

Une perte en monde

Jean-Pierre LEBRUN

(105)Une « perte en monde », c'est le concept qu'introduit Hannah Arendt dans un ouvrage traduit sous le titre de *Condition de l'homme moderne* et qu'elle publie en 1958. Il est impossible de résumer ici bien évidemment cet ouvrage, encore moins l'oeuvre de cette philosophe politique. Il s'agit simplement de rappeler quelques points de son travail et de les resituer dans un trajet : dans cet ouvrage que je viens de vous citer, Hannah Arendt avance que la modernité se caractérise par « une perte en monde » radicale ; l'aliénation moderne prend la double figure de l'enfermement du sujet en lui-même, et celle de sa propulsion vers ce hors-monde qu'est l'univers, que sont les lois de l'univers ; tout ceci faisait d'ailleurs dire à A-M Roviello, lectrice rigoureuse de Hannah Arendt, que « *l'homme moderne se situe entre solipsisme et universalisme, comme entre les deux faces d'une même médaille* »¹. Hannah Arendt poursuit en précisant que le fait de s'inscrire dans le discours de la (106)science fait perdre à l'homme son rapport au monde, lui fait perdre *le sens commun* et elle constate la première effectuation de cette perte dans l'utilisation par Galilée du télescope et son accomplissement dans le voyage des cosmonautes, ceux-ci se trouvant dans un environnement tel que tout contact immédiat avec le monde

1. A-M ROVIELLO, « L'homme moderne entre le solipsisme et le point d'Archimède », in *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Vrin, 1992, pp. 143-155.

qui les entoure est immédiatement porteur de mort.

Un autre trait tout à fait essentiel de cette perte de l'expérience du monde et du sens commun selon Hannah Arendt vise « *le fait que les vérités de la conception scientifique moderne du monde, bien que démontrables en formules mathématiques et susceptibles de preuves technologiques, ne se prêtent plus à une expression normale dans le langage et la pensée.* »² Elle rappelait à ce propos que « *Max Planck demandait que les résultats obtenus par des procédures mathématiques soient retraduits dans le langage de notre monde des sens pour nous être de quelque utilité* »³. Ceci n'est évidemment pas sans évoquer a contrario l'effort d'élaboration de la novlangue de Orwell dans *1984* où il s'agit de viser cet appauvrissement drastique de la langue par la destruction des mots indésirables, l'exclusion de toute ambiguïté et de toute nuance et par la rigidification croissante du sens.

Hannah Arendt est par ailleurs surtout connue pour ses travaux sur le totalitarisme ; ces derniers s'échelonnent jusqu'en 1951, date de la parution aux Etats-Unis des *Origines du totalitarisme*. Dans la dernière partie de sa trilogie, le *Système totalitaire*, l'auteur fait du camp de concentration le paradigme achevé de l'univers totalitaire. Elle y avance que l'une des caractéristiques fondamentales du système concentrationnaire serait le fait non pas que « tout y est permis » mais que « tout y est possible » ! Et parmi les traits spécifiques à l'idéologie totalitaire, Arendt fera un sort particulier à la capacité de l'homme du système totalitaire de se couper de l'expérience qui pourtant donne consistance et sens à la pensée. Cette émancipation de la pensée vis-à-vis d'elle-même, équivalant à une sortie de la condition humaine, se payera d'un lourd tribut : la ruine de la faculté de juger.

(107)« *L'impuissance à penser est pour Hannah Arendt en effet corrélative d'une incapacité d'éprouver des expériences. Dans le monde du non-sens qu'est le système totalitaire, l'idéologie ne se définit pas tant par des contenus de pensée, par une vision, même dogmatique du monde, que par un aveuglement actif et radical de la pensée au monde.* »⁴ Et A-M Roviello de rappeler les propos de l'auteur du *Système*

2. H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Calman-Levy, 1961, réédité en collection Agora, p. 35.

3. H. ARENDT, « La conquête de l'espace et la dimension de l'homme », in *La Crise de la culture*, Folio essais n 119, p. 345.

4. A-M ROVIELLO, « L'homme moderne entre le solipsisme et le point d'Archimède », op. cit., p. 155.

*Totalitaire pour qui « le sujet idéal du régime totalitaire n'est ni le nazi convaincu ni le communiste convaincu, mais l'homme pour qui la distinction entre fait et fiction et la distinction entre vrai et faux n'existaient plus ».*⁵

Le sujet idéal du système totalitaire est donc celui qui se démet de sa position de sujet, entendons de son énonciation. C'est par ailleurs cette « ruine de la faculté de juger » que Hannah Arendt rendra responsable de « la banalité du mal » – ce qui n'équivaut nullement à un mal qui serait banal – qu'elle verra à l'oeuvre par exemple dans la personnalité d'Eichmann, dont elle suivit le procès et dont elle rendit compte dans un ouvrage suscitant la polémique que l'on sait.

C'est en effet dans l'idéologie totalitaire que Hannah Arendt voit le parachèvement d'une rupture de la pensée d'avec sa propre origine. Et Anne-Marie Roviello d'encore préciser : « *Le propre de l'idéologie totalitaire, ce qui la distingue de manière essentielle des autres idéologies, c'est qu'elle n'est pas simplement discours mensonger sur le réel, mais qu'elle pousse la conséquence jusqu'à déborder les limites du discours pour imposer réellement au réel sa propre cohérence. [...] L'auto-affirmation du pouvoir absolu de la pensée se réalise dans l'auto-affirmation du pouvoir absolu d'une action qui ne se connaît plus aucune limite. L'action totale s'émancipe de tout ce qui peut faire résistance.* »⁶

Quelques sept ans plus tard, dans son livre *Condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt étend l'ensemble de ses analyses concernant le (108) système concentrationnaire au monde moderne en général, et montre l'ὄβρις qui caractérise ce dernier : la rupture d'avec le sens commun qu'elle fonde dans l'avènement du doute cartésien se noue avec la rupture du sens des limites. L'aphorisme du « tout est possible » devient le trait qui caractérise nos sociétés modernes dans la mesure « *où nous sommes en train d'accomplir des choses que tous les âges ont considéré comme la prérogative exclusive de l'action divine* »⁷.

Nous pourrions ainsi traduire dans des concepts qui nous sont plus familiers l'effectuation du vœu de la rationalité scientifique par la science dite moderne : le réel était à sa place, marqué du sceau de l'impossible, même s'il était

5. H. ARENDT, *Le Système totalitaire*, Paris, Points-Seuil, p. 224.

6. A.M. ROVIELLO, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Bruxelles, Ousia, 1987, p. 156.

7. H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit. p. 339.

appréhendable par le symbolique ; mais une fois le discours de la science devenu opératoire, ce qui se met en place c'est un symbolique, qui en gommant par nécessité sa propre origine, se donne comme objectif de coïncider avec le réel et s'octroie les moyens de ce qui, jusque-là, n'était encore que voeu mais qui, du fait de son accomplissement, risque de se donner d'emblée une vocation totalitaire⁸. En effet, le registre du pas-tout qui était jusqu'à l'avènement de la science moderne porté par l'exception, par Dieu, se trouve désormais sous la responsabilité du Cogito de Descartes, de cet acte d'énonciation particulier en ce sens qu'il instaure une suite d'énoncés qui se donneront pour objectif d' « oublier » leur énonciation ; une fois que la place de l'exception divine n'est plus qu'une place vide, c'est la catégorie du pas-tout – à vrai dire, le faux pas-tout du côté masculin – qui risque de disparaître ; et c'est bien pourquoi l'essor de la rationalité scientifique exige comme travail de compensation⁹ « l'élaboration de ce pas-tout » qui désormais ne sera plus porté – abusivement – par l'exception mais qui devra l'être par chaque un, par chacun.

Ce que Hannah Arendt décrit comme « perte en monde » semble donc (109)venir en écho à cette subversion des agencements entre les catégories du réel et du symbolique ; et ce à quoi nous assistons aujourd'hui, à partir de ce tout symbolique de la rationalité scientifique qui peut dès lors toujours se penser comme auto-suffisant et cela d'autant plus qu'il ne pense pas spontanément sa modalité de penser, c'est à la mise en place d'un univers dont la vocation totalitaire est structurale, sans qu'aucune intention en ce sens ne doive nécessairement être supposée à quiconque. Il ne s'agit pas ici d'un voeu totalitaire porté par un Führer ou par une minorité comme dans les systèmes totalitaires que nous avons historiquement connus ; il s'agit d'une potentialité portée par le seul accomplissement jusqu'à son terme d'un mode de fonctionnement, que nous nous proposons de qualifier de « système totalitaire pragmatique ».

Ne pouvons-nous pas voir un tel fonctionnement à l'oeuvre par exemple dans ces parentés nouvelles que sont les adoptions aujourd'hui ? « Parentalités toute symboliques » en opposition aux adoptions « pas-toute symboliques » que nous

8. A ce propos, citons Lacan dans le Séminaire, livre IV : « C'est parce que l'on part d'une formalisation symbolique pure que l'expérience peut se réaliser correctement et que commence l'instauration d'une physique mathématisée. On peut dire qu'après des siècles entiers d'efforts pour y parvenir, on n'y est jamais parvenu avant de se résoudre à faire au départ cette séparation du symbolique et du réel [...] », Paris, Seuil, p. 429.

9. Lacan dit des analystes qu'ils doivent être « compensatoires » !

avons connues depuis toujours dans la mesure où celles préconisées de nos jours sont bien souvent non pas « supplétives » aux déficiences de la parentalité « naturelle », mais « substitutives ». Ou encore dans ces méthodes de procréation médicalement assistées dont Marie-Madeleine Chatel ¹⁰ faisait justement remarquer qu'elles étaient bien souvent devenues des procréations « artificielles ».

Le prix du surgissement du discours de la science mais surtout de sa réalisation concrète dans ce qui fait notre monde d'aujourd'hui est bien l'exclusion des questions du sujet, que l'ordre religieux anticipait en leur donnant des réponses forcées mais qui risquent de ne plus avoir (de) lieu où pouvoir s'inscrire.

N'est-ce pas à nous psychanalystes - à l'instar du fait de le soutenir dans les cures - de rappeler dans le social que ces questions du sujet ne peuvent s'articuler si elles ne disposent pas de cette catégorie du pas-tout pour pouvoir s'y ancrer et que cette dite catégorie, dans notre univers marqué par le discours de la science, demande à être élaborée parce qu'elle n'y a plus (110)spontanément sa place.

Ainsi, si j'ai pu soutenir que ce qui se passe aujourd'hui en médecine, à savoir la déshumanisation croissante à laquelle nous assistons presque impuissants, peut être appréhendée comme symptôme d'une conflictualité entre deux rationalités - l'une glorieuse toute symbolique, la rationalité scientifique, l'autre, plutôt dans l'ombre, elle pas-toute symbolique, la rationalité du sujet - nous pouvons aujourd'hui mener l'analyse un bout plus loin et nous demander si au sein même de l'environnement social qui est le nôtre, cette conflictualité n'est pas constamment à l'oeuvre, et si à ce titre, la pratique médicale contemporaine n'est pas paradigmatique de ce qui se passe de manière aussi flagrante même si moins repérable dans l'ensemble de la société.

(111)Tout se passe en effet comme si l'environnement social était aujourd'hui marqué par un ensemble de contraintes conséquentes à la désinscription de l'impossible, autrement dit à un « laisser croire que tout est possible », l'objet de consommation n'étant plus proposé sur fond d'indisponibilité irréductible, mais comme laissant croire à une possible pleine satisfaction. Le savoir lui-même n'a-t-il pas charge de venir aujourd'hui donner réponse à l'absence de sens qui caractérise l'existence, absence pourtant nécessaire

10. M-M. CHATEL, *Malaise dans la Procréation*, Paris, Seuil 1994.

pour que sens puisse être singulièrement donné par chacun. Nous retrouvons bien là la portée des deux mots inventés par Lacan dans *l'Envers de la psychanalyse* pour désigner les modalités nouvelles que crée la science pour les sujets : l'aléthosphère et les lathouses. L'aléthosphère, c'est l'atmosphère de la vérité ; les effets de la vérité formelle sur l'atmosphère, c'est de la peupler d'ondes. Ainsi le sujet moderne est soutenu par des prothèses de voix ou regards. Le deuxième mot est celui de lathouse, venant de *lantano* (caché), d'où provient *alétéa* (la vérité). Il s'agit dans la lathouse d'une substantification de la vérité formelle en objets cachés qui causent le désir. « *Et pour les menus objets a que vous allez rencontrer en sortant, là sur le pavé, à tous les coins de rue, derrière toutes les vitrines, dans ce foisonnement de ces objets faits pour causer votre désir, pour autant que c'est la science maintenant qui nous gouverne, pensez les comme lathouses.* »¹¹

Tout se passe donc comme si, dans cette aléthosphère, dans ce monde peuplé de lathouses, dans ce monde articulé aux coordonnées de la science, le social se mettait dans la perspective de la croyance que « tout est possible » ou que « rien n'est impossible »¹², et de ce fait, c'est comme si ce monde ne consentait plus à véhiculer la dimension de l'interdit de l'inceste et du meurtre ; ceci pouvant aller jusqu'à décapitonner l'arrimage pourtant indispensable de l'interdit dans la catégorie de l'impossible.

Ce qui s'en suit, c'est que l'interdit incestueux et meurtrier n'apparaît plus comme porté et authentifié par le social, mais qu'il est laissé à la seule charge du sujet, avec tout le poids de la charge que ceci suppose, car il lui est toujours désormais possible de penser pouvoir se situer dans cet espace où, bien que cela soit effectivement impossible, tout le laisse penser que tout serait quand même possible.

Czermak s'interrogeait ici à Bruxelles, il y a déjà quelques années, sur le fait que la psychanalyse échouait à donner du courage à qui en manquait ; et il avançait que le courage était cette disposition à perdre ce dont on se sustentait. Eh bien, une réponse à cette question de ce qu'est le courage pour le psychanalyste ne serait-elle pas précisément de se demander si la dimension du courage n'est pas en résonance avec

11. J. LACAN, *L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil 1991, p. 188

12. Ce qui, ainsi que me le faisait judicieusement remarquer Roland Chemama, n'aura pas les mêmes effets ; faut-il y lire les raisons de notre hésitation à savoir si notre société est psychotisante ou perversissante ?

l'assomption par un sujet de ce travail de s'interdire l'inceste

13.

Nous pouvons alors saisir la justesse de ce que Lacan avançait lorsqu'il disait que « *la psychanalyse est essentiellement ce qui réintroduit dans la considération scientifique le Nom-du-Père* »¹⁴. Mais il ne devrait pas nous échapper ceci : c'est que si, comme nous l'indique Freud, la religion est réponse à l'état de sans recours de l'enfant, il en serait de même de la science, encore que sous une modalité différente ; il suffit pour s'en (112)convaincre de lire ce que, par exemple, Loup Verlet¹⁵ avance sur la biographie de Newton, pour repérer comment ce dernier s'est parfaitement identifié à la science qu'il a fondée, et pour interpréter le ressort de sa démarche comme articulé autour de la haine de la mère, ce qui lui a permis de sous-tendre la pratique de cette science de la nature par excellence qu'est la physique, l'homme prenant ici sa revanche sur la toute puissance qu'enfant, il prêtait à celle qu'il affrontait. Pour le dire très schématiquement, trop sans doute, si l'homme se dégage de la toute puissance de l'Autre, le moyen n'est pas le même du côté de la religion que de la science : d'un côté, c'est en faisant appel au père, de l'autre, c'est - et je cite Prigogyne et Stengers dans *La nouvelle alliance* - « *en acculant la nature à avouer la loi à laquelle elle est soumise* ». Du côté de la religion, il s'agit donc de se servir du père mais de ne plus pouvoir s'en passer ; du côté de la science, il s'agit de s'en passer tout en oubliant qu'on s'en est servi.

Si cette considération est juste, elle me semble comporter au moins deux conséquences. Le fait pour le psychanalyste de s'inscrire dans un voeu scientiste - ce qui, je crois, n'est plus contesté, en tout cas pas dans notre milieu - introduit *de facto* au moins l'ambivalence à l'égard du Nom-du-Père : nous courons de structure comme psychanalystes les mêmes risques que ceux que nous dénonçons chez les scientifiques, ceci valant aussi bien au niveau des « motivations », ce qu'en principe la cure se doit d'élucider, que pour sa conceptualisation ; ceci n'étant pas pour autant à entendre comme une tare mais impliquant plutôt une exigence supplémentaire et peut-être comme n'étant pas sans rapport avec le fait que la psychanalyse, comme le disait Safouan,

13. Nous renvoyons ici à l'article de Ch. Melman, « Rupture », in *Autrement*, n° 6, février 1992, consacrée précisément au courage, pp. 96-100. Les implications négatives de cette auto-interdiction pourront y être aussi appréhendées.

14. J. LACAN, *Ecrits*, 1966, p. 874.

15. L. VERLET, *La malle de Newton*, Gallimard, 1993.

n'arrive pas tellement à se faire entendre en dehors de ses cercles. En deuxième point, il s'agirait d'affirmer ou d'affiner ce que nous estimons aujourd'hui être un symptôme dans le social : ce ne serait plus dès lors à entendre du côté des conséquences d'un déclin du Nom-du-Père mais bien plutôt d'un déclin de l'imaginaire du père toujours produit par l'enfant, mais produit pour colmater l'irréductibilité entre père symbolique et père réel. Ne serait-ce pas l'articulation des trois registres qui est en question, étant donné la subversion que nous avons vue à l'oeuvre plus haut avec l'émergence du (113) discours de la science ? Et tout particulièrement les modalités de ce qui fait passerelle entre l'imaginaire et le symbolique, à savoir la possible et indispensable symbolisation de l'imaginaire ? Dès lors, on en arriverait à devoir considérer que le symptôme n'est plus tellement le déclin du Nom-du-Père ou le déclin de l'imaginaire paternelle, mais plutôt le fait de nous plaindre de ce que ce déclin nous atteigne quotidiennement. C'est la science elle-même qui donne la réponse ou qui se donne sa réponse, qui la fournit à celui qui veut bien l'entendre, à savoir qu'elle est une activité qui se construit non pas à partir du Nom-du-Père, mais à partir de la seule mise à distance de la mère. La disposition que ceci rend congruent est alors celle d'un individu qui ne serait plus protégé de l'accomplissement incestueux par un interdit paternel mais qui devrait de ses seules ressources - ceci n'étant pas sans conséquences qu'il nous faudra ultérieurement préciser - s'interdire ce dit accomplissement.