

**« A gorge dénouée »¹ :
le vide, entre la mort et la vie**

Elisabeth de Franceschi

*Ne pas détacher le vide du sol
garder idées et mort tendues²*
Ghérasim Luca

Nous avons accoutumé de parler du vide en termes de bipolarité, notamment en nous référant aux notions de passivité et d'activité, de deuil mélancolique et d'attente espérante. Nous appréhendons le vide comme un espace de vacance où sévit la pulsion de mort, sous son aspect créationniste : l'articulation entre le vide, la mort, la naissance (ou la création) et la jouissance nous est familière³. A la fécondité du vide chez Henry Moore ou Camille Claudel, nous opposons volontiers « l'horreur du vide » pascalienne, le silence éternel des espaces infinis, l'abîme ouvert par le hurlement de l'angoisse lorsqu'un visage-trou, comme aspiré par le cri, fait son apparition dans le tableau éponyme de Munch jadis commenté par Lacan. Cependant pouvons-nous, cessant de penser le vide

1. Titre d'un poème de Gh. Luca, in *Le chant de la carpe*, éd. José Corti, 1986, p. 97.

2. « Quart d'heure de culture métaphysique », in *Le chant de la carpe*, ibidem, p. 9.

3. Je tente ici de poursuivre une réflexion amorcée dans mon ouvrage *Amor artis : pulsion de mort, sublimation et création*, l'Harmattan, L'œuvre et la psyché, 2000 ; on se reportera par exemple au chapitre V, Territoires du vide, pp. 139-160, où sont analysés la fonction esthétique du vide, le lien de celui-ci avec l'agressivité, le rôle du vide dans toute sublimation – et en particulier dans la création artistique.

comme négativité ou positivité, et dépassant notre ambivalence, nous efforcer de le concevoir dans sa neutralité ? Le tombeau vide, où Marie de Magdala et les disciples cherchent vainement le corps du Christ, au matin de la Résurrection, est-il – condition de l'Apparition – le théâtre du mirage, investi par la nostalgie et les projections imaginaires des arrivants, et à percevoir peut-être comme un appel au mythe, ou bien un espace de vacuité, à respecter, à contempler ou à parcourir par la pensée ? Qu'est-ce que l'intégrité du vide, et comment nous en approcher ?

Nous allons aborder le rapport entre le vide et la mort en confrontant notamment des documents témoignant d'une expérience du vide marquée par la proximité du désastre : c'est au stalag que Lévinas écrit *De l'existence à l'existant ; L'expérience intérieure*, de Georges Bataille – « récit d'un désespoir »⁴ – est publié en 1943 ; d'autres textes, proférés ou écrits dans l'urgence de l'approche de la mort – *L'homme Moïse et le monothéisme*, dernier texte publié par Freud de son vivant, le *Séminaire XXV* (« Le moment de conclure »), de Lacan – semblent en affinité ; ils dégagent un climat et un éclat étranges, une lumière « entre chien et loup » qui pourrait d'ailleurs être crépusculaire ou d'aube : comme si l'imminence de la mort travaillait sourdement ces ouvrages. Présentant le *Séminaire* « le temps de conclure », Lacan est là en mendiant, parfois en enfant qui exige et tâtonne ; quêtant de l'aide auprès de Soury par exemple, il s'expose tel Œdipe auprès d'Antigone dans le temps de l'entre-deux-morts. Peut-on dire qu'en 1977-78 Lacan, refusant la place du maître (il semble s'appliquer délibérément à « déchoir ») et jetant à bas tout l'édifice théorique patiemment construit jusqu'alors (« l'hypothèse que l'inconscient soit une extrapolation n'est pas absurde (...) rien ne dit que quelque chose mérite d'être appelé pulsion, avec cette inflexion qui la réduit à être sexuelle »⁵), remettant en cause toute tentative de description et de transmission, s'efface, pour devenir lui-même un lieu vide ? Un processus d'auto-destitution est à l'œuvre dans ce séminaire, qui met en scène un « retournement » et un « dénouement », alors que Lacan se tient au bord du silence : « Je travaille dans l'impossible à dire »⁶, constate-t-il. Mais cet impossible à dire ne se rapporte-t-il pas aussi à la mort et au vide ?

La mort est parfois imaginarisée comme une aspiration par le vide. Une patiente, qui a été licenciée après avoir subi un harcèlement de plusieurs années à son travail, relate avoir fait des cauchemars récurrents durant cette période ; un *perceptum* de péril et d'angoisse éperdue, ainsi qu'un sentiment d'isolement, accompagnaient ces rêves qui déclenchaient des sensations physiques extrêmement pénibles : « Je me retrouvais près d'une falaise de terre, je me sentais comme si j'allais me jeter mais je ne me jetais pas, je ressentais la sensation de vertige, le cœur : comme si ça remontait. Je me réveille. Je me dis ensuite que

4. G. Bataille, *L'expérience intérieure*, 1943 et 1954, Gallimard, Tel, 1988, p. 10.

5. J. Lacan, *Séminaire XXV, Le moment de conclure*, leçon I, 15 novembre 1977, transcription de l'A.L.I., p. 14.

6. Ibidem, leçon III, 20 décembre 1977, transcription de l'A.L.I., p. 25.

je me serais jamais jetée. Ou je descends avec des skis et je tourne au dernier moment avant le vide. Ou sur les remparts de X... (la ville où elle réside) : y a les remparts, et la falaise. Je suis toujours toute seule. Je sais pas comment mon rêve m'amène là. Je faisais ce rêve avant de quitter mon travail, pendant au moins deux ans, une fois tous les dix ou quinze jours. C'est le seul que je me rappelle : à des moments différents, la sensation que tout l'intérieur va sortir en même temps, comme si j'allais le vomir dans le vide, et je retiens ». L'angoisse de la chute (qui pourrait évoquer un accouchement) se confond avec celle de l'évidement, au cours duquel l'intérieur, expulsé, devient l'extérieur, alors que le corps semble se retourner comme un gant, donnant la sensation de « tomber hors du monde »⁷ – ce que relatent aussi certaines patientes lorsqu'elles décrivent le processus d'expulsion, de « vidange » intervenant au cours d'une fausse couche. Ce qui est alors en jeu, c'est la terreur primordiale de voir son propre corps vidé de son contenu, de toute sa substance.

Aussi la présence du vide équivaut-elle pour certains à une prescription de remplissage, sur le modèle de la faim : « Je m'étais transformé en une sorte de trou, de gouffre, et tous mes efforts, toutes mes préoccupations avaient pour seul but de faire disparaître, de remplir, de faire taire ce gouffre sans fond de plus en plus exigeant (...) cela seulement guidait tous les actes », note Imre Kertész en parlant de la période qu'il a passée au camp de concentration de Zetz⁸.

Certains effets de cette « injonction » ont été décrits par Mélanie Klein⁹ à propos d'un article de Karin Michaelis intitulé « L'espace vide » : dans l'existence de Ruth Kjär, le vide extérieur (marqué par l'absence d'un tableau sur un mur), devint un espace « hideux », ricanant, qui défiait la jeune femme et lui semblait « coïncider avec l'espace vide qui était en elle »¹⁰. Selon Mélanie Klein, l'angoisse occasionnée par l'espace vacant – qui tourmente comme une obsession et déclenche des accès de mélancolie ou la compulsion de remplacer le vide par le plein – correspond à « la plus ancienne situation de danger dans le développement d'une fille » : la crainte que sa mère, en rétorsion de ses désirs sadiques, ne lui vole le contenu de son corps (notamment les enfants) et que celui-ci ne soit détruit ou mutilé. La peur d'être seule, de perdre l'amour et l'objet d'amour, que Freud tient pour la plus profonde des situations infantiles de danger pour les filles, n'interviendrait que secondairement à cette situation première d'angoisse. Remplir le vide « de fond en comble », par la nourriture ou par la grossesse, accomplirait une réparation du préjudice subi (après avoir été causé à la mère, dans le fantasme). La réponse de Ruth Kjär à cette angoisse

7. Titre d'un article de N. Zaltzman, in *L'intime et l'étranger*, Nouvelle revue de Psychanalyse, n° 40, Gallimard, 1989, pp. 233-250.

8. Imre Kertész, *Etre sans destin*, traduction française, Actes Sud, 1998, p. 224.

9. M. Klein, « Les situations d'angoisse de l'enfant et leur reflet dans une œuvre d'art et dans l'élan créateur » (1929), traduction française, in *Essais de Psychanalyse* (1921-1945), Payot, Bibliothèque scientifique, coll. Science de l'homme, 1968, pp. 254-262.

10. Op. cit., p. 260.

fut la production d'un tableau qui semblait avoir été réalisé « de main de maître ».

Ainsi selon Mélanie Klein, le sentiment de vide intérieur résultant de l'angoisse archaïque peut-il pousser à une activité de création et de sublimation¹¹.

Dans le séminaire sur *L'éthique de la psychanalyse*, Lacan, prolongeant et contestant cette hypothèse, reconnaît l'importance déterminative du vide pour la sublimation, mais il soutient que le vide est l'effet de l'introduction de la dimension symbolique : ce que Mélanie Klein repère comme conséquence d'un fantasme de destruction, ne serait en fait que « la face imaginaire et conséquente de l'effet du signifiant »¹². Selon Lacan, c'est le signifiant qui crée le vide, engendre le manque : l'homme « façonne » le signifiant comme le potier confectionne le vase, créant un vide central et introduisant ainsi la possibilité de le remplir ; il y a donc « identité entre le façonnement du signifiant et l'introduction dans le réel d'une béance, d'un trou »¹³ ; et la Chose, toujours voilée, toujours cernée ou contournée par la sublimation, est « ce qui, du réel primordial (...) pâtit du signifiant »¹⁴.

Dans ce séminaire, Lacan pointe le rapport entre le vide, le sacré, la mort et la sublimation. Si l'architecture primitive « peut être définie comme quelque chose d'organisé autour d'un vide »¹⁵, il en va de même pour la peinture qui vise à « retrouver le vide sacré de l'architecture », dit-il. Or Lacan constate que si l'art pictural cherche d'abord à donner l'illusion d'un espace en trois dimensions (incluant donc la profondeur de champ), par la suite l'illusion elle-même « se transcende en quelque sorte, se détruit », montrant « qu'elle n'est là qu'en tant que signifiante »¹⁶. Ainsi la peinture, au cours de son histoire, apprend-elle « progressivement à le maîtriser, ce vide, à le serrer de si près qu'elle se voue à le fixer sous la forme de l'illusion de l'espace »¹⁷. Mais si, « au tout départ, c'est bien sur les parois d'une cavité que sont jetées les images qui nous paraissent être les premières productions de l'art primitif »¹⁸, « à l'autre

11. Voir *Amor artis : pulsion de mort, sublimation et création*, chapitre III, Pulsion de mort et sublimation, pp. 77-79.

12. *Dictionnaire de la psychanalyse*, sous la direction de R. Chemama et B. Vandermersch, article « Sublimation », Larousse-Bordas, 1998, p. 414.

13. J. Lacan, *Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse*, IX, « De la création ex nihilo », 27 janvier 1960, Seuil, 1986, p. 146.

14. *Ibidem*, p. 142.

15. *Ibidem*, X, « Petits commentaires en marge », 3 février 1960, op. cit., p. 162.

16. *Ibidem*, p. 163.

17. *Ibidem*, XI, « L'amour courtois en anamorphose », 10 février 1960, op. cit., p. 168.

18. *Ibidem*, p. 167.

bout », la pratique de l'anamorphose montre qu'il reste « un point sensible, un point de lésion, un point douloureux de toute l'histoire en tant qu'histoire de l'art, et en tant que nous y sommes impliqués – c'est que l'illusion de l'espace est autre chose que la création du vide » : l'intérêt pour l'anamorphose apparaît donc comme « le point tournant où, de cette illusion de l'espace, l'artiste retourne complètement l'utilisation, et s'efforce de la faire entrer dans le but primitif, à savoir d'en faire comme telle le support de cette réalité en tant que cachée – pour autant que, d'une certaine façon, il s'agit toujours dans une œuvre d'art de cerner la Chose »¹⁹ : le retournement opéré viserait à un démasquement. De même, alors que dans l'amour courtois « l'objet féminin », présenté comme inaccessible, se trouve « vidé de toute substance réelle »²⁰, situé « dans la position de l'Autre et de l'objet, (...) à la place savamment construite par des signifiants raffinés »²¹, on découvre que la poésie courtoise est susceptible de subir « un brusque retournement, une rétorsion singulière », la femme se trouvant alors « soudain, brutalement (...) mettre dans sa crudité le vide d'une chose qui s'avère dans sa nudité être la chose, la sienne, celle qui se trouve au cœur d'elle-même dans son vide cruel. » Cette Chose – l'organe sexuel féminin – dont le lien avec la sublimation est criant, est alors « en quelque sorte dévoilée avec une puissance insistante et cruelle », note Lacan. Or, le tableau *Les ambassadeurs* de Hans Holbein, exemple choisi par Lacan dans le champ de la peinture, laisse apparaître un crâne « que l'on voit surgir quand, après être passé devant le tableau, l'on sort de la pièce par une porte faite à cette fin de le voir dans sa vérité sinistre, au moment où l'on se retourne pour la dernière fois »²² : il ressortit au genre de la « vanité ».

En ce sens, on peut penser que le vide, qui déclencherait le déchaînement de la cruauté en révélant son accointance avec la mort, réaliserait en fin de compte le dévoilement du rien, sanctionnant à la fois l'absence définitive du cadavre en décomposition et la volatilisation de toutes les illusions : car si, « lorsqu'une illusion se dissipe, lorsqu'une apparence éclate soudain, c'est toujours au profit d'une nouvelle apparence qui reprend à son compte la fonction ontologique de la première »²³, le vide ne signe-t-il pas la fin de ce parcours de *dérobade* ?

Nous devons donc considérer le vide comme l'espace d'un « point de vue » en quelque sorte *imprenable* : lieu de vacance ou d'absence où viennent se lover la mort, l'angoisse, l'illusion, la création et peut-être l'éthique ; lieu de la révélation ultime, où l'illusion se déploie avant de se dissiper et où, le voile une fois levé, se découvre le rien : *vanitas vanitatum, et omnia vanitas* ; « c'est en mourant que, sans fuite possible, j'apercevrai le déchirement qui constitue ma

19. Ibidem, pp. 168-169.

20. Ibidem, p. 179.

21. Ibidem, XII, « Critique de Bernfeld », 9 mars 1960, éd. cit., p. 193.

22. Ibidem, XI, « L'amour courtois en anamorphose », 10 février 1960, op. cit., p. 169.

23. M. Merleau Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1965, Tel, 2001, p. 62.

nature et dans lequel j'ai transcendé « ce qui existe » (...) Le moi=qui=meurt (...) aperçoit ce qui l'entoure comme un vide et soi-même comme un défi à ce vide ; le moi=qui=vit se borne à pressentir le vertige où tout finira », écrit Bataille²⁴.

Cependant le vertige de la mort ne forme peut-être pas le prototype de notre rapport au vide.

Dans l'ouvrage intitulé *De l'existence à l'existant*, Lévinas a décrit l'expérience de ce qu'il appelle l'« il y a » (locution où le pronom doit s'entendre comme dans les expressions « il pleut » ou « il fait chaud ») ; cette formule, loin de signifier « la joie de ce qui existe », représente pour Lévinas « le phénomène de l'être impersonnel »²⁵ et l'expérience du non-sens : ce qu'il nomme « le bruissement anonyme et insensé de l'être », de l'« être en général », c'est-à-dire « le fait qu'on est »²⁶, que « quelque chose se passe, fût-ce la nuit et le silence du néant »²⁷ – quelque chose d'indéterminé, action « anonyme », qui bouscule les notions d'intériorité et d'extériorité, et annule la distinction sujet-objet. Or l'expérience de *l'il y a* suppose la présence d'un vide que l'on pourrait qualifier d'entourant, d'environnemental : mais un type particulier de vide, aporétique.

Durant la nuit, l'enfant aux écoutes, exilé dans sa chambre tandis que « les grandes personnes continuent la vie », ressent le silence de la pièce comme « bruissant » : « quelque chose qui ressemble à ce que l'on entend quand on approche un coquillage vide de l'oreille, comme si le vide était plein, comme si le silence était un bruit. Quelque chose qu'on peut ressentir aussi quand on pense que même s'il n'y avait rien, le fait qu' "il y a" n'est pas niable. Non qu'il y ait ceci ou cela ; mais la scène même de l'être est ouverte : il y a. Dans le vide absolu, qu'on peut imaginer, d'avant la création – il y a »²⁸ ; en effet, l'obscurité, dissolvant les formes, et créant une « universelle absence », envahit alors l'espace « comme une présence, une présence absolument inévitable »²⁹, qui est d'ailleurs saisie dans l'immédiateté, sans paroles. Les notions d'extérieur, de monde, de sujet, n'ont plus cours ; tandis que « ce qu'on appelle le moi, est, lui-même, submergé par la nuit, envahi, dépersonnalisé, étouffé par elle ». Mais « la disparition de toute chose et la disparition du moi » ramènent alors « à ce qui ne peut disparaître, au fait même de l'être auquel on participe, bon gré mal gré, sans en avoir pris l'initiative, anonymement »³⁰.

24. G. Bataille, *L'expérience intérieure*, éd. cit., pp. 85-86.

25. E. Lévinas, *Ethique et infini*, Arthème Fayard et Radio-France, 1982 ; le Livre de poche, Biblio essais, 2000, p. 37.

26. E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Librairie philosophique Vrin, 1963 ; édition de poche, Bibliothèque des textes philosophiques, 1990, p. 26.

27. Ibidem, p. 93.

28. E. Lévinas, *Ethique et infini*, op. cit., p. 38.

29. E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 94.

30. Ibidem, p. 95.

L'*il y a* désigné par Lévinas se manifeste dans l'intimité du vide clos de la chambre ; cependant il peut s'imposer aussi dans l'immensité du désert nocturne.

L'espace n'apparaît plus alors comme un lieu vide ou comme un réceptacle d'objets : il est en quelque sorte rempli par une obscurité invasive, il est devenu « plein, mais plein du néant de tout »³¹, sans qu'on y puisse désormais trouver de repères, d'orientation ; en effet, « les points de l'espace nocturne ne se réfèrent pas les uns aux autres, comme dans l'espace éclairé ; il n'y a pas de perspective, ils ne sont pas situés. C'est un grouillement de points »³², note Lévinas, qui fait observer que de ce type d'espace, bien que rien de particulier ne menace, émane « une sourde menace indéterminée » : la menace de la présence « pure et simple », de l'*il y a* ; or, « il est impossible devant cette invasion obscure de s'envelopper en soi, de rentrer dans sa coquille. On est exposé. Le tout est ouvert sur nous »³³. Ainsi l'« horreur des ténèbres » ne trouve-t-elle pas sa source dans les objets familiers, vus naguère à la lumière du jour : bien en contraire, c'est à cette horreur que ceux-ci empruntent désormais « leur caractère fantastique », ramenés qu'ils sont par l'obscurité « à l'être indéterminé, anonyme » qu'ils « suintent »³⁴ – c'est-à-dire à leur épaisseur matérielle, au « chaos de leur existence », resté jusqu'alors dissimulé derrière la forme révélée et cernée par le flot enveloppant de la lumière.

Selon Lévinas, l'impersonnalité de l'« il y a » ne comporte « ni joie ni abondance : c'est un bruit revenant après toute négation de ce bruit. Ni néant, ni être. J'emploie parfois l'expression : le tiers exclu. On ne peut dire de cet « il y a » qui persiste que c'est un événement d'être. On ne peut dire non plus que c'est le néant, bien qu'il n'y ait rien. *De l'existence à l'existant* essaie de décrire cette chose horrible, et d'ailleurs la décrit comme horreur et affolement »³⁵ : expérience de l'horreur « qui cependant n'est pas une angoisse »³⁶, et que Lévinas compare à celles de l'insomnie (où la conscience est dépersonnalisée ; je ne veille pas : « ça veille », la vigilance, alors « aussi anonyme que la nuit elle-même », formant le retour « de la présence dans le vide laissé par l'absence »³⁷), de la lassitude, de la paresse, de l'effort. Dans l'horreur de l'*il y a*, « c'est de sa subjectivité, de son pouvoir d'existence privée que le sujet est dépouillé (...) Il est dépersonnalisé »³⁸ et en quelque sorte biffé.

31. Ibidem, p. 95.

32. Ibidem, p. 96.

33. Ibidem, p. 96.

34. Ibidem, p. 97.

35. E. Lévinas, *Ethique et infini*, op. cit., pp. 38-39.

36. Ibidem, p. 39.

37. E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 110.

Car l'horreur signe une « participation » à *l'il y a* « sans issue » – c'est-à-dire sans mort possible : la mort permettrait de sortir de l'être – relève Lévinas, en rappelant que dans la participation, au sens que Lévy-Bruhl donne à ce vocable, « l'identité des termes se perd (...) La participation d'un terme à l'autre n'est pas dans la communauté d'un attribut, un terme *est l'autre* » : de sorte que « l'existence de l'un submerge l'autre et, par là même, n'est plus l'existence de l'un »³⁹. Ainsi se trouve-t-on plongé dans une existence « anonyme et incorruptible » dont il est impossible de s'évader. « Peut-être la mort est-elle une négation absolue où « la musique est finie » (on n'en sait rien d'ailleurs). Mais dans l'affolante « expérience » de l'« il y a », on a l'impression d'une impossibilité totale d'en sortir et d' « arrêter la musique »⁴⁰.

Au sein des ténèbres, l'horreur de *l'il y a*, qui n'est pas sans rappeler l'inquiétante étrangeté, est donc « une horreur de l'être » – de l'existence irrémédiable : il n'y a pas d'alternative être ou ne pas être – que l'on doit distinguer de l'angoisse du néant, laquelle accomplit chez l'homme « l'être pour la mort »⁴¹ dans la philosophie heideggerienne.

Lévinas a reconnu une description de *l'il y a* dans certaines pages de *Thomas l'Obscur*, récit de Maurice Blanchot. Il cite aussi *L'écriture du désastre*. Mais il faut également penser à Bataille : « J'existe – autour de moi, s'étend le vide, l'obscurité du monde réel – j'existe, je demeure aveugle, dans l'angoisse »⁴² ; or selon Bataille cette certitude déchaîne le jeu des motions agressives, qui se retournent contre soi : « Dans le vide idéalement obscur, chaos, jusqu'à déceler l'absence de chaos (là où tout est désert, froid, dans la nuit fermée, bien qu'en même temps d'un brillant pénible, donnant la fièvre), la vie s'ouvre à la mort, le *moi* grandit jusqu'à l'impératif pur : cet impératif, dans la partie hostile de l'être, se formule « meurs comme un chien » ; il n'a aucune application dans un monde dont il se détourne »⁴³, écrit Bataille. Le vœu de mort, en se présentant sous la forme de ce terrible impératif, montre la brutalité du retournement de la pulsion de vie en son contraire ; or ce renversement est déclenché par le vide.

« L'angoisse devant l'être – l'horreur de l'être – n'est-elle pas aussi originelle que l'angoisse devant la mort ? La peur d'être aussi originelle que la peur pour l'être ? Plus originelle même, car de celle-ci il pourrait être rendu compte par celle-là », conclut Lévinas⁴⁴. En effet, selon lui, « c'est parce que *l'il*

38. Ibidem, p. 100.

39. Ibidem, p. 99.

40. E. Lévinas, *Ethique et infini*, op. cit., p. 39.

41. E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 102.

42. G. Bataille, *L'expérience intérieure*, op. cit., 1988, p. 83.

43. Ibidem, pp. 86-87.

44. E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 20.

y a nous tient totalement que nous ne pouvons pas prendre à la légère le néant et la mort et que nous tremblons devant eux. La peur du néant ne mesure que notre engagement dans l'être »⁴⁵.

L'horreur de *l'il y a*, qui pourrait engager à mettre un terme à l'existence, paraît en effet, sous certains aspects, se tenir dans la proximité de l'angoisse du néant et de la mort, bien qu'elle soit distincte de cette dernière. La mort selon Lévinas, « n'est pas sens, n'est pas situable, pas localisable, pas objectivable – versant d'une dimension impensable, insoupçonnable »⁴⁶ ; elle ne saurait faire l'objet d'un savoir : de sorte que « c'est à la question sans donnée, modalité d'une exclusion, faisant penser à un tiers-exclu (en dehors de l'alternative être-néant) que la mort semble appeler une difficile ou une impossible pensée – pensée ou in-quiétude – à laquelle il faudra cependant s'accrocher et qu'il faudra approcher en guise de question sans donnée, qu'il faudra supporter »⁴⁷.

L'il y a est susceptible de surgir même en plein jour, par exemple à ces moments singuliers où « les objets éclairés peuvent nous apparaître comme à travers leurs crépuscules » ; des poètes – tel Rimbaud – des écrivains – tel Maupassant – ont pu tenter de restituer ce dévoilement dans son inquiétante étrangeté ; cependant la spatialité particulière induite par l'obscurité « en tant que présence de l'absence » se prête éminemment à produire « l'atmosphère même de présence » qui fonctionne comme « l'événement impersonnel, a-substantif de la nuit et de *l'il y a*. C'est comme une densité du vide, comme un murmure du silence. Il n'y a rien, mais il y a de l'être, comme un champ de forces. L'obscurité est le jeu même de l'existence qui se jouerait même s'il n'y avait rien », analyse Lévinas, en attirant l'attention sur « la densité existentielle du vide lui-même, du vide de tout être, ou du vide du vide »⁴⁸. Or l'impersonnalité en appelle au neutre.

Selon Lévinas, la « délivrance » de *l'il y a* adviendrait par « l'être pour l'autre », la « déposition de la souveraineté par le moi », c'est-à-dire « la relation sociale avec autrui, la relation dés-inter-essée », qui signe « la sortie de l'être »⁴⁹.

Dans l'expérience de *l'il y a*, la présence serait le sans-visage, le sans-fond, le sans-nom.

Cette épreuve pourrait rappeler ce que Lacan désigne, dans *L'éthique de la psychanalyse*, comme la position du psychanalyste, placé dans l'entre-deux-morts, « région intermédiaire », dit-il, « zone d'empiétement de la mort sur la

45. Ibidem, p. 21.

46. E. Lévinas, *La mort et le temps*, éditions de l'Herne, 1991 ; le Livre de poche, Biblio essais, 1992, p. 23.

47. Ibidem, p. 37.

48. E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 104.

49. E. Lévinas, *Ethique et infini*, op. cit., p. 42.

vie », zone de solitude au sein de laquelle, à l'instar du roi Lear dépossédé de ses biens, l'analyste est voué à la haine et à la trahison : position de « détresse, où l'homme dans ce rapport à lui-même qui est sa propre mort (...) n'a à attendre d'aide de personne. Au terme de l'analyse didactique, le sujet doit atteindre et connaître le champ et le niveau de l'expérience du désarroi absolu », où « l'angoisse est déjà une protection, non pas *Abwarten* mais *Erwartung*. L'angoisse déjà se déploie en laissant se profiler un danger, alors qu'il n'y a pas de danger au niveau de l'expérience dernière de l'*Hilflosigkeit* »⁵⁰. L'absence de danger signifie que le sujet est déjà « mort »⁵¹, identifié à l'objet *a* en tant que cadavre ou déchet à expulser. Dans cette zone de stase et de passivité, il n'y a plus d'attente (le verbe allemand *abwarten* connote l'attente d'un événement, l'état d'expectative, mais signifie aussi « prendre soin de ». L'*Erwartung* se rapporte à l'attente, l'expectative, l'espoir) ; même l'attente indéfinie, « vide », sans objet, a pris fin : à cette place, le désir apparaît comme le « désir de rien » – c'est aussi la « position » de la sublimation. Une telle place est-elle tenable ? Parlant de la seconde mort, « celle que l'on peut encore viser après que la mort est accomplie » – la destruction sans reste – Lacan fait observer que « la tradition humaine n'a jamais cessé de conserver présente cette seconde mort, en y voyant le terme des souffrances, comme elle n'a jamais cessé d'imaginer une seconde souffrance, souffrance d'au-delà de la mort, indéfiniment soutenue sur l'impossibilité de franchir la limite de la seconde mort. »⁵²

Dissipant l'espace de ténèbres investi par l'*il y a*, le vide déployé par la lumière peut apporter un soulagement en assignant un terme à l'horreur, mais il fait instantanément sombrer l'*il y a* dans l'oubli, en effectuant ce que l'on pourrait concevoir comme une sortie, un dégagement, sans doute provisoire – émergence ou chute, cette *échappée* ne forme en aucune façon une issue au sens d'aboutissement – de l'immonde et de la matière : « Nous sommes dans la lumière dans la mesure où nous rencontrons la chose dans le rien. La lumière fait apparaître la chose en chassant les ténèbres, elle vide l'espace. Elle fait surgir précisément l'espace comme un vide »⁵³, écrit Lévinas. Ici, le vide appelle l'idée de rien et non celle de néant.

La lumière détermine le champ du visible. Dès lors, « le sensible, le visible, doit être pour moi l'occasion de dire ce que c'est que le néant – Le néant n'est rien de plus (ni de moins) que l'invisible », note Merleau Ponty dans *Le visible*

50. J. Lacan, *Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse*, XXIII, « Les buts moraux de la psychanalyse », 29 juin 1960, op. cit., p. 351.

51. Voir l'article « Mort du sujet », in *Dictionnaire de la psychanalyse*, op. cit., pp. 258-259.

52. J. Lacan, *Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse*, XXII, « La demande du bonheur et la promesse analytique », 22 juin 1960, op. cit., p. 341.

53. E. Lévinas, *Totalité et Infini – Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1971 ; Le Livre de poche, Biblio essais, 2001, p. 206.

et l'invisible⁵⁴.

La lumière, qui institue la perspective, permet de discriminer les existants – mettant un terme à la participation et à la confusion – et d'établir des rapports entre les objets. Introduisant la séparation, elle convie à traverser le vide, à franchir intervalle et distance, afin d'entrer en contact, même si la vision conserve sur le toucher « le privilège de maintenir l'objet dans ce vide et de le recevoir toujours à partir de ce néant comme à partir d'une origine (...) pour la vision et le toucher, un être vient comme du néant »⁵⁵. Venue à partir du vide qui est une venue à partir de l'origine, ou du moins, qui est perçue comme telle : le vide – l'ouvert – ouvre l'accès à la distinction entre soi et l'autre, entre l'intérieur et l'extérieur, entre le sujet et l'objet ou les objets.

« Comprendre l'être particulier c'est le saisir d'un lieu éclairé qu'il ne remplit pas »⁵⁶, écrit Lévinas, soulignant par là que le vide ne saurait être « comblé », et suggérant peut-être qu'il ne doit pas l'être.

Or ce vide qui creuse une distance « n'est pas objet »⁵⁷.

De fait, « considéré en lui-même, l'espace éclairé, vidé par la lumière de l'obscurité qui le remplit, n'est rien » ; on pourrait dire qu'il est néant ; cependant il n'équivaut certes pas au « néant absolu »⁵⁸.

Ni objet, ni tout à fait néant, quel est son statut ? Ne pourrait-on se représenter l'approche du néant comme la réduction du vide à un point qui serait la « résultante » de la dissolution de tous les écarts, de tous les intervalles, par opposition à la spatialité ? C'est ce que Bataille semble nous dire, en imageant l'affranchissement de l'existence sous la forme d'un « point vertigineux censé intérieurement contenir ce que le monde recèle de déchiré, l'incessant glissement de tout au néant. Si l'on veut, le temps »⁵⁹. Ce point de « projection objective de soi-même », point de concentration optique qui fixe l'attention et permet d'accéder à l'extase, est conçu par Bataille comme « le lieu géométrique de toute existence et de toute unité, de toute séparation et de toute angoisse, de tout désir inassouvi et de toute mort possibles »⁶⁰. On perçoit bien qu'en regard de la négativité du néant comme de la « positivité » presque abstraite du point, l'espace vide supporte une tout autre dimension, en autorisant ne fût-ce qu'un déplacement d'un point à un autre par exemple.

54. M. Merleau Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 306.

55. E. Lévinas, *Totalité et Infini – Essai sur l'extériorité*, op. cit., p. 206.

56. *Ibidem*, p. 207.

57. *Ibidem*, p. 207.

58. *Ibidem*, p. 207.

59. G. Bataille, *L'expérience intérieure*, op. cit., p. 137.

60. *Ibidem*, p. 141.

Ainsi peut-on dégager la fonction de la vision comme une fonction d'oubli – mais d'oubli combien précaire – tant de *l'il y a* que du néant : de sorte que « la vision dans la lumière est précisément la possibilité d'oublier l'horreur de ce retour interminable, de cet *apeiron*, de se tenir devant ce semblant de néant qu'est le vide et d'aborder les objets comme à leur origine, à partir du néant »⁶¹. Et l'on peut dire que la satisfaction procurée par la vision comme oubli de *l'il y a* est due « à l'agrément de la sensibilité, jouissance, contentement du fini sans souci de l'infini. La conscience retourne à elle-même, tout en se fuyant dans la vision »⁶².

Le vide incite à l'oubli de *l'apeiron*, c'est-à-dire de ce qui est sans fin (infini), ce dont on ne peut se dégager (ce qui est inextricable) : sans terme marqué, d'où circulaire, engageant donc à un éternel retour. Le terme grec *apeiron* désigne aussi celui qui est ignorant, dépourvu d'expérience de quelque chose.

Cependant on fera observer que le déploiement de l'espace vide effectuée en fin de compte un retour à *l'il y a* : « Si le vide que fait la lumière dans l'espace dont elle chasse les ténèbres n'équivaut pas au néant, même en l'absence de tout objet particulier, *il y a* ce vide lui-même. (...) La négation de toute chose qualifiable laisse ressurgir l'impersonnel *il y a* qui, derrière toute négation, retourne intact et indifférent au degré de la négation. Le silence des espaces infinis est effrayant. L'envahissement de cet *il y a* ne correspond à aucune représentation. »⁶³

Les exemples précédents opposaient un vide clos, formant « repaire », borné par les frontières d'un contenant protecteur, conçu sur le modèle de l'utérus ou du corps tout entier, vu comme vase ou sac susceptible d'être rempli et vidé, et un vide ouvert, qui se déploie mais désoriente, volatilise les « repères » et jusqu'à l'idée de l'existence : « Le sans-limite, c'est l'indéfini : c'est la limite qui permet de réaliser que quelque chose est », dit un patient.

La philosophie chinoise ancienne, longuement étudiée par Lacan, notamment avec l'aide de François Cheng (au cours d'entretiens menés de 1969 à 1971), distingue elle aussi un vide ouvert et un vide clos : le vide originel (le Tao) et le vide médian, « élément central dans le rouage du monde des choses », le premier garantissant l'efficacité du second⁶⁴. L'ontologie taoïste considère le vide primordial – « l'extrême du Vide »⁶⁵, la « Vacuité suprême » à

61. E. Lévinas, *Totalité et Infini – Essai sur l'extériorité*, op. cit., p. 208.

62. Ibidem, p. 209.

63. Ibidem, p. 207.

64. Fr. Cheng, in *Vide et plein – Le langage pictural chinois*, Seuil, 1979, p. 26.

65. Lao-tzeu, *Tao-tê-king*, chapitre XV, cité et traduit par François Cheng, op. cit., p. 27.

laquelle doit tendre tout être comme à sa « racine »⁶⁶ – comme « le Non-chose »⁶⁷, le « Rien », invisible, inaudible, imperceptible (impalpable), qui ne peut être énoncé ou nommé : ce que l'on pourrait aussi tenter d'exprimer par le vocable « incréé » ; et elle met l'accent sur son pouvoir d'engendrement, son lien avec la vie (le Vide « anime ») : « Qui engendre les formes est sans forme »⁶⁸. Tandis que le Vide médian, dont la représentation concrète est la vallée, « se saisit à l'intérieur de toutes choses, au cœur même de leur substance et de leur mutation »⁶⁹, et permet le jeu.

L'ontologie chinoise attribue au vide une énergie (et pas seulement au titre de potentialité) ainsi qu'une fécondité, qu'elle relie d'ailleurs directement à sa négativité, comme s'il y avait un lien de cause à effet entre ces deux éléments, qu'en Occident nous considérons comme antinomiques.

Créationniste, le vide est aussi un agent de transformation, tout en formant le milieu où celle-ci s'opère⁷⁰, parce qu'il instaure discontinuité et réversibilité, et parce qu'il autorise un déplacement, une circulation (vocable où l'on entend le radical de « circulaire »), donc peut-être un retour, au moins une trajectoire (d'un pôle à un autre, d'un lieu à un autre, d'un état à un autre), qui peut s'inscrire sous la forme d'un trait, voire d'une spirale. Il introduit donc le temps. Le vide incite également à un déplacement intellectuel.

Dans l'ontologie chinoise, davantage que comme une notion, le vide doit être « envisagé comme un signe. Signe privilégié puisque, dans un système donné, il est précisément ce par quoi les autres unités se définissent comme signes »⁷¹, estime François Cheng.

« Wu Tao-tzu, raconte la légende, disparut dans la brume d'un paysage qu'il venait de peindre »⁷², tandis qu'à la mort du peintre Wang Mo, « son cercueil était léger, comme vide ; on dit que son corps s'était transformé en nuage »⁷³. Ainsi le vide, lieu de l'origine, en appelle-t-il à l'autre extrême, que nous nommons parfois « fin », présenté ici sous l'aspect d'un allègement laissant présager la dissipation.

66. Lao-tzeu, *Tao-tê-king*, chapitre XVI ; voir l'édition du Seuil, Points sagesses, 1979 (traduction et présentation par François Houang et Pierre Leyris ; reprise de l'édition de 1949), et celle de Gallimard, folio, 2002 (traduction par Liou Kia-hway ; reprise de l'édition de 1967).

67. Lao-tzu, cité in François Cheng, op. cit., p. 28.

68. Chang-tzu, cité in François Cheng, op. cit., p. 28.

69. Fr. Cheng, op. cit., p.29.

70. Fr. Cheng, op. cit., p. 32.

71. Ibidem, p. 24.

72. Ibidem, p. 15.

73. Ibidem, p. 16.

Analystes, sommes-nous constamment capables de renoncer à « l'horreur du vide » ?

La pratique analytique de la coupure (par l'interprétation et la scansion qui marque la fin de la séance) ne joue-t-elle pas sur la fécondité dynamique du vide ? Lacan souhaitait « élever la psychanalyse à la dignité de la chirurgie »⁷⁴ : « L'analysant parle (...) L'analyste, lui, tranche. Ce qu'il dit est coupure (...) Il y a beaucoup de jeu, au sens de liberté, dans tout cela »⁷⁵. L'acte de trancher, qui ménage un vide, produit un effet de séparation, de dissolution et de libération, affirmait-il avec insistance⁷⁶. Le vide joue un rôle primordial dans la topologie lacanienne : la bande de Mœbius, le tore par exemple, forment des structures organisées autour d'un vide central.

Freud a vu le lien entre déplacement et transformation, or le déplacement ne saurait s'effectuer en l'absence de vide : « Il en va de la déformation d'un texte comme d'un meurtre. Le difficile n'est pas d'exécuter l'acte mais d'en effacer les traces. On aimerait prêter au mot *Entstellung* le double sens qu'il peut revendiquer, bien qu'il n'en soit plus fait usage de nos jours. Il ne devrait pas seulement signifier : changer l'aspect de quelque chose, mais aussi : changer quelque chose de place, le déplacer ailleurs. Dans bien des cas d'*Entstellung* de texte, nous pouvons donc nous attendre à trouver, caché ici ou là, l'élément réprimé et dénié, même s'il est modifié et arraché à son contexte. Seulement, il ne sera pas toujours facile de le reconnaître »⁷⁷. Il est significatif qu'en parlant de ce processus d'*Entstellung*⁷⁸ (défiguration, dénaturation, altération, éventuellement jusqu'à ce que l'objet en question devienne méconnaissable ; *Stellung* : position) à propos d'un texte, l'idée qui s'impose à l'esprit de Freud est celle du meurtre – sans aucun doute par référence au meurtre de Moïse. Or la coïncidence entre déplacement et transformation suggère qu'il y aurait aussi une affinité entre le déplacement et la métaphore, affinité que peut également évoquer le sens étymologique de ce dernier terme (*metaphora* : transport d'un lieu à un autre – on rappellera que la métaphore suppose un vide médian).

Le vide, lieu où s'opère la disparition, « matérialise » celle-ci : c'est ce que nous nommons « blanc », intervalle ou lacune. A propos de la trace, matérialisée par l'empreinte du pied de Vendredi qui serait découverte par Robinson, et que celui-ci peut effacer, Lacan définissait le signifiant comme un « creux, (...) en tant qu'il témoigne d'une présence passée », précisant que « s'il

74. J. Lacan, *Séminaire XXV, Le moment de conclure*, leçon XI, 11 avril 1978, transcription de l'A.L.I., p. 103.

75. Ibidem, leçon II, 13 décembre 1977, transcription de l'A.L.I., pp. 25-26.

76. Voir en particulier la leçon II, 13 décembre 1977, transcription de l'A.L.I., p. 21.

77. S. Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, traduction de Cornélius Heim, Gallimard, 1986, Folio essais, 1993, p. 115.

78. Le terme allemand habituellement employé en psychanalyse pour désigner le déplacement est *Verschiebung*.

y a un texte, si le signifiant s'inscrit parmi d'autres signifiants, ce qui reste après effacement, c'est la place où l'on a effacé, et c'est cette place aussi qui soutient la transmission (...) le signifiant comme tel est quelque chose qui peut être effacé, et qui ne laisse plus que sa place (...) on ne peut plus le retrouver »⁷⁹.

La disparition appelle la relève (*Aufhebung*), et le vide invite à la « recherche », notamment à celle qui porte sur « l'origine effective de ce qui a eu lieu »⁸⁰. Le personnage de l'homme Moïse s'impose à Freud à la fin de son existence, et le contraint à échafauder des constructions : figure ou lieu vide, que Freud se met en tête de « remplir » d'une certaine façon, prenant le « risque » de proposer à ses lecteurs tout un « édifice de conjectures »⁸¹, décrivant ce qui pourrait être prolongé, et constatant : « Mais je ne me sens plus la force d'accomplir une telle entreprise »⁸², puis reprenant son ouvrage « avec la témérité de celui qui n'a rien ou pas grand-chose à perdre »⁸³, et considérant ce travail comme « une danseuse qui fait des pointes »⁸⁴. Cet ouvrage est élaboré alors que Freud sent sa fin prochaine.

Mendelssohn, lui, âgé de dix-huit ans, compose son quatuor en la mineur *opus* 13 en 1827, peu après la mort de Beethoven ; on y entend les accents du maître, le deuil à faire, le mouvement vers un ailleurs. Cet ouvrage, que l'on pourrait écouter comme un « tombeau » au sens goûté par les musiciens et les poètes, n'est pas seulement un hommage au disparu : on y perçoit un bruissement d'ailes.

79. J. Lacan, *Séminaire V, Les formations de l'inconscient*, XIX, 23 avril 1958, « Le signifiant, la barre et le phallus », Seuil, 1998, p. 343.

80. S. Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, op. cit., p. 149.

81. Ibidem, p. 98.

82. Ibidem, p. 128.

83. Ibidem, p. 131.

84. Ibidem, p. 137.