

De petites réflexions théologiques sur la Sainte Trinité et le *Filioque* à partir de *La science et la vérité* de Lacan

Shinya OGASAWARA

<http://www.lacantokyo.org>

Dans *La science et la vérité*, Lacan se demande d'abord s'il a bien fondé la structure du sujet divisé dont il s'agit dans la psychanalyse. Pour ne pas se contenter de constater empiriquement la division du sujet dans la clinique psychanalytique, Lacan la formule structurellement « comme division entre le savoir et la vérité » (*Écrits*, p.856), plus précisément, comme division entre « le savoir mis en exercice » et « la vérité comme cause » (*ibid.*, p.869).

En 1969-70 Lacan formalisera cette division dans le discours de l'analyste par ce mathème :  $\frac{a}{S_2}$  que nous appelons *la structure phénoménologique de la vérité de l'être du sujet* et où le  $S_2$  est le savoir supposé et « mis en exercice » dans la place de la vérité qui se cache [ *sich verbergen* en termes heideggériens ] et le  $a$  la vérité au sens d'ἀλήθεια en tant qu'*Unverborgenheit* [ non-caché ] dans la place de l'agent que Lacan appelle cause en 1965-66.

Cette division du sujet n'est pas une simple séparation, mais dans le discours de l'analyste en tant que la structure phénoménologique de la vérité de l'être du sujet, le signifiant  $a$  à la place de l'agent représente la vérité de l'être du sujet pour le  $\$$  à la place de l'autre.

Et puis, dans *La science et la vérité*, Lacan, en se référant aux quatre causes aristotéliennes, indique comment le  $a$  en tant que vérité comme cause fonctionne dans les quatre domaines de la magie, de la religion, de la science et de la psychanalyse : dans la magie le  $a$  apparaît comme cause efficiente [ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως ], dans la religion

cause finale [ τὸ οὐ ἕνεκα ], dans la science cause formelle [ τὸ τί ἦν εἶναι ], et dans la psychanalyse cause matérielle [ ἡ ὄλη ].

Étant donné que Lacan (*Écrits*, p.833) dit que « [ plutôt que de ] rentrer au bercaïl de la < psychologie générale > (...), la psychanalyse eût mieux fait d'approfondir son éthique et de s'instruire de l'examen de la théologie », nous allons essayer de faire de petites réflexions théologiques à partir de remarques que Lacan nous présente dans *La science et la vérité* sur la Sainte Trinité et le *Filioque*.

À la page 873 de ses *Écrits*, Lacan dit que « la question du *Filioque* me paraît pouvoir être traité en termes topologiques ».

Ce terme théologique de *Filioque* désigne l'insertion du mot *Filioque* dans le passage qui concerne le Saint-Esprit dans la version latine du symbole de Nicée-Constantinople : « credo (...) in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre *Filioque* procedit » [ je crois en l'Esprit Saint, qui est Seigneur et qui donne la vie ; il procède du Père *et du Fils* ], tandis que dans la version originale grecque du symbole de Nicée-Constantinople, il ne se trouve pas l'expression qui signifierait *Filioque* : « πιστεύω (...) καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τὸ Κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον », puisque ce passage est fondé sur l'Évangile selon saint Jean (15,26) : « τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται » [ l'Esprit de vérité qui procède du Père ].

Ce n'est pas une petite différence insignifiante, puisque cet ajout du *Filioque* constitue une des raisons du schisme de 1054 entre Rome et Constantinople.

Nous verrons que la doctrine catholique selon laquelle le Saint-Esprit procède du Père et du Fils ne peut pas se soutenir à partir de notre examen topologique de la notion de la Sainte Trinité.

Dans *La science et la vérité*, Lacan nous dit de lire *De Trinitate* de saint Augustin, mais

cet ouvrage auquel saint Augustin a consacré plus de quinze ans ne se lit pas facilement. Nous pouvons seulement faire remarquer que ce n'est pas dans le prologue comme Lacan le dit à la page 865 de ses *Écrits*, mais à la fin du premier paragraphe numéroté du premier chapitre que saint Augustin dit que « celui qui affirme qu'il est de l'essence d'un Dieu tout-puissant de s'être engendré lui-même, énonce une proposition fautive sous tous les rapports. Car non seulement cela n'est point vrai de Dieu, mais ne saurait même l'être des esprits, ni des corps, puisque rien de ce qui existe n'a pu se donner l'existence ».

À la place de saint Augustin, nous nous référons aux passages de la Bible qu'on a lus dans la messe le dimanche dernier, le 15 juin 2014, qui a été le jour de la Sainte Trinité cette année :

« Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν » [ La grâce du Seigneur Jésus Christ, l'amour de Dieu et la communion du Saint Esprit soient avec vous tous ] (2 Cor 13,13) ;

« Οὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν » [ Dieu, en effet, a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique ] (Jn 3,16).

Alors, nous allons essayer de nous expliquer non seulement le problème du *Filioque* mais aussi bien le mystère de la Sainte Trinité comme telle par le moyen de la topologie de l'être, c'est-à-dire, de la structure phénoménologique de la vérité de l'être du sujet.

Lacan dit qu' « il ne nous semble pas du tout inaccessible à un traitement scientifique que la vérité chrétienne ait dû en passer par l'intenable de la formulation d'un Dieu Trois et Un » (*Écrits*, p.873).

Si, dans la notion de la Sainte Trinité, l'accent doit être mis sur le Un, ce n'est pas parce

que le christianisme est un monothéisme. Même dans le culte traditionnel du Japon où on dit qu'il y a d'innombrables dieux, il s'agit aussi de ce même Un. Et quand on dit dans un dialogue du Zen que le Tout se réduit au Un, c'est aussi à ce même Un qu'on pense.

Pourquoi ? C'est parce que le Un dont il s'agit n'est pas l'unité qu'on utilise pour compter des étants, y compris Dieu et dieux, mais l'unicité de la localité de l'être  $\varnothing$  en tant que l'ex-sistence.

Quand Heidegger se sert d'adjectifs tels qu'*einfach* ou *einfältig* en ce qui concerne l'être, cet *ein* [ un ] désigne l'unicité de la localité de l'être.

Et quand Lacan dit qu' « y a d'l'Un » dans son Séminaire XIX *...ou pire*, il s'agit du même Un. L'article partitif « de l' » indique que le Un en tant que  $\varnothing$  ne peut pas se représenter adéquatement par le signifiant *a* dans la structure phénoménologique de la vérité de l'être  $\frac{a}{\varnothing}$ .

Ainsi, la formule : « y a d'l'Un » et la proposition de Lacan au début de la *Télévision* : « Je dis toujours la vérité : pas toute » sont équivalentes l'une à l'autre, car dans la structure phénoménologique de la vérité de l'être  $\frac{a}{\varnothing}$ , le signifiant *a* n'est qu'un semblant qui n'est pas en mesure de représenter adéquatement et entièrement la vérité de l'être  $\varnothing$ , de sorte qu'il est impossible de la dire dans sa totalité, et qu'il est également impossible de formuler, au sujet du Un en tant que  $\varnothing$  qui va se manifester dans la clairière de l'ἀλήθεια, que « le Un est » avec un article défini.

Et surtout et avant tout, le Un de l'unicité de la localité de l'être se retrouve dans la formule de la profession de foi juive : « Écoute, Israël ! YHWH notre Dieu est YHWH Un » (Dt 6,4).

Quand YHWH se révèle à Moïse en lui disant dans le buisson ardent : אלהים אלהים [ je suis qui je suis ] (Ex 3,14), l'être de YHWH est l'être en tant qu'ex-sistence qui ne peut s'écrire que barré : être. Donc plutôt que de lui adresser la parole, YHWH

aurait fait mieux de présenter à Moïse une table de pierre où est écrite la formule : « je suis l'être ».

En passant, nous pouvons voir comment le peuple d'Israël avait raison en cessant de prononcer le nom de YHWH comme tel, puisqu'il est impossible de dire l'être dans la parole.

Donc même si on représente parfois, comme Lacan le dit (*Écrits*, p.873), « les Trois Personnes (...) dans une identité de forme absolue » – ce qui provoque de l'angoisse, ajoute Lacan –, à vrai dire, la personne du Père n'a pas sa propre image ni son propre signifiant, puisque YHWH est l'être même. Ainsi, nous pourrions considérer que la personne du Père correspond à la place de la vérité de l'être  $\varnothing$  dans la structure phénoménologique de la vérité de l'être  $\frac{a}{\varnothing}$ .

La Personne du Fils en tant que λόγος qui s'est fait chair correspondrait à la place de l'agent où se situe le signifiant  $a$  qui représente la vérité de l'être  $\varnothing$ .

Alors, la Personne du Saint-Esprit ?

Les significations fondamentales des termes de  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  et de  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  sont celles de vent et de souffle. Ils ne sont pas de simples phénomènes physique ou physiologique, mais un souffle divin qui descend des cieux jusqu'à la terre pour créer, renouveler et vivifier.

Prenons appui sur les passages cités de la Bible :

« Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν » [ La grâce du Seigneur Jésus Christ, l'amour de Dieu et la communion du Saint Esprit soient avec vous tous ] (2 Cor 13,13) ;

« Οὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν » [ Dieu, en effet, a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique ] (Jn 3,16).

Le Saint-Esprit est l'opération de donner [ δίδοναι, dare ] du Dieu qui aime le monde. Par cette opération, Dieu établit une relation entre Lui et l'homme, laquelle s'appelle la communion du Saint-Esprit.

Ce que Dieu a donné à l'homme est son Fils unique. Donc « la grâce du Seigneur Jésus Christ » signifierait le don divin qu'est Jésus, plutôt que ce que Jésus donne à l'homme. En effet, nous recevons dans l'Eucharistie le corps et le sang du Christ.

Ainsi, nous considérons que le Saint-Esprit est ce qui rend possible et ce qui maintient la structure  $\frac{a}{\varphi}$  comme telle, dans laquelle *Es* [ $\varphi$ ] *gibt Sein* [ $a$ ] selon Heidegger, c'est-à-dire, Dieu le Père [ $\varphi$ ] donne son Fils unique [ $a$ ] à l'homme [ $\$$ ] (qui se situe à la place de l'autre dans le discours de l'analyste), pour que s'établisse la communion entre Dieu et l'homme.

Mais ce n'est pas tout. Le Saint-Esprit ne rend possible pas seulement la communion entre Dieu et l'homme, mais aussi, ou plutôt, en premier lieu, par son opération de donner [ geben ], il fait que le  $\varphi$  ap-proprie [ er-eignen ] le  $a$  – dans la terminologie liturgique, il fait que le  $\varphi$  consacre le  $a$  – pour que le  $a$  soit bien ce qui représente le  $\varphi$  pour le  $\$$ .

Si Jésus est à la fois entièrement Dieu et entièrement homme, c'est parce que le Saint-Esprit lie et noue le Père [ $\varphi$ ] et le Fils [ $a$ ] dans l'unique structure phénoménologique de la vérité de l'être :  $\frac{a}{\varphi}$ . La notion de consubstantialité des Trois Personnes désignerait cette unicité de la structure phénoménologique de la vérité de l'être.

Telle est notre conception topologique de la Sainte Trinité.

C'est topologique puisque nous prenons en compte la place ou la localité de chacune des Personnes du Père et du Fils.

Quant au problème du *Filioque*, pour autant que c'est le Père qui donne son Fils unique, l'opération de donner part du Père, non pas également du Fils. Donc, dans le fil de nos

réflexions sur la Sainte Trinité, il n'est pas juste de dire que l'Esprit Saint procède du Père et du Fils.

Dans son enseignement, Lacan appelle le Nom-du-Père la condition de la possibilité de la structure phénoménologique de la vérité de l'être. Si on prend en compte le concept de la Sainte Trinité, le Saint-Esprit et ce que Lacan appelle le Nom-du-Père seraient équivalents l'un à l'autre.

le 20 juin 2014