

DE QUOI LE RITE LIBÈRE-T-IL?¹

F. Ildefonse

J'aimerais pour commencer rappeler et reprendre quelques points qui figurent dans le document préparatoire à cette journée et que j'ai pu lire sur votre site :

- le rite noue l'individu au collectif
- il n'y a pas de rite privé (c'est un abus de langage, ou de concept)
- il y a un garant du rite, un Autre, qui est également celui à qui le collectif s'adresse dans le rite
- La question se pose, en contexte rituel, de la possibilité de l'innovation, de l'émergence « du nouveau à partir de ce qui est déjà là », elle ne me paraît pas à proprement parler le problème ou le propos du rite (même si en effet le risque d'une société trop marquée par le rite peut produire ses propres excès).

Je poursuivrai en disant que j'entends par rite ou rituel une série d'actions au contenu prédéterminé, qu'un groupe d'êtres humains opère à un moment ou à des moments déterminés, série d'actions pré-déterminées qui rassemble donc une communauté qu'elle réunit autour d'un commun. Ce commun n'est pas un contenu de savoir, mais une pratique, codifiée, qui n'est soumise à aucune finalité extérieure à son propre exercice. Enfin,

1. Ce texte est la reprise de l'intervention de F. Ildefonse lors de la journée d'étude "Nécessité et fonction des rites aujourd'hui : qu'en dit la psychanalyse?"

ceux qui sont les agents du rite le pratiquent dans une adresse qui ouvre à quelque chose d'autre que ce qui vaut dans les relations ordinaires entre êtres humains. Ces rituels ménagent un accès commun à ce que j'appellerai simplement un inconnu sans en donner la connaissance.

J'ai proposé pour ma part de réfléchir à la question suivante : « De quoi le rite nous libère-t-il ? ». Cette question peut paraître paradoxale, compte tenu du risque, que j'évoquais à l'instant, de la tyrannie de la tradition sur les vies qu'elle affecte, tradition qui laisse peu de liberté vive. J'appelle *liberté vive*, par rapport à une liberté non spécifiée, une liberté qui n'est assujettie en rien à des injonctions extérieures à elle-même (il me semble que j'essaie ce concept de liberté vive pour répondre aux critiques de la liberté stoïcienne qui ne serait pas une liberté, parce que son contenu serait prédéterminé par la providence destinale). De même la liberté vive n'est pas l'autonomie, au sens où l'autonomie n'est pas liée au choix d'un contenu et me paraît en cela solidaire de la liberté stoïcienne, c'est-à-dire d'un mode d'exécution particulier et intense d'un contenu prédéterminé.

De vos pages d'introduction, je voudrais également noter une certaine formulation qui rejoint une idée que j'ai longuement développée dans *Il y a des dieux* : le rite « soulage le sujet de sa responsabilité quant au sens – il est une praxis hors sens ».

Derechef, de quoi le rituel nous libère-t-il ?

De la nécessité de choisir chacun de nos actes, et chacun de nos gestes.

Il accorde ainsi de la liberté par rapport à la nécessaire inventivité de nos actes, elle-même liée à la contingence dans laquelle nous vivons. Il nous accorde cette liberté particulière, pour certains paradoxale – la liberté de s'abstenir de choisir – sous couvert du garant d'une tradition, garant qui nous prémunit, précisément, du risque d'une imposition tyrannique et arbitraire qui s'apparente alors à une oppression.

De fait, il importe de souligner le rapport entre rituel et communauté, entre rituel et tradition. Il y a quelques années j'ai travaillé à une nouvelle traduction annotée des *Dialogues Pythiques* de Plutarque. Ces trois dialogues (*L'E de Delphes*, *Pourquoi la Pythie ne rend plus ses oracles en vers*, *La disparition des oracles*) sont liés par le fait d'être tous trois des dialogues sur la divination à Delphes, écrits par Plutarque, prêtre de Delphes et les étudier s'inscrivait donc nécessairement dans une réflexion sur cette double activité de Plutarque, philosophe, mais aussi prêtre de Delphes pendant une trentaine d'années. A l'issue de ce travail, j'en étais venue à poser la

question suivante : de quoi la tradition nous libère-t-elle ? Le plus souvent on entend plutôt se libérer de la tradition, on en déplore le poids sur nos vies. Mais peut-être notre société contemporaine occidentale nous donne-t-elle plutôt l'image d'une société sans tradition, ce qui ne tourne pas, me semble-t-il, en sa faveur.

Surtout dans le dialogue qui s'intitule *La disparition des oracles*, Plutarque isole un certain moment particulier, le moment qui voit apparaître le motif de l'absence divine : celui-ci succède à la familiarité qu'entretenait le paganisme avec le divin, moment où la question de la présence divine ne se pose pas. Du rapport à l'oracle, tout à fait crucial dans l'Antiquité grecque et romaine, Paul Veyne² avait souligné le caractère non individuel, et ce caractère non individuel de l'oracle s'accorde à mon sens avec le caractère immuable de la tradition. J'avais posé de là la question de savoir quels pouvaient être les effets bénéfiques de cette non-individualité du rapport à l'oracle, voire les effets bénéfiques du respect d'une tradition religieuse ancestrale. Posée en d'autres termes, la question pourrait revenir à se demander de quoi le respect d'une tradition religieuse ancestrale pouvait libérer.

J'ai également souligné que le rituel, du point de vue de ceux qui l'opèrent, c'est ce qu'on exerce sans savoir ce qu'on exerce au moment où on l'exerce, ce qu'on exerce sans même se poser la question de connaître ce qu'on ignore alors, comme ce qu'on opère donc hors de l'orbite du savoir. Le rituel dégage un espace hors savoir qu'il faut traverser comme tel et dont il faut comprendre qu'il n'est pas nécessairement marqué pour autant du sceau d'une ignorance dommageable, honteuse et qui doit être réduite.

J'ai soutenu que nous devons nous défaire d'une présupposition immédiate de savoir qui vaudrait à tout moment, d'un rapport quasi perceptif au savoir qui s'est développé en nous. Je ne nie absolument pas que le savoir ait un pouvoir libérateur, et ce à bien des égards : je pense à la cure analytique, quoi que le rapport au savoir libérateur me paraisse dans ce champ ne pas être uniforme et demande à être précisé ; à titre impersonnel également, si j'ose dire, je pense au savoir qui ne touche pas directement à nos vies personnelles, et qui a lui aussi un pouvoir libérateur d'une grande puissance. Mais le rituel dégage un espace hors savoir et j'ai soutenu qu'il était positif de reconnaître et de traverser des zones hors savoir.

2. Voir P. Veyne, « Prodiges, divination et peur des dieux chez Plutarque », *Revue de l'histoire des religions* 216, 4/ 1999, p. 416 ; voir aussi P. Veyne, *L'empire gréco-romain*, Paris, Seuil, 2005, p. 633-682.

Il y a dans notre vie deux scènes aveugles : notre naissance, notre mort. Nous avons besoin de les envelopper et ce sont des rituels qui viennent les envelopper. Et, par ce que je vois comme une sorte d'inversion, nous avons besoin de scènes aveugles, d'autres scènes aveugles, ou de quelque chose comme des scènes aveugles. Quelque chose comme un sommeil à l'état de veille, quelque chose comme une dispense d'inventer une posture, aussi comme un repos par rapport à la contingence. A ce besoin vient répondre, à mon sens, le rituel qui est un certain entrelacement entre le sensible et l'action, et noue ensemble une communauté, fût-elle restreinte.

Un rituel, à mon sens, que l'on opère hors de l'orbite du savoir est comme un sommeil à l'état de veille, comme une levée de la vigilance permanente que nous impose la contingence dans laquelle nous vivons, une action codifiée sans but extérieur à son propre exercice. Peut-être tient-on là trois données propres au rituel : le rassemblement d'un groupe humain, qu'on appellera *communauté* pour la raison qu'elle se retrouve autour d'un *commun* ; le fait que ce *commun* ne constitue pas l'objet d'un savoir, mais fasse l'objet d'une pratique sans faire l'objet d'un questionnement ; le fait que cette pratique, codifiée, ne soit soumise à aucune finalité extérieure à elle-même, à son propre exercice.

Le rituel nous libère – et ce point vient poursuivre l'idée que le rituel opère hors savoir – de la *question* du sens. Chacun reconnaîtra, je crois, que nous sommes, dans nos sociétés occidentales, en prise avec la recherche d'un sens. Or cette recherche d'un sens pourrait être moins l'indice qu'il y a un sens à trouver ou à retrouver que le corrélat d'une question du sens qui s'est trouvée soulevée : nous recherchons du sens non pas parce que nous en avons effectivement perdu, mais parce qu'une « question du sens » est apparue. Mon objectif dans ce contexte est donc moins de savoir comment retrouver un sens que nous aurions perdu – le sens n'est pas un parapluie – que de comprendre comment la question du sens s'est mise à se poser, puis s'est mise à se poser avec une insistance toujours croissante. Il faudrait comprendre plus nettement ce que recouvre exactement et dans le détail cette quête de sens, de quoi elle est le symptôme. Or j'ai soutenu dans mon livre que les rituels apportent moins un sens qu'ils ne nous libèrent, en amont, de la question du sens.

Corrélativement, le rituel nous libère de la nécessité de faire sens sur chaque acte. Il nous sauve de ce que j'ai appelé les nuits blanches de la signification, il accorde une pause par rapport à la nécessité de faire sens ou de donner sens (une pause qui va même au delà du fait d'admettre la rareté

de l'interprétation). Je pense qu'il accorde une pause sur la signification privée également – c'est-à-dire une pause dans l'arrimage des événements significatifs ou non qui constitue la trame complexe d'une existence.

Ainsi peut-être devrions-nous essayer de ne pas penser que nous dépérissions faute de sens, faute de trouver du sens, et qu'il s'agit d'en retrouver ou d'en récupérer. Le sens n'est pas issu d'une fontaine qui coule de manière permanente à flux continu, sinon invariable. Il me semble que la quête du sens a également à voir avec la présupposition d'une telle continuité de sens. Cette continuité présupposée de sens, cette angoisse qui procède d'une perte de sens, c'est aussi que j'ai appelé le registre de la saturation – surtout ne laisser aucun espace inoccupé. Parfois la vitesse n'est autre que la vitesse dans l'enchaînement à obturer, qui n'a plus rien à voir alors avec la vivacité. Peut-être ainsi s'agit-il moins de perte de sens, et, corrélativement, de la tentative d'en retrouver, que de s'accommoder de sa rareté. Comment vivre cette rareté ?

Le rituel nous libère de même de la nécessité d'arrimer notre motricité sur une décision personnelle. Il nous permet de laisser guider nos gestes, de nous couler dans des gestes anciens, voire archaïques – comme je l'avais dit ici-même, je crois, d'être en contact par nos gestes avec la communauté des vivants et des morts. On voit à cet égard la déviation qu'opère l'expression de « rituel privé ». La répétition dans le rituel permet l'instauration d'un lien entre les agents, présents ou absents, vivants ou morts, d'une communauté. Laisser guider ses gestes me fait penser, corrélativement, à l'apprentissage de certaines pratiques techniques, artisanales ou artistiques, comme la danse, ou le tir à l'arc.

Je proposerai ici un nouveau point : penser au *Contrat social* de Rousseau permet d'en venir, par contraste, à plus de clarté sur ce qui se passe dans le rituel.

Foucault, après Lévi-Strauss, parle de « se déprendre de soi-même ». Qu'en est-il de se démettre de sa liberté ? L'idée de se démettre de sa liberté évoque irrésistiblement *Le contrat social* de Rousseau. Dans le rituel, je ne me dé mets pas de toute ma liberté, mais d'une partie de ma puissance – puisque, pour commencer, je ne me dé mets pas de ma liberté de manière permanente. Nous sommes loin, pour reprendre les formules de Rousseau, du « chacun se donnant tout entier », ou de « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté ». Il ne s'agit pas non plus par le rituel d'instaurer quelque chose comme une personne publique. Je repense également au corrélat, explicatif, que donne Rousseau de cette

aliénation totale qui en souligne la différence d'avec une aliénation entre personnes : « chacun se donnant à tous ne se donne à personne ».

Dans le rituel, en revanche, je me démetts d'une partie de ma puissance, et cet acte me déprend d'un leurre, de l'idée que le fait de jouir de toute ma liberté et de toute ma puissance est toujours, uniformément et exclusivement positif, pour moi, seulement et nécessairement positif. Je ne me démetts pas d'une partie particulière de ma puissance. Je me démetts d'une partie indéterminée de ma puissance, et ce fait de me démettre d'une partie indéterminée de ma puissance me protège de l'excès que représente la concentration de ma puissance et répond à la nécessité de la drainer. Mon expérience, distincte, des polythéismes grec et bahianais, mon expérience de la cure analytique également m'ont éloignée de l'injonction à l'unité qui accompagne souvent la représentation de notre « rapport à nous-mêmes » et de la représentation de notre identité en termes de moi ou de soi, et m'ont amenée à privilégier, sans le réduire, le caractère multiple de notre vie psychique.

On parle beaucoup d'individualisme, et on n'en finit pas, actuellement, d'en toucher les

limites, disons l'impasse. Plutôt qu'individualisme, je parlerai pour ma part du rapport qu'on dit à soi. **Le rituel nous libère de l'impérialisme et de l'exclusivité du rapport qu'on dit à soi.**

Soutenant que le rituel nous libère, loin de nous aliéner à une loi de nos actions que nous n'avons pas choisie et que nous ne comprenons pas, j'ai soutenu également que le rituel nous libère de la charge exorbitante qu'en est venu à assumer le rapport à soi dans nos sociétés contemporaines et qu'aucun rituel supposé « personnel » n'est en mesure de drainer. Dans nos supposés rituels laïcs, l'investissement me paraît plutôt visé qu'atteint, et nous pouvons mesurer leur éloignement des rituels qui apaisent à la relative indifférence qu'ils suscitent.

Le rituel apporte de l'apaisement. Le rapport aux dieux ou aux instances apaise ; il y a apaisement, je crois, parce que la question du sens ne se pose pas. Le rituel assure et draine quelque chose qui fait que la question du sens ne se pose pas. Qu'est-ce qui se trouve drainé par le rituel ?

J'ai écrit dans mon livre : « Par ce geste, celui qui l'opère se défait de la charge de la toute-puissance qui l'écraserait s'il ne la déposait hors de lui-même ; s'il ne s'en défaisait pas au profit de qui il ne sait pas. » Au profit de celui qu'il nomme sans savoir qui il est.

Il ne s'agit pas alors de s'humilier – attitude qui maintient l'orgueil qu'elle prétend dompter. « Se soumettre » n'est pas nécessairement négatif, n'est pas nécessairement être dominé, être passif au point de perdre de la liberté. De même, désirer l'apaisement n'est pas nécessairement une preuve ou un indice de paresse ou de puérité. **Il y va du rapport à notre propre puissance.** La finitude n'est peut-être pas le terme ultime qui puisse expliciter notre rapport au monde ou à la divinité. La divinité n'est pas nécessairement l'instance d'une toute-puissance qui vient nous opprimer et nous assigner à nos propres limites. J'ai proposé de comprendre que la divinité est là pour que nous déposions en elle une puissance qui sans elle nous broierait. Peut-être la toute-puissance est-elle moins l'attribut divin qu'un fantasme issu du développement morbide d'une puissance individuelle laissée à elle-même.

S'il demeure un rituel, dans nos sociétés occidentales, c'est le travail. J'ai soutenu³ que le travail est devenu notre unique rituel, qu'il est la seule activité dont nous n'interrogeons pas l'exercice. Le travail n'est pas seulement ce qui nous permet d'assurer notre subsistance et celle de nos enfants : il en est venu, parce qu'il est devenu notre unique rituel, à assumer une charge exorbitante qui entraîne des conséquences humaines considérables. Parallèlement, j'ai soutenu que la consommation est devenue notre unique fête, puisque les fêtes religieuses elles-mêmes, qu'elles se trouvent ou non désinvesties ou désertées, se sont vues adossées, à peu près toutes, à l'injonction de consommer. Mais le rituel suppose le respect d'une inscription singulière dans le temps, qui est comme l'analogie, social, du rythme circadien qui délimite le sommeil et la veille, alors que la consommation est une fête dérégulée.

Si le travail m'apparaît comme notre seul rituel, il n'assemble pas pourtant à proprement parler une communauté. Lié à une collectivité, il est souvent le rituel tombé sur un seul : nous sommes les éléments dispersés, nous sommes comme les tessons de ce rituel du travail. Alors que l'investissement que permet le rituel évite à ses participants de se concentrer exclusivement sur eux-mêmes, le travail, à de rares exceptions près, accentue l'exclusivité du rapport à soi. C'est la raison pour laquelle ne plus avoir de travail expulse le chômeur du monde du commun.

Je dirai pour ma part que nous sommes harcelés par la question du sens lorsque nous avons à faire, sans cesse, à du morcelé. Ce qui ouvre la quête

3. *Il y a des dieux*, p. 113-118.

infinie du sens, c'est la désinscription et le morcellement. Peut-être la question du sens n'en vient-elle à se poser que pour un être humain dépourvu d'inscription dans une forme de communauté active.

Je pense à une référence grammaticale antique. Notre construction grammaticale transitive trouve sa provenance dans une terminologie logique stoïcienne qui renvoie à la capacité humaine d'établir des rapports, le grec parle de *μετάβασις*, de passage ou de transition. L'adjectif associé *μεταβατικός* qualifie chez les Stoïciens la représentation humaine, *φαντασία μεταβατική*, par laquelle nous ne nous bornons pas à recevoir du monde des informations sensibles, mais par laquelle nous opérons des rapports entre elles. Sans entrer longuement dans le détail de l'analyse, j'aimerais faire une remarque : cette mise en rapport ne se fait pas sur le mode d'une liaison après coup de deux données reçues comme distinctes. Dans une publication antérieure, j'ai insisté sur le fait que la liaison était interne à la représentation, chaque représentation incluant pour ainsi dire son propre *clinamen* gnoséologique. Voici où je veux en venir : j'aimerais produire un analogue de cette construction transitive, et proposer de comprendre que la quête de sens procède d'un défaut de déliaison en nous d'une structure et d'un mouvement qui cherchent bien plutôt à se connecter et s'articuler.

Le rituel, nous articulant à d'autres, nous assemble et nous compose. Il importe de se demander ce que produit sur une communauté le fait de traverser *ensemble* ces registres hors savoir, de s'exposer ensemble, dans le cadre du rituel, à un inconnu que le savoir ne peut réduire. Il est possible de comprendre de la manière suivante l'apaisement qu'apportent les rituels à ceux qui s'y engagent : les rituels accomplissent l'alliance entre l'investissement de ceux qui les pratiquent sans servir aucun dogme et le suspens du savoir qui l'accompagne : je propose de comprendre que c'est cette alliance entre investissement et suspens du savoir au moment du rituel qui produit l'apaisement. Il y va d'une manière d'échapper à la question du sens *au moment même* où la limitation d'un investissement strictement individuel se trouve levée et où l'investissement s'accroît de n'être plus centré uniquement sur soi. C'est ainsi, me semble-t-il, que le rituel peut faire lien.

A ce compte, le rituel qui suppose l'aliénation temporaire d'une partie de la puissance de chacun de ceux qui l'opèrent au moment où ils l'opèrent ou y participent opère un accord libre de ses participants, d'une manière analogue à la manière dont Kant parle d'un libre jeu des facultés dans l'expérience du beau. Il assure entre les participants une harmonie sans objet,

hors temporalité séculière, une harmonie qui notamment est dépourvue d'enjeu moral extérieur à l'exécution du rituel lui-même. Cet accord libre entre ceux qui opèrent le rituel pourrait être considéré comme la matrice de liens éthiques réussis – la difficulté d'une éthique réussie à l'échelle universelle apparaissant alors dans toute son ampleur.