

## Interventions de J. Perin et G. Balbo au Séminaire de Ch. Melman

« Retour à Schreber »  
leçon du 16 février 1995

Je voudrais tout d'abord remercier les personnes qui m'ont adressé des remarques à propos du dernier séminaire, remarques que je reprendrai sur cette question de l'autorité et sur lesquelles je pourrai apporter, si vous le souhaitez, des précisions. J'apprécierais que vous apportiez également les vôtres.

J'ai sollicité Jean Périn pour qu'il nous parle du rapport que fait Schreber entre droit et théologie et de la façon dont il fait jouer ce rapport.

C'est une question importante, non seulement parce que Schreber était un remarquable juriste, mais aussi, comme vous allez le voir, parce que c'est une question qui poursuit, de manière latérale, celle abordée la dernière fois, à savoir : qu'est-ce qu'un père? Donc, Jean, si vous voulez...

**Jean Perin** : Le délire théologico-juridique du président Schreber.

Le président Schreber s'avoue surpris de son rapport avec Dieu, car sa culture comme son éducation l'avaient plutôt placé dans le champ agnostique. C'était un disciple de l'*Aufklärung*.

L'*Aufklärung* c'est aussi le droit naturel que Montesquieu, dans ses *Lettres Persanes* (n°83), exprime dans cette formulation : « Ainsi, quand il n'y aurait pas de Dieu, nous devrions toujours aimer la justice... et qui, s'il existait, serait nécessairement juste ». Libérés du joug de la religion, nous n'en sommes pas moins assujettis à la justice (à l'équité). Nous reconnaissons dans cette formulation la très fameuse hypothèse *etiamsi daremus* des théologiens.

Dans son délire, Schreber va retrouver cette ancienne spéculation théologico-juridique de la philosophie médiévale, qu'il connaissait parfaitement bien. Il le dit expressément : « Je crois, par le choix de ces exemples, avoir assez exactement retrouvé le ton qui a, pendant des siècles, été celui des formulations par la philosophie scolastique du Moyen Age, de la question de la prédestination et autres questions connexes. »

Schreber fait référence ici au chapitre XIX des Mémoires, au passage sur les rapports de la toute-puissance divine et de l'omniscience divine avec le

libre-arbitre humain : « Dieu connaît-il l'avenir ? Et si oui, comment concilier cela avec l'expérience qui ne fait aucun doute, du libre-arbitre humain ? Cette question a de tout temps préoccupé les hommes. Pour parvenir au point de vue juste, on doit se rappeler qu'en un certain sens, il n'existe pour Dieu ni passé ni avenir... Dieu demeure identique à lui-même [ce rappel de la pensée médiévale apparaît comme un essai de guérison puisque le délire met en scène deux dieux] à travers le temps ; c'est là la signification du concept d'éternité. »

Puis, il va citer des exemples pour illustrer ce qu'il dit et notamment celui-ci, digne de la scolastique, qui est de se demander si Dieu pourrait prévoir « quel sera parmi les centaines de milliers de numéros à la loterie celui qui emportera le gros lot ». Question, comme on voit, sur le rapport du réel (la masse des billets) et du symbolique (le critère du choix). L'exemple du moucheron qui sera pris ou non dans la toile d'araignée est aussi très évocateur.

Au chapitre XX, il dira qu'« il échappe à Dieu de pouvoir apprécier avec justesse le bon fonctionnement de sa pensée ». Déjà au chapitre XIII, il avait soutenu que son commerce avec les âmes lui avait appris que Dieu ne connaissait pas les êtres vivants.

Dans certains passages de ses Mémoires il va se réclamer du droit naturel. Il va même y faire appel. Dans la note 96, il parle de « l'énormité de l'atteinte aux droits les plus fondamentaux de l'homme à disposer librement de ses nerfs » (il est remarquable que Schreber, juriste, entende ici le droit comme une liberté ou faculté, c'est-à-dire comme droit subjectif). Encore à la page 154, il revendique, au nom du droit naturel « de ne penser à rien ».

Il est temps de nous reporter au texte essentiel fondateur du droit naturel qui se trouve dans *Le Droit de la guerre et de la paix* de Grotius de 1627 (juriste hollandais qui a vécu en France après son expulsion. Il est situé au paragraphe II du *Discours préliminaire* ou *Prolégomènes*. Voici le texte :

« Tout ce que nous venons de dire aurait en quelque manière [il s'agit des principes du droit naturel], quand même on accorderait, ce qui ne se peut sans un crime horrible, qu'il n'y a point de Dieu, ou, s'il y en a un, qu'il ne s'intéresse point aux

choses humaines : ce dont en partie la raison qui est en nous, en partie une tradition perpétuelle par tout le monde, nous persuadent au contraire dès notre enfance... Or, de là, il s'ensuit que nous devons obéir à cet être souverain comme à notre Créateur... »

Puis au livre I, chapitre I, § 85 : « Au reste, le Droit Naturel est immuable, jusque-là que Dieu même n'y peut rien changer. Car quoique la puissance de Dieu soit infinie, on peut dire qu'il y a des choses auxquelles elle ne s'étend point, parce que ce sont des choses qu'on ne saurait exprimer par des propositions qui aient quelque sens [Schreber : « ...pour Dieu, toutes autant qu'elles sont, ces questions sont équivalentes et dépourvues de significations » ; parag.19 cité] mais qui renferment une manifeste contradiction. Comme il est impossible à Dieu-même, de faire que deux fois deux ne soient pas quatre, il ne lui est pas non plus possible de faire que ce qui est mauvais en soi et de la nature, ne soit pas tel ...»

[Don Juan : « Je crois que deux et deux sont quatre, Sganarelle, et que quatre et quatre sont huit. »

Sganarelle : « La belle croyance que voilà! Votre religion, à ce que je vois, est donc l'arithmétique. »]

La traduction de Courtin (de 1687), mérite d'être citée car elle met davantage en relief l'idée de lieu que celle de Barbeyrac :

« Ce que nous venons de dire ne laisserait en quelque façon pas d'avoir lieu [la césure syntaxique détache le lieu, en fait un topos] quand même (ce qui ne se peut sans crime énorme) nous demeuriions d'accord qu'il n'y a point de Dieu, ou qu'il ne prend aucune part aux choses qui nous regardent. » Le verbe laisser, « ne laisserait pas » signifie « cesser » : il ne cesserait pas d'avoir lieu. Ce qui introduit une logique de l'ordre du nécessaire. Quant aux affaires humaines (*negotia humana*), ce sont les choses qui nous regardent. Ces choses, la nature des choses de Saint-Thomas, qui ne le regardent pas, Dieu, nous regardent.

Le chapitre premier des Mémoires montre le rapport avec cette théologie :

« Dieu jouit, à la faveur de la lumière émise par le soleil et par les autres astres, de la faculté de percevoir, l'homme dirait de voir, tout ce qui se passe sur la terre (cf la notion de « spectateur bienveillant » de Leibniz qui reprendra à son compte l'hypothèse *etiamsi daremus*). C'est en ce sens qu'on peut parler à propos du soleil ... en usant d'une image, de l'œil de Dieu ». Cela, précise-t-il, « avant que ne fût enfreint l'ordre de l'univers. »

Si nous prenons l'ensemble du paragraphe onze des *Prolégomènes*, nous relevons une contradiction qui a fait l'embarras des commentateurs : « Il n'existe pas et nous lui devons obéissance! » on peut sortir de cet embarras en autonomisant l'hypothèse et faire de Grotius un penseur laïque. G. Gurvitch a fait de lui le père du droit social. En tout cas, il paraît difficile de soutenir que l'hypothèse introduirait sa propre réfutation. Notre texte semble bien être l'effet d'une coupure.

Cette rupture, cette faille que certains ont pressentie dans l'œuvre du juriste, elle sillonne aussi bien les textes médiévaux. Car Grotius n'est pas le premier à avoir émis l'hypothèse. Il convient donc de la replacer dans son cadre scolastique.

L'hypothèse *etiamsi daremus* apparaît déjà durant le haut Moyen Age, en particulier chez Duns Scot. Et puis chez Grégoire de Rimini. Celui-ci cherchant à définir le péché, dans son *Commentaire des sentences de Pierre Lombard* de 1344, va combiner deux phrases augustinienne où il fait apparaître le péché comme un acte volontaire allant contre la droite raison. C'est la droite raison qui est le critère, la *ratio recta* égalée à la raison divine par Saint-Augustin. Mais, pour Grégoire, cette raison est droite avant d'être divine. Elle demeurerait valable, dit-il, même si la raison divine ou Dieu n'existait pas ou se trouvait dans l'erreur : car les actions qui lui seraient contraires n'en constitueraient pas moins des péchés.

La *recta ratio* acquiert une portée autonome, au-delà même de ce que Saint Thomas avait admis. Il existe donc des actions bonnes ou mauvaises par elles-mêmes. Et contre Occam, Grégoire estime inconcevable que Dieu ordonne qu'on le haïsse ; la *recta ratio* s'impose à Dieu lui-même. Et pourtant, objecte Grégoire, le péché humain n'est-il pas conditionné par un commandement divin ?

L'enjeu de tout ce débat n'est autre que la conception que l'on se fait de la loi et de son caractère obligatoire. Pour les uns, l'obligation implique le commandement d'un supérieur, nous dirions d'un S1, alors que pour d'autres, une nécessité logique rationnelle suffit à la constituer.

La seconde scolastique va nous renseigner sur ce que Grotius dit être le plus grand des crimes (*sine summo scelere*), soit l'hypothèse elle-même.

Un Victoria dira que l'être humain, capable de raisonner, serait en mesure de pécher même s'il ignorait l'existence de Dieu. C'est du Grégoire tout pur. Mais Victoria prend ses distances face à l'imagination de Grégoire, à savoir la possibilité d'un péché en l'absence de loi ou même de législateur divin. Car, au sens propre, le péché implique à ses yeux une loi ; partant, l'existence d'un législateur, encore que la loi puisse être communiquée par « la lumière naturelle ou par la révélation ».

Tous ces auteurs se répondent. Et le fait de reconnaître la nécessité pour qu'il y ait loi, d'un supérieur qui l'édicte, n'implique pas fatalement le volontarisme juridique. Ainsi, dans la conception d'un Soto, la *ratio mali* se conçoit, dit-il, *etiamsi per impossibilis cogitationem loquendo hec Deus esset neque alius superior*. La différence est de taille avec Hugo Grotius. Il s'agit cette fois d'un impossible. C'est le crime impie.

Ces théologiens juristes et philosophes se renvoyant arguments et contre-arguments, disputant (quel heureux temps!), reprenant les formules, les modifient, substituent un signifiant à tel autre, tournent autour d'un lieu que nous pouvons repérer comme un réel. Encore un exemple, pris dans cet immense tissu textuel : Molina, qui affirme

qu'une loi doit avoir un auteur qui ne peut être que Dieu, concèdera à tel autre (Gerson) que si *par impossible*, il n'y avait point de Dieu, si c'était de nous-mêmes que nous tenions la lumière naturelle de l'intellect qui nous indique le bien à faire et le mal à fuir... ces jugements de notre intellect ne seraient pas à proprement parler des lois, puisqu'ils ne proviendraient pas d'un supérieur et ne sauraient donc entraîner ni faute ni péché à l'égard de Dieu. Ici, l'hypothèse engendre une conséquence opposée à celle de Grotius. Ce qui ne fait que nous confirmer dans ce qu'il en serait d'une coupure dans la pensée médiévale par rapport notamment à la pensée antique.

Bien qu'il soit question de supérieur, il n'en reste pas moins que les différents droits dont il est question n'évoquent pas vraiment une hiérarchie de type pyramidal (comme chez Kelsen). En témoigne le paragraphe X des *Prolégomènes* intitulé aussi : *De la certitude en Droit !*

« Les actions à l'égard desquelles la raison nous fournit de tels principes sont obligatoires ou illicites par elles-mêmes, à cause de quoi on les conçoit comme nécessairement ordonnées ou défendues par Dieu. Et c'est le caractère propre qui distingue le droit naturel non seulement d'avec le droit humain, mais encore d'avec le droit divin volontaire, qui ne commande pas et ne défend pas des choses obligatoires ou illicites par elles-mêmes et de leur propre nature, mais qui rend obligatoire ce qu'il commande ; et illicite ce qu'il défend, par cela seul qu'il les défend. Aussi bien, si Dieu ordonne de tuer quelqu'un, il n'autorise point par là l'homicide. »

L'hypothèse implique un tiers terme.

La scolastique et Grotius nous confirment que l'obligation s'origine d'un S1. Nous pouvons le dire comme ça. Mais, en plaçant Dieu dans le réel (impossible), la spéculation médiévale a fait qu'il existe dans un lieu différent de celui d'un Marc-Aurèle : « Si les Dieux, dit-il, ne s'occupaient nullement de nous, ce que l'on ne peut croire sans impiété (cf. le plus grand crime de Grotius), pourquoi ne délibérerais-je pas en moi-même ? C'est à moi en effet de délibérer sur ce qui me convient. Mais ce qui convient à chacun, c'est ce qui correspond à sa constitution naturelle. Or ma nature est rationnelle et sociale... »

Il est surprenant de constater que Grotius ait énoncé l'hypothèse dans sa teneur médiévale en termes antiques, ceux de l'empereur Marc-Aurèle. Quel est ce crime impie, ce plus grand des crimes ?

Les références de Grotius aux stoïciens montrent que pour lui, le concept de nature garde un écho de la φύσις grecque qui fut totalement refoulée par les pères. Curieusement, après l'énoncé de l'*etiamsi*, se référant à Chrysippe et aux autres stoïciens, il nous dit qu'il faut rechercher l'origine du droit dans Jupiter même ; que le mot latin *Jus* vient de celui de Jupiter, exactement comme de *ossum* on a fait os. Ainsi le droit s'originerait d'un démemberement de Jupiter... *pater*.

La nécessité relevée grâce à la traduction de Courtin, nous pouvons l'écrire  $\bar{\exists}x \bar{\Phi}x$ . L'impossible

des canonistes, écrivons-le  $\bar{\exists}x \bar{\Phi}x$ . Nos écritures nous livrent la substance des spéculations médiévales et que Schreber se soit retrouvé en position d'être *la femme de dieu*, ce que nous montre le délire du Président Schreber, c'est ce à quoi les canonistes juristes ont paré. Le commandement, le signifiant-maître oblige dans la mesure où l'objet a chu. Sinon c'est l'objet qui oblige avec tous les ravages que l'on sait. A cet égard, la jouissance finale de Schreber nous dévoile l'ultime fondement du droit.

En tant que juriste, le Président Schreber savait, en disciple de l'*Aufklärung* que les lois humaines, celles des codes, par rapport au droit naturel, nos lois universelles valant pour tous, s'articulaient, comme l'avait montré Montesquieu dans *l'Esprit des Lois* (livre I, chap. I), sous la catégorie du possible :

« Avant qu'il y eut des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles ; dire qu'il n'y a de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on ait tracé le cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux. » Mais avant qu'on eût écrit le cercle, les rayons existaient-ils ?

**Ch. Melman** : Voilà, merci. Pour nous qui sommes des profanes en matière de droit et de l'histoire du droit, la question d'une loi qui viendrait s'imposer à Dieu lui-même et d'une loi indépendante de toute rationalité (c'est un thème que nous avons débattu à Cordoue), eh bien, cette question avait été hardiment abordée par les théologiens ou les juristes aussi bien médiévaux, comme vous le voyez avec Grotius, que par ceux du XIX<sup>e</sup> siècle.

Comme vous vous en souvenez, ce sera une des plaintes permanentes de Schreber : que les événements miraculeux qui le tourmentent sont, dit-il, « contraires à l'ordre de l'univers ». Et il avance l'idée que Dieu lui-même, ou les dieux, se seraient trouvés, en quelque sorte, entraînés dans cette histoire par la puissance de l'âme de Flechsig, qui serait venue les accaparer et les empêcher d'agir, d'exercer – par le moyen de leurs rayons – une action bienfaisante, l'action bienfaisante qui leur est propre.

C'est évidemment fort important pour nous, puisque ça vient nous reposer la question de ce que Lacan appellera plus tard la loi du signifiant et en tant qu'elle nous invite au respect d'un ordre que nous ne qualifierons donc plus de naturel. Nous ne parlerons pas là de droit naturel, mais du respect d'un ordre qui est bien celui du signifiant puisque, si l'on en croit toute cette spéculation, cet ordre vient faire loi pour le créateur lui-même en quelque sorte ; d'où, si facilement, l'accusation d'impiété risquée par ces juristes ou par ces théologiens.

Alors, ça nous concerne – je dis bien – dans notre actualité à tout bout de champ, nous, analystes, puisque à l'évidence ça nous pose la question de l'ordre que nous serions en mesure de respecter, voire de célébrer, à partir du moment où nous détacherions la loi de son rapport au père.

Vous voyez que cette spéculation est même allée très loin puisqu'elle va jusqu'à poser la question de savoir si le droit naturel est susceptible – en quelque sorte – de provoquer le péché. Est-ce qu'on a envie de pécher ? Est-ce que l'on aime le péché ? Est-ce qu'on y trouve son salut ? Si le rapport se fait là, non plus à la loi voulue par le père mais à ce qui s'impose du signifiant lui-même ?

Et je vous rappelle la façon dont Lacan disait que *Le Décalogue*, ce n'était rien d'autre que les lois de la parole. Donc, grâce à ce si joli travail de Jean Périn – qui nécessite une érudition certaine en ces matières – nous voyons bien comment Schreber vient reprendre cette question et que, à cette occasion, il en formule une autre qui est de savoir si Dieu, finalement, s'intéresse aux affaires humaines ou bien s'il les laisse... Ce n'est pas lui qui invente cette question évidemment, puisqu'elle est déjà bien articulée dans ce que nous rapporte là Jean Périn.

Mais ce que ceci nous enseigne, je crois, c'est que, si Schreber se pense abandonné par Dieu, c'est bien qu'il ne trouve pas de place pour ce qu'il en est de sa position subjective. Il ne trouve pas de place dans le lieu où Dieu serait lui-même supposé se tenir. Car ce que Schreber illustre, je dirais par son défaut (comme d'habitude ! il faut toujours s'intéresser non pas à la physiologie mais à ce qui la fait déraiser ; s'intéresser au défaut, c'est bien ce qui nous éclaire sur la physiologie), eh bien, c'est que le sentiment de proximité avec Dieu, le sentiment d'appartenance au pouvoir divin ne peut venir qu'à celui qui est susceptible de se loger, en tant que sujet, dans la maison du père.

Dans la mesure où cette demeure lui fait défaut, on conçoit que, du même coup, il s'éprouve comme livré à son caprice et, bien entendu, avec le sentiment que Dieu ne le comprend pas, ou bien que Dieu ne s'intéresse pas à lui. Donc Schreber interroge l'omniscience divine. Il y a là-dessus des questions extrêmement sarcastiques que Jean Périn a relevées en cours de route.

Donc Schreber interroge l'omniscience divine. Est-ce qu'il connaît tous les numéros qui vont sortir à la loterie ? etc. Est-ce qu'il sait qu'en tel lieu, tel jour, à telle heure, il y a tel moucheron qui va se trouver pris dans la toile de l'araignée, de telle araignée ? Ce qui est vraiment une très jolie représentation de la condition humaine. Comment penser en effet que Dieu ignorerait ce genre de phénomène ? Je suis persuadé, d'ailleurs, que cette question rejoint les spéculations de talmudistes sur les limites du savoir divin (il faudrait les rechercher auprès des spécialistes). Mais il est clair que si Dieu a cette omniscience, il n'y a plus dans son champ la moindre faille, le moindre pli qui permettrait au sujet de venir s'y abriter. Je veux dire que l'apologie de l'omniscience divine, c'est la réduction du sujet à n'être plus qu'un errant, un errant dans le monde.

A propos de « errant dans le monde », je vous montrerai la prochaine fois une très étrange spéculation que fait Schreber sur ce qui, en langue allemande, ne s'appelle pas le « juif errant » comme en

français. Ça s'appelle, en allemand, *Der ewige Jude* : « le juif éternel ». Je vous montrerai la spéculation de Schreber sur ce « juif éternel » et les petites conséquences que nous-mêmes sommes en mesure d'en tirer.

Avant de laisser la parole à Balbo, je vous ferai remarquer que c'est seulement du fait d'être divisé que le sujet est susceptible d'éprouver cette étroite marge de liberté qui lui permet de penser qu'il n'est pas le pur jouet du signifiant, qu'il n'est pas la marionnette agitée par tous les effets du signifiant.

Il n'y a – nous le voyons bien en cette occasion – que la division dont il s'abrite qui est susceptible d'introduire dans ce système ce que les théologiens appelleront aussi bien sa liberté, son libre arbitre et ce qui va, effectivement, lui permettre d'éviter d'être, lui-même, la femme de Dieu, de subir le sort... le sort de Schreber. C'est, je crois, une dimension à laquelle ces textes de Schreber nous introduisent parfaitement. Et comme nous le savons, c'est dans les états dits passionnels – on parlait de la jalousie la dernière fois – que ladite division se trouve effacée et que le sujet n'est plus alors que l'écho des ordres qu'il reçoit du signifiant. Cher Gabriel...

**G. Balbo** : Comme vous m'en avez parlé, il se trouve que, actuellement, je travaille cette question du père à propos de l'enfant, de la façon dont sa fonction s'élabore chez l'enfant. Puisque je pars de cette hypothèse faite par Lacan dans son séminaire « Les formations de l'inconscient », dans une leçon de janvier, où il dit que la métaphore paternelle, c'est tout simplement la possibilité, pour l'enfant, de substituer un signifiant à un autre, ce qui est tout à fait important et lourd de sens.

Alors j'ai fait tout un travail pour essayer de comprendre moi-même ce que cela voulait dire. Cela m'a porté à faire une recherche sur les origines, notamment au siècle de Grotius, sur la façon dont les savants, les physiciens en particulier, s'interrogeaient, eux aussi, pour donner une origine à leur science, c'est-à-dire pour essayer de déterminer ce qui, dans leur science, pouvait procéder de Dieu et, du coup, lui être, en même temps, opposé.

D'une certaine manière, du côté du droit – c'est une question que je poserai à Jean s'il veut bien y répondre – la question du droit, c'est aussi la question de la jouissance. Est-ce que cette jouissance procéderait toute de Dieu ou pas ?

Et alors ce qui est très intéressant c'est de voir comment Galilée, Descartes et Newton s'y sont pris, dans le rapport à Dieu, pour concevoir leur physique .

Pour ce qui concerne Galilée, on a l'impression, au fond, que par rapport à Dieu, le chercheur, là, le savant prend une certaine distance. C'est-à-dire que partant de l'*impetus* qui est cet « élan » – terme qui avait permis à Buridan au Moyen Age de dissocier la conception aristotélicienne du moteur et du corps en mouvement – l'*impetus*, c'est l'élan, Galilée va se saisir de cette notion, va s'en soutenir et va construire à partir de là toute sa conception de la gravité.

C'est-à-dire qu'en partant de cette notion d'*impetus*, on considérerait, il était de bonne logique et peut-être de bonne grâce de considérer que, si l'*impetus* était l'impulsion, la cause, eh bien, l'effet produit devait quand même, normalement, avoir un retentissement sur la cause, devait en réduire la portée, c'est-à-dire que progressivement l'effet devait réduire et bientôt interrompre cette cause de façon à ce qu'on revienne, au fond, à cette inertie, à cette absence de travail, tout rentrant dans l'ordre.

Et alors Galilée montre bien que bon... comment dirais-je... que, il y a de l'élan, que ça jaillit, que ça tourne, ça s'élève, que ça grossit mais qu'aussi et surtout ça tombe! (*rires*) C'est-à-dire que, finalement n'est-ce pas, ça va être ça la gravité de l'affaire. C'est-à-dire que pour lui, tout mouvement va être comme ça, va avoir ce signifiant de référence qui va être la chute, mais qui va lui permettre, du coup, de concevoir dans ce monde de mouvement qu'il va penser, de concevoir une relativité – car c'est à lui qu'on doit la conception de la relativité – telle qu'elle va donner, évidemment, le tourbillon à Descartes qui va dire : « Non ! Ça alors là ! Il faut sortir de cet espace sensible dont nous parle Galilée. »

Et alors, dans un texte qui s'intitule *Le monde et ses lumières*, Descartes montre bien qu'il faut au contraire penser un monde imaginaire, c'est-à-dire au-delà de la sphère des fixes, pour arriver à concevoir un mouvement qui ne vienne pas du bas, de ce qui tombe, mais du haut, c'est-à-dire de Dieu. Cette fois, Dieu arrive carrément. C'est lui qui donne le mouvement aux choses et ce mouvement, comme Dieu, est immuable, c'est-à-dire qu'il est constant. Alors les choses vont devoir se partager le mouvement. C'est ainsi qu'on va avoir déjà, vous voyez, par rapport à cette jouissance galiléenne, une rationalité comme ça, française, mais qui va quand même toujours aller vers une certaine relativité.

C'est Newton qui va y mettre un terme, je dirais presque « victorien » avant la lettre parce que ça va durer deux siècles. C'est-à-dire que Newton va penser un espace et un temps absolus qui seront les attributs de Dieu, attributs par rapport auxquels tout l'espace et le temps du savant et le nôtre ne seraient que relatifs.

C'est cependant ce qui va nous permettre de concilier la gravité et l'inertie. Vous savez que l'expérience princeps de toutes ces personnes était le seau d'eau! On fait tourner un seau d'eau à toute vitesse et alors on s'aperçoit que l'eau se creuse et qu'elle monte contre les parois. Alors elle se creuse : c'est la gravité ; elle monte : c'est la force d'inertie. C'est-à-dire... ben quand on tourne comme ça on n'a qu'un désir, c'est de sortir de là pour retrouver sa tranquillité! L'eau, c'est pareil! (*rires*)

Alors Newton de dire : tout cela, toute cette observation est juste mais qu'on m'explique pourquoi ! Or ni Descartes, ni Galilée n'ont compris ni ne m'ont expliqué pourquoi les planètes tournent autour du soleil et aucune d'entre elles ne « prend la tangente » – comme il disait – pour trouver, retrouver enfin sa tranquillité. Eh bien, dit-il, c'est tout simple; c'est qu'entre la gravité et l'inertie, la

force est opposée et équivalente. C'est pourquoi ça tournera indéfiniment et ça peut se prévoir mathématiquement.

C'est-à-dire que, si vous voulez, chez lui aussi il y a cette référence à Dieu, mais vous voyez que dans cette succession – je pourrais en prendre d'autres – bien qu'il y ait comme ça, sans cesse, référence à Dieu pour expliquer la science, petit à petit on voit bien que ce Dieu il est, comment dirais-je, domestiqué ; il est comme cela limité, finalement, dans ses attributs.

Newton, c'est quand même le seul qui ait anobli Dieu. Il en a fait un *Lord*, notre *Lord* ! (*rires*) Faut le savoir ! Quand vous allez visiter la Chambre des Lords à Londres, vous aurez désormais un certain pincement, vous saurez que Dieu y a siégé, d'une certaine façon. Eh bien ce *Lord*, il a été pensé par Newton mais pourquoi ? Mais parce que, bien entendu, un seigneur a une seigneurie ; il doit avoir une propriété. Cette propriété, Newton la lui reconnaît, il reconnaît cette jouissance mais vous voyez, en même temps, il la réduit à une absoluité qui est un espace-temps inaccessible, grâce auquel on est tranquille.

Et ce qui est très intéressant quand on lit Newton, les *Principia*, c'est combien toute la démonstration mathématique et physique fait sans cesse référence aux Ecritures, avec des citations... C'est-à-dire qu'il y a sans cesse le témoignage pris de Dieu sur ce qu'on est en train de démontrer. Petit à petit, vous voyez, Dieu trouvait un domaine, certes existant, mais qui, petit à petit, se rétrécissait. Il y avait d'ailleurs, du temps de Newton, l'archevêque de Canterbury qui lisait attentivement tout ce qu'il écrivait et qui surveillait à quel moment n'est-ce pas, pouvoir indexer carrément, parce qu'il aurait été vraiment trop sacrilège, et il était aidé en cela de Leibniz qui était soutenu évidemment par la princesse de Galles.

Donc, vous voyez – tout cela se faisant en famille – vous voyez que, progressivement, eux aussi essayaient de limiter cette puissance divine, de faire en sorte que ses attributs soient réduits ; c'est-à-dire qu'ils les réduisaient en l'incluant dans les démonstrations qu'ils faisaient. C'est-à-dire que, finalement, toutes les lois que nous établissons sur le fonctionnement de l'univers – ce que Descartes appelait la Nature – eh bien, au fond, pour un peu, Dieu les a faites pour nous.

C'est ce qui m'avait amené à dire à Jean Perin que, finalement, à cette époque, ce n'était pas seulement du côté du droit, mais du côté aussi de la philosophie et des savants qu'il y avait cette tentative de redonner entre le savoir et Dieu un voisinage, ou une limite, ou quelque chose qui aurait fait que l'on puisse penser plus librement, étant entendu qu'à cette époque, malgré tout, cette présence divine du côté des religieux était bien là ! C'est Galilée qui est finalement convoqué par l'Inquisition, c'est Newton qui est sans cesse obligé de soutenir sa démonstration des textes bibliques et Descartes qui, lui, file en Hollande pour publier ce qu'il édite, tout simplement pour ne pas être inquiété par le religieux.

C'est-à-dire que ce A, ce grand Autre, présentait pour eux une difficulté. Evidemment la question aussi que cela pose, parce que quand on voit toutes ces constructions que font Newton, Descartes et Galilée pour aménager tant bien que mal ce rapport de la science à Dieu (pour ce qui concerne Newton, ce rapport a duré deux siècles, jusqu'à Einstein), eh bien, ce qui est très étonnant, c'est combien quelque part, ça n'est pas moins délirant que pour Schreber. C'est-à-dire qu'on se demande comment ça a pu tenir à ce point, mais à ce point de produire à la fin du siècle dernier « l'éther », concept d'une abstraction, d'une imprécision scientifique mais qui répondait enfin, encore, à l'absoluité, posée par Newton, d'un espace et d'un temps qui, eux, ne bougeraient jamais... (puisque c'était toujours ça...)

Alors, si vous voulez, pour un peu, la question qu'on poserait ou que poserait peut-être Schreber, serait celle-ci, et que je poserais à Jean après tout ce qu'il a dit sur le droit, ce serait la suivante : oui ou non, l'idée de Dieu, à partir de ce qu'en dit Schreber, oui ou non, l'idée de Dieu est-elle délirante ?

**J. Périn** : Tous ces gens correspondaient entre eux... Grotius avec Galilée...

**G. Balbo** : Absolument. Ils se connaissaient... et correspondaient.

**J. Périn** : Ils étaient tous plus ou moins surveillés, poursuivis...

**G. Balbo** : On voit bien aussi chez ces chercheurs ce désir de donner à leur science une autre paternité que celle de Dieu qui était jusque-là, au fond, la paternité qui allait de soi. Pour reprendre ce que dit Lacan dans « Un discours qui ne serait pas du semblant » quand il parle du zéro comme étant le point d'origine de toute série, eh bien, c'est autour de cela que ça tourne. Mais ça n'est pas le pas qu'ils effectuent. C'est-à-dire que, au contraire, ils se conservent ce rapport à Dieu, conservation qui n'est peut-être pas si négligeable et qui a peut-être permis aussi de limiter certains excès négatifs des découvertes scientifiques. C'est-à-dire que... voyez... il n'y a pas dans le rapport qui est le leur, dans le rapport qu'ils essaient d'établir avec Dieu, il n'y a pas que ce qui viendrait limiter la jouissance, que cette liberté qu'on peut prendre par la science, par rapport à lui, il y a aussi ce qui ferait de Dieu le signifiant du manque qu'ils n'ont pas. En gros, c'est ça que je voulais dire.

**J. Périn** : C'est-à-dire que je ne peux pas vraiment répondre à ta question, mais ce qui m'a intéressé dans cette étude, c'est de voir que cette idée d'un Dieu qui n'existerait pas a été en quelque sorte laïcisée – c'est quelque chose à quoi d'ailleurs, Pierre Legendre est sensible dans au moins deux de ses bouquins ; il dit ça à sa façon. Le fait d'avoir laïcisé ça, c'est le fait de Georges Gurwitsch surtout, et c'est tout à fait étonnant. Ça a complètement mis cette histoire de Dieu... ça l'a refoulée, mais ça revient. Voilà, je crois que c'est ça... Je n'ai pas insisté sur cette question mais ça va revenir ! Ça va revenir chez Schreber notamment, dans un délire.

Alors, dire : est-ce que l'idée qu'ils avaient de Dieu à cette époque, au Moyen Age, était délirante ? Ça c'est très difficile à dire; il faudrait revoir tous ces textes qui sont, effectivement, quand on les lit, abracadabrants, ça glisse, c'est des glissades sans arrêt sur les mots. Chez Grotius, notamment dans son *Droit de prise* de 1605, où il essaie de légitimer la prise d'un bateau par un espagnol, au fond, il fait le « Droit de la mer ». C'est absolument fantastique à lire et même dans le *Droit de la guerre* où il parle du Droit de la mer, c'est fabuleux à lire. Eh bien, qu'est-ce qu'ils ont fait ? Moi je crois qu'ils se sont rembardés quelque part.

Alors il y a une coupure quelque part comme je l'ai indiqué, dans le texte de Grotius, mais je crois qu'on la trouve partout. On suivrait ces failles et ces ruptures dans tout ce corpus-là – pas uniquement chez Grotius – c'est vrai qu'on a, par exemple, une négation dans le texte que j'ai cité, une négation grammaticale, mais qu'il y en a une autre, en dessous de cette coupure-là, ce qui fait penser qu'il y avait deux négations et que, par ailleurs, on pouvait l'écrire comme ça  $\bar{\epsilon}\alpha \bar{\epsilon}\chi \Phi\chi$ . Ça simplifie tellement cet océan de textes, tout d'un coup ; ça ramène à quelques formules qui vous permettent de naviguer d'une façon... Mais ils étaient certainement en contact avec quelque chose... c'est sûr, et que ça se discutait, ça se bataillait...

Chez Grotius par exemple, il utilise Aristote d'une façon tout à fait extraordinaire. Il prend les quatre causes d'Aristote et ça n'a plus rien à voir avec Aristote. Il va faire quatre choses comme ça (*traits sur le tableau*), ça fait un tétraèdre et il va jouer là-dessus comme d'une mathématique. Il était mathématicien et son idée du droit c'était un droit mathématique, comme Leibniz, peu après dans sa *Jurisprudence universelle*; donc il prend les causes comme ça et ça n'avait plus rien à voir avec Aristote. Je ne réponds pas à ta question, là... Je me laisse aller à des...

**G. Balbo** : C'est-à-dire... quand je parlais de cette idée, pas de Dieu lui-même, mais de cette idée, on voit dans toutes ces démonstrations de l'époque, sans cesse ce jeu de ce que Charles Melman avait soutenu lors des journées sur l'autisme, du oui qui est non. C'est-à-dire que « oui » dit Leibniz à Newton, mais en réalité « non ». L'autre lui répond : « Vous dites « non », mais vous savez bien, c'est « oui » etc. Ça n'arrête pas, ça dure des années, pour ce petit monde scientifique où chacun se connaissait et qui comptait les coups. C'est tout à fait étonnant; tout cela avec des démonstrations mathématiques, comment vous dire, impressionnantes, où Dieu est toujours... mais pour soutenir la démonstration et en même temps... il est là et il n'est plus là, du coup. Je veux dire c'est ce jeu-là qui sans cesse se trame, c'est ça qui est intéressant.

**J. Périn** : Dès qu'il est affirmé dans son existence, il n'y a plus rien à faire. C'est tout à fait net chez Grotius. Dès qu'on a posé qu'il existe, là c'est très difficile et même on pourrait dire que chez Montesquieu, quand il parle des rayons – justement, on peut les appliquer à Schreber – il parle de l'écriture là, il dit quand on écrit le cercle, quand

on eut tracé le cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux. C'est amusant ce « n'étaient pas égaux », mais encore ça flotte un petit peu...

**Charles Melman :** Voilà ! Alors on butait justement sur cette idée d'égalité. Nous pourrions poursuivre brièvement maintenant, ces remarques que vous avez introduites. La première serait quand même pour faire constater de quelle manière – de façon qu'on pourrait croire inattendue – l'expérience analytique nous amène à faire ressurgir ce type de questionnement.

Entre la *ratio* que vous évoquiez et la loi du signifiant, il y a un pas considérable, un pas essentiel et qui mérite d'être souligné car la raison « droite » qu'est-ce que c'est ? La raison « droite » ? Rien n'est plus incertain que la droite en cette matière alors que la loi du signifiant apporte un renouvellement de la question qui, à part notre petit milieu, reste négligée ou inappréciée.

Le deuxième point qui reprend la question de l'égalité concerne l'entropie, je veux dire ce qui est donc cette tendance naturelle, quoique pourrait en penser Newton, cette tendance naturelle d'un retour à l'immobilité et à l'égalité, manifestation que nous voyons éminemment se produire dans le champ de l'analyse, je veux dire chez les analystes eux-mêmes. Je suis toujours très surpris de voir combien la masse de choses que l'on peut mettre en mouvement, au bout d'un certain temps ça finit par devenir complètement étale et combien les concepts qui ont pu être virulents ou éminemment impétueux à l'origine, se sont trouvés à devenir amortis et ne plus rien faire bouger du tout. Donc cette tendance à l'entropie et à l'égalité.

Or ce que nous pourrions ajouter à la suite de ce que vous dites et de ce que Schreber entr'ouvre, les remarques que j'apportais la dernière fois à propos de l'autorité parentale, l'autorité parentale est évidemment l'une des manifestations du souci égalitaire de notre temps. Il n'y a plus de chef de famille. Mais il y a deux responsables, ou deux chargés de mission, deux missionnaires, comme vous voudrez, parce qu'ils ont une mission et qui, à l'endroit de cette mission, se trouvent égaux. Ils ont la même, ils se partagent la même mission. Je ne développe pas les effets de tout ça pour l'enfant, ce n'est pas là le problème, mais j'insiste simplement sur la réalisation au sein même de la famille, ce que vient encore souligner cette autre notion juridique récente, celle des « droits de l'enfant », chacun donc, là, a ses droits ; donc un pas de plus vers la réalisation de l'égalité, c'est-à-dire de ce qui s'illustrait, il y a un instant, par les phénomènes de l'entropie.

L'égalité, c'est-à-dire du même coup, évidemment, la perte de tout *impetus*, de tout mouvement, et donc l'inertie et donc la mort. Hein ? Nous sommes d'accord ?

Donc cette aspiration à l'entropie, à l'égalité dont on peut imaginer qu'elle est un mouvement qui vient s'inscrire dans la lignée de l'amour de Dieu, pourquoi ? Pour quelle raison ? Eh bien,

parce que, comme nous en avons le témoignage aussi bien par les textes sacrés que par notre expérience quotidienne, le grand problème c'est que l'amour du père n'est pas égal. Et que poser le père et l'amour du père – que ce soit celui du père pour ses enfants ou de ses enfants pour lui – ne va pas manquer de s'accompagner d'effets d'inégalité, d'injustice.

Si vous prenez notre devise républicaine, vous pouvez très bien noter combien elle va directement à l'encontre des effets de l'amour de Dieu. L'amour de Dieu est éminemment inégal ; il ne nous laisse que fort peu de liberté, il nous rend tout à fait dépendants. Et quant à la fraternité, nous savons ce qu'il en est. Je veux dire qu'elle est ratée, elle est ratée tout de suite, dès le départ. Il y en a un qui zigouille l'autre, ensuite un autre qui va vendre son cher petit frère et ainsi de suite... et ça va continuer jusqu'à nos jours, évidemment ça continue tranquillement et ça paraît normal.

Donc l'égalité, le souci d'égalité peut très bien s'entendre comme une manifestation d'un amour avant tout sincère pour Dieu, c'est-à-dire la tentative de réaliser enfin véritablement son programme, son intention. Maintenant comme nous savons, il y a toujours un prix à payer. Alors, si le prix à payer c'est l'inertie, l'immobilité, l'ennui, la mort, c'est une autre affaire... Donc ayons un petit regard au moins admiratif sur cette réussite, je dirais juridique, celle de la loi de 1970. Je pense que ceux d'entre vous qui entendraient mes propos comme une rébellion contre l'autorité paternelle, etc. se mettraient radicalement le doigt dans l'œil... je veux dire que ce n'est pas du tout de cela dont il est question. Il est question simplement de mesurer d'apprécier ce que l'on fabrique... Donc, comment la loi de 1970 assure le triomphe, le triomphe... Vous voyez comment je m'avance – le triomphe de la fin de l'organisation familiale. Je pense qu'il est possible d'annoncer un tel effet à partir d'une loi de ce type, n'est-ce pas ? Cela, bien entendu, au profit d'autres organisations qui se feront et qui seront fondées sur des principes absolus d'inégalité, ça c'est certain, et qui seront d'ailleurs célébrées. On trouvera le moyen de les valoriser ou de les louer comme telles, mais enfin c'est ce qui est là inscrit et je crois que cela vaut la peine d'en noter les prémisses, dans ce que nous voyons se produire, c'est-à-dire ce qui est déjà manifeste dans la rupture des générations.

Tout ceci vaut, en tout cas pour nous, je me permets de le redire s'il faut chaque fois se justifier pour ne pas donner prétexte à malentendu, si facile en ce domaine, puisque chacun entend toujours ce qu'il veut ou que, forcément, on est toujours soupçonné quand on touche à ce genre de problème. Mais ceci ne fait que souligner ce qu'il en est de notre petite responsabilité en cette affaire – je le dis bien, je l'ai bien apprécié pour ma part à l'occasion de rencontres avec ces juristes dont je parlais la dernière fois – c'est-à-dire de faire entendre justement notre différence et donc de venir réintroduire dans les débats cette inégalité, ce hiatus, ce désordre dont nous pouvons estimer qu'il est néces-

saire. Je crois que nous sommes, en évoquant tout cela, en passant par Grotius, par ce que Gabriel reprenait au sujet de l'évolution de la pensée dans le champ de la physique, où on voit bien que ce qui était appliqué dans ce champ était un type de spéculation qui nous est très familier puisqu'il concerne la façon dont les signifiants tiennent et tournent ensemble, la façon dont ils tournent, c'est-à-dire, effectivement le problème de la métaphore.

Alors il est clair que la métaphore, c'est, bien sûr, une des formes des représentations de l'inégalité. On pourrait voir dans la métaphore comme une représentation de l'inégalité du signifiant avec lui-même, la métaphore disant que le signifiant n'est pas égal à lui-même. Il y a une sorte d'inégalité principielle attachée, non pas au mouvement enclenché par quelque moteur ou quelque malin génie, mais il y a inégalité au fonctionnement même de la langue puisque c'est le jeu de la métaphore qui nous le rappelle et qui nous ramènerait, pour conclure, à la question de ce que c'est qu'une métaphore délirante. Vous posiez la question : est-ce que cette spéculation était délirante ? Vraiment, ce n'est pas le mot qui me viendrait à l'esprit et je dirais même que la spéculation de Schreber, à cet égard, n'est pas délirante, qu'elle est au contraire fort savante et fort juste, mais donc qui reprendrait la question de ce que c'est qu'une métaphore délirante et du même coup de ce que sont les limites pour nous de la métaphore.

**Cyril Veken** : Je me demande si, du côté de la réification, du côté délirant de la métaphore... parce que dans ce que disait Gabriel, c'est comme

si, dans l'abstraction, il y avait une réification du domaine de Dieu, de cette propriété attachée à son titre.

**G. Balbo** : Réification dans l'abstraction scientifique...

**C. Melman** : Oui, peut-être...

**G. Balbo** : C'est bien en effet du côté du réel qu'ils plaçaient Dieu, mais justement ils le plaçaient du côté de l'impossible. C'est-à-dire que, toutes ces lois, c'est bien nous qui les avons faites.

**C. Melman** : Sauf que, et c'est bien entendu le reproche d'impiété qui pouvait légitimement leur être fait et qui nous renvoie le problème avec le nœud borroméen, curieusement c'est que, si Dieu est soumis lui-même à la *recta ratio*, il n'y a plus d'impossible ! Nous essaierons nous-mêmes de nous sortir de ce cercle, si nous y parvenons. Est-ce que vous avez des remarques ?

**Christiane Lacôte** : Une toute petite remarque qui est une question que je voudrais vérifier moi-même. Il semble, au début de ses mémoires, que Schreber marque qu'il a très bien lu Kant. Ce serait tout à fait intéressant qu'on continue cette réflexion parce qu'il y a dans la *Critique de la Métaphysique* chez Kant quelque chose que Schreber connaît bien et quand il parle au début, des catégories, de l'entendement et de la sensibilité, il en tient compte. Alors le problème est assez compliqué, je trouve.

**C. Melman** : Bien, c'est une très bonne idée. On va dénicher le kantien ou la kantienne parmi nous. Lacantienne je pense et puis ce sera parfait... □

Aux membres de l'*Association freudienne internationale*  
est proposée

**Une deuxième journée sur l'enseignement**

le samedi 30 septembre 1995

**Une journée sur le contrôle**

le 16 décembre 1995

au local de la rue Bouchardon