

**Autour du livre de Jean Marie Schaeffer :
« La fin de l'exception humaine »¹**

Marc Morali

La parution du livre de Jean Marie Schaeffer m'a conduit très imprudemment à proposer une contribution à ces journées, fort d'une intuition selon laquelle les développements de cet ouvrage sont au cœur des questions concernant le statut de la psychanalyse et la saisie des mutations qui bouleversent le champ social en Occident, aujourd'hui. Est-ce en raison de la consistance du texte, touffue parfois étouffante, de l'accumulation des références, ou encore de la complexité de la question ? Il faut bien convenir que les remarques suivantes se tressent plus qu'elles ne s'articulent.

Il est nécessaire de lire, pour aborder l'exception, un texte de Freud rarement cité, publié dans les *Essais de psychanalyse appliquée*². Celui-ci interroge, à partir de la notion de caractère, une position subjective particulière qui fait difficulté dans la cure, qu'il nomme « les exceptions ». Il s'agit de personnes qui « ont suffisamment souffert et éprouvé de privations pour avoir le droit d'être dispensées de nouvelles exigences (...), qu'elles sont des exceptions et entendent le rester ». Freud note d'emblée que le patient n'exprime pas à cet endroit une hypothèse, mais refuse radicalement les arguments du médecin, fort d'une assurance inté-

1. J-M. Schaeffer, *La fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard, 2007.

2. S. Freud, *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, pp. 106 et suiv.

rieure inébranlable. Le statut d'exception ne touche pas à la singularité dont chacun d'entre nous peut se réclamer avec légitimité, mais, de part le surgissement d'un événement réel, à la certitude d'être marqué par le destin et séparé du commun mortel au regard de la castration. La réparation exigée n'est donc pas la reconnaissance d'un dam, mais le droit de prélever au mépris de la loi commune une part de jouissance³ normalement interdite. En quelque sorte, cette sortie de l'espace de la loi est également une sortie du registre de la croyance.

Je voudrais souligner la trajectoire que parcourt Freud dans les trois exemples qu'il propose. Le premier patient est « victime innocente » d'un accident réel, le deuxième n'est pas doté par la nature des attributs de la séduction. Le troisième exemple, encore plus surprenant, livre les clefs de ce que vise Freud, un point de butée : la femme peut trouver injuste de ne pas être née homme... Mauvaise chance, mé-chéance, méchéanceté du réel, comme le dira Jacques Derrida. A qui se plaindre de la mal-veillance du Père réel, de cette mal-donne ? Là où l'exception refuse (*versagen*) la loi, celle de la croyance est connue : l'hystérique se plaint à Dieu !

Nous voilà de plain pied dans la question de Schaeffer, lorsqu'il propose d'appeler « Thèse de l'exception humaine » la conviction selon laquelle « l'homme, dans son essence proprement humaine posséderai une dimension ontologique émergente en vertu de laquelle il transcenderait à la fois la réalité des autres formes de vie et sa propre naturalité ».⁴ Cette thèse comporte, dit-il, trois aspects :

- L'homme social est un homme anti-naturel, et la vie biologique n'est qu'un substrat. C'est la forme de *La Thèse* présente dans le champ social.
- La création de systèmes symboliques constitue l'identité proprement humaine, forme de *La Thèse* qui domine dans les sciences humaines.
- Enfin, sa forme radicale, philosophique, refuserait, selon Schaeffer, d'arrimer l'identité de l'homme non seulement à la vie biologique, mais également à la vie sociale car l'homme serait un sujet autonome, auto fondateur de son propre être.

Ainsi se dessine dès les premières pages de son travail une lecture du Cogito assez particulière dans son parti pris, incompréhensible si on ne repère pas, entre les lignes, une autre thèse qui se formule sur un mode insidieux, à la limite du déni : le refus de prendre acte des effets de rupture irréductible que la parole introduit dans le champ du vivant. Cette impression est rapidement confirmée par l'absence de toute référence à la psychanalyse, aussi bien dans le corps du texte que dans la bibliographie, pourtant assez impressionnante. Et le soi-disant refus

3. *Lustgewinn*, dans le texte freudien, soit gain de plaisir, *plus de jouir* traduira Lacan.

4. J-M. Schaeffer, *La fin de l'exception humaine*, op.cit., p. 14.

de la part biologique que Schaeffer prête aux tenants de *La Thèse* cache assez mal son propre oubli de la célèbre définition d'Aristote, selon laquelle l'homme serait un animal politique. Anticipons notre propos pour dire que ce refoulement porte moins sur l'animal que sur le politique.

Nous pourrions donc très bien décider dès maintenant qu'il est inutile de poursuivre cette lecture, puisque les contorsions de ce type de discours ont suffisamment infiltré les débats actuels autour de la psychanalyse pour pouvoir se passer d'un tel labeur... Telle n'est pas ma position. En effet, le travail entrepris par Jean Marie Schaeffer, universitaire, est considérable, et constamment paradoxal en ceci qu'il reprend – sans le savoir ? – de façon assez étonnante des pans entiers de la démarche lacanienne en concluant à chaque fois dans le fil de son omission, à tel point que, devant le tableau qu'il dresse de notre humanité, on pourrait s'écrier : « Cette peinture est presque parfaite ! Il ne lui manque que la parole ! »

Quelle est donc la nature de cette omission ? Ce sera ma première remarque. Si l'on veut bien admettre qu'elle relève d'une intention que l'auteur ne prend même pas la précaution d'explicitier, elle prend alors pour le psychanalyste valeur de symptôme qui, au delà de Monsieur Schaeffer, court aujourd'hui de média en gazette, pour atteindre les arcanes du pouvoir. La notion qui me semble désigner cette position est celle, freudienne, de *Versagung*, soit refus, et l'on se souviendra ici que ce terme pour Freud désignait au départ ce qui deviendra *Verwerfung*, forclusion selon Lacan. C'est l'occasion de souligner le côté sympathique pour ne pas dire pathétique de la démarche de Monsieur Schaeffer qui aperçoit bien sûr dès son introduction, cette dimension symptomatique : « Ce livre souffre encore d'une autre limitation, de principe cette fois. Comme toute enquête cognitive, celle que j'entreprends s'énonce à partir d'un ensemble de présupposés qui en constituent le socle. Ce socle lui donne sa cohérence mais en constitue en même temps son point aveugle. Cette limitation est donc à proportion de la conscience que je peux avoir de ce point aveugle. Ceci est inévitable. Je dois donc l'accepter. »⁵ A ce moment jaillit sous sa plume la célèbre boutade d'Erving Goffman : « Il y a de bonnes raisons de douter du type d'analyse qui va suivre. Je le ferais moi-même si je n'en étais pas l'auteur. »⁶ En effet, rien, dans sa démarche, ne suspend le doute... Pourtant, ce point aveugle de la conscience est très exactement le point d'exception autour duquel se noue la structure de l'homme en tant que parlant, ce point qui s'excepte de tout savoir, ce trou qui délivre le savoir de sa cage sphérique. Dès les premières lignes, la boussole désigne le Sud... Faudrait-il avancer ici qu'il

5. Ibidem, p. 22.

6. Ibidem.

refuse la dimension de l'inconscient, ou plutôt qu'il s'y refuse ?

La deuxième remarque concerne le réductionnisme physicaliste, qui réduit les faits mentaux à des faits neurologiques. Le physicaliste part d'un constat déjà discutable : les faits mentaux sont des faits incarnés neurologiquement. Il est difficile de comprendre ce que désigne cette incarnation neurologique, sinon qu'elle prend tout à fait sa place dans la perspective de la dissection, que Kraepelin nommait « clinique pour la mort ». Cette affirmation repose sur un dualisme pur, ne laissant aucune place à un espace intermédiaire, l'espace où, pour Héraclite déjà, se déploie l'art, la poésie. Je cite Schaeffer dans son travail de déconstruction, lorsqu'il résume la théorie dite physicaliste : « Les faits mentaux sont des faits incarnés biologiquement. Ainsi quand mon cerveau cessera d'être irrigué, ma vie mentale avec mes croyances, mes désirs, mes préjugés, disparaîtra du même coup. Ceci montre bien que les faits mentaux sont des faits biologiques et que les niveaux supérieurs d'organisation sont dans une dépendance causale radicale par rapport au niveau inférieur d'organisation. Donc d'une certaine façon tant que je vivrai, certains de mes contenus mentaux, par exemple ma chanson préférée, que je n'ai jamais cessée de chanter tout au long de ma vie d'adulte, auront colonisé d'autres cerveaux et esprits, par exemple, celui de mon enfant (...), esprit, cerveau, on aura compris que le terme importe peu »⁷. Suivant sur ce point l'éminent biologiste Edelman qui propose de remplacer les théories de concordance – dites théories associationnistes – entre cerveau et faits mentaux par la question de la métaphore, Schaeffer semble refuser cette démonstration. Et comme la transmission de faits mentaux d'un individu à un autre ne relève pas d'une incarnation neurologique, il propose à cet endroit d'introduire... la notion d'écologie, définie comme interaction de systèmes vivants !

C'est donc presque naturellement qu'il se débarrasse peu après de la difficile question de la conscience : « La question des états conscients n'a sans doute pas l'importance que nous lui accordons ou plutôt elle est peut-être centrale pour nous qui questionnons mais dans l'ordre des choses questionnées elle n'est qu'une question locale et très circonscrite. Après tout, les états de conscience ne sont qu'une caractéristique intermittente de quelques espèces vivantes ; il en existe infiniment plus, des espèces vivantes, qui s'en passent fort bien. »⁸

Est-ce de l'ironie ou du cynisme ? Plus sûrement une faute logique. Comment, de quelle place et selon quels critères scientifiques de réussite peut-on en effet soutenir qu'une espèce « se passe de conscience » ?

Je vous invite à relire, à propos des théories associationnistes, l'article publié,

7. Ibidem, p. 213.

8. Ibidem, p. 346.

par Lacan, en 1936 « Au-delà du principe de réalité ». Il y indique très clairement que l'associationnisme est une hypothèse sur laquelle il s'appuie, car elle permet de déployer l'opposition entre le Vrai et le Réel, mais qu'il faudra la dépasser pour pouvoir fonder une théorie de la psychanalyse.

La troisième remarque porte sur le *Cogito* cartésien. Pour Jean Marie Schaeffer, la démonstration cartésienne peut se réduire à une auto fondation du sujet par lui même : « En fait, le cartésianisme définit l'homme comme Ego. Reste la possibilité que cette détermination soit un artefact. Si tel était le cas, le privilège accordé à la valeur auto fondatrice de la conscience, loin de constituer le socle inébranlable de toute connaissance de l'être humain, risquerait de nous interdire l'accès à la connaissance de ce que nous sommes. »⁹ Il est dommage que Jean Marie Schaeffer et ses thuriféraires ne puissent ici entendre l'étymologie du mot interdire.

Les commentaires¹⁰ canoniques du *Cogito* font état de la plus grande circonspection devant ce que Descartes recouvre par le mot « Dieu ». Que cherche-t-il dans le *Cogito* ? : « Parce qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensais qu'il fallait [...] que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point après cela quelque chose qui fut entièrement indubitable »¹¹. Pour accomplir cette tâche, il faut d'abord prendre la mesure des erreurs du passé, des erreurs enracinées en soi-même. En clair, il faut remettre en cause le pseudo savoir dont on a hérité et commencer par le doute. Les philosophes sceptiques se sont servi du doute comme d'une fin en soi, ne doutant que pour douter, alors qu'il l'utilise comme pierre de touche de la vérité, dans l'espoir d'arriver à une certitude véritablement indubitable, qui prendra alors valeur de garantie pour connaître « l'ordre de toutes choses ». Cette garantie est fondée par une pensée qui suspend le doute ; c'est ce qu'il écrit. Et de cette chose indubitable, « je suis », il déduit l'existence d'un point extérieur, tiers qu'il appellera Dieu. Cependant, ce point est également

9. Ibidem, p. 73.

10. Pascal, pour ne citer que lui, a rencontré Descartes en 1647 pour lui parler de ses expériences sur le vide (Descartes n'approuvera pas sa théorie). Il appartient à un milieu assez hostile au cartésianisme, à la fois en désaccord avec la méthode cartésienne dans les sciences, et soupçonnant la philosophie cartésienne de vouloir demeurer à bonne distance de la religion chrétienne. En témoigne ce jugement sévère (*Pensées*, fg. 77) : « Je ne puis pardonner à Descartes ; il aurait bien voulu dans sa philosophie, se pouvoir passer de Dieu ; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement ; après cela, il n'a plus que faire de Dieu.»

11. R. Descartes, *Le Discours de la méthode*, Paris, Garnier Flammarion, 1966, troisième et quatrième partie, pp. 51-65.

intérieur, c'est l'étincelle divine en nous.

Dieu se sépare alors de tout ce qui constitue, comme dirait Schaeffer, la « connaissance externaliste » à distinguer des connaissances internalistes, celles de l'expérience.

Donc poser cette frontière, selon laquelle on peut douter de tout mais pas de Dieu, implique que la science peut s'emparer de tout ce dont on peut douter mais un point s'en exceptera : Dieu, mais également cette étincelle divine, la part humaine qui s'excepte. Il s'agissait certes pour Descartes *désauver* l'exception. Il eut cependant fallu en conclure que l'espace n'est ni sphérique ni étendu... c'est le premier reproche que lui adresse Vico, un de ses contemporains spécialiste du droit, cité par Lacan en 1974, lors de son fameux commentaire sur l'erreur de Descartes. Lacan, reprenant ce débat assez ancien, va proposer, pour sortir de ce totalitarisme imposé à la connaissance par la vision et par l'image du corps réduite à la sphère, d'introduire la notion de *racine carrée de moins 1*, c'est-à-dire un nombre imaginaire dont l'écriture va faire un trou dans le regard.

Voilà le développement que rate Schaeffer¹², et c'est d'autant plus gênant qu'il s'agit de ce qui fonde le courant dont il se réclame : la science. Il avait pourtant repéré comment le siècle des Lumières avait en quelque sorte laïcisé le *Cogito* livrant, tel le baron Münchhausen, l'homme à lui même pour s'extraire de l'ordre du vivant (sic).

Saisir sa propre subjectivité, est-ce s'extraire de l'ordre du vivant ? Freud, en se réclamant du matérialisme, n'a pas cessé de répéter que l'homme était un animal, et qu'il répondait, l'homme, comme la plupart des animaux, aux lois du vivant. Lacan ne va pas hésiter à nommer parasite ce qui, dans l'ordre du vivant, vient à apparaître et s'autonomiser : l'ordre de la parole et du langage. C'est entre autre la nécessité de tenir compte de cette hétéronomie qui le conduira au nœud borroméen dans lequel les catégories sont nouées à trois et non deux à deux. C'est également l'occasion de redire combien la critique de Descartes porte Lacan dans sa rupture d'avec Freud comme il le proclamera dans ce magnifique Discours de Rome prononcé en 1974 et qu'il appellera *La troisième* : « Ce qu'oublie Descartes, c'est qu'on ne jouit jamais que d'un corps. » Lacan avait déjà pris date dès 1949 dans sa déconstruction du *Cogito*. Il suffit de lire le premier paragraphe du « Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle qu'elle nous est révélée par l'expérience analytique »¹³ : l'expérience de la psychanalyse nous oppose radicale-

12. La liste de ces « omissions » ne tiendrait pas dans l'espace de ce texte. Nous aurions pu développer aussi bien la question du corps pour aboutir à ce même constat : refus de la fonction de la parole, du corps, du sexuel.

13. La première version est parue dans *la Revue Française de Psychanalyse*, 1949, volume 13, n° 4, pp. 449-455.

ment à toute philosophie issue du *Cogito*¹⁴.

Avant de conclure ce bref parcours, je tiens à préciser que ce texte est la reprise des notes prises en vue de mon exposé. J'ai été très étonné de la confusion qui traversait mes propos lors de la communication orale. Je pense aujourd'hui que ce n'est pas sans rapport avec la question de l'exception et ce qu'elle charrie dans le mélange des cultures et des histoires qui est le mien. A Bruxelles, Bernard Vandermersch a posé cette question : « Comment expliquer le refus de prendre en compte la dimension de la parole chez certains scientifiques ? »

Schaeffer répond à sa manière : il reproche à *La Thèse* son coût exorbitant en matière de souffrances humaines directement causées par les différentes philosophies qu'elle a générées. Emmanuel Levinas l'écrivait déjà en 1933, à propos de ce qu'il appelait, non sans une certaine répugnance « la philosophie hitlérienne ». Levinas témoignait là de l'effroi qui le gagnait en liant ces deux termes, mais il fallait bien, ajoutait-il, admettre l'idée que la barbarie qui se constituait n'était pas une déviation mais bien le prolongement de la philosophie occidentale.

Serait-ce un mauvais remake de *La planète des singes*, dans la superbe et effrayante scène finale où le héros est sur le point de découvrir les secrets du comportement totalitaire du Grand Prêtre soucieux de préserver l'humanité simiesque ?

Les conséquences de la position de Schaeffer pourraient bien se révéler pires que le mal qu'il pense éviter, car, comme le dit Lacan : « Le Père, çass... oupire ».

« Que le symptôme dans le social se définisse de la déraison, il n'empêche pas que, pour ce qui est de chacun, il se signale par toute sorte de rationalisation. Toute rationalisation est un fait rationnel particulier, c'est-à-dire non pas d'exception, mais de n'importe qui. Il faut que n'importe qui puisse faire exception pour que la fonction d'exception devienne modèle. Mais la réciproque n'est pas vraie. Il ne faut pas que l'exception traîne chez n'importe qui pour constituer, de ce fait, un modèle. Ceci est l'état ordinaire. »¹⁵ Cette phrase, tirée de la leçon du 21 janvier 1975, retrouvée pour préparer ce travail, puis oubliée au moment de l'exposé, a curieusement fait ressurgir, dans un après coup, l'*Homo Sacer*.¹⁶ Giorgio Agamben souligne l'écart qui sépare, déjà pour les Grecs anciens, *Zoè*, la vie nue, de *Bios*, qui indique la forme ou la façon de vivre propre à un individu ou un groupe. Il cite l'exemplarité d'une loi archaïque qui déchoit l'homme coupable d'un crime abominable, de son appartenance à *Bios* pour le condamner à devenir l'exception et

14. A entendre ici comme réduction du *Cogito* à une philosophie dualiste..., ce que la notion chrétienne de trinité, sur laquelle reviendra Lacan, permet déjà de discuter.

15. J. Lacan, *Le Séminaire, 1974 – 1975, R. S. I.*, Ed. de l'Association Freudienne Internationale, (publication hors commerce), Leçon du 21 janvier 1975, p. 63.

16. G. Agamben, *Homo Sacer*, Paris, Seuil, 1995.

donc à être, de ce fait, abattu par n'importe qui sans que cela ne soit qualifié de crime. C'est à partir de la position d'exception ainsi définie qu'il va avancer la thèse suivante : l'introduction de la *Zoè* dans la sphère de la polis, la politisation de la vie nue, constitue l'événement décisif de la modernité. Il convient, poursuit-il, de se demander pourquoi la politique occidentale se constitue d'abord par une exclusion (qui est aussi une implication) de la vie. Il en déduit que « le droit n'a pas d'autre vie que la vie qu'il parvient à capturer à travers l'exclusion inclusive de l'*exceptio* »¹⁷.

Il est donc à craindre que cette promotion de la désintrication entre *Zoè* et *Bios* détruise la dimension du politique pour laisser place aux conflits sans médiation entre les différentes communautés de croyances et d'intérêts, signant ainsi le retour des Erinyes.

17. Ibidem, p. 35.