229). Ici, la dialectique serait du lisible et de l'illisible, mais il s'agit toujours de s'identifier au lieu originaire. En quoi ces remarques auraient-elles aujourd'hui un intérêt majeur ? En ceci : elles invitent à distinguer soigneusement entre les manifestations de l'écriture « au miroir » celles qui, relevant de la position identificatoire du mystique ou de l'artiste, s'intègrent dans le système de discours porteur des fondements symboliques d'une société - à cet égard, la mystique fait partie du Texte<sup>1</sup> -, et celles qui, marquées du signe du symptôme (mais du symptôme incompris des cliniciens actuels comme rapportable à l'*institution spéculaire* d'ensemble), sont l'effet d'une désintégration de la construction symbolique, où l'écriture précisément prend place en tant que *preuve de la vérité*, c'est-à-dire preuve du rapport d'adéquation entre le sujet et son image.

**b) Le problème fondamental : les deux scènes superposées du Miroir absolu.  
Étude du devenir de la division dans l'espace fantastique des fondements.**

Le déploiement du discours du Miroir divin, dans la perspective d'intégration de la catégorie de la négativité au fondement même de l'être, est comme le redoublement de ce qui se passe pour le sujet dans son élaboration spéculaire. Je le note de nouveau, afin que le lecteur ait présent à l'esprit que ce nouveau détour, visant une pensée possible sur le Miroir absolu, nous rapproche de notre horizon - pourquoi Œdipe ? -, en abordant la théorie de la division à l'échelle de la théorie des fondements.

Le problème est difficile à formuler ou peut paraître inaccessible. L'univers du discours de l'*Imago Dei* et de ses équivalents en d'autres cultures est-il à l'analogie de l'univers du rêve, quand le sujet se voit regarder ? Mais que peut-on en dire, et ne serions-nous pas désarmés, si une telle question ouvrait sur un impossible à penser ?

En effet, nous sommes désarmés, car la prise en compte de la négativité fait vaciller les limites ordinaires de la méthode. La négativité renvoie à la question du sujet aux prises avec la différenciation de son être, à la relation d'identité et à l'insu de la parole. Comment concevoir ce dont il s'agit au niveau des montages institutionnels eux-mêmes,

1. Texte ici, au sens repris des *Leçons VI*, concept équivalent de culture, entendue selon les deux niveaux structureaux (Référence et sujet).

233

c'est-à-dire comment concevoir le fonctionnement de cette catégorie de la négativité dans l'ordre fictionnel de la quatrième dimension, dont nous savons cependant que sans lui le sujet humain ne serait pas ?

Je vais tenter de lever ces difficultés, en notant d'abord ceci. Dès lors que l'on ne se contente pas d'inventorier la production historique des manifestations imaginaires de la culture (temps nécessaire

de l'érudition) et qu'on renonce à traiter à la six-quatre-deux (sur le mode de la sociologie officielle) le problème symbolique, clé du système normatif, on se dirige vers le noeud anthropologique des montages : *l'origine du sens et la Raison des images*. La structure spéculaire s'impose comme principe du fonctionnement social, du fait même qu'aucune société ne saurait être ce qu'elle est, une organisation humaine, sans fonder le sens et la Raison, c'est-à-dire sans s'inscrire dogmatiquement, comme discours ayant valeur apodictique. La spécularité est coextensive à la vie dans l'espèce parlante, de sorte que toute culture agence son propre mode de célébration de l'Autre absolu symbolique, autant dire du Miroir absolu. Comment comprendre aujourd'hui ce dont il s'agit dans la religion du Miroir divin ?

A notre époque, où l'interrogation occidentale envisage, selon la formulation de M. Gauchet, une sortie complète de la religion <sup>1</sup>, *le phénomène religieux* - ce que nous nommons ainsi de par l'héritage romano-chrétien <sup>2</sup> - *doit entrer dans la mouvance d'une interrogation qui se déplace vers la logique*, c'est-à-dire en l'occurrence vers la logique du mécanisme symbolique. C'est à promouvoir ce déplacement qu'ici je m'attache, car quel est le cœur de ce que nous appelons religion ? Très précisément : le grand œuvre des identifications, son point d'ancrage, à savoir la production du Tiers absolu. En cet instant de mes *Leçons III*, la question du Miroir devient : comment déterminer la voie à suivre, afin de tirer au clair ce sur quoi débouche la dialectique de l'*Imago Dei* et du Miroir absolu - ou de leurs équivalents dans l'humanité de tradition non européenne -, en fait de conception générale des procédures de la Raison, c'est-à-dire d'allégeance sociale à la logique des images qui structurent le sujet ? Si nous parvenons à entrer de plain-pied dans l'espace fantastique des fondements, là où se joue la mise de la culture quant à la Raison, nous comprendrons sur quelle base une société surmonte la dé-Raison de Narcisse, c'est-à-dire construit la scène du Tiers symbolique en contrepoint de la scène narcissique.

1. M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. 292.

2. Le phénomène religieux est à redéfinir aujourd'hui, dans la perspective de la logique structurale qui préside à la reproduction de l'humanité ; cf. mes propositions, *Leçons VII*, p. 394.

234

Partons de la remarque suivante : l'espace de la quatrième dimension est celui de la représentation de l'*absolu*. Sous ce terme, j'entends ce que suggère son étymologie latine : participe passé passif du verbe *ab-solvere*, c'est-à-dire (conformément à l'indication du verbe uni à son préfixe), *délié*, laissé libre, dégagé de toute créance ou dette - ou encore, en bas latin, *démontré*, *évident* <sup>1</sup> -, mais toujours par référence au point originaire : à *partir de* (*ab*). On ne peut donc saisir la notion d'absolu qu'en rapport avec la question : à partir d'où, de quel lieu, de quelle place, dont proviendrait l'état de délié, laissé libre, dégagé de toute créance ou dette ? Reprenant la notation de Corbin sur la structure du discours de la théologie dite apophatique ou négative - par opposition et rapport de complémentarité à la théologie kataphatique ou affirmative <sup>2</sup> -, je dirai que l'absolu (*l'absolutum* latin) renvoie à sa cause, à l'idée d'une provenance, d'un agent qui délie (un *absolvens*), au principe ontologique de ce Tiers ou Miroir que nous posons comme absolu.

Ici, nous sommes véritablement au cœur du problème des fondements : la spéculation est un mécanisme qui ne peut s'engager que découlant d'une source, d'un lieu de provenance, d'un principe initial, au sens du latin *initium*. J'entends par là l'opération par laquelle le Miroir met en oeuvre la négativité pour en faire précisément le ressort de l'efficience symbolique. Autrement dit, la question qui se trouve soulevée par le Miroir absolu est celle-ci : comment le négatif - le néant - entre-t-il dans la détermination symbolique et devient-il cette catégorie du Rien, d'un *nihil* porteur du sens et de la Raison ? Il faut dès lors considérer que le Miroir s'inscrit structurellement en *position apodictique*, comme médiateur qui *se tient en avant* ou, selon la métaphore cinématographique,

comme écran, entre le néant indéterminé de l'Abîme et le néant devenu catégorie de la détermination symbolique. Le Miroir nous fait entrer dans le monde de l'évidence spéculaire, du délié de l'indétermination du néant. Je dis : le Miroir nous fait entrer, nous, c'est-à-dire les regards sans lesquels ce Miroir ne serait pas. La scène symbolique ne se passe pas sans l'homme.

Une sérieuse difficulté se tient ici, car la transcendantalité du Tiers absolu, du Tiers-Miroir, ne saurait être considérée en ces *Leçons* sur le mode d'une croyance religieuse. Pas davantage l'anti-croyance, typique de l'Occident objectiviste, rationalisateur prétendu de la cognition, n'est recevable. Je lèverai la confusion militante, en rappelant que la

1. Ernout-Meillet, Dictionnaire étymologique de la langue latine, op. cit., v° Solvo, p. 635.

2. Dans une tout autre perspective que la mienne, on retiendra les remarques de H. Corbin sur le concept d'absolutum : *Le Paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1981, p. 183, 231, 237.

235

croyance ou l'incroyance (disons plutôt, la décroissance) modernes affichent une telle arrogance devant l'énigme constitutive de l'institution du sujet à travers les laborieux montages d'humanité auxquels nous prétendons faire exception, qu'on préfère l'actuel pourrissoir épistémologique et les politiques juridiques qu'il inspire <sup>1</sup>, à l'effort d'intégrer la problématisation de l'être du sujet, c'est-à-dire de l'enjeu spéculaire, dans une réflexion digne de ce nom sur le phénomène normatif. Par conséquent, j'insiste : l'absolu est un concept logique essentiel, étranger aux arguties intellectuelles d'aujourd'hui, et que je tiens pour universel. J'en tirerai ci-dessous mes conclusions de méthode.

Sur cette base, la nécessité inconditionnée du néant comme tel, transformée en détermination symbolique par le discours théologique du Miroir et de l'*Imago Dei*, sera comprise comme la condition même du déploiement de ce mécanisme spéculaire dont dépend la subjectivation de l'homme. Le Miroir, ai-je dit, sert d'écran - écran protecteur, grâce auquel précisément le regard est regard, le sujet fait face à l'Abîme sans s'abîmer lui-même, la scène symbolique surgit. Celle-ci en somme joue comme un filtre, rendant présent le Rien, l'absence pure, la négativité comme catégorie d'où provient, se tenant en avant, l'image pour le sujet. Ainsi, nous sommes entraînés à étudier le Miroir absolu comme Scène absolue du regard de l'homme. Qu'est-ce que cela veut dire ?

Cela veut dire que, pour considérer ce dont il s'agit et que résumerait assez bien la formule « l'image de l'homme vient à lui », le regard doit d'abord s'entendre comme terme ayant valeur métaphorique, c'est-à-dire au sens d'ouverture. Le regard est ouverture du sujet, son ouverture à l'être. Et dans la perspective des développements précédents, il faut encore préciser : la mise en rapport de l'absolu et du regard situe le sujet dans la relation au Miroir en tant que relation comportant la référence au Rien. L'ouverture de l'homme à l'être, ici pensée sur le mode du regard, nous instruit de ce qui est en question : la dialectique de la présence et de l'absence pour le sujet. La question est bien là, quelle que soit la forme culturelle du discours du Miroir absolu : introduire le sujet aux fondements de son être, à la dialectique présence / absence. Un fragment du poème de Parménide me servira de ponctuation, après ces remarques importantes :

1. Je vise ici la méconnaissance de l'espace normatif comme tel, réduit au technico-juridique, le droit étant lui-même considéré en fait comme une annexe des sciences sociales.

236

*Vois-les pareillement, absents-présents,*

*vois-les, pour le regard pensant, dans la pleine vigueur de l'être <sup>1</sup>.*

C'est sur fond de négativité, assumée par le sujet, que la Scène absolue va devenir le lieu, socialement institué, où l'homme accède aux fondements de l'image, qui sont aussi les fondements de son être. Essayons de saisir le parcours spéculaire, par lequel l'image de l'homme vient à lui. Parménide encore nous ouvre la voie, par ce fragment :

Ce m'est tout un par où je commence,  
car là même à nouveau je viendrai en retour<sup>2</sup>.

Telle est la boucle du parcours spéculaire pour le sujet - le sujet auquel s'adresse le message théologique ou mythologique et que met en scène symboliquement le paradigme du Miroir absolu. Il reste à décrire et analyser cette boucle, en soutenant l'étude comme celle d'un trajet du regard, où il ne peut s'agir que d'un regard humain, totalement humain, qui se transcende dans et par le relief symbolique qu'il apporte au discours du Tiers divin. Aussi allons-nous découvrir que la constitution du Miroir se fonde sur la transcendance et le retour du regard vers soi et que la vision, à laquelle fait allusion la doctrine de *Imago Dei*, est vision intérieure, l'équivalent de ce que le Taoïsme désigne par l'expression « le regard retourné<sup>3</sup> ».

Autrement dit, dans la perspective de notre étude, le concept de Miroir absolu demeure entièrement dépendant de l'économie de la représentation, laquelle comporte pour l'homme la nécessité de construire le point d'origine de l'image, c'est-à-dire de construire, dans la représentation, la causalité comme extérieure au sujet (cf. plus haut, p. 81). Inévitablement, la problématique des fondements est accrochée à cette économie, et la question devient : eu égard à l'espace fantastique, qu'en est-il du « retour » parménidien ? Ce retour ne peut être qu'un travail de représentation, axé sur l'idée que se représenter l'extériorité postule, pour le sujet, la division.

Extérieur/intérieur, il y a là construction subjective, cadrage spéculaire.

1. Début du fragment IV. Texte dans Parménide, *Le Poème*, présenté par J. Beaufret, Paris, P.U.F., 3<sup>e</sup> édit. 1986, p. 80 ; à la traduction proposée, j'ai préféré celle, plus ancienne, de Beaufret lui-même, en dédicace de ses Entretiens avec F. de Towarnicki, Paris, P.U.F., 1984.

2. Fragment V, *op. cit.*, p. 80-81 (traduction M. Gourinat, F. Olivier, A. Wormser). 3. Sur la vision intérieure dans le Taoïsme, K. Schipper, *Le Corps taoïste*, *op. cit.*, p. 223.

237

Si l'extériorité est vision intérieure, effet du fonctionnement imaginal, procédant ainsi de l'élaboration symbolique, il s'ensuit que la division dont il s'agit n'est concevable, comme l'a montré le chapitre Ier, que rapportable à l'enjeu subjectif de perte, séparation d'avec soi, assumption de l'écart et de la catégorie du néant. Voilà ce que nous étudions, en interrogeant le parcours par lequel l'image de l'homme vient à lui, en retour de l'espace fantastique des fondements.

On considérera donc la problématique des fondements en rapport avec la problématique du regard, en tenant compte de ce qui vient d'être dit. Comment joue la division et que signifie-t-elle, qui fasse comprendre, en termes de structure, la formule du poème appliquée au regard : là même à nouveau je viendrai en retour ? Par nécessité de méthode et souci de clarté, marquons ce terrain très difficile :

a) *1er temps de l'étude. Qu'est-ce que regarder ?* Éléments pour une exégèse du regard. Je dis : exégèse, parce que nous avons affaire à un problème d'interprétation, où il serait question d'appréhender la vérité, c'est-à-dire de saisir un rapport d'adéquation. Adéquation entre quoi et quoi ? Entre le sujet et soi, à travers ce que présente au sujet son regard, à partir d'un certain lieu. Faire l'exégèse du regard, c'est envisager le regard comme expérience apodictique du sujet et, par conséquent, le traiter à l'analogie d'un discours, lequel dit quelque chose, matière du questionnement sur la vérité. C'est donc en tant qu'expérience subjective, entrant dans le champ de la parole et de ce que suppose la parole, que le parcours du regard nous intéresse - un parcours qui prend sens à partir d'un certain lieu, qui est le lieu même du Miroir absolu.

Et d'abord, prenons acte du mot français regard, de ce qu'il enferme sémantiquement. Dans regarder, il y a non seulement l'idée d'examiner, considérer, avoir l'œil sur, mais surtout, par le préfixe *re*, tiré du préverbe latin *re*, l'évocation du retour en arrière ou à un état antérieur<sup>1</sup>.

Indication précieuse, qui par avance réfute toute conception mécaniciste, présentant le regarder comme face à face du sujet et de la chose, et le regard comme donnée brute, la réponse aux sollicitations du stimulus. Reprenant un mot de Rimbaud, je dirai : celui qui regarde, veut voir la vérité<sup>2</sup>. Que le regard humain soit aux prises avec l'extériorité sous la forme d'une telle exigence - l'exigence tierce, du regard qui authentifie le regard -, ce n'est pas seulement l'abstraction

1. Sur ce terme, Dictionnaire historique de la langue franc., (Dict. Robert), *op. cit.*, p. 1746.

2. « Il voulait voir la vérité, l'heure du désir et de la satisfaction essentiels. » A. Rimbaud dans «Conte», Œuvre-Vie, édit. du Centenaire, Paris, Arléa, 1991, p. 332.

238

d'une esthétique cherchant à exprimer les fondements du visible, à découvrir la surréalité, l'enveloppe logique du figuré, mais la condition même du regard pensant de l'homme.

Sur cette base prend consistance la question : qu'est-ce que regarder ? Au niveau d'intelligibilité où j'inscris le *qu'est-ce que ?*, l'interrogation vise le passage par le lieu à partir duquel ce que nous appelons regarder est devenu imputable au sujet : le sujet se reconnaît dans son regard. S'il y a un parcours et nécessité de ce parcours, c'est que, sans le passage, que je vais maintenant étudier, le regard humain ne serait pas. Toute l'opération mise en scène par le discours du Miroir absolu a pour enjeu que le sujet soutienne sa propre image, la reconnaisse comme étant à lui-même imputable, en un mot qu'il connaisse sur le mode du regard. Reprenant une formulation de Nicolas de Cues, dans son traité *De docta ignorantia* (= *Sur la docte ignorance*), je dirai : en ce sens, le Miroir pour soi et en soi n'est rien<sup>1</sup>, n'étant que le point de retournement du regard vers soi. Examinons cela de près, avec l'aide de l'iconographie.

La production iconographique nous enseigne cet essentiel : que le Miroir est et n'est pas. Il est, pour le dévoilement : l'altérité est révélée<sup>2</sup> à l'homme, le lieu symbolique du retrait de soi lui est montré - lieu de la Métaphore absolue, pour l'Occident l'*Imago Dei* -, prototype, si j'ose dire<sup>3</sup>, de toute image pour le sujet. Mais le Miroir n'est pas, ou n'est plus, dans le retour du regard vers soi : voilé à lui-même, mais se reconnaissant dans l'autre de soi, le sujet connaît sur le mode de la séparation d'avec son image, comme il s'abandonne à la division du mot et de la chose. Ainsi pouvons-nous parler de la dialectique du Miroir absolu et du sujet, que viennent illustrer deux exemples :

- *Exemple I*, posant le Miroir absolu comme point de retournement du regard : le tableau de Jérôme Bosch *Les Sept Péchés mortels*<sup>4</sup>. Cette peinture contient un miroir circulaire, où se reflètent des scènes évoquant les sept péchés. Ce miroir constitue aussi un oeil - l'Oeil divin dont la pupille représente un Christ aux douleurs. Nous avons là,

1, « ... posito quod speculum ante aut post per se et in se nihil.rit' (= c étant posé que le miroir avant ou après par soi et en soi n'est rien » ; texte dans C. Riccati, « Proce.r.r.io » et e Explicatio ». La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues, Naples, Bibliopolis, 1983, p. 32, n. 68.

2. Du verbe latin *velare*, voiler, précédé du préfixe *re* indiquant le mouvement en arrière ; d'où *revelare*, avec le sens de dévoiler, révéler.

3. La notion de prototype a un sens technique, référé à la querelle antique de l'iconoclasme ; cf. Leçons VII, p. 228.

4. Sur ce tableau, W. S. Gibson, Hieronymus Bosch, Londres, Thames & Hudson, 1973, p. 33-48 (*The Mirror of Man*), et mes remarques Leçons VI, p. 213.

239

comme le remarque Sandler dans son étude<sup>1</sup>, la combinaison de deux thèmes : l'homme se voit pécheur et l'Oeil divin-Miroir éternel voit l'homme qui se voit. Voici donc la scène de l'Autre absolu symbolique et du regard humain venant se rejoindre dans un enlacement mystique, en un certain lieu théorique, lieu de fiction où s'élabore, pour le sujet, la représentation de l'extériorité. Du même pas, on remarquera le matériau dont est fait l'agencement constitutif du Tiers absolu ainsi

projeté sur l'écran pictural : le matériau narcissique lui-même, quand image et miroir se confondent. Cependant, l'apparent imbroglio de la dimension fantastique a sa loi : l'impératif de mettre en scène l'absolu du néant, l'absolu comme indice de séparation, porteur du sens et de la Raison. L'Autre absolu de Bosch surgit du Miroir et comme tel ne peut que renvoyer l'homme à lui-même, plus exactement à l'inaccessible de son être divisé, à l'autre de soi. Dès lors, nous saisissons ce dont le Miroir divin est l'agent : le grand jeu identificatoire dont le Miroir absolu est la Scène instituée et que le discours théologique soutient dans son style particulier. Je rappelle Eckhart, aussi explicite qu'Ibn'Arabî : « Dieu doit absolument devenir moi, et moi absolument devenir Dieu, si totalement que ce "lui" et ce "moi" deviennent et soient un » (cf. plus haut, p. 116).

- *Exemple II*, exposant la vérité du regard retourné, l'accomplissement parménidien : le tableau de Magritte intitulé *Le Faux Miroir* (1935). Le peintre nous montre un oeil humain, sur lequel passe ce qui est vu par cet oeil, les nuages et le ciel <sup>2</sup>. Qu'est-ce qui, selon la perspective de ces *Leçons III*, assigne à l'oeil ici représenté le statut de faux miroir ? Je répondrai : le fait que le Miroir absolu est, n'étant plus. J'entends par là que le sujet du regard, ainsi mis en scène, est le sujet du rapport d'adéquation accompli. Sous cet angle, nous avons affaire à un Miroir humain-divin, c'est-à-dire à la fois à un faux Miroir divin, porteur de la problématique des fondements où image et miroir se confondent, et à un faux miroir humain, en ce sens qu'il ne fait pas jouer mais fixe la rencontre de l'altérité, cette expérience de l'écart et de la division, expérience de vérité qui rend le regard habitable : l'image de l'homme vient à lui, comme vient à lui l'image du monde. Le sujet supposé du tableau de Magritte habite les nuages et le ciel, comme il habite l'autre de soi, son reflet narcissique. M'inspirant de la traduction d'une formule d'Eckhart par Koyré, je dirai encore que l'Autre absolu pour l'homme dé-devient pour devenir, au terme du parcours

1. L. F. Sandler, loc. cit., p. 90.

2. Reproduit dans D. Sylvester, Magritte, trad. franç., Paris, Flammarion, 1992, p. 293.

spéculaire, l'autre de soi, cette image primordiale qui sert à s'approprier le monde.

b) 2e temps de l'étude. Le Miroir absolu, métaphore du pouvoir de diviser. Note sur la superposition des deux scènes fondatrices de l'Autre absolu symbolique. Considérons le Miroir, non plus dans son rapport à la constitution narcissique du sujet (élément essentiel à la compréhension du parcours spéculaire), mais en tant qu'instance structurale dans le montage destiné à donner consistance à l'Autre absolu, et par voie de conséquence à ouvrir la voie au jeu identificatoire dans le commerce des images. Si manifestement il s'agit d'envisager l'essence du pouvoir symbolique en ce qu'il rend pensable au sujet la dialectique de son être, selon l'indication de Parménide - « Vois-les pareillement, absents-présents... » -, il demeure difficile de circonscrire l'émergence de ce pouvoir, d'en saisir l'ordre logique interne sans porter de nouveau attention à la mise à l'épreuve de l'homme, qui doit naître de l'Abîme pour exister, c'est-à-dire à l'enjeu de séparation, la source même de la fonction symbolique. Dans ses versions culturelles diverses, le discours du Miroir absolu - pour l'Occident, l'*Imago Dei* - a, si j'ose dire, pour colonne vertébrale, d'agencer cette fonction autour de cet enjeu, c'est-à-dire de se concevoir lui-même comme discours du pouvoir de diviser.

Je partirai d'une anecdote ethnographique. Selon un témoignage érudit, la pratique des miroirs au Japon <sup>1</sup> comporte l'indication suivante : traditionnellement, le miroir dans la maison est voilé, il est dévoilé quand les femmes l'utilisent pour les soins de leur toilette. Quelle est l'énigme ainsi mise en scène ? De quel secret relève ce retrait ritualisé ? Si le miroir est rapportable à l'énigme, au parler de façon obscure <sup>2</sup>(cf. plus haut, p. 127), mais aussi au secret, que signifie ici secret, pour nous qui interrogeons la problématique du regard ?

L'étymologie nous entraîne. Le substantif latin *secretum* désigne un lieu écarté, un état de solitude,

à partir du participe passé passif de *secernere* (enchaînement de sens : *mettre à part, séparer, puis distinguer, discerner*). Cette richesse sémantique vient éclairer la notion de Miroir absolu considéré comme lieu structural (le point de retournement du regard), en soulignant ceci : l'entrée en scène, pour le sujet, du Miroir en tant que médiateur qui se tient en avant ou, d'après la métaphore cinématographique déjà évoquée (p. 234), en tant qu'écran - écran entre le néant indéterminé de l'Abîme et le néant devenu catégorie de

1. M. Osamu Nishitani, professeur aux Universités de Tokyo, que je remercie pour ses indications. On peut voir cette pratique du miroir voilé/dévoilé dans les films japonais, par exemple, *Une femme de Tokyo* (1933), du réalisateur Ozu.

2. Sur l'énigme, terme et notion d'origine grecque, Leçons VII, p. 134.

241

la détermination symbolique, c'est-à-dire maîtrisé par le discours. En termes stricts, c'est cette entrée en scène du Miroir absolu comme écran - entrée en scène de la négativité dans l'univers des fondements de l'image -, qui constitue l'inaugural du pouvoir symbolique. La ritualisation relevée par le témoin japonais a le sens d'une commémoration, dans le quotidien de la famille, du fondement des fondements (l'inaugural mythique) ; elle rend vivante, pour le sujet, son allégeance à la négativité instituée, qui signe la fonction symbolique.

Dès lors, on saisit mieux à quoi répond l'élaboration d'un universel transcendantal dans le montage spéculaire. L'énigme et le secret, au sens qui vient d'être indiqué, traduisent ce qui est en cause dans cette transcendantalité. Le Tiers-Miroir est discours de l'Autre absolu, proposition apodictique du pouvoir pur posé comme solitaire, séparé, libre de toute servitude<sup>1</sup>. La facture mythologique du discours et la ritualité qui en concrétise l'efficacité symbolique ont introduit l'homme à l'écart, à l'impératif de la séparation comme tel - impératif auquel il serait convenable d'appliquer la détermination kantienne de catégorique<sup>2</sup>. Du même pas, discours mythologique et pratique rituelle ont posé le sujet divisé dans la représentation, avec la même rigueur qu'est instituée la division des mots et des choses. Si l'on conçoit cela, il devient compréhensible que le pouvoir symbolique soit lui-même l'expression de la division (l'écran séparateur de l'Abîme) et, dans le principe, pouvoir de diviser. A ce titre, le Miroir absolu touche à l'inaugural de la pensée ; j'entends par là : au rapport entre la problématique de l'identité et la représentation d'une mise en ordre du monde. Par quelques brèves notations comparatistes, dont je dois l'essentiel à d'érudites conversations, je voudrais montrer comment s'articule ce rapport.

L'Autre absolu symbolique, tel que le Miroir divin le propose, résulte de la superposition de deux scènes, qui se déploient - faut-il le rappeler ? - sur les deux plans indissociables de la représentation et du discours. La première scène dessine l'Autre comme Lieu absolu de la causalité, la seconde l'inscrit comme Lieu absolu de la limite. Essayons d'analyser ce dont il s'agit, par deux exemples, à travers lesquels pourrait être ré-abordée, dans une perspective neuve ayant en vue le sujet de la parole, la formulation théologique occidentale du binôme Imago

1. La mise en scène du divin est riche de formules pour l'exprimer ; ainsi, à Rome : G. Radke, c *Iuppiter Optimus Maximus : dieu libre de toute servitude* », *Revue historique de droit français et étranger*, 64 (1986), p. 1-17.

2. La notion d'impératif catégorique, telle que Kant la définit (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, II<sup>e</sup> section, *op. cit.*, p. 276), s'appliquerait ainsi à la problématique de la séparation, pour inscrire l'Interdit dans la morale.

242

*Dei/Imago Mundi* (Image de Dieu/Image du Monde), si intéressante pour saisir les conditions historiques dans lesquelles la culture européenne a vécu la mise en ordre scientifique de l'Univers comme décomposition du Miroir divin et sa recombinaison sur la base d'un nouveau contenu de discours. Cette décomposition/recombinaison demeure un mécanisme ignoré, du fait qu'on méconnaît encore la place des savoirs constitués dans la structure spéculaire, tant à l'échelle sociale que pour le sujet. Effleurant seulement cet immense problème, je me borne à tenter

d'évaluer, grâce à des exemples étrangers à notre tradition de pensée, en quoi consistent les deux scènes fondatrices de l'Autre absolu symbolique.

- *Exemple 1*, posant le Miroir divin comme Lieu absolu de la causalité : le Miroir Shintô du Grand Sanctuaire impérial d'Ise au Japon<sup>1</sup>. Selon la croyance, ce Miroir est la demeure de la déesse solaire Amaterasu Omikami, vénérée comme ancêtre de la famille impériale. L'objet lui-même de forme circulaire, renouvelé tous les vingt ans en même temps que le Temple (démoli et reconstruit à côté), est entouré de secret. Enfermé dans un coffret ? Offert au regard du souverain, qui seul accède au cœur du Temple ? A l'échéance de vingt années, l'ancien Miroir sacré vient enrichir la collection des Miroirs dans une annexe que visite le public. Mais remarquons ce point essentiel : il est exposé, montrant sa face aveugle, son envers<sup>2</sup> (illustration n° 8). Que nous enseigne cette pratique, si étrangère à l'Occident ?

Nous allons le découvrir pas à pas, notant d'abord le plus accessible. Nous sommes en présence de la manifestation apodictique de l'écran symbolique (cf. p. 234). Le Miroir d'Ise - auquel nous, Occidentaux, pouvons accoler l'épithète familière de divin, à l'analogie de la chose et du signe sacramentaires - est l'objet d'un crédit de représentation qui l'investit de la fonction structurale : faire entrer l'homme dans le monde de l'évidence spéculaire, l'évidence de l'absolu, c'est-à-dire selon la définition précédemment avancée, du délié de l'indétermination. De cette position dans la représentation - médiateur qui se tient en avant, écran entre le néant indéterminé de l'Abîme et le néant devenu catégorie de la détermination symbolique -, le Miroir divin obtient statut de métaphore de la toute puissance, il est la manifestation du pouvoir symbolique à l'état pur. Constatant la nature de la mise en scène d'Ise,

1. Sur le rôle de ce sanctuaire, cf. M. Toki, « Le Shintô... », loc. cit., p. 619, 625. Sur la déesse Amaterasu et son rapport au Soleil, cf. la remarque de H. O. Rotermund, « Aux temps où arbres et plantes disaient des choses », *Le Temps de la réflexion*, 7 (1986), p. 292.

2. D'après la revue *Taiyo* (le soleil), octobre 1993, aimablement communiquée par M. O. Nishitani (numéro spécial, sur le renouvellement du Temple d'Ise), p. 30.

243

nous allons progressivement concevoir que le Miroir retourné, équivalent du Miroir voilé, puisse concerner directement le rapport subjectif à la causalité ou, pour parler comme Kant, la faculté de connaître.

Avant de s'engager plus loin, rappelons que la mise en scène est un fait de discours et qu'ainsi, prenant statut de parole, la représentation de la toute-puissance s'inscrit dans le mode du connaître propre à la parole, c'est-à-dire à la fois indéfini dans sa potentialité et marqué de la limite. Entrant dans le discours, la toute-puissance sous-tend le connaître, et le Miroir divin se donne comme métaphore du Sachant. Si l'on a cela présent à l'esprit, l'absolu prend consistance de condition nécessaire à la métaphorisation généralisée, grâce à laquelle l'homme se met en possession du monde ; j'entends par là que la spécularité étant à l'initiale du phénomène de la parole pour le sujet humain, c'est comme image que le monde d'abord vient à l'homme. De là, l'intérêt pour nous, ressortissants de la culture européenne, de porter attention à l'immense effort de problématisation de l'enjeu spéculaire, allant des légendaires assertions sur les prodiges (miroir dit de Pythagore, qui ferait voir des lettres sur la lune), ou des délires sur les spectres, jusqu'aux interrogations pré-scientifiques : miroir solaire de Léonard de Vinci (vers 1494), science des miroirs de Mirami (1582), essais multiples autour de la catoptrique (partie de l'optique étudiant la réflexion) aux XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles - « le monde dans une boîte », selon une formule de Baltrusaitis<sup>1</sup> -, premières tentatives de cinéma. Mais la signification subjective, plus précisément existentielle, de cette expérience du monde par le miroir ne doit pas échapper ; nous avons affaire, en ces circonstances inventoriées par l'historiographie du discours sur le connaître par le miroir, à la question des fondements du sujet,

mise en scène, au niveau d'émergence de l'absolu, par le Miroir divin. En termes de théorie psychanalytique, je dirai que le Miroir doit alors être compris comme métaphore du Phallus.

A partir de là, franchissons un palier : si ce qui vient à l'homme par le Miroir (ou selon la formulation d'Ibn'Arabî en vertu du Miroir) est voilé, le connaître dont il s'agit dans ce qui se donne comme image comporte nécessairement le rappel de ce que contemplant Narcisse - « ce qu'il voit, qu'il ne sait » (cf. plus haut, p. 42) -, c'est-à-dire la marque de l'énigme, d'un qu'est-ce que ? toujours ouvert. L'incomplétude est dans la nature de l'image, parce que la relation d'identité demeure marquée, à tous ses niveaux, du rappel d'une perte inscrite

1. J. Baltrusaitis, *Essai sur une légende scientifique. Le Miroir. Révélation, sciencefiction et fallacies*, Paris, Elmayan-Le Seuil, 1978, p. 16, 23 ss.

244

dans la séparation d'avec soi. De la sorte, la fonction du Miroir absolu, en tant que porteur de l'écart, est en rapport avec cette incomplétude. La représentation des fondements ne peut être appréhendée que sur un mode du connaître qui satisfasse à l'exigence structurale de maintenir ouvert le qu'est-ce que ?, c'est-à-dire qui permette à l'homme de jouer sa mise identificatoire. Nous allons voir se profiler ici le problème de l'Interdit, associé au Miroir absolu. Tel est l'horizon de la scène du Miroir retourné ou Miroir voilé.

Ce mode du connaître, indéfini et limité, nous en avons quelque idée par le thème de la traversée du miroir, thème latent dans la théologie mystique et devenu explicite dans les arts modernes depuis Carroll. Le film de Cocteau *Le Sang du poète* (1930) introduit au cœur de ce qui se joue, par ce dialogue entre la statue et le poète : « - (la statue) : Il te reste une ressource, entrer dans le miroir et t'y promener. - (le poète) : On n'entre pas dans les glaces. - (la statue) : Essaye, essaye toujours <sup>1</sup>. » Voilà ce dont il s'agit dans le travail de l'identification selon la formule de l'Écriture : « L'homme se promène dans l'image » (cf. plus haut, p. 115-116) -, dont les arts traduisent de façon si poignante l'errance et les tâtonnements.

Transposons cet impératif « Essaye » dans l'espace fantastique des fondements du montage normatif. Il y énonce la relation du sujet à l'énigme, en tant que relation tournée vers l'Image de l'Autre absolu symbolique (l'instance de *l'Imago Dei*), c'est-à-dire vers le lieu du Tiers-Miroir porteur de l'écart, mais aussi en tant qu'identification interdite, suivant la nuance de cette formulation « Essaye, essaye toujours », sous-entendu « car tu sauras que c'est interdit » (= interdit à ta condition de mortel).

Un détour biblique aide encore à préciser les choses : *Exode*, 34, 29-35. Après la rencontre du Seigneur sur le mont Sinaï, Moïse s'adresse aux fils d'Israël. Il est écrit : « L'aspect de son visage (de Moïse) était resplendissant, et ils eurent peur de s'approcher de lui (verset 30)... Et quand il s'arrêta de parler avec eux, il mit un voile sur son visage. Mais chaque fois que Moïse pénétrait devant le Seigneur pour lui parler, il ôtait le voile jusqu'à ce qu'il sortît » (versets 33, 34 2). Ce texte nous met sur la voie de comprendre ce dont il est question dans le voilement (ou retournement) du Miroir.

Il est question ici du discours du Miroir en tant que ressortissant au registre de l'Interdit. Le vocable, je le rappelle <sup>3</sup>, signifie un dit entre,

1. J'emprunte le texte à ce qu'en rapporte Baltrusaitis, *op. cit.*, p. 26.

2. Texte d'après la Bible d'Alexandrie, trad. du grec de la Septante par A. Le Boulluec et P. Sandevour, *op. cit.*, p. 345.

3. Leçons VI, p. 26.

245

un *dit d'interposition*. Ce renvoi indique que le Miroir divin est un discours d'interposition, relatif au rapport entre deux termes d'une division, entre le sujet et l'Autre absolu symbolique - division étudié en ces Leçons dans la perspective des fondements du mécanisme spéculaire. Nous avons

affaire à Narcisse conservé mais dépassé (voir plus haut, p. 59 ss.), au destin du qu'est-ce que ? de l'énigme, à la dialectisation des termes de l'identification. L'Interdit, à l'oeuvre dans le passage cité de l'Exode, devient lisible, de même que nous allons saisir l'articulation des plans du discours du Miroir voilé ou retourné.

Moïse n'est pas un simple initié, il est hiérophante - littéralement celui qui rend manifeste, ou porte à la lumière, ce qui est sacré -, il est le précepteur des vérités divines, comme l'observe un commentateur (Philon), cité par A. Le Boulluec ; je dirai même : il est parleur sacré. Et si Moïse, selon la formule de Philon, projette des « jets d'une lumière aussi intense que celle du soleil <sup>1</sup> », c'est précisément en tant qu'il présentifie la parole divine. Je dirai qu'il en est le miroir ; il reflète Dieu, de sorte que le geste de se voiler le visage face aux fils d'Israël et de s'ôter le voile devant Dieu prend tout son sens. La leçon majeure pour nous est là, dans cette division assumée par le hiérophante : il est miroir, mais il parle en vertu du Miroir et s'offre comme Miroir voilé ; il est et n'est pas le Miroir.

Nous aborderons maintenant le fond du problème de la division, en ce que celle-ci concerne le fondement anthropologique de l'Interdit. La division rituellement instituée (sous la forme du Miroir voilé ou retourné) exprime que l'identification n'est pas une fusion, mais une relation découlant de la nature relationnelle de l'identité. L'identification doit être comprise comme procédure de division par le discours de l'humain entrant dans la représentation de la causalité par la différenciation des images et par la différenciation d'avec sa propre image. L'Interdit à l'échelle de la culture, c'est cela : faire advenir la causalité/ différenciation pour le sujet, à travers la mise en scène de l'Autre absolu symbolique, en l'occurrence, pour la culture d'Occident, comme Miroir divin. La manoeuvre de l'Interdit est aussi à comprendre comme l'instant périlleux, dans la culture et pour le sujet, car ce qui est en cause est la Raison même : que l'écart entre les termes du rapport identifiant soit maintenu ouvert.

Considérée sous l'angle du rapport identificatoire, la construction

1. Bible d'Alexandrie, *op. cit.*, p. 344. Sur la notion de hiérophante, une remarque. Ce terme est un composé de *cpaiwv* (*phainō*), rendre manifeste, porter à la lumière, et de *isp6s* (*hiēros*), ce qui est sacré. Or, *cpaiwv* (*phainō*) a la même racine et dans certains emplois le même sens que *cprlqi* (*phēmi*), dire. Ce rapprochement justifie d'évoquer ici le parleur sacré.

246

métaphorique du pouvoir de diviser accomplit une fonction. Le Miroir divin met le sujet en position centrale dans la structure, puisqu'en définitive ce rapport a pour pivot l'énigme narcissique, conservée mais dépassée, et que ce que nous appelons le monde, venant à l'homme à cette place structurale de l'image pour le sujet, est logiquement soumis à la loi du déchiffrement de sa propre image par l'homme. Cela peut paraître aujourd'hui trop compliqué pour nos méthodes de questionnement du phénomène de la culture, voire irrecevable, parce que nous avons évacué, comme religieux ou passible de la suspicion mythologique, le plan du Tiers spéculaire (le montage de la Référence) en tant que catégorie nécessaire au jeu de la pensée, laquelle, si j'ose dire, marche à cloche-pied. Or effectivement, le jeu de la pensée répond au même modèle structural que le fonctionnement spéculaire, celui-ci incluant l'assemblage du plan du sujet et du plan du Tiers. La vertu des religions et des mythologies est de nous montrer, de façon parfois aiguë et par des détours imprudemment jugés indignes de notre attention, le côté divinatoire que comporte l'activité de pensée. Non pas que la pensée relève d'une catoptromancie<sup>1</sup> ni que les sciences modernes entretiennent, comme le suggère l'insistant fantasme de la Science faustéenne, quelque obscur lien magique. Divination ici veut dire : inscription de tout savoir dans l'espace de représentation de l'énigme pour le sujet. L'exégèse sacrée et plus généralement dogmatique - mais aussi, si l'on y regarde de près, toute « lecture » d'information - comporte un rapport à la

divination. J'entends par là que la lecture, de son niveau élémentaire au plus savant, mobilise (ce que conçoivent encore très mal les cliniciens et pédagogues) l'entière structure spéculaire, et donc le rapport au Miroir absolu, comme le laisse si clairement transparaître Léonard de Vinci, peintre mystique, par son écriture au miroir (illustration n° 7).

Revenons maintenant au Miroir Shintô du sanctuaire d'Ise. Nous allons en découvrir la signification, précisément quant au fond du problème de la division, c'est-à-dire quant à la manœuvre de la relation d'identité dans l'espace fantastique des fondements. Nous touchons, je l'ai dit, à la question de l'identification, c'est-à-dire de la causalité / différenciation pour le sujet. On a donc affaire à la mise en scène de l'énigme, car il s'agit de produire le théâtre institué de l'Autre absolu symbolique, le Tiers-Miroir, d'autre part de maintenir ouvert l'écart où

1. La catoptromancie (utilisation du miroir pour la divination) est sommairement étudiée par Baltrusaitis, *op. cit.*, p. 75, qui se fait l'écho d'une thèse selon laquelle la formule de Paul « per speculum in aenigmate » (1<sup>er</sup> Ép. aux Corinthiens, 13, 12) comporterait une allusion à un usage alors répandu en Grèce.

247

s'inscrit le qu'est-ce que ? de l'homme (le rapport entre les termes de la division subjective). Si éloignée soit-elle des contenus du discours théologique et mystique de l'Occident, la tradition du Tao, qui passe pour avoir fortement influencé le Japon en ce domaine, suit inmanquablement le même chemin structural. Des miroirs procède la découverte de la Véritable Forme, et l'homme apprend ce qu'il est par la vision intérieure, par le *regard retourné*. Un traité exploré par K. Schipper nous montre ces deux temps logiques, où nous retrouvons le sens du parcours spéculaire du sujet : la théorie de l'Image absolue (la Véritable Forme), la pédagogie du sujet (le temps du « Sachez que <sup>1</sup> ». Selon cette perspective, je dirai que le Miroir d'Ise est à la fois la métaphore du Sachant (avec ce que cela comporte quant à la maîtrise du monde sur le mode du connaître par le miroir), et si j'ose un tel parallèle, à l'instar de Moïse voilé, le précepteur des grandes vérités auxquelles l'humanité accroche son être. On peut ainsi considérer le Miroir retourné comme scène de l'Interdit, interprétation japonaise de l'impératif structural dans une version que nous, Occidentaux relevant de la tradition biblique, désignons par le précepte « interdit de la représentation ». Ce précepte s'inscrit dans ce montage d'ensemble de l'Interdit, à travers lequel se joue, non pas une normativité faite d'une ritualité formelle tournant à vide ou socialement subvertie (ce qu'illustrent abondamment les aléas historiques), mais la mise en scène causale, c'est-à-dire l'enjeu identificatoire suprême : le rapport spéculaire à l'Autre absolu, au Tiers-Miroir, comme versant relevant du plan de la représentation, inséparable de celui du discours dans la constitution du Tiers absolu symbolique.

- *Exemple II*, posant le Miroir divin comme Lieu absolu de la causalité et de la limite : la calligraphie évoquant Dieu dans la mystique musulmane. H. Massoudy, éditeur de la calligraphie soufie que je reprends ici (illustration n° 9), indique qu'il s'agit d'une composition double, en miroir (composition usuelle chez les calligraphes soufis), dont la partie droite est le reflet de celle de gauche <sup>2</sup>. Sous des formes diversifiées et plus ou moins ornées, cette figuration se retrouve en maintes mosquées. Empruntant à une étude de F. Benslama <sup>3</sup>, j'en précise l'agencement : nous avons, écrits en face à face, les mots *huwa huwa*, en français *Lui Lui*, entrelacés et cependant séparés dans le graphisme que je reproduis en annexe photo. Le terme arabe *huwa* est à la

1. Voir le texte que commente K. Schipper, *Le Corps taoïste*, *op. cit.*, p. 222 ss.

2. H. Massoudy, *Calligraphie arabe vivante*, Paris, Flammarion, 1981, p. 132.

3. « Note sur l'individualité en Islam » (partie d'un ouvrage, *Figure du sujet en Islam*, à paraître) ; je remercie l'auteur de m'avoir communiqué son texte.

248

fois la troisième personne du pronom personnel (désignant l'absent) et, selon une particularité du

fonctionnement linguistique dont relève cette langue, la copule qui tient lieu de verbe *être*<sup>1</sup>. Une telle rencontre de la sémantique et du redoublement en miroir, jointe aux élaborations doctrinales appuyant ce savant édifice, porte à conséquence quant à la théorie de l'identité, abordée ici par la tradition de l'Islam. Dans cette perspective, je ferai les remarques générales suivantes :

Pour nous, qui nous interrogeons sur le pouvoir de diviser, la difficulté est de déchiffrer la mise en scène du double *Lui*, serti dans l'espace vide qui soutient les deux mots calligraphiés. Nous ne devons pas perdre de vue que nous sommes aux prises avec la question de la division au niveau de l'espace fantastique des fondements et non à celui de la relation spéculaire de Narcisse. A ce niveau, que j'appelle précisément fantastique, le *Lui Lui* est l'équivalent, si j'ose dire, d'un *schéma spéculaire sans image, où les deux scènes de la causalité et de la limite se font face*.

Cette transcendance doit être clairement distinguée de toute transposition directe, politique ou sociale, du rapport narcissique, qui en est la caricature. Un bon exemple d'utilisation politique de la relation narcissique spéculaire dans une théâtralisation totalitaire du pouvoir nous est offert par l'agencement communiste chinois, toujours en vigueur, de la statue de Mao Zedong assis, les yeux rivés sur son propre portrait suspendu en vis-à-vis de l'autre côté de la place Tiananmen à Pékin <sup>2</sup>.

Le scénario des fondements, où que ce soit dans l'humanité, n'est pas la projection directe de l'enjeu subjectif et de sa composante centrale narcissique. Ces *Leçons* ont montré que le dépassement de Narcisse exige qu'ait été élaboré le *principe de négativité*, lequel préside à toute mise en scène d'ordre politique ou social. La dimension d'outrescène - l'Abîme indicible, que laisse apercevoir La Lunette d'approche de Magritte (illustration n° 3) -, postulée par le concept même de symbolique, est valable en toute circonstance affectant l'histoire des montages. Du reste, en Occident, la massive admiration pour les grandes figures totalitaires du XXe siècle resterait incompréhensible, si elle ne traduisait un symptôme dans la culture, la structuration oedipienne en péril, c'est-à-dire une débâcle généralisée du rapport à la négativité. Si rien ne facilite, dans nos sociétés étouffées de plein et

1. Problème repris par Benveniste, « Être et avoir dans leurs fonctions linguistiques », *Problèmes de linguistique générale, I*, Paris, Gallimard, 1966, p. 189-190.

2. Noté par la presse occidentale, à l'occasion du centième anniversaire de Mao (décembre 1993).

saturées de mini-despotismes, d'aborder cette débâcle, c'est précisément sur le terrain de la religion en tant que mise en scène du principe de négativité qu'il est possible d'appréhender à sa racine le mécanisme où s'inscrit le rapport subjectif et social à la négativité : la constitution de la frontière, de l'écran à partir duquel tout rebondit. J'entends par là le rebondissement oedipien, la scène originaire pour le sujet, et la scène de la culture.

Afin de tirer un enseignement substantiel de la calligraphie soufie, dans le sens qui permette de saisir ce temps logique premier dont relève toute religion - mettre en scène, ici sur le mode religieux propre à l'Islam, l'écran, séparateur de l'Abîme -, il est nécessaire de revenir sur la condition spéculaire de l'humain, à partir de quoi le *Lui* divin redoublé, serti dans l'espace qui le soutient, peut nous devenir plus accessible. A cet égard, l'importante contribution de Lacan, étudiant le temps de structuration qualifié par lui de « stade du miroir <sup>1</sup> », nous ouvre la voie. Là se trouve indiqué, avec une grande précision, l'inéluctable du passage de l'homme, de l'opacité et de la fragmentation liée à sa prématuration, à la saisie anticipée de sa totalité, par la médiation de la scène du miroir et de la parole qui l'enveloppe.

Dans ses développements, Lacan définit « le stade du miroir *comme une identification... {à une} imago* », « l'assomption jubilatoire de {l'} image spéculaire... {comme} la matrice symbolique où le je se précipite... », « la forme totale du corps par quoi le sujet devance dans un mirage la

maturation de sa puissance... [comme] cette *Gestalt* [qui] symbolise la permanence mentale du *je* en même temps qu'elle préfigure sa destination aliénante ». L'auteur a donné forme à la question ouverte pour le sujet et qui jamais ne sera refermée, « ce noeud de servitude imaginaire », et repéré l'indice d'une marque structurale d'ensemble, lequel éclairé convenablement peut conduire à une problématisation générale de la spécularité - problématisation qui inclut la dimension de l'institutionnalité. De la contribution de Lacan à l'interrogation sur l'image retenons que le jalon d'une facture structurale d'ensemble a été posé, à travers des notations essentielles, situant c l'instance du moi... dans une ligne de fiction », ou avançant l'idée que « l'image spéculaire semble être le seuil du monde visible <sup>2</sup> ».

C'est bien par cette voie, par la prise en compte de la notion de fiction, mais portée à l'échelle institutionnelle, à l'échelle de la nature spéculaire de notre lien au monde, que nous pouvons concevoir le

1. « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je », *Écrits, op. cit.*, p. 93100.

2. Lacan, *op. cit.*, p. 94-95.

250

monde comme scène pour le sujet, c'est-à-dire concevoir que le monde vienne à l'homme par la médiation de la scène du Miroir absolu et de la parole qui l'enveloppe. Élargissant le propos de Lacan, je dirai que l'émergence du *je* dans la scène de l'enfant au miroir ne se réduit pas à la question « d'une identité aliénante » ou des « méconnaissances constitutives du moi », mais ouvre, au-delà, sur la question du statut du miroir comme tel. Dans les développements de Lacan, le miroir ne reçoit pas statut de tiers, il est présent comme simple dispositif optique. Lacan n'a pas relevé que, dans la saisie de sa propre image par le sujet et l'entrée dans la représentation du semblable, le miroir fait tiers. Dans l'écart du redoublement par le miroir, l'accès à la représentation s'inscrit comme fondé, l'univers de la relation se dessine, le monde fait son entrée pour le sujet. Dans cette perspective, on peut dire que le miroir est le début de toute connaissance, mais surtout qu'en faisant surgir l'écart, il esquisse le rapport normatif et se pose comme point de butée.

Si l'on a suivi ce cheminement théorique, la constitution du Miroir absolu peut être éclairée d'un jour nouveau. Il s'agit, je le rappelle, de saisir comment s'agence le montage qui ici met en scène le *Lui Lui* divin comme écran, point de butée, *surface frontière*, à partir de laquelle, le Tiers souverain - c'est-à-dire l'ultime figuration logiquement pensable de la catégorie tiers - étant inscrit dans le discours, le monde prend statut d'image dans la culture et se propose en tant que telle à l'homme par médiations institutionnelles successives. Il faut encore souligner que c'est sur cette base d'un agencement spéculaire ordonné à l'échelle des montages sociaux, que le jeu oedipien se développe à travers le système normatif des images instituées (cf. plus loin, § III). Nous avons donc affaire ici au problème suivant, déjà abordé à propos du Sujet monumental de fiction (chapitre II) : comment le Tiers est-il pensable ? Plus exactement, en l'occurrence, est-il pensable comme fiction de Miroir en soi ?

Considérons cette question à son niveau propre, là où la ligne de fiction trouve son aboutissement de Raison autant que l'homme, sujet de la représentation, son fondement. La transcendance de la position apodictique du Tiers - ici l'absolu divin - devient la condition d'émergence du principe spéculaire, en tant que ce principe constitutif de la relation humaine signifie la possibilité d'appropriation du monde par la représentation, dans la culture et pour le sujet. Au niveau de l'espace fantastique des fondements comme à celui, subjectif, de l'ordonnement du noeud de servitude imaginaire, le miroir est ce qui permet que le monde existe comme monde. Mais la comparaison de ces deux niveaux est, à strictement parler, impropre, car

251

le Sujet monumental de fiction est délié de la relation d'altérité. On pourrait dire : il est l'Autre absolu symbolique, identique à soi ; il est à la fois Miroir et Sujet. Mais ces formules ne portent à conséquence que parce qu'elles posent le Tiers-Miroir comme métaphore-écran, sous l'égide de laquelle peut exister, dans une société, ce que nous appelons image ou représentation du monde, discours de la Référence dont relève un enchaînement d'effets normatifs.

Cela nous ramène à la calligraphie soufie du *Lui Lui*. En dépit du fait que la logique du montage interdit de penser le Miroir divin sur le même mode que la spécularité pour le sujet, l'homme se projette dans l'espace des fondements et les travaille. Il s'ensuit des astuces rhétoriques, qu'on retrouve dans les mythologies et les religions, lesquelles construisent l'artifice du point absolu où le Tiers se redouble dans l'absolu de son propre regard. Ainsi, dans *Œdipe Roi*, vers 1213 : [] (*o panth' orôn Chronos*), « le Temps qui voit tout <sup>1</sup> ». Ou encore, dans la perspective des philosophies mystiques de la Renaissance, cette formule de Charles de Bovelle : « L'oeil divin, puisqu'il est sans multiplicité et unique de nature, doit être seul au cercle du milieu ` . » L'essentiel pour nous est de prendre acte de ce point ultime comme axiome de la connaissance, ce qui veut dire : il existe un point fondateur, à partir duquel le monde est concevable, c'est-à-dire pensable. L'*Imago Dei* ou le Miroir divin est la métaphore de ce point.

On peut conclure que le *Lui Lui* est aussi une version de la surface-frontière, qui départage l'Abîme des énoncés qui théâtralissent le discours des fondements. Le plan généalogique va pouvoir glisser sur cet écran du Miroir divin, l'Autre absolu prendre consistance symbolique de point de butée, instituant ainsi le commerce identificatoire. Pour le sujet, le Miroir divin est *un faux miroir*, grâce auquel l'espace fondateur de l'origine advient, *le Lieu absolu de la limite est constitué*. Aussi, la quintessence du *Lui Lui* est ce redoublement de fiction, par quoi se résout le montage spéculaire dans l'absolu. La coïncidence des deux plans : miroir et image, rebondit en copule extrême - entre le néant sous les espèces du divin et le monde comme image -, d'où irradie l'être pour le sujet.

1. Texte édité et traduit par A. Dain et P. Mazon, réédité. J. Irigoien, Paris, Belles Lettres, 1981, p. 116.

2. Le sage, chap. 50, dans E. Cassirer, *Individu et Cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, trad. P. Quillet, Paris, Minuit, 1983, p. 409. Il s'agit d'une sorte de traité de la contemplation, où il est abondamment question du miroir et du regard, de l'oeil divin, de l'oeil angélique, de l'oeil humain et de l'oeil animal, hiérarchie des modes de connaissance répartis selon ces 4 cercles.

*c) La traduction œdipienne des deux scènes superposées du Miroir absolu. Une conclusion essentielle.*

Tirons la leçon de cette longue démonstration, dont la portée me semble considérable. Déjà, la méthode esquissée (en vue d'une théorie générale de l'Anthropologie dogmatique), consistant ici à soumettre la problématique historique occidentale de la spécularité à l'épreuve comparatiste, a mis en évidence le caractère structural de l'élaboration dont témoigne le Miroir divin. Le matériau du Shintoïsme, comme celui de la mystique musulmane, a permis de préciser sur quelle base de logique universellement reconnue, à travers des cultures situées aux antipodes, s'organise l'univers de la représentation dans l'humanité, c'est-à-dire la présence de l'homme au monde comme rapport identificatoire. Un tel agencement, sur lequel je vais maintenant attirer l'attention en soulevant la question de sa signification œdipienne, apparaît de ce fait aléatoire dans ses versions spécifiées en styles multiples, mais structurellement homogène. Cela reconnu, on conçoit qu'une intercommunication vivante entre systèmes dogmatiques différenciés, telle que les relations internationales aujourd'hui l'autorisent ou la favorisent, devient possible à partir du moment où le discours du Tiers-Miroir propre à l'un des systèmes trouve, si j'ose dire, à se lover dans celui de l'autre système : un discours glisse sur l'autre sans l'abolir, apportant sa contribution à l'édification, sans cesse relancée, de l'écran symbolique. La reprise filmique, en 1992, de l'opéra de Stravinsky,

*Œdipus Rex*, où dans une mise en scène épurée, sous l'égide d'un orchestre japonais, le texte latin chanté est ponctué d'éclairs de récit dits en japonais, en est une preuve éclatante <sup>1</sup>. Quand une culture se vit comme annulée par les emprunts, c'est qu'elle est moribonde. Tel n'est pas le cas du Japon.

Cependant, ce point, important, demeure secondaire, dans la perspective de ces *Leçons III*, car il s'agit de relever un élément essentiel de la structure elle-même, l'articulation de la signification oedipienne sur la procédure spéculaire. Cette remarque concerne aussi bien la psychanalyse, en tant que discipline ayant affaire de façon privilégiée au phénomène de l'identification, que le droit ou d'autres disciplines ayant en commun de s'intéresser pratiquement à l'institution du sujet, c'est-à-dire au montage normatif de la société considérée comme une fonction pour le sujet.

1. *Œdipus Rex*, opéra-oratorio en 2 actes, livret de J. Cocteau d'après Sophocle ; traduit en latin par J. Daniélou. Composé en 1926-27, créé en 1927 à Paris (Théâtre SarahBernhardt). Coproduction internationale, principalement américano-japonaise, présentée au Festival de Matsumoto au Japon, sept. 1992. Projeté en France par la chaîne de télévision Arte.

253

Saisir l'articulation de la signification oedipienne sur la procédure spéculaire n'est pas très difficile. Il suffit de se reporter à la tragédie de Sophocle *Œdipe Roi*, où nous lisons le mythe antique à partir duquel Freud a travaillé, pour en extraire ce concept majeur - *Œdipe* -, devenu un topos de la psychanalyse courante. Celle-ci ne laisse pas d'en négliger un aspect essentiel, conformément au parti pris - non freudien, faut-il le souligner ? - qui élimine la dimension institutionnelle de la Loi considérée de nos jours (notamment sous sa forme juridique) comme antinomique du sujet. Je suis à la tâche de restituer cet aspect essentiel. Pour aborder le niveau d'interrogation où l'*Œdipe* prend consistance institutionnellement, sur fond de mise en scène de l'origine, c'est-à-dire sur fond de discours normatif instituant le Miroir absolu, il faut garder présent à l'esprit le principe de l'Interdit socialement et culturellement inscrit et donc, renonçant au discours du sujet-Roi autofondé, rattacher la problématique du désir humain aux fondements institués du langage. Alors et alors seulement, on peut espérer sortir d'une conception familialiste de l'*Œdipe* et comprendre enfin que la *Scène absolue*, quelles qu'en soient les modalités de discours, variant d'une société à l'autre, est partie intégrante de la scène primitive du sujet. Reprenons cela brièvement.

La problématique oedipienne comporte en fait deux scènes fondamentales, distinctes mais raccordées l'une à l'autre, que résumant les ultimes propos du Coryphée dans la tragédie. J'en reprends les termes, qui définissent nos points d'ancrage en cette étude :

a) Renvoi à la scène du dialogue entre *Œdipe* et la Sphinx. « ... *Le voilà, cet Œdipe, cet expert en énigmes fameuses, qui était devenu le premier des humains* », plus littéralement « *le plus puissant* », [] (*kratistos*) (vers 1524-25).

b) Renvoi à la scène de la transgression de l'Interdit (inceste avec sa mère Jocaste, meurtre de son père Laïos). « *Aujourd'hui, dans quel flot d'effrayante misère est-il précipité* <sup>1</sup> ! » » (vers 1526).

Il ne fait aucun doute, à la lecture des derniers vers qui suivent, que le destin d'*Œdipe*, c'est-à-dire selon nos vues modernes la structure subjective dont le récit mythologique énonce métaphoriquement la logique, ne peut être compris sans que soient raccordées les deux scènes.

Il reste, pour l'illustrer, à revenir au dialogue fameux, par lequel *Œdipe* affronte « *la devineresse aux serres aiguës* » (vers 1199), la Sphinx.

1. *Œdipe Roi*, op. cit., p. 127-128.

254

J'ai déjà indiqué qu'il y a là une scène triangulaire, où le tiers est figuré par l'énigme <sup>1</sup>. Or, nous l'avons vu, l'énigme ouvre sur l'ensemble de la problématique spéculaire - en termes de la religion

qui a prévalu en Occident, l'*Imago Dei* -, et c'est par là, à la faveur de cette ouverture précisément, que l'échafaudage oedipien de la représentation se manifeste en surimpression du montage spéculaire précédemment décrit. En ce dialogue terrible, dont l'énigme - figuration du Tiers, c'est-à-dire symbolisation de la catégorie du néant - est l'enjeu, le questionnement oedipien fait son entrée comme interrogation sur le secret du monde, rapport au dévoilement, scène de la causalité. On retrouve là, transposé, ce que nous avons découvert en étudiant le Miroir absolu (p. 232 ss.), Exemple I.

Quant à la face classiquement reconnue de l'Œdipe - la problématique de la transgression de l'Interdit -, il suffit d'évoquer la notion de *limite*, essentielle au mécanisme du commerce identificatoire, pour rencontrer de nouveau la spécularité. On s'aperçoit qu'en sous-main, si j'ose dire, la problématique du Miroir absolu est présente, au sens où, ne pouvant fonctionner que dans l'allégeance aux fondements, l'ordre symbolique de la limite pour le sujet (la fonction parentale) s'inscrit nécessairement comme rapport à la mise en scène de cet écran des fondements par la culture, sur lequel sont projetées les images instituées des fonctions (mère, père). En aucune société, ces fonctions ne relèvent de l'arbitraire des sujets : la limite doit être fondée comme limite, c'est-à-dire énoncée par le discours théâtral qui lui donne valeur dogmatique (le discours de l'Image absolue). Je renvoie le lecteur à l'Exemple II (p. 247 ss.).

## **2. La science de l'assemblage des plans de la Référence et du sujet. Note intermédiaire sur les sciences et la fonction dogmatique.**

Nous savons maintenant sur quelle base - la logique spéculaire qui soutient l'entrée dans la parole - s'organisent le rapport identificatoire et la présence de l'homme au monde. Le montage de représentation ayant été décrit, considérons le point de saisie de la société par le sujet, et du sujet par la société, de façon à comprendre, dans son essence, la fonction instituante du mécanisme normatif : porter au discours le rapport identificatoire et la présence de l'homme au monde, faire tenir ensemble les éléments du montage, lequel a pour enjeu la dialectisation

1. *Leçons VII*, p. 172 ss., notamment p. 177.

255

de la Référence et du sujet, c'est-à-dire finalement l'agencement de l'efficience symbolique. Reprenant la métaphore que j'ai déjà utilisée (p. 217) du trait de Jupiter, je dirai que la fabrique sociale des images et des dogmes - rappelons la définition « l'image, c'est le dogme », qui lie image et dogme - suppose un savoir du mode d'assemblage des plans de la Référence et du sujet. Qu'est-ce que ce savoir assembler ? Est-il licite, à notre époque de zèle scientifique, de qualifier un tel savoir de science ? Comment situer cette interrogation dans la perspective des idéaux, des propagandes et des pratiques scientifiques où se reconnaît la culture ultramoderne ?

Constatons la gravité de ce questionnement, en raison de la confusion qui règne dans les doctrines aujourd'hui installées comme séquestres - sur ce concept, voir plus loin, p. 265 ss. -, à propos des notions de science, société, sujet. Les mots n'ont guère de sens, ni les disciplines de consistance, au temps où les simplismes érigés en démonstrations, les volte-face politiques tenant lieu d'analyses et l'imposture des compilations suppléent au vide de pensée. Il est symptomatique qu'après avoir annoncé la fin de l'homme et la société libérée, des sociologues empressés près des pouvoirs fassent subitement l'apologie du Sujet et se découvrent lecteurs de Freud <sup>1</sup>, comme il est significatif que le thème de l'Éthique vienne à s'officialiser dans des conditions politiques telles que l'État - je vise ici le cas français <sup>2</sup> - se mette lui-même sous la coupe de groupes de pression dont les positions scientistes ne sont un secret pour personne. A travers ces manifestations, il n'est pas très difficile de reconnaître la fin d'un temps historique, qui aura fait preuve d'une grande légèreté en réduisant

la problématique des fondements de l'Interdit à des paramètres d'ordre idéologique et en rabaisant l'entreprise scientifique au niveau des rapports de pouvoir. C'est dans ce contexte que nous avons à reprendre l'interrogation sur la science et l'édifice symbolique.

L'intérêt d'une telle réflexion ne saute pas aux yeux, car le concept de science peut apparaître s'être dilué, aux abords de ce à quoi nous avons affaire en matière de normativité, dans des considérations de pure gestion (régulation, offre et demande de normes), tout comme le questionnement théorique, obnubilé par les phénomènes d'information (voir la doxa postmoderniste, enfermée dans l'illusion de la fin des

1. Cf. A. Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992. Cet encensement subtil de Freud est déplacé (par exemple, p. 141 ss.), aussi incongru que le thème d'une prétendue « origine religieuse du Sujet » (p. 249 ss.).

2. Tel qu'il a organisé et laissé fonctionner le Comité national d'Éthique, l'Exécutif a pris *de facto* position en faveur des thèses prônées en France par le fondamentalisme biomédical, incapable de saisir la problématique de l'Interdit ; voir plus loin, p. 279.

256

grands récits et l'idéologie de la désinstitution) ou encore fasciné par le fantôme de la Nature <sup>1</sup>, ne semble pas près de saisir le caractère fictionnel, inévitablement métaphorique, du discours scientifique déployé - pourquoi ne le sait-on pas ? - à la place structurale de la mythologie dans nos sociétés sécularisées. A cet égard, nous sommes rentiers de certitudes qui sont des vestiges, mais nous préférons cet étouffement au risque d'envisager, selon une formule d'Heidegger, que la science ne pense pas - formule critiquée, et cependant plutôt sensée par les temps qui courent -, ce genre d'interrogation étant devenu oiseux dans la culture empirico-praticienne. Au fond de tout cela, gîte la peur de penser la catégorie du vide, l'effroi devant la condition humaine à laquelle demeure rivé tout échafaudage institutionnel, en Occident comme partout.

Précisément, si la réflexion sur la science et l'édifice symbolique peut prendre sens et déboucher sur des enchaînements théoriques d'importance et une problématisation non déshumanisante de nos pratiques d'interprète, c'est que *la question de la négativité* peut être envisagée comme telle et revenir au premier plan. Le déterminisme symbolique de l'animal parlant ne saurait être étudié en tant que donnée relevant d'un questionnement scientifique, que sur la base de la reconnaissance de ce noyau fondateur de la Raison du sujet : la capacité, pour l'homme, d'intégrer subjectivement la négativité, condition liée à la problématique de la parole, par conséquent du penser. Selon cette perspective, si du moins la pensée scientifique la plus consciente de l'impasse contemporaine accepte de franchir ce seuil de la critique, les sciences elles-mêmes tireront avantage de la reconnaissance de ce champ spécifique, en découvrant par là non seulement leur propre point de butée, mais la signification anthropologique de cette limite. En d'autres termes, ce dont il est question ici vise le retrait de la science vers elle-même, la recherche de sa propre ligne critique retournée vers soi, la capacité de se reconnaître partie prenante de la fonction qui, dans la culture, institue le Miroir. C'est à ce titre que l'étude de la fonction dogmatique concerne l'éclaircissement du statut social de la science.

1. Renouant avec les propos visionnaires de Merleau-Ponty, qui flairait le côté mythique de la Nature, D. Lecourt remet en perspective l'histoire récente du discours scientifique : *A quoi sert donc la philosophie ? Des sciences de la nature aux sciences politiques*, Paris, P.U.F., 1993 ; cf. spécialement chap. 5 « Les nouvelles philosophies de la nature » et 6 « De la nature comme fiction », p. 86-114. Quant au postmodernisme, collé à l'événement de l'information généralisée, une formule de J.-F. Lyotard résume la nouvelle idéologie qu'il promeut, aubaine des propagandes du Management universel : « une pragmatique des particules langagières » ; cf. *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979.

257

Or, nous avons constaté qu'à l'horizon de cette étude il s'agit de comprendre les échafaudages normatifs en tant qu'échafaudages de discours. Tel est le champ de la dogmaticité, objet accessible

à une interrogation d'un type bien particulier, qui nécessite une démarche de méthode assurée de son pas. Interroger la dogmaticité, c'est circonscrire et tenter de saisir le fait de la constitution sociale de la parole. Je dis bien : le fait, tel qu'il se propose à travers les règles du parler, qui mobilisent le cadre spéculaire fixé par une société, à l'intérieur duquel s'organise l'assemblage des deux niveaux de la structure - le niveau de la Référence ou du Tiers institué et celui du sujet. Nous avons reconnu l'enjeu de l'assemblage (symboliser la négativité, le vide, l'écart de représentation), et j'ai déjà longuement évoqué les catégories de questionnement, mettant en cause directement le concept de science (notamment selon la vision politique promue par l'actuel fondamentalisme bio-médical), grâce auxquelles prend consistance en toute culture le pouvoir exercé sur le sujet <sup>1</sup>. Nous touchons là à la production de l'Interdit, plus exactement au régime de l'Interdit, c'est-à-dire en définitive à l'essence même de la manoeuvre d'humanisation, dont les systèmes institutionnels sont les garants. Ritualisation du pouvoir, statut du corps, catégories instituées du jugement, organisation de la dette de la parole en société : multiples sont les manifestations de la fonction dogmatique, qui mobilisent désormais non seulement les appareils juridiques du discours traditionnels, mais les sciences elles-mêmes comme instance normative fondant le discours. Que disent les sciences de cela, que peuvent-elles dire, qu'en savent-elles ? Voilà bien le noeud du problème.

Il n'est qu'un seul moyen pour le dénouer : considérer le lieu privilégié de l'Occident où se poursuit, à ciel ouvert en quelque sorte, la reproduction dogmatique du discours, le lieu juridique, vers lequel convergent à la fois méprises et revendications. En particulier, de la part d'une forme de sociologie étonnamment confusionnelle sur ce terrain qu'elle prétend maîtriser. La question du droit doit être remise en scène pour ce qu'elle est : le verrou de l'édifice symbolique dans la culture de tradition européenne. A partir de là, toute confusion étant levée, la science de l'assemblage des plans de la Référence et du sujet se dessine dans son champ propre - le champ dogmatique - et comme pouvant relever d'une interrogation théorique, en rapport avec celle,

1. Sur le fondamentalisme biomédical et sa portée institutionnelle (quant au pouvoir de dire ce qu'est le dire, à travers les procédures dogmatiques de la culture), *Leçons VI*, p. 411 ss.

258

plus générale, du statut des sciences dans la civilisation contemporaine. Notons donc :

*a) L'exercice de la fonction dogmatique et la constitution des sciences en Texte. Une méprise à lever à propos du droit.*

Comprenons bien ce à quoi nous avons affaire. Dès lors que la société est considérée comme une fonction pour le sujet, celle-ci s'inscrit dans le montage langagier qui, mettant en scène le Tiers de la relation spéculaire - le Miroir absolu -, produit l'ensemble de discours porteur du principe normatif et, de ce fait, générateur du commerce institué des images. Par là s'organise l'Interdit, c'est-à-dire le rapport à la négativité, l'enchaînement de l'ordre symbolique, dans la perspective que nous avons maintes fois notée : la reproduction de l'espèce. Un tel ensemble de discours, aussi morcelé soit-il dans ses manifestations concrètes, est l'équivalent d'un corpus sémiologique unitaire, et c'est pourquoi il a été étudié par les *Leçons VI* comme Texte. Dans cet ensemble composite, structurellement orienté par la fonction dogmatique précisément, prennent place les sciences contemporaines, en tant qu'elles participent directement ou indirectement aux procédures d'énonciation de la Référence fondatrice (donc à la mise en scène du Tiers légal) et à l'établissement de la présomption de sens (sur cette notion, cf. ci-dessous, p. 262) nécessaire au déploiement du système institutionnel, de la même façon que mythologies et religions classiques engageaient la culture et le sujet vers un certain type d'interprétation de l'impératif symbolique. Forcément liées par cette attache à la vie sociale, les sciences ne cessent pas pour autant d'être ce

qu'elles sont - des sciences, au sens moderne du mot -, avec leur objet, leur horizon propre, leurs méthodes, etc. Dénier leur place dans l'édifice dogmatique, s'obstiner à ne pas reconnaître cette face obscure des sciences, y compris par conséquent des sciences sociales et humaines qui parfois revendiquent de surplomber la scientificité, c'est promouvoir un juridisme occulte, pousser à la confusion des places de discours et à la non-limite du pouvoir scientifique, en termes clairs restaurer la dogmatique totalitaire en enterrant l'esprit critique. Quand elle se manifeste sur le mode extrémiste et argumente pour se légitimer, cette attitude ne manque pas de s'attaquer au morceau de choix : le droit. C'est le cas de la sociologie officielle en France - pays si intéressant à observer pour sa passion religieuse, puis révolutionnaire, du discours de vérité codifiée -, qui n'a pu résister à la prétention d'avaler le droit en une bouchée. Posant désormais en méta-science (Bourdieu), cette sociologie-là manifeste en l'occurrence sa faiblesse, mais du même pas nous livre une leçon.

259

Les raisins sont trop verts, et ne pouvant accéder ni aux fonds historiques ni au raisonnement juridique, la sociologie officielle dénonce le droit. La ferveur militante ne justifie pas tout. On n'est pas peu surpris qu'à partir du schéma dominants/dominés, soit ressassé le poncif qui oppose gardiens de l'ordre juridique « les défenseurs d'une orthodoxie : le culte du texte, le primat de la doctrine et de l'exégèse, c'est-à-dire à la fois de la théorie et du passé » et « partisans du changement (qui) se situent du côté de la science, de l'historicisation de la lecture... et de l'attention à la jurisprudence <sup>1</sup> ». Sur cette voie de facilité, amalgames et propos caricaturaux peuvent se donner libre cours, ouvrant non pas la controverse, mais le duel entre appareils et groupes de pression universitaires. Que faire valoir contre un tel bluff ? Notre siècle en a vu d'autres, en fait de tentatives de légitimer que « les dominés ne puissent trouver qu'à l'extérieur... les principes d'une argumentation critique visant à faire du droit une « science » dotée de sa méthodologie propre », et en fait d'illusions de « réconciliation de la science et de la réalité sociale ». Depuis Lyssenko et les siens, pionniers indépassables <sup>2</sup>, nous connaissons la chanson. Que retenir d'essentiel ? Observons ceci. L'aversion à l'égard du droit, affichée parfois moins brutalement dans les sciences sociales, souligne, dans le cas que je viens d'évoquer, la lourdeur intellectuelle des procédés utilisés pour aborder la problématique normative : réduction systématique des phénomènes de la pensée au seul jeu des tensions sociales, abolition du grand débat philosophique porteur de la normativité - nominalisme/réalisme - (résolu en l'occurrence par juxtaposition formelle des termes antinomiques : « un nominalisme réaliste <sup>3</sup> », ravalement de toute dialectique à un duel régi par l'enjeu de distribution du pouvoir, qui fait de la sociologie un instrument de régression de la critique. Mais surtout, le plus inacceptable réside dans le pervertissement de la notion de symbolique en tant que celle-ci renvoie au spécifiquement humain, au statut anthropologique de l'animal parlant.

1. Représentant typique de très anciens courants, politiquement divers et indéfiniment modernisés, d'aversion et d'ignorance à l'égard du droit, P. Bourdieu expose ses vues, représentatives du long passé français : « La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique », *Actes de la recherche*, 1986, n° 64, p. 3-19. Cf. notamment p. 13, 18.

2. En ce XXe siècle finissant, où pullulent les micro-totalitarismes de la pensée (en sociologie, en psychanalyse et tant d'autres domaines), associés aux formes ultramodernes et libérales du gouvernement social, gardons mémoire des grandes débâcles de l'esprit critique.

3. P. Bourdieu, *loc. cit.*, p. 13. Il est par ailleurs significatif d'une profonde méprise sur la problématique symbolique, que l'auteur, évoquant le verdict du juge, en vienne à considérer la production des juges comme « des actes magiques qui réussissent » ! (*ibid.*).

260

Assimiler le phénomène symbolique à la magie, ou bien le réduire à la violence légitimée des

dominants, revient, ni plus ni moins, à traiter la pensée comme parade animalière, équivalent de crocs et de griffes, simple voile de pouvoir ou de force à l'état brut. Sur cette base, la fonction dogmatique relèverait d'une dimension incompréhensible ou serait purement et simplement le vestige des temps obscurantistes.

Une telle sociologie illustre la crise profonde des sciences sociales. Transposant un mot de Popper adressé à l'historicisme vers la fin de la dernière guerre, je dirai : elles sont tombées dans une méthode de misère, qui ne peut porter de fruits. Certes, elles se sont élevées au rang d'un pouvoir, mais pour quels résultats fondamentaux ? Elles n'ont pas compris l'ouragan qui achève de traverser notre siècle : l'enchaînement tragique de la désinstitution du sujet, une désymbolisation dont sont victimes les nouvelles générations. Incapables de concevoir le déterminisme symbolique de l'animal parlant, les sciences sociales n'ont aucun sens de la prédictibilité qui relève de la reproduction du principe symbolique, et dans ces conditions se laisseront à nouveau surprendre par les évolutions qui s'annoncent. L'Occident est entré dans la logique du retournement de la structure, il pâtit d'une désarticulation des montages symboliques, qui le frappe déjà dans ses forces vives. Est-ce donc cela, la méta-science annoncée : un rideau de fumée ? C'est dans ce contexte d'incurie intellectuelle, par conséquent de disponibilité à des réponses politiques préparant des formes de tyrannie inédites, que l'interrogation sur la valeur dogmatique des sciences, en tant que discours social, prend soudain relief. Cette interrogation passe par l'analyse du phénomène juridique, noyau dur du système dogmatique dans la culture de tradition ouest-européenne.

Construction multi-séculaire, le droit a suivi les bouleversements de la représentation induits par l'avènement progressif de l'esprit scientifique en Europe - avènement qui n'est pas sans rapport, lointain mais certain, avec le principe de rationalité promu par la Révolution médiévale de l'interprète. Le mode juridique du discours appelle donc la plus grande attention, car il marque la frontière d'une dé-dogmatisation généralisée, la limite aux prétentions émises à l'encontre de la logique symbolique. Par noyau dur, j'entends le point de résistance de la dogmaticité à ce qu'il est convenu de désigner, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, par le terme d'idéologies, ces ersatz théologiques ou mythologiques de consommation censés nous libérer de la pensée sur le Tiers, qui serait désormais à notre merci, tout comme le remplissage de l'écart par les sciences sociales, humaines et gestionnaires (telles qu'elles sont devenues)

261

joue aujourd'hui son rôle d'éponge de la négativité, ce stigmate inacceptable pour l'homme de la modernité scientifique. Sans la prise en compte du creuset juridique, une réflexion sur la place des sciences dans la constitution sociale de la parole ne me paraît ni possible ni plausible.

*b) Du statut normatif des sciences. Remarques sur l'assemblage des plans de la Référence et du sujet : une procédure sémiologique.*

Il existe une science de l'assemblage, un corpus technique aujourd'hui fragmenté du *savoir assembler*, matière<sup>1</sup> du droit et, plus généralement, des discours d'interprètes qui dans la culture ont en charge de faire jouer l'articulation de la Référence et du sujet. Je parle ici de science, de la même façon que les juristes romains, puis les glossateurs et leurs successeurs dans les États occidentaux utilisaient ce mot pour indiquer ce dont il est question en la matière juridique : grammaire, causalité instituée, et - reprenant une expression de Rufin<sup>2</sup> - loi du vivre. Dans cette perspective, nous pouvons tenter de circonscrire le terrain de rencontre entre les sciences et la fonction dogmatique. L'interrogation porte alors sur ce point central : comment les sciences peuvent-elles être amenées à participer au savoir assembler, c'est-à-dire à l'exercice du pouvoir dogmatique ?

Esquisser une réponse suppose qu'on saisisse où réside l'obstacle qui empêche d'apercevoir

l'allégeance de l'homme à la structure symbolique dans nos sociétés en proie à la désinstitution du sujet et au despotisme des discours réducteurs. L'humanité ultramoderne est entrée dans le souci de se débarrasser du négatif, et les propagandes de remplissage, se pensant scientifiquement étayées, convoquent les sciences à la tâche impossible d'abolir la négativité, la Mort peut-être. Appelées de fait à soutenir la tentation de Sisyphe - traduisons : accomplir le fantasme d'enchaîner la Mort<sup>3</sup> -, les sciences sur une telle lancée se trouvent détournées de leur horizon pour consolider d'aveugles répétitions, et le cas échéant nouer de nouveaux engrenages tragiques. Or, si l'on veut bien considérer l'essence de la fonction dogmatique, ces problèmes peuvent être éclairés.

La fonction dogmatique, dont ces *Leçons III* ont précisé la nature,

1. Si l'on accepte de prendre en compte la notion de Texte définie *Leçons VI*, p. 189-190, la problématique de l'interprétation s'élargit, laissant voir la diversification des fonctions d'interprète et en même temps leur dépendance de la structure.

2. Un des premiers et plus importants commentateurs de Gratien au XII<sup>e</sup> siècle. Cf. *Summa decretorum* (édit. H. Singer), réédit. Aalen, Scientia Verlag, 1963, p. 4 (longue introduction qui situe, sur le mode scolastique, l'ensemble juridique).

3. D'après l'une des versions du mythe, Sisyphe fut puni pour avoir enchaîné la Mort, l'empêchant de faire son office ; cf. P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, P.U.F., 1969, p. 425.

262

met en œuvre à l'échelle de la culture l'impératif symbolique. Elle intéresse donc directement la vie des signes et l'on peut dire qu'elle en constitue le pilier social, si l'on admet que la dogmaticité, ayant pour fondement la division du sujet humain sous l'égide du Tiers institué (l'Autre absolu symbolique, la Référence), comporte l'exigence d'efficacité symbolique au niveau du montage tout entier. Cette efficacité s'obtient à travers des opérations langagières constitutives d'un travail normatif autour du sens. Il s'agit d'instituer le sens et d'en traduire les effets dans la trame serrée des discours, dont la circulation socialement réglée, d'un étage à l'autre de la structure (Référence et sujet), assure l'homogénéité du système dogmatique. Mais par quelle voie aborder ce travail autour du sens ?

Je résumerai ainsi la voie que nous devons suivre, en considérant d'où part ce travail : rendre manifeste l'efficacité symbolique, c'est établir, dans la culture, une *présomption de sens* relativement aux fondements, à ce rapport au Miroir absolu qui sert de point d'ancrage au commerce des images, autrement dit relativement au Tiers installé, de par la fiction du montage, comme source du sens. Nous tenons là le pivot de la procédure sémiologique, à compter de laquelle pourrait être comprise l'inscription des sciences contemporaines dans le système dogmatique. Le versant normatif des sciences nous échappe, pour la même raison que la problématique structurale du droit demeure dans l'ombre : nos sociétés dénie la fonction dogmatique, c'est-à-dire la fonction du Tiers et de l'écart, l'enjeu de négativité.

Examinons d'un peu plus près la notion de présomption de sens, dont on saisit ce qu'elle recouvre en étudiant la tradition dogmatique européenne avant l'ère de la rationalité industrialiste, à l'époque naïve de la Révolution de l'interprète, alors qu'il s'agissait d'exprimer, selon la formule d'A. de Libera, la théorie naissante de la communication<sup>1</sup>. Comment pouvons-nous entendre le texte du théologien Pierre Le Chantre, exposant que « quelle que soit l'apparence sonore des mots, il faut toujours présumer que le pape ne peut rien prescrire que de juste et d'équitable » ? Un légiste des monarchies naissantes eût soutenu la même thèse, qui ne concerne pas l'instance religieuse comme telle. De même, en nos régimes démocratiques, les lois votées par les Parlements, fussent-elles critiquées par les minorités parlementaires, remises sur le chantier, etc., se présentent toujours, une fois fixées dans le

1. « Les mots, les concepts, les choses. Théorie du signe et sémantique des propositions chez Roger Bacon », dans *Le Pouvoir de diviser les mots et les choses* (publication du Laboratoire européen pour l'étude de la Filiation), à paraître ; je lui emprunte le texte de P. Le Chantre, cité en début d'article.

263

système juridique, avec cette marque du juste et de l'équitable. Voilà très exactement l'effet de la présomption de sens dans le montage du Tiers : *instituer le juste discours*, c'est-à-dire construire le rapport de signification à partir de cette frappe normative et engager l'enchaînement des interprétations.

Nous avons à prendre acte de ceci. La fragmentation sociale (pour ne pas dire la décomposition), l'intensité des propagandes d'autofondation du sujet, plus encore le déplacement du discours des fondements vers les sciences soulignent l'importance d'une réflexion sur la procédure d'institution du juste discours. En renonçant aux simplismes en vigueur dans l'analyse du droit, on constate que la fonction dogmatique, rapportée à la structure, est liée à cette problématique du juste discours, dont il conviendrait d'étudier *les éléments théoriques de fixation*. Quels sont-ils ?

Ils sont ceux-là mêmes que nous avons découverts en examinant, depuis le chapitre premier, le phénomène spéculaire. Les doctrines de l'*Imago Dei* et du Miroir absolu se résument finalement en ces éléments que nous retrouvons sur le terrain de la présomption de sens : *montage de l'origine et pouvoir sur les images fondatrices* (c'est-à-dire généalogiques). Par ailleurs, la précision du mécanisme symbolique a montré que là où se joue la Scène absolue des fondements, là se joue la mise en scène oedipienne du monde pour le sujet. En d'autres termes, la représentation scientifique de la causalité et de la rationalité empêche forcément les sciences dans le système normatif, brouille les cartes du jeu juridique, entraîne parfois - ce n'est pas trop dire, quand les sciences biomédicales, puis les sciences cognitives, touchant au statut symbolique du corps, entrent en scène - certaines disciplines vers des positions arrogantes à l'égard des juristes.

Du reste, si le mécanisme structural décrit par ces *Leçons III* est bien compris, il devient aisé de saisir qu'effectivement les sciences investissent de facto le montage du Tiers, en ce qu'elles tiennent le discours du sens dans des conditions de ritualisation médiatique et d'emprise politique aussi efficaces que la religion. Elles trouvent ainsi leur propre point de butée dans l'écran de projection offert au sujet, c'est-à-dire dans cette fonction, de haute teneur dogmatique, à l'analyse de laquelle nous avons préparés le commentaire du tableau de Magritte *La Lunette d'approche* : procurer à l'homme l'écran qui le protège de l'abîme indicible. Les sciences nous parlent de l'origine, elles ont pouvoir sur les images, au même titre anthropologique, strictement au même titre, que les religions et les mythes, dans la visée de fonder le sujet de la représentation. Mais pourquoi faut-il à l'homme une

264

représentation du monde, qui le fonde à vivre ? Cette interrogation fatale, qui affecte dans l'insu la place que les sciences contemporaines occupent *de facto*, les met au rang des religions et des mythes. Si cette affaire était socialement éclaircie, la question symbolique sortirait du fatras scientifique.

Je ne fais qu'effleurer ce continent de problèmes, dont émerge le plus pressant. Qui détient aujourd'hui le pouvoir absolu, celui de l'arme symbolique ? J'entends par là, le pouvoir de fonder les fondements pour le sujet, à travers le système normatif. Les machines étatiques, investies de la fonction juridique, sont-elles en passe de tourner à vide ? Les instances scientifiques sont-elles en mesure de reconnaître le pouvoir exorbitant que comporte la place mythologique du Sachant ? Enfin, comment convaincre que laisser pourrir l'ordre dogmatique sans une pensée qui soit à la hauteur des enjeux, c'est semer des germes de folie ?

### 3. Établir la présomption de sens. Remarques sur la fabrique des figures oedipiennes instituées : images de la Mère et du Père (*Muttertum et Vatertum*).

Le mécanisme spéculaire a une destination anthropologique - le principe de vie dans l'espèce douée de parole - et soutient l'agencement, par la culture, de cette fonction spécifiquement humaine, la fonction symbolique. Nous venons de voir que l'articulation de la Référence et du sujet - le savoir assembler - n'était rien d'autre qu'un travail normatif autour du sens et que saisir l'efficiace symbolique, c'était saisir la procédure sémiologique établissant, à l'échelle sociale, une présomption de sens. Il s'agit maintenant d'approfondir cela, en reliant cette présomption de sens à la scène oedipienne, c'est-à-dire au commerce des images fondamentales, à travers lequel s'organise le vaste ensemble de la structure généalogique où prend consistance le rapport de discours.

Nous abordons par conséquent l'assemblage sous l'angle de ses traductions sociales concrètes, axées autour de l'émergence des figures oedipiennes instituées, dont la constitution, je le rappelle, renvoie nécessairement à la scène fondatrice du sujet - la scène originare comme telle - et qui, pour être bien comprises dans leur relation logique avec la notion d'Interdit, doivent être rapportées aussi bien à la division des sexes qu'à la fiction parentale et au jeu croisé des fonctions dans les systèmes familiaux. Je ne reviens pas sur ces problèmes,

265

étudiés *Leçons IV*<sup>1</sup>. Ici, l'attention se déplace vers le travail social d'élaboration du sens, en tant que ce travail, portant sur la constitution des images de la Mère et du Père - les images du *Muttertum* et du *Vatertum* qui président à la scène oedipienne dans la culture<sup>2</sup>-, suppose des aménagements d'organisation très précis, autrement dit des fonctions techniques différenciées à l'intérieur de la fonction générale d'assemblage. Voilà donc circonscrit le domaine qui fait l'objet de mes brèves remarques.

Partons d'une observation générale. La fonction d'articulation de la Référence et du sujet se traduit concrètement par l'organisation sociale de niveaux de discours, par des pratiques du rapport de signification, en un mot par un ordre institué de la différenciation au sein même de cette fonction, autorisant ainsi à évoquer des fonctions dans la fonction, repérables avec précision. Nous retrouvons là une question déjà entrevue *Leçons VI*, à propos de la Révolution de l'interprète en Occident : établir le relevé des trois temps logiques de la norme (esthétique, dogmatique, casuistique). Ici, la porte d'entrée est autre, s'agissant de considérer, sous un angle que je qualifierai de sociologique, la fabrique des images fondatrices. Fabriquer ces images - *Muttertum et Vatertum* -, les images originaires, est un impératif structural auquel toute société se conforme, en inventant des fonctions spécialisées à l'intérieur de la fonction générale d'assemblage. On peut discerner trois fonctions distinctes : *la mise en scène, les séquestres, les interprètes*.

Avant de caractériser ces tâches, il faut rappeler qu'elles ne sont concevables, au regard d'une recherche, qu'à une condition, inescamotable : reconnaître à la société d'être une fonction pour le sujet. J'insiste à nouveau là-dessus, car ce point est la pierre de touche, l'épreuve qui sépare le questionnement plausible, apte à saisir l'enjeu symbolique, des emballements grandiloquents d'une sociologie se donnant pour la science des sciences, réducteurs de notre horizon.

A partir de là, il est possible de se frayer un chemin, en se souvenant que le travail social autour de la présomption de sens est un travail *des bords du gouffre, à la lisière*. J'entends par là, une entreprise de discours, qui touche aux confins de la Raison, au tourment de l'homme, à son angoisse et son interrogation. C'est pourquoi l'invention de la Raison des images fondatrices - l'élaboration de la présomption de sens -

1. J'insiste sur la notion de jeu croisé des fonctions père/mère, sans lequel on ne saisit pas la constitution sociale des Images (*Muttertum/Vatertum*) ; cf. *Leçons IV*, p. 330 ss.

2. Cf. *Leçons II*, p. 159 ss ; IV, p. 150 ss., 322 ss. Au plan théâtral, *La Flûte enchantée* de Mozart (voir sa reprise par Bergman au cinéma) demeure un excellent accès à ces notions.

3. *Leçons VI*, p. 244 ss.

266

se déployant dans la proximité de l'abîme, est arrimée à ce *pôle de fictions*, mythologiques, religieuses, esthétiques, etc., qu'il nous est difficile de comprendre comme nécessaires à la normativité, parce qu'elles semblent, si j'ose dire, dé-Raisonnantes, voire délirantes, en contradiction donc avec l'idée que nous nous faisons du travail de l'Interdit. Je ne me bornerai pas à renvoyer le lecteur à la fonction mythologique (chapitre II), car j'aborde de celle-ci un versant bien particulier : le rôle des fictions en tant que support de représentation de l'idée même de norme. On s'en rend bien compte, pour l'époque de gestation des sciences modernes, où tant de savants se mêlent de décréter de tout, non seulement des desseins divins, mais d'exégèse des mythes. Je citerai un seul exemple, extrême : au XVII<sup>e</sup> siècle suédois, le cas de Rudbeck, une sorte d'encyclopédiste style Renaissance (anatomiste, astronome, architecte, botaniste), qui se mit en tête de démontrer que l'île des dieux, l'Atlantide, n'était autre que la Suède<sup>1</sup>. Rudbeck n'était pas fou, il se livrait, comme nous disons aujourd'hui, à la relecture d'un mythe. Dans une perspective d'interrogation sur l'élaboration de l'image des fondements, il y a là une question : en quoi la rationalisation des fictions mythologiques ou religieuses, tout comme ces fictions elles-mêmes, intéresse-t-elle le travail normatif autour du sens et contribue-t-elle à l'élaboration des images fondatrices ?

Il n'est pas très difficile d'illustrer l'importance cruciale de l'hyperrationalisme contemporain dans l'évolution du système des images, dès lors qu'on a renoncé à réduire la structure généalogique aux conceptions familialistes. J'évoquerai deux manifestations du travail social autour du sens, fort éloignées l'une de l'autre et d'autant plus significatives.

a) *La transformation des apports scientifiques en doxa*. On notera d'abord ce fait : le paradigme quantitativiste, ou plus généralement mathématique, s'est répandu dans toutes les strates sociales du discours ; il fascine - je dis : fascine, au sens de la manœuvre magique - certaines disciplines au point d'y mettre en péril l'esprit critique (voir la macro-économie), et par ses usages politico-médiatiques outranciers (sondages, bulletins statistiques inondant le débat social) il transforme la parole publique en manipulation comportementaliste. Qu'y a-t-il, au fond de cette mathématisation ? Le calcul et la figuration mathématique d'aujourd'hui ne sont plus des mises en scène du Nombre sur le

1. Sur le cas d'Olof Rudbeck, qui notamment compléta la révolution de la physiologie inaugurée par W. Harvey (le découvreur de la circulation du sang, 1628), voir S. Lindroth, *Les Chemins du savoir en Suède*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1988, p. 57-82 (sur l'Atlantide, p. 71 ss.).

267

mode du recours au Tiers mythologique, ils se donnent pour l'expression ultime de la matérialité. Ce télescopage des registres de l'humain<sup>1</sup>. promeut, dans la culture, le fantasme de supprimer la division du mot et de la chose. Nous avons affaire à un symptôme social de désymbolisation du discours.

Il faut encore noter que la doxa scientifique prend une forme plus directement redoutable pour le sujet : le discours qui magnifie la complexité - particulièrement répandu en France (E. Morin) -, l'absence de prévisibilité, la fin des certitudes, l'abolition de tout cadre, a pris le relais de la prédication scientifico-révolutionnaire, aujourd'hui dépréciée. La faillite des prévisions prétendues scientifiques sur l'évolution des sociétés a engendré une forme neuve de l'enrégimentement des esprits, nous assistons au recul de la pensée critique. « Apprendre à vivre avec la complexité », « profiter des expériences enrichissantes » et autres poncifs de la convivialité universelle, ces thèmes

inédits de propagande exproprient l'homme du plus précieux, en banalisant l'angoisse et l'interrogation. Il y a là une formidable imposture à l'égard des nouvelles générations, car ce discours va à l'encontre de la logique subjective et fait fi de l'exigence d'un cadre porteur pour l'humain. Ces doctrines n'auront pas raison de la structure, mais on peut prévoir leur effet : le retour violent de ce qu'elles prétendent colmater.

b) *Le tapage postmoderniste*, riche de promesses intenables, parce qu'il corrompt le principe institutionnel, l'idée même des montages symboliques. Je n'envisage pas ici d'étudier l'apologétique développée autour de la condition postmoderne (Lyotard), de commenter l'oscillation des écoles entre un postmodernisme « hard » et un nihilisme académique plus conforme aux idéaux gestionnaires de notre temps - partout une pensée moyenne -, ni de critiquer la formule même de « postmodernité », cette facilité intellectuelle qui a fait les beaux jours des sciences sociales des deux dernières décennies, mais demeure si intéressante à analyser quand elle est mise en perspective historique<sup>1</sup>.

1. Éclaté et n'ayant aucune idée de l'institution, se donnant parfois, dans ses formes extrêmes, pour insaisissable et relevant seulement d'une déconstruction indéfinie, le postmodernisme des sciences sociales est l'aboutissement d'un long mouvement de pensée et la transposition de conceptions formulées d'abord hors de son champ (géographie, urbanisme, dans l'entre-deux-guerres). On commence à cerner ses soubassements historiques, qui laissent apparaître l'importance de l'ébranlement intellectuel provoqué par l'émergence de la psychanalyse ; voir J. Le Rider, *Modernité viennoise et crise de l'identité*, Paris, P.U.F., 1990, qui conclut à « l'indétermination postmoderne de l'identité » (cf. p. 348 ss.). Par ailleurs, on se fera une idée des grands courants, par deux ouvrages représentatifs : D. Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Blackwell, 1989 (très érudit, sensible à l'échec du projet marxiste), et [268] A. Borgmann, *Crossing the Postmodern Divide*, University of Chicago Press, 1992 (insistant sur la fin de l'individualisme héroïque et, conformément à la tradition protestante américaine, plaidant pour un nouveau communautarisme).

268

Je me borne à prendre acte d'une *pensée anti-fondements*, caractéristique de la débâcle symbolique contemporaine.

Pourquoi le postmodernisme est-il intenable ? Considérons le terrain juridique, où toujours sonne l'heure de vérité. Non pas que les thèses affichées - par exemple, *legal pluralism*, *unofficial Law*<sup>1</sup>, formulations symptomatiques - soient comme telles inassimilables par le système historique de tradition européenne, mais cette revendication de créativité normative refuse toute assimilation à une relance des concepts classiques tels que la coutume, les statuts personnels, etc. ; elle se veut outre-histoire et désinscrite en somme, de par une réitération indéfinie de la déconstruction. Mais que peut signifier déconstruire, quant au travail normatif autour du sens et quant à ses conséquences symboliques ? Dans sa réflexion sur soi, le postmodernisme ne peut éviter d'affronter, directement ou par des détours, cette interrogation fondamentale. Il y répond à sa manière, par son propre discours protocolaire, que résume bien l'aphorisme de C. Rawson : une *Archéologie du Matin* (*Archeology of the Morning*). Voilà, pour nous, une clé. Le post-modernisme, dans son attitude à l'égard de la question essentielle, ne s'intéresse qu'à ce qui grouille, au commencement, plus exactement au chaotique du commencement. Il prétend, dans sa pratique d'un droit inofficiel, déshabiter l'allégeance aux fondements, c'est-à-dire aux montages de l'Interdit. Cependant, derrière ce discours - une théorie de la désinvolture institutionnelle, fertile en attaques contre les tours de passe-passe du consensus politique ou les idéaux du Management généralisé -, il y a la hantise des fondements inassumables, et nous savons les effets subjectivement dévastateurs de la forme post-moderne de la dénégation partout où s'est imposé en nouvelle doxa un tel discours anti-doxa. En termes d'institution des images, le post-modernisme s'est soldé par la désintégration de la scène originaire pour le sujet.

Sur la base de ces remarques, on peut apercevoir la solidarité entre les instances de discours engagées dans la fabrique des images fondatrices, puisque dans le cours de ces brèves évocations nous sommes passés du pôle de fictions au terrain juridique, après avoir effleuré les disciplines les plus diverses. En somme, l'enjeu normatif - c'est-à-dire l'établissement de la présomption de sens et le déploiement de ses effets à tous les étages de la structure - concerne ces discours multiples,

1. C'est le titre d'une revue publiée aux États-Unis : *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*.

269

mais selon une division sociale des fonctions. Pouvons-nous reconnaître ces fonctions ?

Au terme de ces *Leçons III*, on se laissera guider par le constat suivant : l'institution des images est entièrement rapportable à la problématisation du Tiers (l'Autre absolu symbolique) par la culture, avec pour point de gravitation ou de saisie le sujet. De la sorte, nous devons concevoir les figures oedipiennes instituées comme relevant elles-mêmes de ce Tiers, c'est-à-dire du principe de division, que nous appelons ici métaphore du vide et de la négativité, la Référence. Autant dire que les images du *Muttertum* et du *Vatertum*, les images fondatrices - les représentations de la Mère et du Père qui soutiennent l'édifice d'un Code civil par exemple - sont elles-mêmes fondées, de par le principe de division mis en scène dans l'espace fantastique des fondements (cf. plus haut, p. 222 ss.). Or, ce principe, lui aussi traduisible dans la perspective du fonctionnement spéculaire pour le sujet, peut être désigné, au niveau du discours, comme principe de Raison ou principe du Père, cette dernière dénomination nous renvoyant à la question générale des sources de l'Interdit pour les deux sexes.

Sur cette base conceptuelle, la division sociale des fonctions se dessine. Elle répond à l'impératif structural de mise en scène du Tiers et de dissémination de l'effet normatif (dogmatique) de cette représentation. La présomption de sens est inscrite dans le discours fondateur des fondements, et c'est à partir de là que, outre la mise en scène de la Référence, deux autres fonctions, distinctes mais étroitement liées, se profilent. L'une concerne l'argumentation rationnelle du sens à l'échelle de la société ou de la culture (en tant que susceptible de prendre consistance de Sujet fictif) : fonction essentiellement rhétorique, fonction de séquestres du discours symbolique. L'autre vise avant tout l'organisation de l'adresse au sujet - sujet de la relation d'identité en tant qu'il a nécessairement affaire à l'instance de l'Autre absolu symbolique : fonction d'interprètes de l'adresse au sujet. Nous avons donc l'organisation suivante, que je ne fais que présenter sommairement :

- *Fonction de mise en scène de la Référence*, longuement étudiée comme traduction sociale du Miroir absolu.

- *Fonction de séquestres*, définie à partir d'un concept juridique précis - le dépôt d'une chose litigieuse<sup>1</sup> - et dont relèvent, quant à leurs

1. Transportée ici, la notion de séquestre doit s'entendre analogiquement, hors contenu juridique. Historiquement précaire et litigieux de fait est le discours du rapport à la Référence ; en toute culture, il donne lieu à une fonction de garde, aujourd'hui éclatée dans les sociétés ultramodernes, mais arbitrée par la surmédiatisation. Sur le concept, cf. E. FuzierHerman, *Répertoire général alphabétique du droit français*, tome 34 (Paris, 1904), v° Séquestre, p. 32.

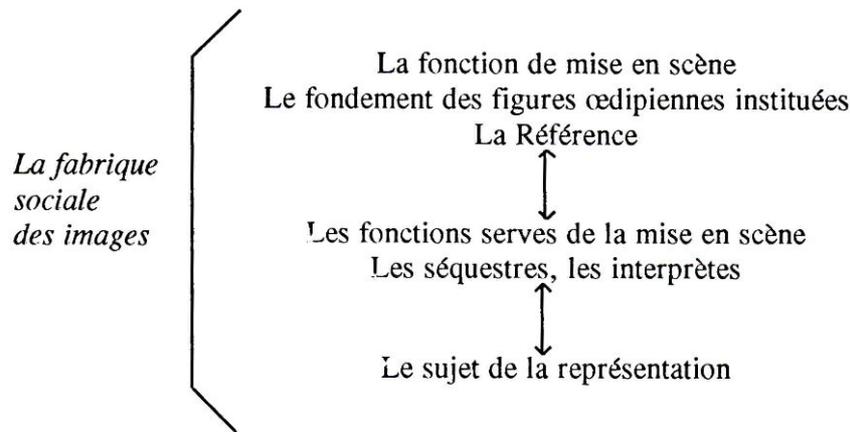
270

effets sur la maintenance normative, les discours d'argumentation du sens, soit les théologies traditionnelles, leurs substituts modernes tels que les idéologies de consommation, enfin d'une façon générale les discours militants<sup>1</sup> tels que le fondamentalisme bio-médical, sociologique, managérial, etc. Selon les traditions et la culture, l'agencement de cette fonction varie ; ainsi en France, le phénomène du centralisme du discours produit un type de répétition particulier, des formes historiques successives de pensée officielle.

- *Fonction d'interprètes*, qui touche directement à l'exercice de la justice généalogique,

c'est-à-dire à la reconnaissance du sujet comme tel, par la médiation des instances que la tradition juridique européenne investit du pouvoir de juridiction ; c'est une fonction de casuistes<sup>2</sup>, dont il sera à nouveau question plus loin, p. 273 ss.

Comment ces fonctions se distribuent-elles, se chevauchent-elles et règlent-elles leurs relations ? Je n'envisagerai pas ici ces problèmes, qui mettent en cause l'ordre religieux, politique, historique des sociétés. Je me borne à indiquer, par un schéma simple, les éléments structuraux qui permettent de distinguer l'agencement de l'ensemble :



1. J'entends la notion de *militant* au sens large, incluant les discours de plaidoirie (selon l'usage romain, qui applique le verbe militaire et son allusion guerrière à l'avocat), qui de nos jours transforment la vie sociale en une guerre permante des discours.

2. Sur la casuistique, Leçons VI, p. 367 ss.

271

### III - L'exercice du pouvoir sur les images

Le problème, si fréquemment soulevé de nos jours, du rapport entre image et pouvoir peut-il s'inscrire dans cette étude théorique ? Ces remarques, pour mémoire :

Approfondissant l'étude du cadre structural des fonctions sociales précédemment évoquées, je voudrais contribuer à lever une certaine confusion, couramment exprimée à propos de ce rapport. Ainsi parle-t-on de pouvoir des images sans s'aviser suffisamment de ceci : l'objet-image n'a pas de consistance propre, mais prend place dans l'agencement d'une relation triangulaire incluant miroir et sujet, l'intégrant au mécanisme de la représentation spéculaire. S'il n'est d'image que pour un sujet, cela veut dire que, transitant par le *lieu des reflets*, l'image n'est pas transparente mais tombe sous le pouvoir du Tiers de la représentation, de l'instance fondatrice du Miroir, et qu'ainsi le pouvoir des images est en réalité le résultat d'une délégation symbolique : une instance a pouvoir sur la représentation. Cette indication théorique conduit à considérer ce pouvoir des images comme effet d'un pouvoir autre, celui de l'instance tierce ; car c'est elle qui fonde notre croyance aux images. Nous retrouvons la problématique des fondements, qui oblige à poser la question du pouvoir des images en termes de pouvoir sur les images.

Par voie de conséquence, le pouvoir sur les images n'est véritablement compréhensible que si on l'inscrit dans une interrogation plus vaste sur le pouvoir symbolique, en tenant compte du versant normatif de ce pouvoir. Or, il est un domaine traditionnel où la manœuvre symbolique se développe, si j'ose dire, à ciel ouvert et peut donc être examinée en tant qu'emprise manifeste sur l'humain. Ce domaine est la casuistique des interprètes, et plus particulièrement dans la culture

272

occidentale, la casuistique juridique, historiquement cruciale ainsi que je l'ai exposé *Leçons VI*. Une

tâche essentielle, à partir d'une reconnaissance de l'apport freudien à l'éclaircissement de ce qu'est la loi de l'image pour le sujet, nous attend : saisir enfin que toute casuistique touchant au noyau symbolique de l'homme doit s'analyser comme exercice du pouvoir sur les images.

Ainsi, deux niveaux ou manifestations, socialement repérables, du rapport entre image et pouvoir se répondent, sans que nous nous en doutions. Ils pourraient être théoriquement rapprochés avec pertinence. Bornons-nous à distinguer ces deux champs, par les remarques suivantes :

### **1. Sur la nature du pouvoir médiatique.**

Je ne fais ici qu'esquisser une réflexion sur le pouvoir médiatique dans la société dite communicationnelle, notion dont on sait la facticité<sup>1</sup>. Ce pouvoir n'est ce qu'il est, totalisant pour ne pas dire totalitaire - comme l'atteste la fabrication du meneur de foule, admirablement dépeinte par Kazan dans le film *A Face in the Crowd (Un homme dans la foule, 1957)* -, que porté par la défaite contemporaine du Tiers symbolique, masquée à grands frais par un marketing trop peu éclairé, en dépit d'importants efforts pour l'amener à un certain niveau de critique<sup>2</sup>. L'analyse de l'institution médiatique - *médiatique*, terme équivoque - pâtit d'un défaut de perspective structurale, et pour cause. Nous ne comprenons pas les conditions imposées à la dialectisation du narcissisme social<sup>3</sup>, la logique institutionnelle des *Fata*, ces paroles qui nous fabriquent, et tant que le nouvel ordre industriel des images n'aura pas été rapporté à la question générale des fondements du penser - la philosophie du [] (logos) -, comme on a commencé à le faire pour l'informatique<sup>4</sup>, nous en resterons aux essais sémiologiques, certes

1. Voir les indications multiples de L. Sfez, notamment dans l'ouvrage publié sous sa direction : *Dictionnaire critique de la communication*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

2. Ainsi, les articles édités par J. Umiker-Sebeok, *Marketing and Semiotics. New Directions in the Study of Signs for Sale*, Mouton de Gruyter, Berlin, 1987 ; cf. la tentative de K. Hoshino, « Semiotic Marketing and Product Conceptualization », p. 41-55.

3. Sur ce problème, *Leçons VI*, p. 204 ss.

4. Cf. L. Couloubaritsis, « Du logos à l'informatique : l'histoire d'une mutation », dans *Penser l'informatique, Informatiser la pensée. Mélanges offerts à A. Robinet*, (Faculté de Philosophie et Lettres), Éditions Universitaires de Bruxelles, p. 13-30.

273

intéressants, mais manifestement limités dans leurs résultats<sup>1</sup>, là encore par indifférence à la fonction du Tiers, à cette donnée structurale première de la constitution sociale de la parole.

J'ajoute cette notation : faute de concevoir l'écart dans la représentation, l'enjeu de séparation du sujet d'avec l'image dans la procédure du « voir » médiatique, la théorie des médias refoule inévitablement la problématique du Miroir absolu (au sens développé par ces *Leçons III*), se privant dès lors d'aborder le cœur de l'affaire, c'est-à-dire le problème de la pensée comme réflexivité ou, pour reprendre une formule de Kant, du jugement réfléchissant. On répète jusqu'au rabâchage le thème de l'image, sans autre horizon la plupart du temps que celui d'une relation duelle avec cet objet de fascination et non de réflexion, se privant du même coup de considérer l'essence du pouvoir médiatique, sa facture de Scène absolue, c'est-à-dire sa capacité, d'ordre mythologique et religieux, de fonder le *pourquoi ?* du sujet. Selon cette ligne d'interrogation, la possibilité de transformer les médias ultramodernes en outil comportementaliste d'abrutissement relève d'une analyse de la perversion du pouvoir dogmatique (cf. le principe « l'image, c'est le dogme » ; une telle analyse n'est concevable que sur la base d'études prenant en compte l'ensemble du mécanisme symbolique, à partir de la logique spéculaire.

### **2. Sur la casuistique des interprètes, comme pouvoir sur les images. Quelques considérations centrales.**

Nous vivons un temps d'obscurcissement des niveaux de discours : croyance en un monde géré déclassant la dogmaticité, poncif de la convivialité universelle, propagande pour l'interchangeabilité des places et fonctions structurales. Dans cette atmosphère de méconnaissance du Tiers par la théorie, où la parole et l'acte ne sont plus dans la pratique sociale clairement distingués, il devient malaisé de saisir la notion de position appliquée au discours - position, au sens investi par

1. Ainsi, les travaux de R. Barthes pullulent de fortes remarques (par exemple : « qu'est-ce donc que notre visage, sinon une citation ? »), mais sa théorie du langage paraît bien expéditive, surtout quand elle compare Occident et Japon, cf. *L'Empire des signes*, Genève, Skira, 1970, notamment p. 100-101 (à propos de la limitation du langage au Japon) ; voir les critiques significatives de K. Tachibana, « Les signes vides dans le texte Japon », *Signs of Humanity*, édité par M. Balat et J. Deledalle-Rhodes, vol. III, Berlin, Mouton de Gruyter, 1992, p. 1564-1571.

274

la tradition juridique<sup>1</sup> -, à partir de laquelle, se retirant vers le lieu des fondements, la parole instituée peut être comprise comme espace ouvert au sujet. Le phénomène des casuistiques suppose cette position de discours instituée, qui, dans le domaine circonscrit par mes *Leçons*, organise l'un des modes de rencontre privilégié de la Référence et du sujet. Cela pose le problème général du rôle des interprètes et de la nature de leur fonction. Encore faut-il s'entendre au départ sur ce dont il s'agit. Multiples en effet sont, dans la culture, les manifestations de l'interprète, mais l'ordre normatif des montages ne permet pas de les confondre. Essayons de préciser.

On peut observer que la science des cas prend, en chaque société, des formes d'expression diversifiées, entraînant à leur suite des types d'interprétation. Parvenir à discerner ces formes suppose que soit reconnu et compris le principe qui préside à leur division, afin qu'ensuite puisse être appréhendée l'efficacité symbolique propre à chacune d'elles, sans en étendre abusivement le champ. Notre effort sera donc d'abord de discrimination.

Prenons l'exemple du cinéma. Les films hollywoodiens proposaient aux générations d'après-guerre des cas, histoires d'amour qui furent la fabrication indéfinie de versions de la scène primitive à travers des couples d'acteurs devenus mythiques ; le spectateur pouvait s'approprier imaginativement ces narrations avec « happy end », surface de projection idéalisée de tout ce qui dans la vie est détresse, déchirement, négativité. De même, le cinéma du Japon a mis à nu les valeurs oedipiennes de la société japonaise et, là encore, le spectateur peut en faire son profit subjectif : par exemple, les films d'Ozu, d'une si grande justesse, exceptionnels par la précision de leurs analyses du noyau familial, en donnent un aperçu émouvant<sup>2</sup>. Du point de vue des montages de la normativité, ce n'est pas un travail casuistique. Un monde d'interprètes (scénaristes, acteurs, réalisateurs) nous ouvre ses portes - les portes du discours mythologique, lequel ne s'adresse à aucun sujet particulier, étant adressé à tous. Nous avons affaire à un travail d'intrigue mythologique, à l'élaboration de la mise en scène de

1. Je me réfère au texte célèbre du juriste romain Ulpian (*Digeste*, 1, 1, 1, § 2), indiquant deux positions du droit, public et privé : « *Huius .rtudü duae sunt po.ritione.r, publicum et privatum.* »

2. Le cinéma est un art qui se passe de commentaire, quand il touche au plus véridique de la condition humaine, à la constitution du sujet. Exemple : *Crépuscule à Tokyo* (1957), mise en scène d'une grande justesse du déterminisme symbolique, à partir de la défaillance de la fonction maternelle, dans les effets sur la descendance. On y voit le fonctionnement des images à l'intérieur de la famille : un père abandonné de la mère est en position de père-mère, fixation oedipienne de la fille aînée au père (couplage fantasmatique occulte), oedipe impossible de la cadette qui ne peut ni se détacher ni se révolter.

275

la Référence par construction et jeu de métaphores, destinés à produire *les figures oedipiennes instituées* comme figures de vérité.

Avec les pratiques de télévision, le problème change, car ici les niveaux de discours tendent à se

brouiller. Outre le fait que les conditions de la théâtralisation - la télévision n'est pas la salle de cinéma - se trouvent radicalement modifiées par assimilation de l'espace public à l'espace privé pour le sujet destinataire de l'adresse, il semble bien que cette transformation, mise à profit du reste comme technique perfectionnée de pouvoir par les autorités politiques<sup>1</sup>, traduise et accélère un changement dans le rapport de l'homme contemporain à sa propre parole : l'effondrement de la différenciation des niveaux et des lieux du discours. Prenons un exemple : les Reality Shows et les séances d'aveu à l'écran. Certes, ils pallient l'appauvrissement du lien de discours et l'isolement des individus aux prises avec l'angoisse des relations duelles dans la société du sujet-Roi, censé s'être affranchi du Tiers. Cependant, on ne peut se borner à ce constat. Interrogeons-nous sur la portée de telles mises, dans le jeu de la fonction d'assemblage des plans de la Référence et du sujet. Ce remaniement des rites de la parole, à la fois preuve d'inventivité et expédient, non seulement jette le trouble sur le statut de l'interlocution (qui parle à qui, de quelle place, où ?), mais il instaure la confusion des espaces de parole privé/ public, dans l'ignorance que de telles distinctions, posées par les montages symboliques civilisateurs, font écho à d'autres distinctions, intra-psychiques celles-là, entre des plans ou instances constitutifs du sujet 2. Ainsi, la position casuistique s'est introduite là où on ne l'attendait pas, mais en affectant profondément la notion de casuistique en tant que procédure de parole liée à l'institution de l'interprète. La télévision est-elle là dans son rôle ? La position de discours instituée propre à la casuistique, dans un système normatif, relève de la logique structurale, de sorte que ces problèmes ne peuvent être

1. Voir les pratiques dites de personnalisation du message, inventées par le marketing, qui déstabilisent l'institution des images par annulation de l'écart entre les niveaux. Flatté dans son narcissisme, le sujet auquel s'adresse le message devient disponible, après qu'on a accredité (par détournement de la fiction) le fantasme de la disparition de l'instance tierce. Cas typique de cette manipulation dans la France des années 70 : V. Giscard d'Estaing s'adressait au singulier dans ses messages télévisés (Madame, Mademoiselle, Monsieur). Or, le chef de l'État n'est pas mon président, mais le président de la République française, ce qui symboliquement est tout différent.

2. Je rappelle : l'animal parlant est un montage, dont l'économie noue dans la représentation les éléments constitutifs, corps, image et mot. La dimension institutionnelle reprend le nouage, à un autre niveau, entre le biologique, le social et le sujet (inconscient compris). La différenciation - subjective et institutionnelle - repose, par conséquent, sur la division, inévitable en tant que telle, c'est-à-dire en tant qu'impératif logique et de la constitution subjective et des montages normatifs de la culture.

276

évacués. Aussi convient-il d'évoquer clairement les grandes questions relatives au pouvoir de l'interprète comme pouvoir sur les images. Résumons-les :

Reprenant la formule du schéma précédent (p. 270), je dirai que l'étude de ces questions concerne l'une des fonctions serves de la mise en scène, la fonction des interprètes dans l'édifice symbolique, en ayant pour horizon que ceux-ci tiennent un discours orienté vers le sujet particulier. Il faut encore préciser : le sujet des images oedipiennes, c'est-à-dire confronté à la justice de l'Interdit (la justice généalogique), le sujet considéré comme fils (fils de l'un et l'autre sexe). C'est dans cette perspective, accordée ici à la problématique spéculaire, qu'avait été abordée la question : *qu'est-ce qu'un cas*<sup>1</sup> ?, et que je vais maintenant indiquer sur quelle base d'interrogation le pouvoir de l'interprète peut être envisagé comme pouvoir sur les images.

a) Considérons premièrement que *la science des cas, telle qu'ici nous l'abordons, relève d'une traduction historique particulière, propre à l'Occident, de la logique structurale*. Il s'agit de prendre acte de la construction du système historique des interprétations, si dépendant des évolutions de la religion, du droit et de la science. L'étroite relation des deux premiers termes a produit l'ensemble romanocanonique, typique de la tradition européenne, inventeur du principe des deux juridictions (for externe, for interne<sup>2</sup>) qu'on peut caractériser ainsi : nous avons affaire à deux

pratiques distinctes du pouvoir sur les images, à deux casuistiques séparées, rapportables l'une à la juridiction sociale, l'autre à la juridiction directement exercée sur le sujet. Cet échafaudage compliqué et subtil d'un pouvoir d'essence laïque et d'un pouvoir pénitentiel de facture religieuse a été balayé sous les effets conjugués de la sécularisation des États et de la montée des idéaux scientifiques. Il faut avoir cela présent à l'esprit, si l'on cherche à problématiser et clarifier la fonction des interprètes à notre époque. A l'illusion d'un pouvoir de juridiction étatique dégagé des enjeux de la juridiction sur le sujet exercée par le pouvoir de juridiction pénitentiel, répond la prétention « psy » au monopole symbolique contre les juges - absurdité que ne craignent pas d'afficher des psychanalystes perdus dans la bêtise ordinaire de l'anti-juridisme. Concevoir aujourd'hui la science des cas en conformité avec les exigences de la structure, concrètement en évitant que les interprètes eux-mêmes ne

1. *Leçons VI*, p. 381 ss.

2. Cette distinction relève d'une expérience culturelle liée à la fois au christianisme (traitement de la culpabilité par l'institution pénitentielle) et au droit romain restauré par la Révolution médiévale de l'interprète (importance du concept de juridiction). Cf. *Leçons VI*, p. 370 ss.

276

pervertissent le commerce des images, suppose que l'esprit critique reprenne ses droits.

b) Ensuite, considérons que *le pouvoir de l'interprète, parce qu'il s'exerce en représentation (par délégation instituée) de l'absolu des fondements, est présumé tenir le discours de la division et, à ce titre, est en position dogmatique, manoeuvrant les images fondatrices*. Le pouvoir ici comporte une dimension radicale, et il n'est pas exagéré de dire que l'interprète manie la foudre, ou pour parler comme Freud, des explosifs<sup>1</sup>. On mesure cette radicalité dans certaines décisions judiciaires, politiquement correctes selon les idéaux du sujet-Roi autofondé, mais qui relèvent d'un vandalisme à l'égard des montages symboliques<sup>2</sup>, ou dans les grossiers détournements du transfert auxquels se livrent certains psychanalystes selon une tradition bien établie. Une question grave se trouve posée, touchant à *la vérité des places du discours*. Si le discours praticien - tenu *ex officio*, c'est-à-dire de par l'office, de par la place structurale - est porté par la vérité de l'Interdit, s'il vise à signifier l'essence de la limite à l'adresse du sujet, ce discours n'est symboliquement efficient qu'à une condition : qu'il ne soit pas pervers. J'entends par là : que la fonction d'interprète soit elle-même symboliquement inscrite, c'est-à-dire marquée du rapport à la vérité de l'Interdit. Ayant affaire à l'exercice d'un pouvoir qui manie l'absolu des fondements, comment l'interprète peut-il être interprète, s'il n'a tâté lui-même de la limite, *s'il n'en sait quelque chose* ? Que veut dire en l'occurrence : savoir ?

Cette interrogation trouve difficilement son chemin vers l'interprète praticien d'aujourd'hui, non seulement du fait qu'un objectivisme mimant les sciences positives nous inonde d'études inadéquates, mais pour la raison que la réflexion philosophique ou épistémologique (même chez les juristes), déconnectée de toute problématisation du Tiers, demeure impuissante à penser la casuistique de la division, c'est-à-dire l'Interdit. Quant à la psychanalyse contemporaine, enfermée dans des prisons mentales (voir le désolant spectacle des glossateurs lacaniens), ou simplement condescendante (en dépit de l'attitude si ouverte de Freud) à l'égard du phénomène normatif dont elle ne saisit pas la nature symbolique, elle semble vouée à une progressive décomposition, à peine masquée par ses

1. Voir le texte de Freud sur l'amour de transfert, G.W., 10, p. 132.

2. Exemple : la jurisprudence dominante dans les pays occidentaux sur le transsexualisme tient à sa merci l'institution des images. Pour insensée qu'elle soit, cette prétention a conquis néanmoins droit de cité sous l'égide de la Cour européenne des droits de l'homme. Sur cette question, A. Papageorgiou-Legendre, *Filiation, op. cit.*, p. 166 ss. ; *Leçons IV, suite 2*, p. 197-198 ; VI, p. 164.

succès de marché, faute d'avoir la modestie d'admettre que la *découverte freudienne* - expression fort juste à mon avis, malgré les critiques<sup>1</sup>- a ouvert un champ qui oblige, après tant d'impasses, voire d'impostures, justifiées au nom de la psychanalyse, à reprendre la question de *ce qui fait loi pour le sujet* sur une base renouvelée, venant éclairer la *vérité de la place structurale* de l'analyste. Pour ce dernier comme pour tout interprète, cette vérité réside dans sa propre référence à la limite, dans le rapport au montage de l'Interdit. Comment un tel rapport peut-il être *su* ?

Voilà le point crucial du savoir casuistique, son nœud paradoxal : que la fonction qui manie l'absolu des fondements soit elle-même la forme la plus achevée de la limite. Y a-t-il une propédeutique de ce savoir ? Nous parlons de formation de juges, de psychanalystes, des diverses fonctions de casuistes. De quoi s'agit-il finalement ?

Il s'agit d'apprendre à reconnaître les éléments de l'articulation de la Référence et du sujet (que nous avons rencontrés à propos de la présomption de sens, cf. p. 263) : montage de l'origine et pouvoir sur les images, c'est-à-dire la dialectisation de la représentation de l'origine et des images fondatrices. Les traditions religieuses familières à l'Europe agençaient une pédagogie, somme toute allant de soi, à partir du Texte sacré posé comme Scène du Tiers dont relève toute origine et auquel le discours des images (cf. *l'Imago Dei*, comme source des images) se trouve par hypothèse raccordé. La pédagogie pouvait ainsi faire l'objet d'un savoir spécifique, tourné vers le Texte, boussole, si j'ose dire, pour l'interprète. Une formule, que j'emprunte aux commentateurs médiévaux du Coran étudiés par E. Chaumont, le résume excellemment : *la science des sources de la compréhension*<sup>2</sup>. Dans une telle entreprise d'élucidation, où il est question du raisonnement, des énoncés, de la controverse, etc. - accompagnement méthodologique des grands corpus de Référence dont a vécu l'humanité : Torah, Écritures chrétiennes, etc. -, ce qui est présent comme manifestation de la limite, c'est le dévouement de l'interprète aux fondements institués de son discours. Je dis :

1. La critique de la *Nouvelle Revue de psychanalyse* (n° 48, 1993) « L'inconscient mis à l'épreuve », p. 5, me paraît sur ce point d'autant moins recevable que, si l'on met en perspective le travail de Freud en tenant compte de ce qu'impliquait sa clinique quant à l'interrogation sur le principe d'institutionnalité (rapport aujourd'hui fort oublié), une ère nouvelle se trouve bel et bien ouverte dans l'histoire occidentale de l'interprétation. Enfin, l'éclairage historique apporte une justification supplémentaire ; voir H. F. Ellenberger, *Histoire de la découverte de l'inconscient* (trad. J. Feisthauer, présentation E. Roudinesco), Paris, Fayard, 1994.

2. Notion dégagée par E. Chaumont, dans l'introduction au texte du juriste musulman qu'il édite : *Les Voies de l'Ijtihād* (XII<sup>e</sup> siècle de notre ère), thèse de l'Ecole pratique des hautes études, sciences religieuses, 1993.

278

*dévouement*, au sens d'une abnégation, ou pour reprendre le terme latin *cura*, si remarquablement analysé par Heidegger<sup>1</sup>, la dimension du souci. Alors que de nos jours l'évolution du système occidental de la représentation éloigne de nos regards la problématique du Tiers, la mise en scène de la Référence, à l'ère de cet « oubli » une question nous presse : comment l'interprète a-t-il souci des fondements institués de son discours ? Autrement dit, par quelle propédeutique, adaptée aux temps nouveaux, sécularisés mais toujours soumis à la logique du Tiers, peut-il connaître la voie des statuts normatifs du discours, c'est-à-dire avoir accès, dans sa fonction, à la représentation de la limite ?

Il n'est pas de réponse gestionnaire, car il s'agit d'élaboration, indéfiniment relancée, d'un mode de questionnement bien particulier, d'essence dogmatique, qui soutient ce que nous appelons *casuistique de l'Interdit*, dont l'enjeu est de fonder le sujet divisé. L'interprète n'est efficient que pour autant qu'il apprend, par l'épreuve d'interrogations consistantes, que l'origine, en termes subjectifs, ne réside pas - que le lecteur me pardonne cette brutalité - dans la viande (conception

bouchère de la filiation), mais résulte d'un montage de parole, et que le pouvoir sur les images qui fondent la scène originare du sujet tient effectivement la vie à sa merci. L'effervescence autour du corps confondu par les propagandes bio-médicales avec le sujet ont le mérite de débusquer l'interprète occidental, trop sûr de son héritage rationnel ; par exemple, comme le suggère une abondante jurisprudence américaine <sup>2</sup>, la maternité, cessant d'être un *fait certain* - selon l'adage romain, « *mater certissima, pater semper incertus* » (= la mère est tout à fait certaine, le père toujours incertain) -, doit être comprise à l'instar de la paternité classique comme fiction, fonction, institution. Cela veut dire que la question des images faisant irruption et débordant de toutes parts le discours gestionnaire, nos sociétés en proie aux mirages du scientisme vont être amenées à pousser jusqu'à sa limite extrême

1. Heidegger, *Être et Temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 150-152.

2. Question des mères porteuses ou gestationnelles aux États-Unis (*gestational surrogacy contracts*) : depuis l'affaire *Baby M.* qui défraya la chronique judiciaire (1986 ss.), domaine-témoin d'une reproblématisation de la maternité (en cas de conflit d'appartenance de l'enfant). Quelle est la qualification - au sens de la tradition herméneutique : le *nom juste* - pour définir la mère : accouchement, liens génétiques, ou quelque autre critère ? La jurisprudence américaine tend à introduire le critère non biologique (*intention*, ou *volonté d'être parent*), ouverture vers la prise en compte du fondement symbolique comme tel ; ainsi, la Cour suprême de Californie, dans la décision *Johnson v. Calvert*, 20 mai 1993 (cf. 19 *California Reporter*, 2d Series, p. 494-519). Sur ces questions, L. Mayali, « Qui est la mère ? » (à paraître dans les publications du Laboratoire européen pour l'étude de la Filiation).

279

l'actuelle dénégation de l'exigence symbolique, jusqu'à l'acceptation de formes inédites de l'extermination.

c) Enfin, il convient de noter que cette dénégation apporte avec elle un phénomène massif : *la destitution, dans la culture, de la fonction d'interprète elle-même*, asservie aux conceptualisations stéréotypées produites par le nouveau fanatisme du sujet-Roi autofondé. Le narcissisme social en dé-légitimant le Tiers ruine la casuistique, en tant qu'elle préserve l'écart et la négativité, il rejette la pensée et réduit la critique à des simulacres. On peut en constater les effets redoutables dans les groupements psychanalytiques, dans l'univers judiciaire, partout où le principe symbolique demeure l'enjeu de premier plan. Un monde libéré du Tiers, c'est-à-dire desinstitutionné, est l'illusion contemporaine, que traduit de façon diffuse l'*idéologie des non-fils* et qui donc promeut la représentation du non-lien comme ersatz de rapport aux fondements.

281

#### **IV - Le versant sacrificiel de l'institution des images. Note sur le désespoir politique**

L'empire du principe symbolique dans l'humanité comporte de traduire institutionnellement l'écart fondateur, le rapport au néant, la négativité. Ce donné structural, lié au phénomène du langage et à la constitution narcissique de la représentation, est aussi l'intime noyau des relations sociales, en ce sens qu'il pose sans fin la question de la justice comme règle de distribution de ce qui rend l'échange humain possible : *la part de sacrifice*. En posant le concept de castration symbolique - illustration de l'égalité des sexes devant l'inévitable reconnaissance du principe tiers (l'assomption subjective du manque <sup>1</sup> -, la psychanalyse montre la radicalité de l'enjeu : la Raison et la vie elle-même. Mais, à supposer que cette base théorique soit admise, il ne s'ensuit pas, dans les conditions contemporaines de décomposition de la réflexion sur la fonction institutionnelle, c'est-à-dire de la réflexion sur les montages normatifs porteurs de l'Interdit, que l'on accepte d'en tirer la conséquence majeure, à savoir d'aller jusqu'au bout de la logique dont relève la problématique du manque : affronter par une pensée critique consistante les idéaux du sujet-Roi autofondé et

l'effrayante démagogie scientiste qui, dans la culture occidentale, se sont emparés des États - ces États, dont nous avons noté (plus haut, p. 31), qu'ils étaient en somme un *concentré symbolique*. Or, ni la psychanalyse actuelle, en proie à ses démons narcissiques, indifférente ou totalitaire, ni à plus forte raison les sciences sociales d'aujourd'hui, tout

1. Le terme de *castration symbolique* désigne, en psychanalyse, l'intégration, dans l'économie subjective, de la limite infligée au fantasme du sujet ; c'est une opération qui permet la symbolisation du fantasme, c'est-à-dire sa mise au service de réalisations socialisées. A l'opposé, la non-symbolisation pèse pour le sujet comme menace imaginaire paralysante des potentialités subjectives, et génératrice d'angoisse et de symptômes névrotiques.

282

occupées à gérer leurs succès politiques, ne s'engageront dans un tel effort. Il faut craindre que des extrémismes inédits ne viennent interrompre cette indolence et ne restaurent la question du sacrifice sur le mode caricatural par les techniques indestructibles, le massacre et l'obscurantisme. Il faut avoir présent à l'esprit le désespoir politique - cette damnation qu'une génération reçoit du discours qui l'enfante -, pour prendre la mesure de l'efficacité du *dire théorique*, quand celui-ci touche aux images fondatrices. Le discours savant n'appartient pas seulement à la doctoralité, mais à la structure de l'Interdit ; il prend statut dogmatique, du seul fait qu'il s'inscrit dans un certain lieu social - l'espace de la parole des fondements -, et c'est au titre de sa participation à la mise en scène de la Référence, qu'il a pouvoir de fonder ou détruire. Le déterminisme symbolique de l'animal parlant est aveugle dans son exigence de la Référence tierce, comme la constitution sociale de la parole est tributaire du rapport du sujet à l'indisponible, à l'écart, à la négativité symboliquement représentée par *la place même du Tiers*. Structuralement, dans la perspective de l'institution des images, les contenus sont assujettis à la logique des places. Je souligne donc ceci. Tout discours tenu au lieu mythique du Miroir absolu - lieu de l'écran, ou de l'absolu des fondements, par lequel transite le parcours spéculaire du sujet - est appelé à faire foi, en tant que parole du Tiers de la représentation. N'importe quel contenu, *parce qu'il vient à cette place*, fait foi, car dans l'économie de la triangulation oedipienne, les images ont valeur de dogme ; de là, des successions ou combinaisons indéfinies de discours crypto-religieux : économisme, sociologisme, biologisme, avec ingrédients indéfiniment réinventés tels que marxisme-léninisme, libéralisme 1, etc. Voilà pourquoi la responsabilité des intellectuels est immense : ils sont agents de la mise en scène des fondements oedipiens pour ceux auxquels ils s'adressent.

Déjà difficile d'accès d'un point de vue d'anthropologie générale, la problématique du sacrifice souffre d'une absence de formulation pour ce qui concerne les sociétés ultramodernes. Un exemple : l'abord de l'attitude, violente ou simplement désarmée, répandue parmi les

1. Un exemple de la plasticité des discours qui font foi : le maoïsme (années 60-70) dans les pays occidentaux, en France par exemple, où il s'est amalgamé avec les traditions les plus diverses (catholiques, protestantes, laïques, syndicales...). Comme tous les montages totalitaires, le maoïsme colportait l'idolâtrie de la *non-limite* sous la figure d'un Tiers-tyran, et par voie de conséquence le déchainement de la haine des pères ; sur ce dernier point (exécution de pères par leur fils en Chine), cf. F. Lauwaert, « On ne touche pas au père. A propos du parricide en Chine », à paraître dans les Travaux du Laboratoire européen pour l'étude de la Filiation (sur le parricide).

283

nouvelles générations. Si les instances responsables des politiques dites de terrain, malgré d'imposants efforts financiers et des cascades d'écrits ou de colloques, s'épuisent à combler un gouffre et se replient vers les critères de pure gestion, c'est qu'une volonté de méconnaître, insue mais agissante, est plus forte que toutes les dispositions prises pour évaluer ces situations. Le narcissisme social est à l'oeuvre, au point de faire obstacle à l'énoncé d'une question, qui serait à la fois la plus simple et la plus pertinente : *comment nos sociétés organisent-elles la justice sacrificielle ?* Une telle interrogation est impossible, socialement frappée de censure, pour une

raison que ces **Leçons** permettent d'avancer : ne fonctionnant plus, ou à tout le moins désarticulé, dans les institutions, l'Interdit s'est déplacé, portant sur le discours ; paradoxalement, l'Interdit est interdit de discours. Le sacrifice n'a donc plus statut de parole, en conséquence il est *agi*.

Ainsi, en douceur et dans une atmosphère de convivialité trompeuse, nous sommes entrés dans un totalitarisme. Sous ce vocable, pour moi technique, j'entends les contre-montages perversificateurs du mécanisme spéculaire - les montages anti-Interdit -, qui s'attaquent à la racine du principe généalogique et, sous quelque forme politique que ce soit, promeuvent la confusion narcissique, autant dire l'idéal meurtrier, en l'occurrence dans le contexte culturel du sujet-Roi autofondé. Cependant, inexprimable dans l'univers scientifique où nous prétendons encore penser, le sacrifice innommable et innommé revient dans la parole, par les arts. Lucide, parce que sachant la vérité généalogique de tout lien, le romancier R. Banks crache le morceau : « Nous sommes en train de perdre nos enfants. En Amérique et dans le monde, c'est eux qui sont fauchés par la violence urbaine, la drogue, la misère, la guerre. Nos enfants meurent, et nous laissons faire <sup>1</sup>. »

S'interroger sur la justice sacrificielle, c'est s'interroger sur ce laisser-faire. Quel en est le ressort ? Peut-on saisir sa ligne historique, tenter d'apercevoir les effets à long terme des formes nouvelles du sacrifice humain ou de discrimination sociale, engendrées par le discours du sujet libéré ? Et cette question préalable : serait-il possible de dégager une méthode de travail, pour ouvrir la voie d'une observation sociale renouvelée ? Je propose les brèves remarques suivantes :

1. Propos de Russell Banks, rapportés par un commentateur après son roman *De beaux lendemains*, trad. C. Le Bœuf, Paris, Actes Sud, 1994.

284

### **1. Les politiques du laisser-faire symbolique et leur effet de contre-institution : l'immolation du sujet au non-sens.**

Pour étudier les formes ultramodernes du sacrifice humain, on doit se garder d'interpréter de façon littéraliste le *nihilisme légal*, soutenu par la nouvelle dogmatique à base de démonstrations prétendues scientifiques, dont la doxa des États assume la traduction juridique. Prenons le cas français depuis la décennie 1960, typique de l'expérience occidentale. Ni l'alignement des gouvernements libéraux sur le sociologisme le plus réducteur et sur les propagandes biomédicales, dans un contexte de désintégration du concept de paternité (noeud du système normatif des images), ni les surenchères socialistes, n'ont pu se justifier autrement que d'après le discours en vigueur. Or, ce discours dit : le cadre porteur du sujet est à sa libre disposition, le sujet le crée lui-même, et de la sorte affranchi de l'allégeance au Tiers, il s'autofonde. C'est ce discours *d'abolition de la présomption du sens* (sur cette notion, cf. p. 262), destructeur du montage spéculaire et donc subjectivement déstructurant - prometteur aussi d'effets meurtriers -, que les États, par les instances politiques, ont la charge d'instituer, portant ainsi au carré l'hypothèque du non-sens pour le sujet.

Dans ces conditions, la plainte oedipienne des nouvelles générations, désormais indicible faute de Tiers pensable - le discours du non-Père en tient lieu -, doit être l'objet d'une réflexion prenant en compte l'enjeu de Raison. Il faut bien voir en effet *que le discours du non-Père est virtuellement fou* et que de ce fait les relations sociales, rabattues vers la confrontation duelle, se trouvent transformées en une jungle ; j'entends par là, un univers livré au déchaînement pulsionnel, où vivre humainement devient un privilège. Pour autant, cette jungle s'organise pour la survie, et nous pouvons apercevoir précisément *comment le nonsens lui-même prend statut*.

Les fondements narcissiques de la dogmatique du sujet libéré, lourds de menaces politiques extrémistes, laissent transparaître la réalité : le problème institutionnel, en termes

anthropologiques, est sur la pente de se réduire à intégrer la dimension de l'extermination d'une partie de ses semblables par l'homme. Dès lors que la négativité a été bannie du plan symbolique (l'annulation normative du Père), on la retrouve forcément à l'échelle planétaire comme consommation d'humains ; à l'égal des pratiques anciennes décriées, la culture d'aujourd'hui organise les soutiens pseudo-symboliques de la ségrégation,

285

mais à l'abri d'un discours de déni. En fait, les moyens gigantesques de la technologie et de l'économie viennent s'inscrire dans un ordre sacrificiel : le discours du sujet-Roi autofondé s'est retourné, l'idéal du sans limite joue à plein là où il peut jouer, et ceux qui ne peuvent suivre sont balayés par masses entières, sacrifiées avec pour rituel la litanie des regrets et les excuses de l'impuissance - ultime manifestation des modes nouveaux de l'anéantissement. Pouvons-nous envisager de comprendre ce paradoxe : le développement de mécanismes inédits, qui instituent la désinstitution ?

De là, cette remarque :

## **2. Sur la nécessité d'une voie d'étude, qui puisse lever le déni de la logique sacrificielle.**

Alors même que les sociétés occidentales ont découvert les moyens de symboliser la négativité dans le domaine politique, en désamorçant le duel par l'institution parlementaire - la victoire électorale sur l'adversaire a valeur de meurtre symbolique, sous l'égide du Tiers constitutionnel -, il n'en va pas de même dans la pratique sociale courante. Cela donne à penser qu'une fracture s'est produite, désarrimant la normativité du lieu de ses fondements et mettant les instances du pouvoir elles-mêmes en position de Tiers social qui n'en serait pas un, c'est-à-dire *en position de Tiers désinstitutionné*, dont la fonction devient dès lors dérisoire.

L'effet majeur est visible. Les relations de parole tombent sous la coupe de pouvoirs innommés qui ne connaissent aucune limite et qui, se trouvant hors des circuits politiques du contrôle, tendent à se substituer aux pouvoirs réguliers, derrière des États-paravents. Ainsi en va-t-il des lobbies scientifiques du discours social, martelant sans trêve leurs démonstrations à travers les médias. Comment, dans ces conditions, serait-il possible de faire admettre, notamment contre le fondamentalisme biomédical et son emprise sur le sujet, que *l'homme ne vit pas d'explications, mais de paroles significatives, de signifiants fondateurs* ? Nos sociétés souffrent de confusion mentale à propos de l'articulation de la Référence et du sujet. Si l'on ne saisit pas que le lieu de la Référence fonde le rapport à la négativité, la logique sacrificielle restera incompréhensible, car pour nous comme pour les sociétés anciennes, c'est le discours de la Référence qui préside nécessairement au marquage de l'homme par l'inscription de la négativité. Or, à quoi sert le sacrifice, quelle est sa fonction dans la culture ? M'inspirant des

286

remarques d'Hubert et Mauss <sup>1</sup>, je dirai, dans la perspective de mon étude : le sacrifice est la mise en oeuvre du principe de division, il sépare la société d'elle-même, rendant effectif l'écart qui situe le lieu de la Référence dans son univers propre, univers que les religions investissent comme divin. Ce qui est retranché du monde des vivants pour être sacrifié - telle est la signification originelle de la notion de *sacrifice* <sup>2</sup> - a valeur symbolique dans l'économie sociale de la Raison. Autrement dit, les victimes rituellement désignées sont les preuves vivantes de la Raison des catégories, du principe de division ; elles payent, symboliquement, à la place de tous, le prix qui fonde une légitimité, celle de la normativité en usage dans la société considérée. Transposons en termes contemporains : le sujet immolé au non-sens, au Tiers désinstitutionné, est sous statut sacrificiel *de fait*.

Le cynisme d'aujourd'hui consiste à gérer comme des maux inévitables, comme des « faits de société », les versions ultramodernes du sacrifice : se tuer, se droguer, s'offrir à la violence pure sans même avoir accès à la condition du rebelle.

Étudier cette logique, devenue la logique des enfers de la désubjectivation, c'est donc revenir sur la question du Tiers et du sujet. Tout homme est concerné par le sacrifice, devant payer son tribut à la civilisation, dans le sens où Freud évoquait l'exigence du sacrifice pulsionnel, comme condition de l'édification de la culture <sup>3</sup>, position malheureusement considérée désormais comme dépassée par les psychanalystes eux-mêmes. J'ai noté plus haut (p. 281) que, du point de vue des montages institutionnels de l'Interdit, nous avons affaire à la question d'une justice distributive, posant la règle de ce qui rend l'échange humain possible : *la part de sacrifice*. Cela comporte que la négativité, instituée sous les espèces de l'Interdit, joue aux deux niveaux solidaires de la structure normative, c'est-à-dire dans la mise en scène de la Référence et dans les pratiques généalogiques de la reproduction du sujet.

Sous cet éclairage, la voie d'étude s'impose d'elle-même. Il nous faut frayer le passage vers des analyses cohérentes de cette face obscure de l'être du sujet et des sociétés, où l'humanité universelle affronte la perte, la séparation, la négativité. L'humanité universelle : donc aussi l'occidentale. C'est pourquoi l'oeuvre érudite, sans laquelle la pensée brasse du vent et pousse les pratiques de terrain dans des impasses, doit viser le plus large horizon. De patients travaux doivent réintroduire la

1. « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », in M. Mauss, Œuvres, I, Paris, Minuit, 1968, p. 193-307.

2. E. Benveniste, Le Vocabulaire des institutions indo-européennes, op. cit., II, p. 188.

3. Freud évoque le renoncement pulsionnel (*Triebverzicht*), le refus de la civilisation de laisser l'individu libre de satisfaire les pulsions (*Kulturversagung*) ; cf. *Malaise dans la civilisation*, Paris, P.U.F., 1971, trad. C. et J. Odier, p. 47. G.W., XIV, p. 457.

287

problématique du sacrifice dans nos sociétés, avec l'appui du capital d'indications accumulé par l'anthropologie. Prenons des exemples, illustrant ce propos pour chaque étage ou niveau de la structure. *1<sup>er</sup> niveau*, celui des mises en scène de la Référence ; voici des cas de ritualisation de la négativité toujours traités avec réticence : le renoncement à son patronyme par le Pontife romain, la circoncision du roi d'Angleterre <sup>1</sup>. Pourquoi l'Occident demeure-t-il rétif pour jeter sur ses propres montages ce regard si aigu lorsqu'il s'agit d'autres sociétés ? *2<sup>ème</sup> niveau* : les pratiques généalogiques de la reproduction du sujet, matière de grands travaux d'anthropologie des religions, qui ont montré la place centrale de la question sacrificielle <sup>2</sup>, devraient faire l'objet d'interrogations élargissant nos vues sur l'inscription des images oedipiennes dans l'économie du sacrifice. Par exemple, la crémation des veuves en Inde, aujourd'hui étudiée avec une grande précision érudite, devrait pouvoir être interrogée, entre autres, sous l'angle de la signification d'une scène primitive réitérée dans la mort - « le défunt et la femme vivante s'unissent sur le bûcher pour des épousailles célestes <sup>3</sup> ». En résumé, je dirai que, si nous acceptons de qualifier en logique nos propres pratiques sacrificielles, occultes celles-là, et de les inscrire dans une perspective authentiquement anthropologique, nous pourrions contribuer à faire prendre conscience de ceci : en glorifiant les idéaux du non-Tiers, nos sociétés agencent le meurtre de masse, sacrifice humain qui ne dit pas son nom, pratiqué en toute innocence politique.

1. L'origine de cette coutume n'est pas connue avec précision : les Stuarts (sous l'influence de pratiques inspirées du judaïsme, apportées en Ecosse par John Knox et la tradition calviniste), la reine Victoria (pour des raisons d'hygiène), ou les Windsors (également sous l'influence de la Réforme) ? L'attention se porte sur ces hypothèses. Je suis redevable de ces indications à Gabriel Motzkin, professeur à l'Université de Jérusalem, et à Peter Goodrich, professeur à l'Université de Londres.

2. Voir, en particulier, les études de M. Detienne (Grèce antique) et C. Malamoud (Inde ancienne).

3. C. Weinberger-Thomas, « Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde », *Archives de sciences sociales des religions*, 1989 (n° 67/ 1), p. 9-51 ; cf. p. 23-24.

### Remarques générales sur la bibliographie

On ne parlera jamais des images de façon pleinement satisfaisante, car nous touchons à l'attache primordiale de l'homme, son attache aux fondements qui le préservent du gouffre. L'élaboration de ses images par l'homme signifie d'abord l'arrachement à l'opacité ; la démarche savante doit constater cette donnée de base et s'organiser en conséquence. Nous sommes partis de là (chapitre premier), en suivant, comme les Anciens, la voie des fables - la voie qui conduit à coup sûr vers l'interrogation sur l'universel.

Le parcours de ces *Leçons III* montre assez que, pour concevoir une théorie d'ensemble dans la perspective du questionnement sur l'institution de la vie, il est nécessaire de prendre appui sur des travaux très divers, relevant de disciplines éloignées, que vient orchestrer une idée forte et de portée en quelque sorte métaphysique : il n'est de semblable pour l'homme, hors fascination, que représentant du principe d'altérité. Cela veut dire que tout lien avec le semblable implique la triangulation, et tel est bien le sens de la fable antique de Narcisse. Si l'on comprend cette mise élémentaire, constitutive des échafaudages normatifs partout dans l'humanité, on saisit qu'une bibliographie, pour autant qu'elle doive répondre à la prise en compte de ce mécanisme, pose de sérieux problèmes critiques.

J'en retiendrai deux, essentiels à mes yeux. Comment circonscrire le domaine des études à explorer, en vue d'élargir notre horizon, jusqu'à présent trop étroitement occidentaliste ? Puis, sur quels critères, dans le cadre ainsi proposé, juger des engagements théoriques, que tend à canaliser l'agitation médiatique ultramoderne, prétendument affranchie du questionnement classique sur l'institution des images ?

290

*I- Une exigence de méthode : investir l'érudition, pour comprendre et dépasser le cadre occidental.* L'investigation bibliographique est ici à étages, prenant avant tout en compte l'institutionnalité comme phénomène de facture à la fois religieuse (ou mythologique) et juridique. De là, la nécessité de recentrer la tradition occidentale, poussée jusqu'aux États et sécularisations modernes par le christianisme (donc contre les positions soutenues par les deux autres monothéismes, Judaïsme et Islam). Ensuite seulement, on aperçoit par quelle médiation, elle aussi forgée par l'histoire dogmatique propre à l'Europe, les systèmes de représentation non occidentaux peuvent entrer de façon cohérente dans le champ de l'étude.

a) A noter, deux sources antiques classiques majeures : Platon, Ovide. Au versant platonicien, j'ai utilisé non seulement l'auteur des dialogues, mais la tradition qu'il inspire, dont certains textes particulièrement stimulants et, parmi eux, Jamblique ; sur cet auteur, un article-guide dans notre perspective : E. des Places, « La religion de Jamblique », *Fondation Hardt. Entretiens sur l'Antiquité classique*, XXI (1974), « De Jamblique à Proclus », p. 69-101. Au versant ovidien, en raison de l'importance du mythe de Narcisse, on se reportera, pour l'approfondissement des passages cités, à l'exégèse érudite de F. Bömer, *P. Ovidius Naso. Metamorphosen* ; sur les livres I à III, voir le volume publié en 1969 (Heidelberg, C. Winter-Universitätsverlag), notamment p. 551-570.

b) Déjà l'importance du christianisme dans l'avènement du discours moderne des images (en rapport avec l'ensemble des sources répertoriées *Leçons VII*, p. 378 ss.) rend nécessaire de distinguer les deux branches, celle de la latinité issue de Rome et dont nous descendons via la scolastique, et celle qu'on peut appeler schématiquement byzantine, véhicule non seulement du platonisme mais

d'un Orient christianisé sur un tout autre mode que l'Europe de l'Ouest. Comment se présente, en chaque type de christianisme, la problématique de la division, c'est-à-dire le rapport à la négativité ? En fait, nous avons affaire à deux religions distinctes, qui conçoivent différemment le discours des fondements et du pouvoir de l'image.

Sur la tradition gréco-orientale, si riche pour aborder la mise en scène de l'Autre absolu symbolique, revenir au classique E. von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur Christlichen Legende*, Leipzig, 1899 (par exemple, sur la peinture sans peintre, les ouvrages faits sans l'intervention de la main humaine, acheiropoïètes évoquées plus haut, p. 58, cf. tome III, p. 37 ss., 61 ss.). Une notion essentielle dans l'Orthodoxie : le patriarche (image vivante et animée du Christ), à

291

comparer au statut si différent du pape, *vicarius Christi* (auquel la théocratie médiévale applique la maxime impériale romaine, jamais démentie par les pratiques juridiques postérieures, « il a tous les droits dans l'archive de son cœur ». Sur les images, situation de la tradition byzantine, dessinée par G. Dagron, « L'iconoclasme et l'établissement de l'Orthodoxie (726-847) », dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours, tome IV* « Évêques, moines et empereurs, 610-1054 », direction G. Dagron, P. Riché, A. Vauchez), Paris, Desclée, 1993, p. 93-165. Outre les travaux de M. J. Mondzain-Baudinet (éditrice d'une traduction franç. de Nicéphore, cité plus haut p. 118, note 1), voir également études collectives, ainsi *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses* (plus haut, *ibid.*) (notamment I. Reznikoff, « La transcendance, le corps et l'icône dans les fondements de l'art sacré et de la liturgie », p. 375-396, et M. Costantini, « L'art contemporain : l'idole en quête d'icône », p. 471-488), ou celles du Centre de recherches sur l'image, le symbole et le mythe, Université de Bourgogne (par exemple, B. Senelle, « L'Orient et l'Occident face au culte des images », *Cahier 5* (1990), p. 9-33). Au versant oriental, mais en direction des cultures arabe et perse, noter le destin des exégèses de *Genèse*, 1, 26 : P. Gignoux, « *Imago Dei*. De la théologie nestorienne à Ibn al'Arabi », *Studia Iranica*, Cahier 11 (1992), p. 13-27.

c) Quant au dossier occidental proprement dit, ainsi historiquement distingué de l'Orient byzantin, il convient de porter grande attention aux travaux qui permettent de l'inscrire dans le questionnement sur le langage, sur la philosophie de l'être et du néant, en même temps qu'aux efforts multiples de l'historiographie érudite portant sur la période clé du Moyen Age, assise des échafaudages symboliques modernes. Relevons, au plan le plus général, l'exemple des études réunies sous le thème : « Der Begriff der *Representatio* im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild », dans *Miscellanea Mediaevalia 8*, W. de Gruyter, Berlin, 1971 (notamment, M. Kurdzialek, « Der Mensch als Abbild des Kosmos », p. 35-75, et A. Zimmermann, « *Ipsium enim "est" nihil est* » (Aristoteles, *Perhem.* 1 C. 3). Thomas von Aquin über die Bedeutung der Kopula », p. 282-295). Au niveau de l'histoire technique de l'image, outre les travaux-guides de E. Panofsky, utilisés par mes *Leçons*, il faut noter la portée théorique (souvent insoupçonnée des auteurs) d'études de première main, telles que A. Vauchez, « Saints admirables et saints imitables. Les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Age ? », dans *Les Fonctions des saints dans le monde occidental*, École franç. de Rome, 149 (1991), p. 161-172 ; J.-C. Schmitt,

292

*Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994. Sur un point particulier, intéressant la question de la mort et du narcissisme dans ses traductions institutionnelles, cf. le travail pionnier de J. Chiffolleau, « L'usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Age », dans *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, École franç. de Rome, 51 (1981), p. 235-256. Enfin, prenons acte d'orientations très intéressantes dans l'abord de documents jusqu'à présent tenus en marge : M.

Pastoureau, « La naissance de la médaille : des impasses historiographiques à la théorie de l'image », *Revue numismatique*, 30 (1988), p. 227-247.

d) On entrevoit la médiation dogmatique, qui a fait basculer les cultures non européennes de l'image dans le champ du discours occidental : *la question de l'idolâtrie*, imposante doctrine sur laquelle nous ne réfléchissons plus, bien qu'elle ait constitué le *point fort* à partir duquel l'Occident christianisé s'est attaqué aux pratiques symboliques étrangères, préparant ainsi la casse planétaire coloniale, puis gestionnaire. La lutte contre l'idolâtrie - problématique classique réanimée sur le mode le plus agressif au début de l'ère moderne - fut le terrain d'élection pour justifier l'impossible conciliation des systèmes de représentation exotiques avec la conception européenne de la rationalité du Tiers. L'idolâtrie est comparée au meurtre, voire au suicide, on condamne le façonnage des images non chrétiennes en évoquant « les mains mères des idoles » (*manus matres idolorum*), rhétorique descendue de l'Antiquité. Voilà donc par où nous pouvons aborder la bibliographie ethnologique, en ayant présent à l'esprit que l'anthropologie sociale d'aujourd'hui est issue de la sécularisation et d'un démembrement de la vieille science romano-canonique aux prises avec les idolâtres (voir le concept de *cultura*, Gratien, Cause 26, question 2, c. 6, qui a le sens de *sauvagerie*). La bataille contre l'idolâtrie, menée avec l'acharnement que l'on sait à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, dont l'enjeu était l'empire planétaire de l'institution occidentale des images, a entraîné dans son sillage un comparatisme savant (cf. Kircher au XVII<sup>e</sup> siècle), générateur d'une floraison d'études qui constituent le premier socle historique moderne des travaux d'ethnologie. Sur la notion d'idolâtrie, au sens du christianisme dominant en Europe de l'Ouest, l'oeuvre essentielle demeure le traité de Tertullien (IIe-IIIe siècle), cf. *De Idolatria. Critical Text, Translation and Commentary*, par J. H. Waszink et J. C. Van Winden, Leyde, Brill, 1987 (notamment p. 32, 83, 140). Au fond de cette affaire, *le rapport entre système de légalité et Raison des images*.

293

e) Sur cette base, l'ethnologie scientifique peut être investie de façon neuve, dans la perspective d'un questionnement renonçant *effectivement* à mettre l'Occident à part de l'humanité universelle. Mais étant donné l'arrogance des sciences sociales et l'indigence de la pensée gestionnaire sur ce terrain, nous sommes loin d'admettre que les sociétés ultramodernes soient à égalité avec les sociétés antiques et *sauvages quant à l'institution du sujet de la représentation*. Même exigence normative du Tiers, d'un scénario fondateur, d'une articulation d'interprètes entre les plans du montage généalogique ; même logique structurale de la Raison. Si l'on accepte de considérer le mécanisme spéculaire dans toute sa rigueur, il s'ensuit que tous les corpus religieux ou mythologiques, modernes ou antiques, européens ou non, doivent être mis au même rang et que les organisations ou aménagements décrits par l'ethnologie tombent, eux aussi, sous le coup du même type d'interrogation que l'Occident de tradition monothéiste ; par exemple, la pratique africaine des masques serait fortement éclairée par la prise en compte de ce que nous a montré l'étude de la véronique et de l'autoportrait de Dürer (la ritualisation du rapport à l'Image absolue). Il devient dès lors plausible d'envisager les Textes sauvages d'un point de vue nouveau, et par effet de retour, de rattacher le corpus européen à l'interrogation sur *l'emprise universelle de l'image narcissique et l'impératif du Tiers de la division*. La précision des repérages comme la richesse des matériaux décrits à propos de la vie imaginaire du sujet dans certains grands travaux ethnologiques font de ceux-ci de véritables mines, dont l'exploitation serait sans doute aisée. Je relève deux exemples : A. Adler, *La mort est le masque du Roi. La royauté sacrée des Moundang du Tchad*, Paris, Payot, 1982 (cf. sur la fonction de la devise, p. 94-95, sur les rites royaux, p. 374 ss.), et R. Hamayon, *La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990 (cf. le mariage des effigies des morts, p. 576), vastes enquêtes qui se prêteraient

particulièrement bien à l'étude des systèmes de légitimité comme mises en scène de la Raison des images, avec tout ce que cela comporte quant à la saisie du principe symbolique.

*II - Voies d'accès aux travaux théoriques.* Dans le flot des études provoquées par la culture contemporaine, où les considérations technologiques, les prophéties échevelées et l'emphase gestionnaire sur le pouvoir communicationnel tendent à obscurcir ou annuler toute problématisation sérieuse du rapport institué aux images, il est néanmoins possible de s'orienter, afin de prendre en compte les efforts

294

théoriques réussis ou prometteurs. En même temps, l'élargissement nécessaire du champ de l'interrogation, dans le sens des questions soulevées par ces *Leçons III*, conduit à souligner les lacunes, insister sur le regrettable dévoiement de certains corpus théoriques (sociologie ou psychanalyse par exemple), tenter de circonscrire les difficultés, propres à notre temps, pour aborder les enjeux symboliques du sujet, manœuvrés institutionnellement dans des conditions aujourd'hui inhumaines.

Un souci primordial doit être d'encyclopédie. J'entends par là, la préoccupation de situer la science de l'image parmi les savoirs, plus précisément parmi les formes historiques du savoir sur l'humain, afin de conquérir la compréhension du mouvement de recomposition planétaire qui nous entraîne. Le monde est et restera culturellement diversifié ; *avec l'image, nous sommes aux racines du langage et de l'organisation de l'humanité par la pensée sur les fondements*. De là, l'importance d'une conceptualisation historique du rapport de la science de l'image avec les arts, la religion, et plus généralement avec la dimension fantastique, si souvent rappelée par ces *Leçons*. Dans une perspective strictement européenne et loin d'un certain pompérisme français, voir les articles aérés réunis par D. R. Kelley et R. H. Popkin, *The Shapes of Knowledge from the Renaissance to the Enlightenment*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1991 (Classification of Learning, Movers and Shapers, Institutions) ; cf. particulièrement, quant à la relation science/arts, C. J. Farago, « The Classification of the Visual Arts in the Renaissance », p. 23-48.

Sur cette base, essayons de baliser sommairement quelques directions théoriques essentielles :

a) Technologie, médias, communication ultramoderne. Avant tout, humaniser l'accès, en problématisant la limite. Voir, pour l'univers informaticien, l'essai de H. L. Dreyfus, *Intelligence artificielle. Mythes et limites*, trad. R. M. Vassallo-Villaneau et D. Andler, Paris, Flammarion, 1984 (titre anglais bien préférable : « What Computers can't do. The Limits of Artificial Intelligence »). Perspective générale, dans le *Dictionnaire critique de la communication* dirigé par L. Sfez, cité plus haut p. 272, note 1 (voir mon article « Communication dogmatique. Hermès et la structure », p. 25-47). Enfin, pour situer l'ordinateur dans l'interrogation philosophique sur les fondements du langage, cf. article pionnier de L. Couloubaritsis, « Du logos à l'informatique : histoire d'une mutation », cité plus haut p. 272, note 4.

M'en tenant ici aux travaux français, je dirai que de grandes manœuvres ont commencé voici une dizaine d'années, s'éloignant de la

295

position phénoménologique telle que la concevait M. Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, cf. « La chose et le monde naturel », p. 345 ss.), notamment dans *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964 (voir le chapitre « La foi perceptive et la négativité », p. 75 ss.). La philosophie s'est recentrée historiquement, condition d'une démarche visant à investir ce qui depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle conduit à l'ultramodernité ; ainsi, F. Dagognet, *Philosophie de l'image*, Paris, Vrin, 1984 (noter le terme *a quo* : chap. 1, « L'emprise platonicienne », p. 19 ss.). Quant à l'annonce d'une *médiologie* (R. Debray), si j'ai bien compris le

projet, la problématique en provenance de l'univers religieux y trouverait place ; mais dans quelle perspective théorique ?

En fait, les médias sont abordés, sinon comme l'expression contemporaine d'une puissance totalitaire sans appel, du moins passivement - attitude encouragée par le discours du Management universel. Où réside la cause de leur efficacité, dans quel montage de représentation qui leur accorde le *pouvoir démentiel* de mettre en oeuvre un fanatisme inédit : *tout-voir, tout-dire, tout-savoir* ? Éclaircir cette question consiste à distinguer soigneusement mise en oeuvre du fantasme d'être tout (équivalent social d'une incitation à l'acte) et mise en forme des fondements de la Raison par un discours adéquat, symboliquement adéquat. Une théorie des médias, qui serait à la hauteur du drame de la désymbolisation contemporaine, pourrait ainsi utiliser quelques-uns des concepts opératoires enfermés dans le bagage scolastique européen ; par exemple, la division *potestas absoluta* (pouvoir absolu = relatif à l'énoncé des fondements) et *potestas ordinata* (pouvoir ordonné = relatif à l'effet de normativité), qui distingue en fait les deux niveaux de la structure symbolique. Et tel est bien l'enjeu de civilisation des médias : qu'on ne puisse prétendre les soustraire au principe symbolique, en les gérant seulement comme pur déferlement de la force.

b) Où en est la réflexion sur le système occidental des images et son effet normatif ? Problème crucial, concernant le destin des montages juridiques. Sortie comme abrutie du battage des sciences sociales depuis un demi-siècle, la philosophie du droit est en voie de réanimation ; mais elle est loin d'avoir pris la mesure de ce qui est en question sur le terrain des fondements, ignorant encore l'apport de la psychanalyse. Par ailleurs, un biologisme aveugle et sourd a pris le relais, dans la plus grande innocence et de façon insue, des doctrines manipulatoires de l'humain tant vantées par les nazis, ces destructeurs du principe symbolique : les sociétés post-hitlériennes manoeuvrent les images fondatrices du sujet, à travers l'édifice juridique rivé au fantasme scientiste, sur un mode qui équivaut à des manipulations biologiques incontrôlées.

296

Manifestement, en Europe comme en Amérique, nombre de juristes prennent conscience de l'impasse et n'envisagent plus de s'en remettre au positivisme éhonté en honneur dans les plus hautes sphères scientifiques. Quelques indices à noter en France : 1°) l'effort vers une sociologie du droit affranchie des valeurs épistémologiques officielles et portée enfin à regarder la situation intellectuelle en face (de L. Assier-Andrieu, un ouvrage à paraître sur la sociologie du droit, Partie I « La distinction du droit » ; 2°) l'entrée en scène d'une jeune génération de juristes qui ne sont plus serviles à l'égard du postulat totalisateur des sciences sociales actuelles : *Droits. Revue française de théorie juridique* (dir. O. Beaud), et réinvestissement, souvent judicieux, de la tradition classique par la collection « Léviathan » (S. Rials), P.U.F. ; 3°) les travaux en vue de recomposer la problématique « droit du travail » autour de l'enjeu symbolique (A. Supiot).

c) La psychanalyse, source incontournable de réflexion sur l'institution des images. Des renvois bibliographiques ponctuels, en cours d'ouvrage, ont balisé l'accès au questionnement, principalement autour de Narcisse, puis de l'enjeu oedipien. On sait la banalisation du terme « narcissisme » par le langage courant, mais aussi la politisation, typique de l'idéologie du sujet-Roi, prenant pour cible Œdipe, c'est-à-dire la problématique du Père ; voir *l'Anti-Œdipe* de G. Deleuze et F. Guattari, Paris, Minuit, 1972, dont A. Green notait à juste titre qu'il était « beaucoup moins une contestation de l'Œdipe qu'une manière de ne pas en sortir » (intervention au Séminaire Lévi-Strauss sur *l'Identité*, Paris, P.U.F., 1983, p. 106).

Ne jamais oublier que Freud demeure l'initiateur et que les générations successives de praticiens ont à se mesurer à cette oeuvre. Mes *Leçons V* reprendront, de façon approfondie, le problème posé par l'élimination de questions, centrales chez Freud, touchant au rapport entre le sujet et

l'institutionnalité. En France, si Lacan a ouvert une voie, intéressant directement ce qui nous occupe ici, à propos notamment de la constitution imaginaire du moi et de l'aliénation narcissique, ses positions sur l'institutionnalité sont en deçà de Freud et ne lui ont pas permis de donner à la notion de symbolique, trop étroitement opposée à l'imaginaire, toute sa portée. Du reste, avec le recul du temps, le thème lacanien du « Retour à Freud » s'est inscrit comme fantasme exploitable par les épigones et a pris le sens religieux d'une *réforme canonique*, qui a produit des fidèles fanatiques plutôt que des élèves. Par des abus théoriques et des pratiques insensées, le lacanisme a ruiné la clinique.

Par ailleurs, il est à noter que la psychanalyse en général, telle

297

qu'elle s'est avancée après Freud, semble avoir renoncé à concevoir une théorie cohérente du Tiers (c'est-à-dire de la catégorie normative du Père), et que dans ces conditions, en France de façon ostentatoire, le droit et la tradition juridique ont pris statut de *repoussoir* chez la plupart des analystes, toutes tendances confondues. Ayant évolué en pratiques de sectes (fondées sur la subversion du transfert par ses chefferies et groupuscules), le lacanisme quant à lui s'est illustré sur ce terrain par des outrances qui affleurent aujourd'hui dans ses multiples productions écrites (exemple : « les discours normatifs font lien avec le social et s'opposent à l'émergence du sujet », ou encore l'opposition entre « loi réelle (des juges) et loi symbolique (des psychanalystes) » ! »). La recommandation la plus opportune au lecteur, au-delà des indications contenues en ces *Leçons III*, est d'entrer en contact avec la casuistique, celle du moins qui s'exprime avec rigueur et librement, à commencer par l'oeuvre même de Freud (les 5 psychanalyses) ; c'est là qu'on découvrira, dans la matière si difficile des images, le caractère vraiment vivant de ce que dévoile, de l'inconscient et de la question ainsi posée à l'humanité, la psychanalyse.

299

## **Conclusion**

301

### **Le lien d'image, lien aux fondements de l'image**

Au terme de cette étude, l'interrogation sur l'institution des images ne saurait déboucher sur autre chose qu'une invitation à l'effort de comprendre le rapport imaginal de l'homme à soi, comme la donnée fondamentale dont relève la logique institutionnelle : il s'agit de rendre habitable à l'homme la séparation d'avec soi, de lui enseigner l'écart qui divise le sujet du langage, de civiliser par l'exigence symbolique la relation au Rien.

L'objet du questionnement est donc de saisir que toute société s'organise comme fonction pour le sujet. Tel est l'horizon de tout questionnement qui dit vouloir comprendre, en cette matière si difficile de l'image.

Mais nous vivons l'ère gestionnaire, où l'industrialisme prétend éliminer la dimension de la négativité, où la passion intellectuelle substitue à la pensée le remplissage, où par millions les victimes d'une forme inédite de tyrannie - un totalitarisme au quotidien, qui rend l'homme irréprésentable à lui-même et l'institue en déchet - paient le prix de la dé-symbolisation.

L'échéance historique de notre époque - j'entends par là, la dette généalogique des pouvoirs économiques, intellectuels et politiques à l'égard de l'humanité qui vient - devra être honorée, et nul ne peut dire dans quelles conditions elle le sera. Trop de confusion et trop de refus de penser nous poussent vers des drames. Face à cela, mes élèves connaissent ma position, que résume une

brève formule d' Heidegger rapportée par F. de Towarnicki : « Dis, que devons-nous faire ? Laisser. »  
Je dis : laisser. Dans mon esprit, il n'est que l'effort du travail, pour contribuer à ré-humaniser  
l'humanité d'aujourd'hui. Reprenons

302

ci-dessous les axes essentiels du problème de l'institution des images.

### **1. L'enjeu de reconnaissance dans l'humanité.**

Je rappelle, par cette rubrique, l'importance de ce que le chapitre premier a mis au jour : la nature relationnelle de l'identité, phénomène propre à l'espèce parlante et qui comporte d'immenses conséquences. Il oblige à considérer l'autre comme intrinsèque au sujet du langage et à rechercher le principe de division dans le langage lui-même, autant dire à considérer la dimension tierce comme intrinsèque au langage. Comment une société conçoit-elle la relation narcissique, la quête de l'autre en l'homme, l'économie des images en tant qu'économie de la Raison ?

Toute société a sa version. A l'analogie de la fable de Narcisse, elle apporte ses interprétations, de sorte que l'enjeu de reconnaissance - enjeu auquel ni le sujet ni la culture ne peuvent renoncer sous peine d'anéantissement - se résout en une herméneutique. Le Miroir n'est que la métaphore du commerce des identifications, possibles, licites, efficaces, que soutient un système d'interprétations. Cela veut dire qu'aux deux niveaux du discours des images - niveau du Tiers de la culture, niveau de l'autre pour le sujet - la reconnaissance signifie à la fois reconnaissance de l'altérité et reconnaissance des fondements du connaître.

Nous devons tenir fermement ces deux plans, qui donnent la mesure de la radicalité en cause dans cet enjeu de reconnaissance. L'image narcissique nous domine, l'image dévore l'humanité, et cette donnée élémentaire pèse d'un poids tragique sur l'avènement du sujet après chaque naissance humaine comme sur le destin des pouvoirs, religieux et politiques, investis de la fonction symbolique suprême, la fonction normative de diviser. L'effroyable capacité de meurtre indique que la maîtrise de la folie narcissique ne sera jamais un acquis définitif d'une culture, celle-ci fût-elle entichée de droits de l'homme, et que l'inséparabilité des deux plans (reconnaissance de l'altérité et reconnaissance des fondements du connaître) s'impose aux sociétés à quelque époque que ce soit. Mais c'est ici que le bât blesse aujourd'hui, car l'ultramodernité entend bien forcer le cercle herméneutique, en pariant de réduire au statut scientifique (tel que le décrivent les parangons des nouvelles sciences dites cognitives) tout questionnement relatif aux fondements du connaître, par conséquent le questionnement marqué de la référence à l'institutionnel, dont en ces *Leçons* je m'occupe.

303

La vague de fond qui vient n'emportera pas la logique de la spécularité, pour la simple raison qu'en s'inscrivant socialement comme discours énonçant les fondements du connaître, les sciences cognitives produisent le même effet normatif que le Tiers religieux ou politique ; autrement dit, étant irrévocablement prises dans le cercle herméneutique à l'intérieur duquel s'organise l'institution des images, elles ne peuvent que relancer le jeu de l'illusion, ce moteur de l'institutionnalité. Elles viennent confirmer les coups de boutoir du biologisme associé à l'idéologie des sciences sociales, qui depuis trente ans ont fait implorer le noyau juridique du système des interprétations, porteur de la reproduction des images fondatrices dans les sociétés occidentales. A l'occasion des pseudo-débats sociaux sur ces questions, il est essentiel d'apprendre à repérer la répétition à l'oeuvre. On relance en fait l'idée que le quantifiable - traduction de l'objectivable, au sens expérimental du terme -, considéré comme l'ultime expression de la chose, peut obtenir ce qu'aucune procédure dogmatique n'obtient : triompher de la division entre le mot et la chose, en

traitant le rapport humain à soi, non comme rapport de vérité, mais comme rapport de réalité. La dérive de la psychanalyse contemporaine éclaire ce qui s'ensuit, un retournement terrible : le nouage des éléments de la triangulation (en l'occurrence, le mot, la chose, le tiers de la division), réduit à des formulations logico-mathématiques, finit nécessairement par se passer du sujet ; on le voit bien chez les épigones du lacanisme, promoteurs de fait de la dé-symbolisation dans la pratique clinique. En dépit de sa brillance intellectuelle et de ses promesses, la propagande des sciences cognitives rejoindra le biologisme et le sociologisme dans la même impasse.

Le problème de fond ici posé est d'envisager non pas tant le destin des sociétés concernées, lesquelles feront face comme elles pourront, que la nature du discours investi de la fonction structurale d'instituer les images. Ce discours doit produire l'adresse du Tiers au sujet, il a pour vocation de faire jouer la mise à distance de l'image narcissique et tient sa légitimité, ne l'oublions jamais, du principe théâtral avec lequel il a partie liée et qui lui-même est à l'oeuvre aux fins de mettre en scène l'Autre absolu symbolique, cette figure de la négativité. La capacité d'un système social d'interprétations de promouvoir l'humanisation du sujet est sans rapport avec l'idée moderne de science en tant que telle ; elle reste entièrement dépendante de la représentation des fondements de l'être du sujet, telle que la poésie, par exemple, la fait vivre.

Méconnaissant cela, c'est-à-dire quittant leur place assignée (la

304

science au service du savoir scientifique), les sciences ultramodernes sont vouées à instrumentaliser l'interprète, à imposer le télescopage des registres, à provoquer des effets en chaîne de dé-symbolisation. Ce faisant, elles exacerbent un enjeu dont elles ignorent la violence, cet enjeu de reconnaissance, à la fois nœud de terreur et source de génie dans l'humanité.

Résumons cet enjeu, en termes qui ne soient pas technocratiques. Je dirai : *avec chaque sujet, recommence l'aurore des choses*. En d'autres termes, si la nature relationnelle de l'identité comporte bien cet objet inouï d'interrogation - comment chaque naissant peut-il réinventer le monde et s'identifier au monde ? -, cela veut dire que le discours de scientification du monde doit revenir sur ses pas.

## **2. Le mythe dans le montage institutionnel de la représentation.**

Développée vers le questionnement anthropologique, la théorie de l'image débouche, nous l'avons vu chapitre II, sur le problème du mythe. La tâche s'impose d'interroger la construction mythologique traditionnelle et la construction rationnelle ultramoderne de l'ordre du monde comme manifestations équivalentes de la structure imaginaire de l'homme et des sociétés, celles-ci étant saisies sur la base d'une définition nouvelle : *la société est une fonction pour le sujet* ; sans cette fonction, l'humanité serait sans prise sur le monde, et l'espèce parlante inconcevable.

Une telle orientation a pour perspective l'empire du discours et de la signification dans les sociétés. Incontestablement, elle déstabilise une certaine conception du mythe ; riche d'un inestimable trésor documentaire, associée à la notion de pensée sauvage ou axée sur les sociétés européennes antiques qui sont le mémorial de l'Occident, la conception dominante a trouvé néanmoins ses limites, tant pour tirer au clair les conditions fondamentales de la reproduction de l'homme que pour jeter le regard de l'universel sur les sociétés contemporaines. Selon mes propositions, l'étude de ce que nous appelons mythe et mythologie - notions à réévaluer - a pour point de départ le sujet du langage et les fondements de représentation de la pensée.

On sait, par la découverte freudienne, que l'humain est construit sur la division, non pas d'abord sur la division des mots et des choses entendue comme extérieure au sujet, mais sur les fondations subjectives de celle-ci, la division du sujet lui-même. Encore faut-il appréhender

avec précision ce dont il s'agit, afin de relier l'énonciation mythologique et ses reprises ou substituts modernes à la problématique de la division.

Il y a la chose et la perception de la chose. La perception devient représentation en l'absence de la chose. Et c'est la présence ou l'absence, non pas de la chose ni de sa perception, mais du jeu de la représentation, qui détermine, pour le sujet, son accès à la Raison en tant que rapport à la chose. Aussi faut-il insister sur ceci : *la perception du sujet n'est pas le miroir de la chose*. Entre la perception de la chose et le sujet s'interpose la représentation, avec toutes ses implications inconscientes, et il n'y a de représentation dans l'humanité que parce qu'il y a le Tiers du langage.

Précisons. Il y a division à étages, traversée par le fil du langage : entre chose et perception, perception et représentation. Mais la représentation elle-même est divisée, au sens où, accrochant la perception au langage, elle décolle de la chose pour se déployer, et le sujet n'accède à la chose que par le jeu de la représentation, dans sa double dimension consciente/inconsciente. Cela entraîne le fonctionnement complexe de l'économie narcissique et de l'instance tierce. Ainsi, la problématique générale de la division comporte un point crucial d'articulation, *le noeud subjectif*, où s'organise la rencontre entre la représentation qui divise le sujet et l'interrogation de l'image narcissique. La prise en compte de cela, pour aborder le problème du mythe, ne peut être évitée.

Avançons-nous pas à pas. Il y a *hétérogénéité des registres de la perception et de la représentation*, à la fois pour le sujet et pour la culture en tant qu'elle institue la division. La pensée se meut à l'intérieur d'un cercle de discours où ce dont il s'agit, c'est de surmonter le tourment de la division pour l'homme. Le mythe est ce cercle, il est la promesse de la pensée, et lui-même pensée sur les fondements de la pensée. On peut aisément l'illustrer, en indiquant que les sociétés traduisent le tourment de la division dans la structure des grands énoncés dualistes - exemple en Occident, le fameux dualisme psycho/somatique -, destinés : a) à donner au montage institutionnel de la représentation prise directe sur le noeud subjectif (par la fondation symbolique de la division), b) à produire les schèmes élémentaires de la pensée à partir desquels s'enchaînent les effets opératoires (voir l'importance du schème psycho/soma dans l'avènement de la biologie médicale et des savoirs psy).

Familier, l'exemple occidental montre bien comment le mythe fait son entrée dans cette problématique de la division. Revenons au tourment,

enraciné dans l'insu subjectif du narcissisme. Le tourment de la division prend le signe positif, c'est-à-dire valeur symbolique, et ne devient source de la pensée, que sur fond de montage spéculaire (la fiction précédemment décrite chapitre II), c'est-à-dire en respectant la logique du Tiers causal, où nous avons reconnu la structure même du mythe. Ainsi, le dualisme psycho-somatique constitue le vestige historique d'une problématisation du Tiers, héritée de l'Antiquité, puis de la philosophie et de la théologie médiévales et de leurs suites modernes, car derrière le schème âme/corps se profile la distinction divin/humain, laquelle n'est qu'un effet normatif de la théâtralisation du Dieu chrétien. La place du mythe est là, place de l'énonciation instituante, dont relève - au titre de l'effet symbolique du fondement - le fonctionnement binaire des catégories normatives de la représentation. Éloignée de nous mais conséquente dans son articulation de la division, la dogmatique traditionnelle instaurait, par un discours lui aussi à étages, *l'inscription sociale de l'hétérogénéité des registres*. On peut y observer, dans l'après-coup qu'autorise le remaniement ultramoderne des croyances, que l'autonomisation du registre du Tiers joue *comme préservation du lieu de la représentation pure*, espace hors catégories en quelque sorte, parce qu'il est la source originare supposée permettant le jeu des catégories binaires instrumentales. Dans cette

perspective, l'énonciation mythologique a la charge de donner figure humaine, par la mise en scène fondatrice, au principe d'institutionnalité en tant que principe de division.

A l'échelle du montage social de la représentation, le mythe finalement semble bien tenir lieu de ce que les sciences utilisant les concepts cybernétiques, notamment la biologie, désignent par le terme de code. Il n'est pas exagéré de poser que le mythe - dont nous avons à identifier les substituts ultramodernes - est le code du système normatif. Mais comment s'engager dans cette direction de travail, quand règne la confusion sur les enjeux de division ? Nous retrouvons le rapport de notre champ avec celui des sciences.

L'évolution des sciences cognitives, dont on pouvait espérer un apport intéressant, augure mal d'une collaboration entre ces champs. La « naturalisation » de la signification, proclamée doctrinairement par de brillants fiers-à-bras, postule implicitement l'homogénéité des registres, assimilant la représentation à la chose. Au plan théorique, la catégorie structurale du tourment narcissique et la fonction mythologique se trouvent annulées comme questions. La pensée elle-même, en tant que phénomène spécifique lié à l'interrogation symbolique de l'humanité, est appelée à disparaître. Si la pensée n'existe pas,

307

que va t-on mettre à la place ? La réponse ne peut être qu'instrumentaliste : l'agir. Ce basculement, si la culture devait le confirmer, ouvrirait de sombres perspectives, car on en pressent les graves conséquences sociales et politiques. Le télescopage des termes de la division annonce-t-il une ère d'instrumentalisation du sujet, coupé du lieu de la représentation pure et réduit, dans le nouveau discours institué, au jeu des catégories binaires instrumentales ? Cette prétention sera forcément démentie, sans qu'on puisse prévoir à quel prix.

Là encore, laissons. L'idée que le mythe est un code permet d'avancer dans l'étude. Elle conduit à réinvestir la problématique institutionnelle dans le sens d'une réflexion sur la nature de la fonction normative, dans laquelle le mythe s'inscrit. J'en rappelle les éléments : le biologique, le social, le subjectif, noués ensemble par cette fonction.

### **3. Repenser la normativité en termes d'efficience symbolique.**

Quelle conclusion finale, si ce n'est de méditer sur l'aboutissement de cette étude, enfoncée elle aussi dans le paradoxe inapparent, mais déterminant, qui caractérise le questionnement moderne, dans le domaine où se joue le principe d'institutionnalité ? Ainsi, je dis : *l'homme est enfermé dans son image, et il ne le sait pas*. Cette proposition est vraie et fausse. Vraie, en ce sens que nous savons qu'il ne sait pas ; fausse, parce qu'en posant qu'il ne sait pas, nous prétendons lever l'ignorance contenue dans ce *il ne sait pas*, du fait qu'en découvrant qu'il ne sait pas, l'homme cesserait d'être ignorant. Nous touchons là une frontière.

Il s'agit de prendre acte de cette limite. Si les montages institutionnels tiennent à l'agencement que ces *Leçons III* viennent d'examiner, s'ils sont bien la traduction symbolique d'une ignorance coextensive à la vie de la représentation dans l'espèce humaine, la structure fonctionnerait-elle moyennant une forme d'aveuglement rapportable à la nature de l'image, et par voie de conséquence, la théorie serait-elle frappée a priori d'insuffisance ? A supposer que, devant des désastres symboliques trop évidents pour être indéfiniment déniés, la culture contemporaine - j'entends par là, ses instances intellectuelles, politiques, religieuses, exerçant le pouvoir de dire ce qu'est le dire - parvienne à affronter la *volonté d'ignorer* comme un fait dépassant les doctrines reçues de l'investigation scientifique, il ne s'ensuit pas qu'un tel changement de position vaille remède. Encore faut-il comprendre sur quel terrain essentiel les sociétés occidentales se trouvent sollicitées de répondre à leurs propres échéances.

Ce terrain, nous l'appelons dans la culture européenne philosophie, cet espace de retrait où l'humanité d'Occident admet encore de reconnaître l'insuffisance, le lot de négativité constitutif de l'échafaudage symbolique. Là, nous savons le poids des choses, par la vérité du Miroir, par ce discours, si bien nommé, spéculatif. A Husserl, j'emprunterai le propos juste, énonçant avec simplicité la division dont procède historiquement la pensée moderne, et sur la base de laquelle, me semble-t-il, les problèmes de la normativité doivent être abordés :

« C'est ainsi que s'est accomplie, au sein de la réflexion philosophique, en même temps que s'installait une attitude cognitive théorique visant l'universel, une démythification radicale du monde, un refus de toutes les valeurs traditionnelles, dès lors qu'elles étaient rebelles à une justification théorique <sup>1</sup>. » On ne saurait mieux dire, pour désigner le terme atteint par la longue histoire du questionnement occidental : l'impasse de l'*objectivisme* - notre prison d'aujourd'hui -, contre lequel bute le système normatif et qui désoriente juristes, experts, et par hypothèse le sujet - d'abord et avant tout le sujet de la parole. Comment sortirons-nous de cette impasse ? Par des tueries, de nouveau promues idéalement en satisfaction symbolique de notre dette à l'endroit de la structure ? Ou par la tentative de dénouer, par un discours d'interprètes, la confusion objectiviste ? Voilà l'avenir de l'objectivisme : sa vérité inévitablement fera surface.

Essayons de le définir, sommairement. L'objectivisme est la manière moderne d'ignorer, plus précisément de manier l'ignorance structurale de l'homme enfermé dans son image. Ayant forcément affaire à cela, l'attitude décrite par Husserl peut être saisie dans ses prolongements inattendus, concernant le fond de notre étude. Je dirai : l'objectivisme méthodiquement ignore, mais non plus sur le mode mythologique, humanisateur de la négativité, qu'autorisaient les dogmatiques passées, mais sur un mode qui se pensant scientifique, c'est-à-dire affranchi de la dogmaticité pourvoyeuse des mythes, considère « la connaissance théorique du monde comme la connaissance du monde existant en soi ». Autrement dit, en termes d'institutionnalité, la scientification vient absorber la négativité, à mesure qu'elle lève nos ignorances ; elle condamne la dimension du Rien à n'être rien, un rien sans consistance symbolique pour le sujet. Le point sensible de la confusion apparaît, dès lors qu'on porte attention à ce que tend à produire la connaissance théorique du monde dans le domaine de la vie et de la reproduction de

1. E. Husserl, « La tâche actuelle de la philosophie » (VIII<sup>e</sup> Congrès international de philosophie à Prague, 1934), *Revue de Métaphysique et de Morale*, 98 (1993), p. 291329 ; cf. p. 297.

l'homme : le règne de la chose. Il faut l'entendre, non comme un déséquilibre de la relation sujet / objet, mais au sens d'une défaite du rapport de signification lui-même, en tant que rapport institué, c'est-à-dire au sens d'une mise en cause du *règne du symbole*.

Selon cette perspective, notre méprise commune, au regard de notre héritage d'Occidentaux, prend relief de méprise moderne sur l'entreprise de civilisation de l'homme par le symbole, confondue avec *l'efficiency industrielle*. Le phénomène normatif a pour horizon la vie et la reproduction de l'animal parlant, et c'est pour cette raison qu'il a partie liée avec l'histoire de la symbolisation dans l'humanité. Les messages de déstructuration qui s'adressent au sujet contemporain, en toute ingénuité, sont les messages de l'ignorance structurale de l'homme enfermé dans son image, irréductible à l'objectivation scientifique, elle-même historiquement enfermée dans l'illusion théoricienne. La désymbolisation peut être rendue intelligible, si l'on conçoit la complémentarité des registres dont relève, en Occident comme partout dans l'humanité, l'efficiency symbolique : la descendance du discours de la représentation et la logique du Miroir.

## Sommaire

<b><i>Pierre Legendre, Dieu au miroir. Étude sur l'institution des images. Leçon III, Paris, Fayard, 1994.....</i></b>	<b>1</b>
Note marginale.....	2
Prologue - Fabriquer l'homme pour qu'il ressemble à l'homme. La question des images et la reproduction de l'humanité.....	3
I - L'humanité aux prises avec la fabrication du Miroir. Considérations générales.....	4
II - De la Torah à l'ultramodernité, via le christianisme occidental. Jalons pour ces Leçons III.....	6
1 - Questions de méthode.....	7
2 - L'origine de la métaphore spéculaire dans la dogmatique occidentale Genèse, livre 1, versets 26-27.....	8
3 - L'image et le figurable : de l'insu du sujet au fantastique social. Remarques sur une miniature médiévale : la blessure du Christ.....	11
4 - Le pouvoir, comme entreprise de montrer.....	13
III - L'État en ce qu'il relève, pour l'Occident, du discours de l'Imago Dei.....	14
Plan de travail.....	16
Chapitre I – L'aliénation constitutive du sujet. Prolégomènes à toute théorie de l'image.....	18
I - L'instance de la représentation pour le sujet.....	19
1. Premier palier : le paradigme du désespoir de Narcisse et son sens. Remarques sur l'image et la catégorie du néant.....	21
2. Deuxième palier : une demande est portée par l'image. Remarques sur l'image comme message.....	23
II - L'autre du miroir et la spéculation du sujet sur le semblable. Le matériau narcissique des sociétés.....	24
1. Le devenir du procès narcissique et la différenciation de l'autre. Remarques sur l'institution du semblable.....	29
2. La mise en scène de l'Autre absolu.....	31

a) Dans la mise en scène de l'Autre absolu, c'est la reconnaissance de l'écart qui littéralement fait le prodige.....	31
b) La mise en scène de l'Autre absolu construit le rapport au semblable : Narcisse est là, conservé mais dépassé. Comment l'entendre ?.....	32
c) La mise en scène de l'Autre absolu et le problème d'instituer la Raison.....	34
III - L'issue symbolique de l'aliénation du sujet dans son image. La question du statut du miroir.....	36
1. Un préalable pour la pensée contemporaine : prendre acte du concept d'identification élaboré par la psychanalyse.....	38
2. La nature relationnelle de l'identité et le miroir. Remarques sur le statut symbolique du miroir.....	40
[Fonction zéro].....	41
[Corps, Tao].....	43
3. Le miroir, comme métaphore de la limite.....	47
IV - L'au-delà logique de l'image. Remarques sur l'institution et les frontières de la Raison : la dimension fantastique.....	49
Chapitre II – La nature relationnelle de l'identité et la société. Remarques sur le déploiement de la fonction mythologique.....	52
{Mythe}.....	52
I - L'identité de la culture : comment une société est-elle présente à sa propre image ?.....	55
1. Le problème théorique de base : l'instance de la représentation et le concept de société.....	58
{Sujet de fiction, Sujet monumental}.....	61
["Corps" du Sujet de fiction].....	65
{Corps – corpus textuel}.....	65
[Science et expérimentation].....	67
2. La parole et la question du Miroir. Fondements logiques de la relation d'identité dans un univers fictionnel.....	71
a) Métaphoriser la négativité. Analyse du principe de théâtralité comme principe du Miroir.....	73

3. L'image, c'est le dogme. Une précision sur le concept d'anthropologie dogmatique.....	84
II - L' instance mythologique : la fabrique sociale du Miroir et la question du mythe adéquat.....	84
1. Le mythe, agent de la réflexivité dans la culture. Paradigmes occidentaux du Miroir absolu : Imago Dei (Genèse, I, 26-27), La Reproduction interdite (Magritte).....	88
[Identification].....	95
2. Le mythe dans sa fonction d'instance causale : métaphoriser la causalité. Remarques sur le lien social, comme relation spéculaire, c'est-à-dire comme rapport à l'Image fondatrice.....	96
3. La métaphore du Miroir et la fabrique du Père. Remarques sur le mythe dans sa fonction narrative.....	99
III - La production des fondements symboliques et l'usage scientiste des sciences .....	104
[l'écart, le tiers, le lien].....	107
I - L'autre face de l' écran de cinéma.....	111
II - Le Miroir, comme avènement du singulier. Léonard de Vinci : bibliothèque de l'Institut de France, manuscrit B.....	113
Chapitre III - L'efficient, c'est le symbole.....	116
I - La représentation et la notion d'efficience symbolique. Un détour par la théorie des sacrements.....	118
1. Le sacrement et le signe.....	121
2. Le sacrement et la spécularité.....	122
3. L'Eucharistie et la scène généalogique.....	125
4. L'invention sacramentaire et la culture d'Occident. Remarques générales. ....	128
II - Produire la mise en scène oedipienne du monde. La fonction normative d'assemblage : l'articulation de la Référence et du sujet.....	129
1. Pourquoi Œdipe ? Remarques sur la présence de l'homme au monde et l'ouverture au rapport identificatoire.....	133
a) Préliminaires : l'être du miroir pour le sujet.....	136

b) Le problème fondamental : les deux scènes superposées du Miroir absolu. Étude du devenir de la division dans l'espace fantastique des fondements.....	140
2. La science de l'assemblage des plans de la Référence et du sujet. Note intermédiaire sur les sciences et la fonction dogmatique.....	155
3. Établir la présomption de sens. Remarques sur la fabrique des figures oedipiennes instituées : images de la Mère et du Père (Muttertum et Vaternum).....	162
III - L'exercice du pouvoir sur les images.....	166
1. Sur la nature du pouvoir médiatique.....	167
2. Sur la casuistique des interprètes, comme pouvoir sur les images. Quelques considérations centrales.....	167
IV - Le versant sacrificiel de l'institution des images. Note sur le désespoir politique.....	172
1. Les politiques du laisser-faire symbolique et leur effet de contre-institution : l'immolation du sujet au non-sens.....	174
2. Sur la nécessité d'une voie d'étude, qui puisse lever le déni de la logique sacrificielle.....	175
Remarques générales sur la bibliographie.....	177
Conclusion.....	182
Le lien d'image, lien aux fondements de l'image.....	182
1. L'enjeu de reconnaissance dans l'humanité.....	183
2. Le mythe dans le montage institutionnel de la représentation.....	184
3. Repenser la normativité en termes d'efficacité symbolique.....	186
<b>Sommaire.....</b>	<b>188</b>