

Camille Dumoulié*

L'entre-deux-morts: Jacques Lacan entre philosophie, littérature et psychanalyse

LE CHŒUR: Qui triomphe donc ici? Clairement, c'est le Désir, le Désir, né des regards de la vierge promise au lit de son époux, le Désir, dont la place est aux côtés des grandes lois, parmi les maîtres de ce monde.

(Sophocle, *Antigone*)

Lacan avec Schopenhauer

Considérée comme expérience ou comme notion, l'idée lacanienne d'«entre-deux-morts» implique une forme de pureté. Pour l'expérience, c'est celle du désir pur. Pour la notion, elle tire sa pureté de ce qu'elle renvoie au rapport de l'homme au langage. Voici deux citations de *L'éthique de la psychanalyse* qui se réfèrent à cette double pureté.

Cette pureté, cette séparation de l'être de toutes les caractéristiques du drame historique qu'il a traversé, c'est là justement la limite, *l'ex nihilo* autour de quoi se tient Antigone. Ce n'est rien d'autre que la coupure qu'instaure dans la vie de l'homme la présence même du langage (p. 325)**.

Antigone se présente comme *autonomos*, pur et simple rapport de l'être humain avec ce dont il se trouve être miraculeusement porteur, à savoir la coupure signifiante, qui lui confère le pouvoir infranchissable d'être envers et contre tout, ce qu'il est. [...] Dionysos est ce dieu [sauveur], sinon pourquoi viendrait-il? Rien de moins dionysiaque que l'acte et la figure d'Antigone. Mais Antigone mène jusqu'à la limite l'accomplissement de

* Professor da Universidade de Paris VII.

** N.B. Les références qui suivent les citations renvoient aux ouvrages cités en bibliographie.

ce que l'on peut appeler le désir pur, le pur et simple désir de mort comme tel. Ce désir, elle l'incarne (p. 328-29).

La pureté de l'expérience est le fruit d'une ascèse, d'une conquête, ou d'un malheur auquel Antigone a œuvré comme à son chef-d'œuvre. L'entre-deux-morts ne se rencontre pas au coin de la rue, il faut être, dit Lacan à propos des héros de Sophocle, «à bout de course». Il vaut mieux d'ailleurs être, soit dit en passant, des héros. La nature et le statut du héros tragique confèrent à leur pureté un effet de purification, de catharsis, comme franchissement de la barrière de la crainte et de la pitié.

Ainsi en va-t-il de la notion. Elle n'est pure qu'en bout de course. Mais pour y parvenir, il faut traverser des zones d'ombre, la dégager de la gangue qui a laissé sur elle quelques scories, dont elle se débarrasse, en cours de route, en bout de course. C'est une notion surdéterminée, sous influence, pourrait-on dire. Sans faire son histoire, et sans même évoquer Sade, auquel Lacan se réfère explicitement, ni les mystiques au vocabulaire desquels appartient l'expression «seconde mort», nous soulignerons deux références qui semblent grever la notion d'entre-deux-morts. D'une part celle, freudienne, d'instinct de mort, d'autre part, celle heideggerienne, d'être-pour-la-mort.

Certes, Lacan a tenté de dégager l'idée de pulsion de mort de son ancrage biologique, en la liant à la fonction du langage. Mais elle n'est jamais vraiment pure de scories freudiennes: par exemple, à propos de Niobé transformée en statue de glace, à laquelle se compare Antigone, Lacan écrit: «à quoi s'identifie-t-elle? – sinon à cet inanimé où Freud nous apprend à reconnaître la forme dans laquelle se manifeste l'instinct de mort» (p. 327). Par ailleurs, *Les écrits* renvoient à la «notion d'homéostasie», élaborée par Cannon, présentée comme «la conception la plus moderne» de la biologie, plus moderne que celle de Bichat pour qui la vie était l'ensemble des forces qui résistent à la mort (p. 316). Rappelons que la biologie la plus moderne, tout au contraire des présumés qui étaient ceux du début du siècle et dont s'est inspiré Freud, nie le principe d'homéostasie, tout comme le principe de constance, et plus encore le principe de Nirvâna. On peut se référer, sur ce point, à deux auteurs qui affirment que la tendance de l'organisme est à l'activité, au développement le plus élevé de ses capacités: K.

Goldstein, *La structure de l'organisme*, «Tel», Gallimard, 1983, et J.-D. Vincent, *Biologie des passions*, Odile Jacob, «Points», 1986. Dans la citation faite précédemment, Lacan garantissait la pureté d'Antigone en disant que son acte était tout sauf dionysiaque. Il n'est pas sûr que l'expérience du dionysiaque ne soit pas moins pure, à certains égards. Peut-être même suppose-t-elle, comme expérience et référence tragique, une impureté moins grande que la référence biologique. Tout laisse à penser que si Lacan se croit obligé de récuser Dionysos, c'est qu'il y a un lien entre le dionysiaque et le sort d'Antigone. Le genre de la tragédie l'atteste. Mais en dépit de cette proximité, il a raison de marquer une différence essentielle. C'est un peu la même que celle qui, selon Nietzsche, sépare Dionysos et le Crucifié. L'un exalte la vie, malgré la souffrance et la mort, et même à travers elles, l'autre condamne l'existence et le désir, au nom de la souffrance. Il n'est pas insignifiant que la récusation de Dionysos s'accompagne d'une convocation du Christ. *L'éthique de la psychanalyse* présente la crucifixion comme une «image exemplaire tirant à elle secrètement tous les fils de notre désir» (p. 304). Certes, l'exhibition de ce corps constitue une limite, une sorte de «divinisation» de «la limite où l'être subsiste dans la souffrance». Comme limite imaginaire elle demeure impure, mais elle indique, néanmoins, la voie pure de «l'ex nihilo». Et si Antigone va au-delà de toute image, c'est la même voie qu'elle suit, celle de qui a été «au fond de la douleur d'exister».

La deuxième référence est celle, souvent alléguée par Lacan de l'être-pour-la-mort heideggerien. Cette autre surdétermination de la pensée lacanienne a été analysée, dans quelques-uns de ses effets, par Nancy et Lacoue-Labarthe dans un célèbre livre auquel Lacan lui-même a fait un sort. Le moins qu'on puisse dire est qu'elle traîne avec elle une charge conceptuelle, voire idéologique, qui est loin de la pureté dernière de la notion d'entre-deux-morts.

Mais sous les référents freudien et heideggerien avoués, se cachent une autre vision et une autre philosophie (pour lesquelles ils servent de parades, d'alibis scientifiques et ontologiques), ainsi qu'une morale du renoncement et une métaphysique de la souffrance. Tout cela pouvant se résumer d'un nom: Schopenhauer. Le silence de Lacan sur Schopenhauer, répondant aux réticences de Freud à reconnaître en lui le pré-

curseur de la psychanalyse, semble la meilleure preuve d'une parenté honteuse. Cela exigerait une démonstration de nouveau impossible à produire ici. Nous nous contenterons de quelques citations. Au sujet du mépris que manifestent certains esprits positivistes à l'égard du bouddhisme, Lacan écrit:

Sans doute, aux yeux de pareils fantoches, les millions d'hommes pour qui la douleur d'exister est l'évidence originelle pour les pratiques du salut qu'ils fondent dans leur foi au Bouddha, sont-ils des sous-développés [...]. N'ont-ils donc pas, s'ils croient avoir meilleure oreille que les autres psychiatres, entendu cette douleur à l'état pur modeler la chanson d'aucuns malades qu'on appelle mélancoliques? (*Ecrits*, p. 777).

A propos du suicide d'Empédocle qui «laisse à jamais présent dans la mémoire des hommes cet acte symbolique de son être-pour-la-mort», Lacan, dans les *Ecrits*, affirme que «le renoncement suicide du vaincu frustrant de sa victoire le maître qu'il abandonne à son inhumaine solitude», est l'expression la plus haute de la liberté du désir: «cette affirmation désespérée de la vie qui est la forme la plus pure où nous reconnaissons l'instinct de mort» (p. 320). Rien de plus pur que le suicide et le désespoir. Rien de plus pur pour un être, que, au-delà de la stase que représente la souffrance, de «rentrer dans le néant d'où il est sorti» (*L'éthique...*, p. 304). Enfin, un passage des *Ecrits*, qui nous renvoie au «péché originel» d'exister, commence par cette formule: «Que suis-Je? Je suis à la place d'où se vici-fère que 'l'univers est un défaut dans la pureté du Non-Etre'» (p. 819).

Et en face, presque au hasard, quelques passages de Schopenhauer:

Nous sommes au fond quelque chose qui ne devrait pas être; aussi cessons-nous d'exister.

La mort dit: «Tu es le produit d'un acte qui aurait dû ne pas être; aussi te faut-il mourir pour l'effacer.»

Le liberté véritable et primitive reparait à ce moment qui, au sens indiqué, peut être regardé comme une *restitutio in integrum* [rétablissement dans l'état ancien].

L'existence que nous connaissons, il [l'homme résigné] la quitte sans peine; ce qui la remplace est *néant* à nos yeux, parce que justement notre existence, comparée à celle-là, n'est qu'un néant. La foi bouddhiste nomme cette existence *nirwana*, c'est-à-dire extinction (*Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 1257-1259.)

Quelle est donc la véritable signification de la tragédie? C'est que le héros n'expie pas ses péchés individuels, mais le péché originel, c'est-à-dire le crime de l'existence elle-même (p. 325).

Les formules de Lacan et de Schopenhauer mises bout à bout, il serait bien difficile de décider de leur auteur. Notons encore cette citation que Schopenhauer fait de Mme Guyon qui écrit: «vie qui ne craint plus la mort dans la mort même; parce que la mort a vaincu la mort, et que celui qui a souffert la première mort ne goûtera plus la seconde mort» (p. 491).

Mettons un terme à ce rapprochement par un retour à Antigone. En quoi son désir est-il pur et en même temps désir de mort? C'est qu'il est un «désir criminel», ou, plus précisément, il assume le désir criminel des parents et, tout spécialement de la mère (p. 329). Or, c'est exactement l'idée de Schopenhauer: la vie et d'abord le désir procréateur sont des crimes; ce désir criminel de l'Autre (les parents ou le génie de l'espèce), les enfants doivent le payer, racheter la faute d'exister. Le même mot vient ici chez Schopenhauer et Lacan: celui de dette. A vrai dire, il est inexact d'affirmer que Lacan fait silence sur Schopenhauer, car il l'invoque dans *L'éthique...* à propos de la pulsion de mort freudienne et de la rectification qu'il estime devoir lui imprimer:

La pulsion comme telle, et pour autant qu'elle est alors pulsion de destruction, doit être au-delà de la tendance au retour à l'inanimé. Que peut-elle bien être? – si ce n'est une volonté de destruction directe, si je puis dire pour illustrer ce dont il s'agit. Ne mettez pas du tout d'accent sur le terme de volonté. Quel que soit l'intérêt en écho qu'a pu éveiller chez Freud la lecture de Schopenhauer, il ne s'agit de rien qui soit de l'ordre d'une *Wille* fondamentale, et c'est seulement pour faire sentir la différence d'avec la tendance à l'équilibre que je suis en train de l'appeler ainsi pour l'instant. Volonté de des-

truction. Volonté de recommencer à nouveaux frais. Volonté d'Autre-chose, pour autant que tout peut être mis en cause à partir de la fonction du signifiant (p. 251).

La tragédie du désir

La dénégation est, ici, parfaite. Mais revenons à Sophocle qui nous montre, dès *Œdipe à Colone*, qu'effectivement, le désir d'Antigone est un désir de mort, lié à l'amour paternel, et, déjà, tout occupé de ceux qui meurent sans sépulture:

ANTIGONE: Retournons là-bas, ma chérie.

ISMÈNE: Pour y faire quoi?

ANTIGONE: Un désir me possède.

ISMÈNE: Et lequel?

ANTIGONE: Celui de voir le séjour souterrain...

ISMÈNE: De qui donc?

ANTIGONE: De notre père, hélas! [...]

ISMÈNE: Songe qu'il est mort, et non enterré, à l'écart de tous.

ANTIGONE: Qu'on me mène donc là pour me tuer à mon tour (p. 429).

Ce retour au texte est l'occasion de rappeler une chose essentielle: le crime, le fameux crime qu'Antigone porterait comme son désir, Œdipe n'en veut plus, il le renie, clame son innocence. S'il y a des criminels, ce sont ses parents, et contrairement à Antigone, il affirme leur seule culpabilité. Lacan voit dans Antigone et Œdipe deux héros qui se sont avancés dans l'entre-deux-morts. Mais quelle différence ! Et combien Œdipe à Colonne dénonce tout le drame de la culpabilité et de la recherche sanglante de la vérité qui était celui d'*Œdipe roi*, sur quoi se fonde la psychanalyse, et qu'Antigone viendrait sauver, in extremis.

Voilà qui incite à reconvoquer Dionysos et à évoquer *La Naissance de la tragédie*. Le point de départ de Nietzsche est exactement celui qu'a repris Lacan: le fameux «plutôt ne pas être» d'Œdipe. La sagesse dionysiaque la plus brute, et la plus proche du pessimisme schopenhauerien, est exprimée ainsi par Silène: «Le bien suprême, il t'est absolument inaccessible: c'est de ne pas être né, de ne pas être, de n'être rien. En revanche le second des biens, il est pour toi – et c'est de mourir sous peu» (*Naissance...*, § 3). Mais dès *La Naissance...*, Nietzsche voit dans le dionysiaque, du moins tel qu'il s'exprime dans la tragédie, une puissance affirmatrice et justificatrice de l'existence. De cela témoignent les deux grandes figures héroïques dont il parle, et qu'il oppose en un sens, Œdipe et Prométhée. Or, la leçon d'Œdipe, comme masque de Dionysos, n'est pas la condamnation de l'existence ni l'affirmation de son caractère criminel, mais il incarne

l'homme plein de noblesse, destiné, malgré sa sagesse, à l'erreur et à la déchéance, mais qui finalement, par l'excès même de ses souffrances, exerce autour de lui une action magique bienfaisante dont la force est telle que les effets s'en font encore sentir après sa mort. L'homme noble ne pêche pas, voilà ce que nous dit ce profond poète [Sophocle] (§ 9).

Cela trouve son achèvement avec *Œdipe à Colone* qui montre qu'à l'accablement et la déchéance extrême d'Œdipe répond «la sérénité supraterrestre qui descend des sphères divines». A ce point de «passivité», «le héros accède à cette activité suprême qui outrepassé le terme de sa vie». Autrement dit, le héros dionysiaque, fût-il au comble du malheur, innocente l'existence et la sanctifie, au-delà du crime et de la souffrance. Du moins dans la tragédie de Sophocle. Peut-être Antigone n'a-t-elle rien de dionysiaque, mais cela ne signifie pas que l'expérience de l'entre-deux-morts n'ait jamais ce caractère. Comme il n'est pas sûr que sa pureté exige une épreuve tragique et héroïque.

Une dernière remarque théorique est encore nécessaire pour nous avancer dans la zone de l'entre-deux-morts et pour pénétrer dans sa terrible blancheur.

Ce qui est au-delà n'est pas seulement le rapport à la seconde mort, c'est-à-dire avec l'homme en tant que le langage exige de lui de rendre compte de ceci, qu'il n'est pas. Il y a aussi la libido, à savoir ce qui, en des instants fugitifs, nous emporte au-delà de cet affrontement qui nous le fait oublier. Et Freud est le premier à articuler avec audace et puissance que le seul moment de jouissance que connaisse l'homme est à la place même où se produisent les fantasmes, qui représentent pour nous la même barrière quant à l'accès à cette jouissance, la barrière où tout est oublié (*L'éthique...*, p. 353).

Cette notation incidente, «il y a aussi la libido», et cette référence à la jouissance renvoient à l'un des concepts majeurs de *L'éthique...*, celui de la Chose. Cette dernière citation rappelle que l'expérience de l'entre-deux-morts est de l'ordre de la Chose, et que la pureté du désir est point de rencontre avec la pureté de la Chose. Rencontre, on le sait, impossible, intenable, puisqu'elle est, comme lieu de la Jouissance, le manque même. Et c'est ce qu'Antigone ne peut que se figurer, au travers d'une image, d'un mythe. La pureté, pour Antigone même, est mythique.

LE CORYPHÉE: [...] Seule entre les mortels, c'est de toi-même, et vivante, que tu descends dans les enfers !

ANTIGONE: On m'a conté jadis la déplorable fin de l'étrangère phrygienne, de la fille de Tantale qui, sur le sommet du Sipyle, a brusquement senti sur elle, aussi tenace que le lierre, le roc monter et l'asservir, si bien que maintenant, fondant sous l'eau du ciel, à ce que l'on rapporte, elle se voit couverte de neige éternelle, et ce sont des rochers qu'inondent désormais les larmes de ses yeux. Voilà bien celle à qui le destin qui m'abat me fait ressembler le plus (*Antigone*, p. 122-123).

Plus que l'inanimé, dont parlait Lacan, ce sont la blancheur, le froid, l'écoulement infini des larmes, d'un flux inextinguible, qui font la force de l'image, et surtout, plus que la mort, une vie éternelle, fût-ce au cœur de la glace et de la pierre. On pense plutôt à l'impossibilité de mourir des personnages de Beckett qu'au prétendu inanimé?

Quoi qu'il en soit, cette pétrification de Niobé, Antigone même n'y parvient pas, car l'entre-deux-morts n'est pas la pé-

trification de la mort, l'extase rigide et frigide d'un désir pur et glacé. C'est pourquoi chacun, malgré la pureté de l'expérience de l'entre-deux-morts, avance, dans les parages de la Chose, avec son pas, son style, qui est sa manière de se vouer à la blancheur du désir pur.

La blancheur de la Chose

Cette blancheur, donc, est d'abord dans *Antigone* et elle est même le point le plus extrême qui se puisse imaginer; la dernière identification de celle qui est au-delà de toute identité. Posons, avec Lacan, cette figure froide et frigide du désir comme l'incarnation du désir pur. Admettons, sans discussion, qu'elle est la plus tragique. On affirmera, alors, que ce tragique, si même il fut un modèle pour les Grecs, ce qui est très discutable, nous est totalement étranger.

Mais ni le désir pur ni l'entre-deux-morts ne le sont pour autant. De cela témoigne la littérature, cette littérature où Lacan est allé puiser ses héros du pur désir. Une nouvelle de Tchekhov, intitulée «Sur la route», en offre une illustration admirable. Lors d'une nuit de tempête, en plein hiver russe, un homme et une jeune fille se retrouvent dans la pièce d'une auberge. Au-dehors le vent mugit comme un fauve «profondément malheureux» qui erre alentour et cherche à entrer. «Cela portait en soi une douleur rageuse, une haine inassouvie, cette impuissance offensée de celui qui, jadis, fut accoutumé aux triomphes...» (p. 27). L'homme, épuisé, accompagné d'une petite fille, en route depuis plusieurs jours, se demande «pourquoi diable le destin» l'a conduit dans cette «auberge pourrie», et ce qu'il veut lui démontrer. Une conversation s'engage entre l'homme et la jeune fille. Il se présente comme le type même de l'homme russe qui a besoin de croyance pour vivre, quelles qu'elles soient. «Chacune de mes croyances me courbait comme un arc, me déchirait le corps en morceaux» (p. 37). Et sa dernière croyance, sa dernière religion, ce sont les femmes, ou plutôt, la Femme. La jeune fille est émue, touchée, par les propos de l'homme, par le couple du père et de l'enfant qui, à un moment donné, fondent tous deux en larmes: «Cette voix du malheur humain parmi le hurlement de la tempête toucha la jeune fille comme une musique si tendre, si humaine qu'elle ne put supporter sa joie et se mit à pleurer, elle aussi» (p. 43).

Voilà un mot qui tranche avec la sinistre tragédie lacanienne. Souvenons-nous, au passage, que, selon Nietzsche, il faut s'imaginer le héros tragique joyeux. Qu'au plus profond du sentiment du malheur humain, il y ait une joie, cela est dionysiaque, et cela atteste que l'entre-deux-morts n'est pas le comble de la «mélancolie», pour reprendre le mot de Lacan, ou de la dérédiction. La joie, il est vrai, n'est pas absente du séminaire sur *L'éthique*... Elle est évoquée par le *joy* des troubadours. Ce sentiment qui naît au comble de la douleur d'aimer, de la tension du pur désir, est rencontré avec la Chose, ou du moins, participation extatique au féminin que figure la Dame, en lieu et place de la Chose sublimée.

La jeune fille appartient à la famille qui possède l'essentiel de la région, et l'homme se rend dans les mines dont son oncle est propriétaire, pour y travailler comme intendant. Elle est horrifiée en pensant aux conditions de vie qui seront les siennes, dans cette «steppe nue», ce «désert»: «C'est pire que l'exil, c'est un tombeau pour un homme vivant!» (p. 45). Au matin, ils se séparent. La jeune fille part en traîneau, ils se regardent une dernière fois, et il lui semble qu'elle voudrait lui dire quelque chose.

Son âme sensible sut-elle lire vraiment dans ce regard, ou fut-il trompé par son imagination? Il eut tout à coup le sentiment qu'il aurait suffi de deux-trois autres traits, aussi bons et aussi forts, pour que cette jeune fille lui pardonnât ses échecs, sa vieillesse, sa vie perdue, et le suivît, sans rien demander, sans réfléchir. Longtemps, il resta figé ainsi, à regarder la trace laissée par les patins. Les flocons avides se posaient sur ses cheveux, sa barbe, ses épaules... Bientôt la trace des patins disparut; lui-même, recouvert de neige, il ressemblait à un rocher tout blanc mais, sous les nuages de cette neige, ses yeux s'obstinaient encore à chercher («Sur la route», *Le violon de Rotschild*, p. 47).

Soulignons la présence de tous les ingrédients qui font de cette rencontre l'avènement du désir pur et l'événement de l'entre-deux-morts: la chose qui mugit, le tombeau où il sera enfermé le vivant, le destin qui les réunit, la neige, elle qui fuit dans l'imperceptible blancheur, et lui, transformé en roc couvert de neige, dont les yeux cherchent et ne voient que la pure ligne de fuite du désir. La rencontre, la *Tuchè*, la rencontre man-

quée, voilà qui fait l'événement réussi qui jette dans la vacante blancheur du pur désir.

«Les Morts», une célèbre nouvelle de Joyce, font assister à un événement comparable, à l'ouverture, dans la banalité la plus triviale, de l'espace de l'entre-deux-morts, qui est aussi l'espace du désir pur. L'essentiel, ou devrait-on dire, l'inessentiel, de la nouvelle, concerne une fête de famille où se rend le couple des Conroy, Gabriel et Gretta. A l'issue de cette lamentable soirée, apparemment si réussie, Gabriel aperçoit une femme immobile dans l'escalier, qui écoute une chanson parvenant d'un salon éloigné. Il est saisi par la grâce et le mystère de cette apparition qui lui semble «le symbole de quelque chose». Il se rend compte qu'il s'agit de sa femme. Ce tableau a déclenché en lui comme un désir neuf, en même temps qu'il est emporté par un étrange sentiment de joie: «Une vague de joie encore plus douce jaillit de son cœur et se répandit avec tiédeur dans ses artères» (p. 139). Il interprète ce désir et cette joie comme le signe de ce que, malgré leur longue vie de couple, ils avaient su préserver quelques «tendres petits feux». Arrivés dans la chambre d'hôtel où ils doivent passer la nuit, Gabriel pense donner à ce désir l'issue la plus concrète. «Il brûlait de pouvoir adresser à Gretta un appel du fond de l'âme, d'écraser son corps contre le sien, de la dominer» (p. 145). Mais comme elle demeure étrangement distante, voire absente, il lui en demande la raison. C'est qu'elle pense à un jeune homme de 17 ans qui est mort d'amour pour elle, ou à cause d'elle, et qui chantait cette même chanson qu'elle écoutait dans l'escalier. La déconvenue de Gabriel est extrême. Toutes ses belles certitudes s'effondrent, et il se découvre, honteux, pitoyable, vulgaire. Alors qu'elle s'est endormie, il la regarde et il lui semble qu'ils n'ont jamais été mari et femme, mais qu'elle appartenait toujours au mort de 17 ans, Michael Furey. Comme il se couche à côté d'elle, se produit la transfiguration de son désir, ou plutôt la révélation que, derrière le désir grossier qu'il venait d'éprouver pour elle, existait, et n'existait, que le pur désir qui unissait sa femme et le mort, le pur désir auquel il s'abandonne par l'entrée dans la zone de l'entre-deux-morts où tout son être disparaît dans l'infinie blancheur de la neige qui tombe.

Des larmes chaudes coulèrent des yeux de Gabriel, il n'avait rien ressenti d'analogue, jamais, à l'égard d'aucune femme, et il savait qu'un tel sentiment ne pou-

vait être que l'amour. Les larmes coulaient de ses yeux, plus épaisses. Et, dans la presque obscurité, il crut voir la silhouette d'un jeune homme debout sous un arbre dégouttant de pluie. D'autres ombres l'entouraient. L'âme de Gabriel était proche de ces régions où séjourne l'immense multitude des morts. Il avait conscience de leur présence falote et tremblotante – pourtant il ne les voyait pas. Sa propre identité s'estompait, gris sur gris, sur fond d'impalpable: le monde bien réel que les morts avaient autrefois érigé et animé, se dissolvait et s'effaçait...

Des frôlements contre la vitre le firent se retourner. A nouveau, il neigeait. Il regarda dans un demi-sommeil les flocons argentés et sombres qui tombaient à l'oblique dans la lumière du réverbère. L'heure était venue pour lui d'aller vers l'ouest. Oui, les journaux avaient raison: la neige couvrait toute l'Irlande. Elle tombait sur chaque pouce de la sombre plaine blanche, sur les collines dénudées, elle tombait mollement sur la tourbière d'Allen, et, plus loin, à l'ouest, doucement sur les terribles vagues noires du Shannon. Et aussi elle tombait sur chaque croix du cimetière solitaire où Michael Furey était enterré. Amassée sur les croix tordues et sur les pierres tombales, sur les fers de lance de la petite grille, sur les broussailles nues. Son âme s'en allait doucement – il entendait la neige tomber doucement sur le monde, comme la venue de la dernière heure, sur les vivants et les morts («Les morts», *Dublinois*, p. 157).

Le jeune homme mort s'appelait Michael Furey. Faut-il croire que, sous sa pâle et maladive constitution (tuberculeux, il est mort d'avoir attendu Gretta, une nuit de pluie, sous sa fenêtre), une fureur bouillait ; faut-il croire que cet abandon à la blancheur de la Chose a pour revers une fureur qui s'est, ici, transfigurée? Oui, et c'est en quoi nous retrouvons le dionysiaque. La fureur est un des modes de rencontre de la Chose et de pénétration dans l'entre-deux-morts, lorsqu'on ne veut pas s'y abandonner. Le désir furieux est le revers du désir pur. De cela, le roman de Melville, *Moby Dick*, fournit certainement l'un des meilleurs exemples. Le cachalot blanc est une figuration de la Chose à quoi est attaché le désir furieux d'Achab. Et le capitaine le dit exactement:

Pour moi, le cachalot blanc, c'est cette muraille qui me tient prisonnier, de tout près. Parfois, je me figure qu'il n'y a rien par-delà. Mais suffit ! Elle m'insulte, elle m'opprime, elle me torture ! Je la vois comme une force mauvaise et tendue, bandée d'une méchanceté inviolable. C'est ça, c'est cette chose impénétrable (*that inscrutable thing*) que je hais... Que le cachalot blanc soit seulement l'instrument ou qu'il soit le principal de la chose, c'est sur lui que je veux assouvir cette haine (p. 223).

Le chapitre 42 du roman est consacré à la blancheur du cachalot. Et Melville affirme que ce ne sont ni la taille ni la monstrueuse apparence de Moby Dick qui le rendent si effrayant, mais sa blancheur.

Il reste cependant dans l'idée de blancheur un élément secret de terreur, caché au plus intime de la chose, qui précipite l'âme à de plus grandes épouvantes que la pourpre effrayante du sang. Cette trompeuse idée de candeur virginale à laquelle le blanc reste pour nous indissolublement lié, quand elle se trouve détachée des objets tout aimables et revêt quelque terrible objet de sa robe innocente, redouble en nous l'effroi et jette l'épouvante presque au-delà de l'inimaginable. L'ours blanc du pôle et le requin blanc des tropiques en sont l'illustration. Quoi donc, si ce n'est leur exquise et neigeuse blancheur, les fait aussi affreusement, transcendentement horribles ? [...] Est-ce cette incolore, multicolore absence de Dieu devant laquelle nous frémissons qui nous fait reculer d'effroi ? [...] ce cosmétique mystique auquel sont dues toutes les teintes, c'est-à-dire le grand principe de la lumière, est lui-même blanc et sans couleur ; s'il opérait directement et sans intermédiaire sur la matière, il frapperait tous les objets de sa même uniforme vacante blancheur. A bien le méditer, le livide univers gît devant nous comme un lépreux ; [...] le malheureux infidèle s'aveugle soi-même à voir le blanc, le colossal suaire qui enveloppe tout le paysage autour de lui (p. 246-253).

L'éthique du désir

Très certainement, l'éthique de la littérature rejoint celle du pur désir. Georges Bataille, dans *L'érotisme*, rappelle que la fonction de la littérature est de nous faire vivre par délégation ce que nous ne sommes pas assez forts pour vivre: la dépense et la brûlure dernières du désir. Très certainement, aussi, la littérature nous parle depuis ce lieu de l'entre-deux-morts où réside l'innommable sujet de l'écriture. Et elle nous montre comment on s'éternise par l'accueil, l'hospitalité de la mort et des morts.

Il est évident, et depuis toujours, que la situation de l'homme s'inscrit en ceci, que cette frontière [celle de la mort biologique] ne se confond pas avec celle de la seconde mort, que l'on peut définir sous sa formule la plus générale en disant que l'homme aspire à s'y anéantir pour s'y inscrire dans les termes de l'être. La contradiction cachée, la petite goutte à boire, c'est que l'homme aspire à se détruire en ceci même qu'il s'éternise (*Le transfert*, p. 120).

Evidemment, pour Lacan, ce phénomène passe toujours par un suicide. Ici, «la petite goutte à boire» est une allusion à la ciguë que Socrate se fit un devoir de boire. Eh bien, la littérature même, où Lacan trouve la source de ses commentaires, montre que cette station toute droite, glacée, marmoréenne, que cette avancée désespérée vers le fond du malheur humain, que représente Niobé et qu'incarne Antigone, ne sont pas les seuls modes d'accès au désir pur et à l'entre-deux-morts. On peut même croire que la posture tragique d'Antigone n'est plus de mise; c'est la leçon qu'il faut aussi tirer d'*Edipe à Colone*. Ce moment où l'homme s'éternise dans sa disparition, son effacement, plus que sa destruction, est celui de l'événement pur. Etre à la hauteur de l'événement, telle est l'éthique du désir où l'on disparaît dans l'impersonnalité de ce qui advient. Alors, comme le dit Deleuze, c'est la mort désire. Mais cela ne veut pas dire qu'on désire la mort.

L'entre-deux-morts, ce serait l'événement pur, tel que le décrit Deleuze dans le chapitre de *Logique du sens* justement intitulé «De l'événement». Il se réfère à la distinction opérée par Blanchot entre le «je meurs», «déchu du pouvoir de mou-

rir», et le «on meurt», où «on ne cesse pas et n'en finit pas de mourir». Telles sont la splendeur de l'événement et la pureté du désir que je disparaisse dans l'impersonnalité du «on», ou du «il»: il pleut, il neige. Alors, pour reprendre une formule de Deleuze, «le mourir est la destitution de la mort».

Résumé

L'entre-deux-morts, expression utilisée par Lacan dans son *Éthique de la Psychanalyse*, est analysée ici en trois moments: 1) par rapport à la double pureté qu'elle engage, en tant qu'expérience et en tant que notion; 2) en référence à l'instinct de mort (Freud), à l'être-pour-la-mort (Heidegger) et à la présence de la philosophie de Schopenhauer dans la formulation lacanienne; 3) et enfin, dans les renvois littéraires utilisés par Lacan.

Resumo

A expressão *entre-duas-mortes*, empregada por Lacan na *Ética da Psicanálise*, é analisada aqui em três momentos: 1) em relação à dupla pureza que engaja, como experiência e como noção; 2) relacionando-a com o instinto de morte (Freud), com o ser-para-a-morte (Heidegger) e com o que Lacan deve à filosofia schopenhauriana; 3) por fim, nas referências literárias feitas por Lacan.

Références

BAAS, Bernard, *Le désir pur*, Peeters, Louvain, 1992.

DELEUZE, Gilles, *Logique du sens*, Seuil, 1969.

JOYCE, James, «Les morts», *Dublinois: Les morts – Contreparties*, trad. J.-N. Vuarnet, Aubier-Flammarion, Bilingue, 1974.

LACAN, Jacques, *Écrits*, Seuil, 1966.

rir», et le «on meurt», où «on ne cesse pas et n'en finit pas de mourir». Telles sont la splendeur de l'événement et la pureté du désir que je disparaisse dans l'impersonnalité du «on», ou du «il»: il pleut, il neige. Alors, pour reprendre une formule de Deleuze, «le mourir est la destitution de la mort».

Résumé

L'entre-deux-morts, expression utilisée par Lacan dans son *Éthique de la Psychanalyse*, est analysée ici en trois moments: 1) par rapport à la double pureté qu'elle engage, en tant qu'expérience et en tant que notion; 2) en référence à l'instinct de mort (Freud), à l'être-pour-la-mort (Heidegger) et à la présence de la philosophie de Schopenhauer dans la formulation lacanienne; 3) et enfin, dans les renvois littéraires utilisés par Lacan.

Resumo

A expressão *entre-duas-mortes*, empregada por Lacan na *Ética da Psicanálise*, é analisada aqui em três momentos: 1) em relação à dupla pureza que engaja, como experiência e como noção; 2) relacionando-a com o instinto de morte (Freud), com o ser-para-a-morte (Heidegger) e com o que Lacan deve à filosofia schopenhauriana; 3) por fim, nas referências literárias feitas por Lacan.

Références

BAAS, Bernard, *Le désir pur*, Peeters, Louvain, 1992.

DELEUZE, Gilles, *Logique du sens*, Seuil, 1969.

JOYCE, James, «Les morts», *Dublinois: Les morts – Contreparties*, trad. J.-N. Vuarnet, Aubier-Flammarion, Bilingue, 1974.

LACAN, Jacques, *Écrits*, Seuil, 1966.

_____. *Le séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, 1986.

_____. *Le séminaire*, livre VIII, *Le transfert*, Seuil, 1991.

MELVILLE, Herman. *Moby Dick*, trad. J. Cabau, Pocket, 1981.

NANCY, Jean-Luc; Lacoue-Labarthe, Philippe. *Le titre de la lettre. Une lecture de Lacan*, Galilée, 1990.

NIETZSCHE, Friedrich, *La naissance de la tragédie*, trad. M. Haar, Ph. Lacoue-

_____. Labarthe, J.-L. Nancy (org.), *O. C.*, t. I*, Gallimard, 1977.

SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, Paris, PUF, 1966.

SOPHOCLE, *Tragédies*, trad. P. Mazon, «Folio», Gallimard, 1973.

TCHEKHOV, Anton. «Sur la route», in *Le violon de Rotschild*, trad. A. Markowicz, Alinéa, 1986.