

Elisabeth Leypold

L'impensable qui fait penser¹

Ce livre est un hommage à Jacques Le Brun, mais qui ne sacrifie pas au traditionnel numéro de *Mélanges*. En effet, un argument a présidé à la confection de l'ouvrage et a orienté les contributions : étant défini ce qui fait l'objet que l'on peut dégager des travaux de Jacques Le Brun, à savoir la pensée de l'impensable ou des impensables, des « impossible à penser » autour desquels ont tourné nombre d'écrits au XVII^e siècle, la question se pose de la persistante actualité de cette problématique, à partir de son déplacement dans des espaces non théologiques, philosophique et psychanalytique notamment et aussi bien littéraire.

Ce numéro est à soi seul un témoignage de ce que les questions travaillées par Jacques Le Brun et la subtilité qu'il y met, ont un écho vivant et multiple. C'est ce qui frappe à la lecture attentive des textes: chacun fait explicitement écho à une question que pose le travail de Jacques Le Brun, mais c'est l'écho en des pensées extrêmement différentes qui redonnent vie à des débats que l'on pourrait croire anachroniques ou obsolètes. Ce témoignage d'une affinité de la pensée dans une extrême diversité captive la lecture et c'est sans doute ce qui revient en propre à Jacques Le Brun.

Parmi les questions travaillées par Jacques Le Brun, on peut en dégager deux qui reviennent dans ces textes, chaque fois prises d'un bord nouveau : c'est, d'une part, la question de l'amour, du pur amour et de la figuration, d'autre part la question des rapports entre l'écriture et l'expérience.

La question du pur amour, *i.e.* d'un amour qui outrepassé les intérêts du moi, exigeait comme mise à l'épreuve du désintéressement la supposition impossible que si telle est la volonté de Dieu que je sois en enfer, ou éternellement mort, je ne l'en aimerais pas moins. L'abandon est ce qu'il y a de réel dans l'amour désintéressé.

Cette question de l'abandon et du désintéressement était au cœur du débat sur la Très Haute Pauvreté qui, dans la deuxième moitié du XIII^e siècle opposa à la hiérarchie cléricale le franciscain Pierre de Jean Olivi qui soutenait la pratique de la mendicité volontaire, comme seul moyen de survie matérielle².

¹ Présentation à la librairie Tschann le 14 mai 2009, dans le cadre d'une soirée Librairie de l'EPSF, de l'ouvrage *L'impensable qui fait penser. Pour Jacques Le Brun*, sous la direction de Pierre-Antoine Fabre, Annie Tardits, François Trémolières, Paris, Seuil, 2009. Les références qui suivent renvoient à cet ouvrage.

² Alain Boureau, « Vouloir l'amour et l'abandon du père », p. 21 et *sqq.*

Le choix du dénuement vouait l'existence à la contingence, et ceci à un double titre : à un niveau vital, il s'agissait « d'acquérir subsistance » et pour cela être soumis à l'aléa de la charité d'autrui, autrement dit, vivre nuement la précarité humaine en y reconnaissant une dimension de l'humaine condition. Mais, tout aussi bien, cette contingence qui affecte l'espèce humaine, il s'agissait de la vouloir comme telle et vouloir l'abandon de Dieu qu'elle implique. Le désintéressement de l'amour, ici, consiste à se passer d'un dieu toute protection. Pierre de Jean Olivi veut à *la fois* l'amour *et* l'abandon du Père. L'amour de Dieu est dans la liberté et l'incertitude dans lesquelles il laisse l'homme, comme on peut être incertain de la paternité d'un père, ce qui n'empêche pas que ce père est aimant. Autre figure de la contingence.

L'enjeu du débat sur la Très Haute Pauvreté tenait à ce que derrière l'abandon de Dieu se profile la figure d'un Dieu mauvais, celle-là même qui hante la supposition impossible.

Exorciser cette hantise a peut-être suscité le texte qui relève le gant du débat théologique autour de l'hypothèse impossible, en lui donnant une portée actuelle³. La question du pur amour met en devoir de penser l'impossible de la supposition impossible, de penser l'impensé sur quoi elle repose. L'impensé de l'impossible supposition c'est le Dieu tout amour. Que quelque chose soit impensé, cela produit un impossible à penser. L'idée d'un dieu tout puissant et arbitraire prend le pas sur Dieu tout amour. La toute puissance du père non seulement n'est pas « extirpée » mais elle est fortement affirmée. Or, pouvoir penser le tout amour de Dieu renvoie alors la supposition impossible au statut de l'hyperbole : ce n'est plus qu'une façon de dire, une figure de style, une « folie ». Le sacrifice et son interprétation — est-il sacrifice au dieu du courroux ou sacrifice pour les autres dans une visée d'universel ? — serait un destin actuel de la configuration du pur amour et du débat qu'il a suscité.

Or, la question du sacrifice est au cœur de la problématique du pur amour chez Kierkegaard⁴. « Le pur amour est une configuration », dit Jacques Le Brun. Il ne peut être pensé qu'à travers un certain nombre de figures, ce terme de « figure » indiquant l'indissociable de l'expérience et de sa mise en forme par l'écriture.

Mais, peut-on demander, qu'est-ce qui dans l'expérience de l'amour exige la figuration ? La réalité de l'amour dépend de son dire. C'est ce que disait déjà La Rochefoucauld : « il y a des gens qui ne seraient jamais tombés amoureux, s'ils n'avaient entendu parler de l'amour. » Mais, Kierkegaard dit quelque chose de plus. Le sujet de l'amour se demande s'il doit parler de son amour ou comment il peut en parler. C'est de l'intime de l'expérience de l'amour que la question se pose de *se donner figure*.

³ Joseph Moingt, « L'impensé de l'impossible », p. 51 et *sqq.*

⁴ Vincent Delecroix, « Impossible figuration de l'amour », p. 111 et *sqq.*

Il y a un paradoxe, et même un scandale pour la pensée attaché à l'amour pur chez Kierkegaard, entendu comme l'amour du prochain, la « loi royale » du commandement de l'amour du prochain. Il implique l'incompréhensible épreuve du sacrifice de l'amour au nom de l'amour, l'épreuve de la défiguration de l'amour. Ce qui est sacrifié c'est ce que la tradition nomme l'amour sensuel, mais sous sa représentation majeure de la femme aimée en tant qu'unique, irremplaçable. Le sacrifice consiste en la décision de « la mise au secret » de l'amour. Pour que la parole puisse advenir, il faut que quelque chose de la sensualité et de ce qui la représente soit refoulé, sacrifié. La mise en récit consiste à transcrire une expérience qui met en crise le langage, de transcrire le sacrifice inouï de quelque chose au cœur du langage, qui permet le langage.

Il n'était pas prévisible et ce n'est pas une moindre surprise que l'énigme du sacrifice, schème central du pur amour chez Kierkegaard, puisse nous faire penser au refoulement originaire dans l'élaboration psychanalytique et puisse nous conduire à réinterroger cet énigmatique refoulement originaire avec l'élaboration de Kierkegaard.

Une deuxième question revient dans plusieurs textes : celle des rapports entre l'expérience et sa trame symbolique. Ça nourrit avec Jacques Le Brun le débat qui, sans doute, a affaire avec quelque chose de la langue elle-même. En effet, le même mot désigne l'expérience en tant que quelque chose de rebelle dont le réel résisterait irréductiblement à l'explication, mais dont l'existence, par ailleurs, ne serait avérée que lorsqu'elle et parce qu'elle est symboliquement tramée.

La pratique du pèlerinage, de ce qui poussa sur les chemins tant de gens « en grand désir de saint voyage » est assez exemplaire⁵. Un désir les pousse qu'ils ne savent pas dire ; l'épreuve du voyage est évidemment associée à la Passion ; ils partent au risque de leur vie même. Et il y a l'intensité de la rencontre avec le sanctuaire, vécue comme une sorte de libération soudaine, de transport hors de soi ; et parfois, la valeur exceptionnelle d'une confession au moment où l'on touche au but « comme si j'étais né maintenant », dit l'un d'eux. Le saint voyage est une *imitatio Christi*, le retour au pays est pris dans la parabole de l'Enfant prodigue et il est difficile de distinguer un avant et un après, une expérience pure.

La même question, nourrie de l'indiscernable dans la langue se retrouve pour l'expérience et l'écriture mystique⁶. Dans ce champ, la notion d'expérience renvoie d'une part à « l'irruption soudaine », hétérogène à un vécu antérieur, d'un étranger à soi et en même temps désigne « un processus encadré et balisé par un discours technique », comme le fut la direction spirituelle.

⁵ Dominique Julia, « En grand désir du saint voyage », p. 93 et sq.

⁶ Catherine Millot, « Écriture et expérience », p. 141 et sq.

Avec quelle temporalité penser ce caractère foncièrement double de cette expérience ? Faut-il recourir à une antériorité chronologique ou à une temporalité de l'après-coup ? L'évènement qui fait rupture et inaugure un itinéraire dont fait partie l'écriture, peut-il être pensé comme pur réel d'une coupure ou comme évènement de discours, au sens où Lacan a pu poser que « l'univers du discours n'est pas fermé », n'est pas réduit au seul symbolique ? Ce débat requiert sans doute de dégager la spécificité du point de réel que constitue ce qui définit le trauma et d'en repérer la place dans l'expérience mystique. Pas sans rapport sans doute avec l'indiscernable de l'expérience dans la langue, l'écriture de l'expérience mystique use de façon privilégiée de l'union des contraires à l'œuvre dans l'oxymore où s'expose la rencontre du familier et de l'étranger, de l'impensable et de l'innommable. Il conduit, dit Denys l'Aréopagite, « vers le rien du pensable ».

Deux textes de ce recueil présentent par leur écriture même le silence qui trouble le langage, en approchant ce qui a dû être mis au secret. L'acte de torture est le lieu extrême de la mise au secret du langage lui-même⁷. Mais, on oublie volontiers que dans la jouissance de l'acte sexuel « tout verbe a péri dans (la) gorge ». Je cite là un vers du sonnet dans lequel Lacan a tenté très tôt d'écrire la béance essentielle à laquelle l'humain a affaire⁸.

La contrainte formelle du sonnet permet à Lacan de serrer au plus près ce point de béance. Dans ces vers, l'expérience de la rencontre érotique y est tramée par le réseau des signifiants et des références théologiques, philosophiques et poétiques du jeune psychiatre. En serpentant dans cet entrelacs pour le déchiffrer, en animant les références par le mouvement du désir, la lecture qui est faite du sonnet fraie le chemin qui mène au hiatus qui s'éprouve dans la rencontre, dans la difficulté à la penser, dans la mélancolie. Ce frayage du hiatus produit après-coup l'anticipation de ce que va être, des années durant, l'élaboration par Lacan de ce réel là. On y trouve des traces du sonnet : le dieu du désir, le « démon pensant » et la mélancolie mise au secret.

J'ai évoqué plus haut l'acte de torture comme lieu extrême de la mise au secret. Ce recueil a autorisé à dire le silence décidé des torturés où s'affirme et se pense l'impensable. Cette autorisation tient sans doute, pour une part, au fait que les quatorze textes, dans le mouvement de leur écriture, sont adressés à Jacques Le Brun, témoignant chacun d'une grande proximité avec ces choses impensables qui font penser.

(Ce recueil est le seul qui contienne une bibliographie quasi exhaustive, quelques oublis mis à part, des livres et des très nombreux articles de Jacques Le Brun).

⁷ Pierre-Antoine Fabre, « Torture et vérité », p. 9 et *sqq.*

⁸ Annie Tardits, « La mélancolie du hiatus, un sonnet inaugural de Lacan », p. 161 et *sqq.*