

**SE FAIRE OBJET POUR
SAUVER SA DIGNITÉ DE SUJET.
UNE LECTURE PSYCHANALYTIQUE
DE L'EXPRESSION JOHANNIQUE
«LE DISCIPLE QUE JÉSUS AIMAIT»**

Arthur Mettayer¹

On m'a demandé comment je concevais mon objet d'étude et comment je le situais dans l'ensemble du champ religieux. Ma réponse serait autre si j'utilisais une des approches permettant l'élaboration de concepts, comme la théologie, la philosophie, la sociologie... Ces approches veulent mieux percevoir, indiquer, montrer et, en somme, ont toutes ceci en commun: elles se fondent sur un certain voir et veulent faire voir. À n'en pas douter, la fonction scopique exerce un rôle important aussi en psychanalyse. Pourtant, ce rôle ne tient pas son importance, d'abord, des rapports du sujet à l'objet, mais, à partir des rapports du sujet à l'Autre (qui parle), dans les rapports du regard du sujet au regard de l'*autre*. En outre, les rapports du sujet à l'Autre demeurent réfractaires à l'élaboration de concepts. En effet, pour la psychanalyse lacanienne, en tout cas, l'imaginaire prend seulement une valeur secondaire dans sa pratique, comme nous pourrions le constater plus loin. Pour le moment, il suffit d'affirmer que, dans sa pratique, la psychanalyse accorde la primauté au signifiant et «traite le réel par le symbolique»².

¹ Arthur Mettayer est professeur au département de théologie de l'Université du Québec à Trois-Rivières.

² Voir J. Lacan, *Le séminaire. Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 11.

Le titre que j'ai choisi est aussi à prendre comme une indication de la réponse que j'apporte à la question posée initialement. Il indique à la fois ma façon de traiter le réel par l'analyse d'une expression biblique et une situation objective ambiguë que l'on pourra croire mienne, si l'on veut. Mais avant de passer à l'analyse proprement dite, j'apporterai quelques réflexions susceptibles de situer la démarche utilisée dans l'analyse du texte johannique.

La religion réalise le symbolique de l'imaginaire (Lacan)

Dans *Malaise dans la civilisation*³, Freud rapporte les commentaires d'un de ses amis (Romain Rolland), à qui il avait adressé un exemplaire de son livre *L'avenir d'une illusion*. Cet ami se disait entièrement d'accord avec Freud, sauf sur un point: Freud aurait dû «tenir compte de la source *réelle* de la religiosité»⁴. Freud reconnaît qu'en écrivant *L'avenir d'une illusion* il n'avait pas tenté de trouver «les sources les plus *profondes* du sentiment religieux»⁵. Il s'était plutôt arrêté aux conceptions de «l'homme ordinaire quand il parle de sa religion», des doctrines qu'elle enseigne et exige de croire, des promesses qu'elle prétend remplir⁶. Mais pour répondre à la question des sources et des origines de tout besoin religieux, comme de toute religion, Freud pense qu'une «interprétation psychanalytique, c'est-à-dire génétique»⁷ donne une réponse suffisamment vraisemblable.

Pour l'énoncer brièvement après Freud, cette interprétation fait la genèse de la religion, à partir d'un Moi tout à fait originel qui, selon toute probabilité, inclut tout, c'est-à-dire d'un Moi-sujet avant d'être un Moi imaginaire, parmi les autres objets qui

³ Voir S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1973.

⁴ Voir *Ibid.*, p. 5. Nous avons souligné.

⁵ Voir *Ibid.*, p. 17. Nous avons souligné pour faire remarquer que Freud n'avait pas qualifié de «réelles» les sources de la religiosité.

⁶ Voir *Ibid.*, p. 17.

⁷ Voir *Ibid.*, p. 7.

forment le monde extérieur, dont le Moi vient progressivement à se distinguer⁸. Cette transition du Moi-sujet en Moi imaginaire ne suit pas un processus instinctif. Elle s'apprend⁹ au fur et à mesure des identifications dont le Moi s'investit, tout en se différenciant de l'autre qui lui procure du plaisir, comme de l'autre qui le menace¹⁰ et contre quoi il a besoin de protection¹¹. Et Freud de conclure:

Je ne saurais trouver un autre besoin infantile aussi fort que celui de protection par le père.
(...) On peut suivre d'un trait sûr l'origine de l'attitude religieuse en remontant au sentiment infantile de dépendance.¹²

Selon Freud, donc, l'être humain n'est pas religieux du fait qu'il soit humain, c'est-à-dire de façon innée et pour ainsi dire instinctive. C'est en effet dans les structures acquises par le Moi qu'il faut chercher pour trouver la source de l'attitude religieuse et l'origine de la religion.

Transposant ces éléments dans son vocabulaire structural habituel (Symbolique, Imaginaire, Réel), Jacques Lacan, pour sa part, énonce à la fois les relations fondamentales et le lieu symbolique où la religion va puiser pour ses réalisations. «La religion, dit Lacan, Réalise en termes propres le Symbolique et l'Imaginaire»¹³. Ce disant, Lacan ne veut pas reprendre la démonstration freudienne concernant la source et l'origine du sentiment religieux. Il veut tout simplement attirer l'attention sur le motif pour lequel la religion n'est pas prête de finir. Pour faire constater cette perpétuité de la religion, il insiste sur la

⁸ Voir *Ibid.*, p. 10.

⁹ Voir *Ibid.*, pp. 11-15.

¹⁰ Voir *Ibid.*, p. 9.

¹¹ Voir *Ibid.*, p. 16.

¹² Voir *Ibid.*, p. 16.

¹³ J. Lacan, «Les non-dupes errent», dans *Séminaire* (inédit) du 13 novembre 1973.

réalisation d'un processus qui s'origine, comme chez Freud, dans une relation duelle entre Moi et l'autre (c'est essentiellement l'Imaginaire). Chez l'être humain, cette relation vient à s'inscrire dans un langage qui fait sens, là même où, dans la théorie structurale lacanienne chacun des signifiants n'existe pas pour faire sens, mais pour représenter le sujet (c'est le Symbolique). Selon Lacan, il y a religion lorsque le processus ne s'arrête pas à évoquer du sens, mais le «réalise en termes propres» et, donc, le rend fonctionnel pour récupérer l'objet (qui est le Réel), cause du désir.

Cette réalisation, en termes propres, du Symbolique marque la fin du processus de concrétion qui assure une stabilité, presque irréformable, aux interprétations officielles des textes sacrés, par exemple, aux expériences des mystères, aux rites et autres pratiques de caractère sacré. Pour Lacan, c'est précisément cette concrétion qui, en se perpétuant, empêche la religion de finir. Il s'agit d'une simple constatation et non d'un effort pour conforter quelque institution que ce soit, ni pour interdire de penser, ni pour ridiculiser la religion et mettre fin à un délire collectif. La psychanalyse n'a d'ailleurs pas ces vocations.

La psychanalyse imagine le réel du symbolique (Lacan)

Dans sa pratique, la psychanalyse «Imagine le Réel du Symbolique»¹⁴. Cette pratique laisse évidemment place à des lectures multiples des rapports du sujet à l'Autre et à ses objets. De ce fait, «Imaginer le Réel du Symbolique» convient tout particulièrement à la représentation du sujet par tout signifiant qui représente pour la religion — des croyances, des valeurs narcissiques comme la grâce et le mérite, des objets d'espérance et d'amour, etc. — dont l'étymologie provient plus probablement

¹⁴ Voir *Ibid.* Voir aussi: R. Sublon, *La lettre ou l'esprit. Une lecture psychanalytique de la théologie*, Paris, Cerf, 1993, p. 22.

de *relegere*¹⁵, mais dont les effets de *ligature*¹⁶ n'en demeurent pas moins manifestes et durables dans le discours du sujet.

Jusqu'ici, nous avons pu constater que ce qui est premier dans l'ordre de la relecture psychanalytique, c'est l'attention portée à la représentation du sujet. Cette représentation sert de lieu d'où l'on peut imaginer le réel. En ce sens, il n'y a de sujet que représenté et il n'y a de réel que manquant au sujet pour être présent à lui-même. L'analyse n'a donc pas à se demander si l'objet peut être reçu comme un «fait réel» au sens strict qu'on lui réserve en histoire et en sociologie..., car ce n'est pas ce qu'il cherche à appuyer ni à démentir. Si un analyste étudie un texte religieux, par exemple — ce serait pareil pour un texte profane —, c'est pour les rapports que l'auteur y inscrit grâce aux signifiants qu'il utilise. S'agit-il de rapports métonymiques par lesquels le sujet (ou l'auteur) s'applique à déjouer la censure d'un signifiant en employant un autre signifiant plus anodin? S'agit-il de rapports métaphoriques qui font état du sujet représenté par un signifiant qui, en métaphorisant le sujet comme objet, le rend autre, tout en le maintenant hors de portée de cet objet impossible à toute saisie? Ces rapports ne permettent pas de dominer le réel comme un fait objectif, seulement «d'Imaginer le Réel du Symbolique» et ainsi de conserver à la structure symbolique toute sa signifiante.

Pour illustrer ces rapports du sujet à ses objets manquants, nous examinerons l'expression «le disciple que Jésus aimait», qui fait disparaître l'auteur de l'évangile de Jean, en tant que sujet, pour le valoriser, en tant qu'objet. À cette fin, nous utiliserons la première des quatre formes radicales de discours

¹⁵ Se référant à Paul Poupart, *Dictionnaire des religions*, André Couture accepte qu'en «saine étymologie» le mot «religion» vienne de *relegere*. (Voir A. Couture, *Sur la piste des dieux*, Montréal, Éd. Paulines, 1990, p. 7).

¹⁶ D'après Servius, la religion se réfère à *religare*; Cicéron pense plutôt à *relegere*. (Voir Sublon, *La lettre ou l'esprit*, p. 11).

que Lacan a exposées dans son *Séminaire* (1969-1970) pour démasquer le réel¹⁷.

Le discours du Maître

Ces formes de discours emploient les signes connus des habitués des écrits de Lacan: S_1 et S_2 sont des sigles pour remplacer le «Signifiant»; $\$$ est le sigle utilisé pour indiquer le sujet comme divisé par l'opération du signifiant et \underline{a} , la lettre algorithmique qui désigne la perte produite lors de la division du sujet. En élaborant sa «forme fondamentale», Lacan a voulu démontrer le fonctionnement du discours en rapport avec la primauté du signifiant.¹⁸ Il pose donc en premier la formule

$$\frac{S_1}{\$} \quad \frac{S_2}{\underline{a}}$$

Cette formule maintient en toute évidence la primauté du signifiant sur le sujet et sur l'objet. Elle permet en même temps de concevoir le sujet, comme effet du signifiant, et l'objet, comme produit par le signifiant ou comme reste de la division du sujet. En outre, puisqu'il s'agit de la seule des quatre formes de discours qui accorde toute la suprématie au signifiant, nous retiendrons pour les lieux, présentement occupés par les divers sigles et algorithmes, un nom et des caractéristiques fixes. Ainsi, le lieu conservera son appellation et ses caractéristiques, même s'il y a permutation des signes. C'est pourquoi:

- À l'endroit où se trouve présentement S_1 dans la «forme fondamentale», là se trouve la position de commande. Ce lieu se caractérise alors comme *lieu de la Loi* (avec un L majuscule) pour indiquer qu'il s'agit de la Loi du signifiant

¹⁷ Voir J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XVII: L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991.

¹⁸ Il est important d'éviter d'accorder à cette formule une prévalence qui la rendrait préférable à toute autre. À ce sujet, voir S. Leclaire, *Démasquer le réel*, Paris, Seuil, 1971, p. 90.

(qui divise le sujet) et que là, le désir (qui est une métonymie) fait Loi.

- À l'endroit où se trouve présentement S_2 , là se trouve le lieu de réponses (S_2 , à la fois signifiant qui représente le sujet et signifié donnant sens à S_1). Nous nommons ce lieu: *lieu du savoir*. (Remarquons ici que l'énoncé d'une loi est un savoir et que S_2 convient tout à fait pour parler d'un signifiant métaphorique).
- À l'endroit où se trouve présentement $\$$, là se trouve le *lieu de la vérité*. La vérité est sans contredit une dimension importante du discours. Son lieu devrait permettre au signe qui l'occupe de servir de point d'appui au signe qui occupe la position de commande.

Dans le *Séminaire* de Lacan, cette «forme fondamentale» s'appelle «discours du Maître». Cette forme nous apparaît convenir pour caractériser l'évangile de Jean dans son ensemble. Nous nous en servons donc pour partir à la recherche de l'objet d'espérance du «disciple que Jésus aimait» (voir Jn 13,23; 19,26; 20,2; 21,7; 21,20).

Pour mener à bien cette recherche, il n'est pas nécessaire de connaître le nom véritable du disciple.¹⁹ Et c'est tant mieux, car l'évangile de Jean ne lui donne aucun des noms de ceux qui étaient avec Jésus. Pour notre étude, il est cependant nécessaire d'établir la conformité de cet évangile avec la forme radicale de discours que nous venons d'introduire. Nous examinerons ensuite les indices des principaux manques et appropriations que les textes de l'évangile de Jean ne laissent pas d'insinuer à propos de ce disciple. Cet exercice devrait nous permettre de déterminer

¹⁹ Les exégètes ne s'entendent pas sur l'identité de ce disciple. Des opinions plus ou moins fondées à son sujet vont de son identification pure et simple avec l'apôtre Jean, l'un des Douze, fils de Zébédée, jusqu'à une simple figure symbolisant la relation du vrai croyant avec Jésus. (Voir R.E. Brown, *L'église héritée des apôtres*, Paris, Cerf, 1987, pp. 137-138).

ce qu'il en est de l'espérance du disciple que Jésus aimait, tout en répondant à la question du début sur l'objet et sa situation.

La structure

L'évangile de Jean accorde une prédominance incontestable et tout à fait caractéristique au discours du Maître. Dès le prologue, l'évangile de Jean accorde à la Parole non seulement une place au commencement, mais une place prépondérante et déterminante. En ce sens, non seulement la parole domine, mais elle se trouve au principe de tout sujet, de toute chose, de toute activité:

Au commencement était le Verbe... Tout fut par lui, et rien de ce qui fut, ne fut sans lui (Jn 1, 1.3).

En plus d'être à l'origine de tout, la Parole conserve toujours sa primauté, pour donner à tout homme l'éclairage, dont il a besoin pour (sa)voir:

Le Verbe était la vraie lumière qui, en venant dans le monde, illumine tout homme (Jn 1,9).

Sans doute cette lumière permet-elle d'abord à tout homme de voir son monde. Mais le Prologue n'a pas jugé opportun d'énoncer cette idée par trop évidente. L'auteur a plutôt insisté sur le fait que cette lumière était assez puissante pour que «ceux qui croient» (Jn, 1,12) *reconnaissent* la Parole d'où ce monde origine, *voient* en Jésus Christ la gloire du Verbe fait chair, la grâce et la vérité qu'il tient du Père et la figure même du Père, dont il ne laisse aucun détail dans l'ombre, etc.:

Il était dans le monde, et le monde fut par lui, et le monde ne l'a pas reconnu (...). Et le Verbe fut chair et il a habité parmi nous et nous avons vu sa gloire que, Fils unique plein de grâce et de vérité, il tient du Père (...).

Personne n'a jamais vu Dieu; le Fils unique,
qui est dans le sein du Père, nous l'a dévoilé
(Jn 1, 10.14.18).

Avec ces éléments du Prologue, nous sommes en mesure d'établir une certaine comparaison avec la formule lacanienne du discours du Maître. En effet, du Verbe absolument premier (S_1), l'évangile de Jean conçoit des effets qui ressemblent à ceux que l'on pourrait reconnaître à des sujets sous-mis et croyants. En clair, il s'agit du premier membre de la formule du discours du Maître:

S₁ signifiant-maître sur sujet barré.
§

Le Prologue transporte ensuite ce Verbe pour le répéter et l'articuler en Verbe de «lumière», apte à éclairer tous les *autres* sujets réels, leurs objets et les lieux où ils évoluent. À cause de cette articulation cependant, l'affirmation du Verbe permet de tenir en échec l'impression d'immatérialité que dégagent des mots et des expressions comme: «Nous avons *vu sa gloire*»; «Fils unique *plein de grâce et de vérité*»; «Fils unique qui (...) nous a *dévoilé Dieu*». Autrement dit, par l'articulation Verbe-Lumière, à laquelle le Prologue accorde la primauté pour créer, remplir et faire constater l'ordre qui règne dans l'espace de la réalité, il ne reste, pour ainsi dire, plus rien à désirer ni, donc, à espérer par le sujet. D'autant plus que c'est semble-t-il, tout à fait l'idée que rapporte l'évangéliste en affirmant:

De sa plénitude en effet, tous, nous avons reçu.

Et pour appuyer sur le fait que la plénitude du Verbe-Lumière ne laisse aucun espace libre dans le sujet, il ajoute:

et grâce sur grâce (Jn 1,16).²⁰

Loin de soutenir à fond la formule $\frac{S1}{\$}$ $\frac{S2}{\underline{a}}$

le Prologue paraît donc présenter des sujets chez qui rien ne peut plus désormais causer le désir. En effet tout ce qui pouvait manquer au sujet pour se compléter lui a été accordé ou lui est accordé, dès qu'il en devient capable. Devons-nous nous étonner de cette apparente contradiction avec la formule radicale du discours du Maître? Non, lorsqu'on réfléchit à la situation occupée par \underline{a} dans la formule lacanienne. Comme nous le disons d'ordinaire, le petit \underline{a} occupe le lieu qui lui revient: *le lieu du réel absent*. Ce qui peut signifier qu'en faisant son discours, le sujet peut être amené à croire qu'il a effectivement récupéré ou qu'il récupérera effectivement l'objet adéquat de son désir. Pas étonnant alors qu'il n'y ait pas d'objet dans ce lieu. Il n'y a pas lieu de s'étonner non plus de ce qui est arrivé au tombeau, du moins pour les disciples croyants. Ceux-ci s'en retournèrent chez eux, sans se mettre à la recherche du *corps* de Jésus, lorsqu'ils ne le trouvèrent pas dans son tombeau qui devient ainsi le lieu par excellence du réel absent, dans le quatrième évangile (voir Jn 20, 1-10).

Mais laissons ces réflexions qui escamotent plutôt qu'elles ne révèlent la notion même de l'objet que la formule lacanienne représente par \underline{a} , objet-cause du désir. De par sa notion, cet objet n'est pas seulement perdu et manquant; c'est un objet que

²⁰ Selon les commentateurs de la TOB, l'expression «grâce sur grâce» «n'évoque pas la succession d'une faveur à une autre (...) mais la capacité constamment élargie d'accueillir le don de Dieu» (Voir TOB, *Nouveau Testament*, Éd. 1977, p. 293, note Y).

«personne ne peut ni être ni avoir»²¹. La difficulté qui nous attend ici réside évidemment dans le fait de vouloir démasquer l'escamotage d'un manque. Mais pour le démasquer, il faut d'abord le repérer. Ainsi par exemple, lorsque nous avons affaire à une phrase comme celle-ci: «De sa plénitude en effet, tous, nous avons reçu, et grâce sur grâce» (Jn 1,16), nous sommes amenés à penser que ces mots impliquent un *partage* qui n'a pas toujours été là et qui n'est pas toujours là, ni d'une antériorité logique, ni d'une capacité réelle et chronologique. Autrement dit, même dans cette phrase, qui marque un remplissage qui se fait au fur et à mesure de l'élargissement des capacités du sujet, il reste encore de la place pour un objet manquant. Le repérage du manque et par conséquent de l'objet à espérer est pourtant plus facile, lorsqu'un signifiant précis en vient à piéger un sujet et à le représenter dans une situation angoissante. Nous en trouvons un exemple au «lavement des pieds», quand Jésus menace Pierre de *ne pas avoir de part avec lui* (voir Jn 13,8s). À ce moment, tout le champ de la jouissance anticipée paraît devoir se fermer à l'Apôtre. Le «pas de part» que Jésus lui annonce s'articule, en effet, à la *part* implicitement demandée par Pierre. En bref, dans cette articulation, deux manques se rejoignent et se recouvrent: l'un, antérieur et réel, quoique implicite; l'autre, qui a mis Pierre dans tous ses états, se situe d'abord comme pure différence — sans variation qualitative, ni quantitative, ni subjective, ni personnelle — dans le champ du Maître. Ce deuxième manque vient ensuite reprendre le premier manque réel pour le situer comme objet de demande et de désir, dont Pierre fait l'expérience du manque qui pourrait le satisfaire adéquatement. Ainsi, à devenir signifiant de la jouissance perdue, le manque de part, à l'instar de l'objet-manque (a), se conçoit plus facilement comme «inacceptable, insupportable, voire invivable»²². Mais à revêtir une structure concrète — réelle ou imaginée — la *part* trouve sa propriété de représenter quelque chose pour Pierre. Une telle

²¹ Voir R. Sublon, *Le temps de la mort*, Strasbourg, Cerdic, 1975, p. 110.

²² Voir Leclaire, *op. cit.*, p. 93. Voir aussi: A. Mettayer, *Essai sur la signification du mérite*, Trois-Rivières, 1980, pp. 135-137.

part devenue signe n'a évidemment pas de place dans le lieu du réel absent qui, lui, n'existe que comme effet du signifiant, là où le sujet trouve sa raison d'espérer, pas ailleurs.

Dans l'évangile de Jean, le personnage de Pierre n'est certes pas celui du «disciple que Jésus aimait». Si nous avons à qualifier la relation que Jésus veut instaurer avec Pierre, il serait sans doute juste de dire que celui-ci est le disciple de qui Jésus voulait être aimé. En effet, non seulement il lui demande à plusieurs reprises: «Pierre, m'aimes-tu?» (voir Jn 21, 15-17), mais surtout, il se présente à Pierre comme celui qui possède ce qui manque à Pierre pour combler son désir, comme nous venons de l'illustrer dans l'exemple de la *part*.

Ces relations entre Jésus et Pierre se sont sans doute répercutées sur les attitudes et comportements d'un autre disciple qui, après l'épisode de la *part*, a commencé à prendre place auprès de Jésus, dans le texte évangélique, en tant que disciple bien-aimé. Certains exégètes ont d'ailleurs noté la situation apparemment conflictuelle entre le disciple que Jésus aimait et Pierre.²³ Et il est vrai que nous pouvons entendre les discussions et controverses entourant le lavement des pieds (voir Jn 13, 6-9) et le départ de Jésus sans amener Pierre, sans oublier la prédiction du reniement de celui-ci (voir Jn 13, 33.36-38), comme des événements humiliants pour Pierre, mais aptes à réjouir le cœur d'un disciple rival. De même, nous pouvons entendre le récit du reniement (voir Jn 18, 15-27) comme une machination montée de façon plus ou moins consciente par le disciple bien-aimé — si c'est lui «l'autre disciple» — ou du moins, comme un épisode qui, tout en faisant se réaliser la parole de Jésus, risque d'éliminer du même coup la concurrence encombrante de Pierre. Bien sûr, le quatrième évangile ne se termine pas sans souligner le départ définitif de Pierre de la vie du disciple bien-aimé (voir Jn 21, 19-22). Mais il y a fort à

²³ R.E. Brown fait un bref relevé de ces situations conflictuelles dans *La communauté du disciple bien-aimé*, Paris, Cerf (coll. «Lectio divina», no 115), 1983, p. 90.

parier que ce n'est pas en suivant cette piste que nous parviendrons à déceler l'espérance du disciple que Jésus aimait. Le quatrième évangile, nous le répétons, accorde la primauté à l'articulation $S_1 - S_2$. Or, cette articulation comporte les mêmes éléments ordonnateurs qui font de Jésus et non seulement du disciple, un être aimé. Jésus, c'est le Verbe fait chair (voir Jn 1,14), le Fils unique, qui est dans le sein du Père (voir Jn 1,18) comme le disciple, qui était dans le sein de Jésus (voir Jn 13,25). Jésus est aimé du Père (voir Jn 15,9). Remarquons encore ceci: ce n'est pas en tant qu'aimé que Jésus désire. En tant qu'aimé, Jésus possède ce que l'autre désire. L'exemple de la «part» qu'il possède et peut offrir l'exprime bien. Pour désirer, et donc aussi pour espérer, Jésus, comme tout être aimé, doit opérer un transfert et devenir amoureux, c'est-à-dire concevoir que dans l'autre, il y a quelque chose, un objet, un plus d'être, qui peut s'articuler comme substitution à son propre manque: la parole de Jésus n'est pas sa parole, mais celle de son Père; il va au Père, car le Père est plus grand que lui, etc. (voir Jn 14, 24.28).

Indices des principaux manques et appropriations du disciple bien-aimé

Pour repérer les indices qui nous feront préciser l'espérance du «disciple que Jésus aimait», nous examinerons l'expression elle-même. Elle désigne comme identiques l'auteur du quatrième évangile (voir Jn 21,24), le disciple qui a été témoin des choses racontées dans ce livre (voir Jn 21,24), le disciple qui était couché dans le sein de Jésus lors du «dernier repas» (voir Jn 13,25; 21,20), le disciple qui s'est rendu au tombeau avec Pierre (voir Jn 20,2) et le disciple qui signale à Pierre la présence de Jésus sur le rivage de la Mer de Tibériade (voir Jn 21,7).

Peut-on penser que cette expression tient son origine de Jésus lui-même? L'évangile ne nous donne aucune indication en ce sens. Nous ne retiendrons donc pas cette hypothèse. Il reste alors trois hypothèses. Il peut s'agir d'un pseudonyme que, pour une raison non divulguée, l'auteur aura utilisé pour masquer son identité; ou encore d'un Petit nom, une sorte de Surnom, que le

disciple se sera donné pour caractériser son amabilité; ou d'un Surnom que les amis de l'auteur lui auront attribué. Mais puisque l'auteur s'en sert pour se désigner à l'intérieur même de son récit, cette dernière hypothèse ne diffère pas essentiellement de la précédente.

À choisir parmi ces hypothèses, nous préférons celle du Petit nom par lequel quelqu'un cherche occasionnellement à se caractériser lui-même. Et pour aller droit aux motifs de notre préférence: c'est parce que l'expression remplit avant tout une fonction de substitution. À l'évidence, cette substitution produit, elle aussi, l'effet inéluctable de taire le nom propre du disciple et de masquer l'identité de l'auteur, comme n'importe quel pseudonyme. Mais à la différence du pseudonyme, le Petit nom caractéristique que les gens se donnent à eux-mêmes n'est pas utilisé à tout moment, dans n'importe quelle circonstance. C'est aussi pourquoi, à notre avis, dans l'évangile de Jean, l'expression n'intervient que dans les cas où le disciple est «l'aimable qu'il aime», à savoir, quand: 1) le disciple occupe une place de choix, centrale pour ainsi dire, entre Jésus et Pierre; 2) le disciple se met à la place de Jésus en se montrant sous un jour favorable; 3) le disciple se met à la place de Jésus en s'identifiant à lui.

1) Le disciple se place «entre»

La position intermédiaire occupée par le disciple bien-aimé a été décrite dans cette scène du dernier repas de Jésus avec ses disciples:

Un des disciples, celui-là même que Jésus aimait, était couché dans le sein de Jésus. Simon Pierre lui fit signe: "Demande de qui il parle"; le disciple se pencha alors vers la poitrine de Jésus et lui dit: "Seigneur, qui est-ce?" Jésus répondit: "C'est celui à qui je donnerai la bouchée que je vais tremper" (Jn 13, 23-26).

Cette scène nous permet de supposer que Pierre n'avait pas accès directement à Jésus, mais seulement par l'intermédiaire du disciple bien-aimé. Dans cette conjecture, nous ne pensons pas fausser le sens du texte en affirmant que, couché où il était, le disciple se trouvait placé entre le Maître et Simon Pierre. Mais plus importante encore que cette position intermédiaire des corps, il y a celle où se balance le débat *entre* Jésus qui sait et Pierre qui ne sait pas, *entre* Jésus qui comprend et Pierre qui ne comprend pas (voir Jn 13,7; 13, 24-28). En rapport avec ce débat où chacun des protagonistes cherche à se déconnecter du désir de l'Autre, le disciple bien-aimé demeure sujet désiré-désirant. En cette position, on peut sans doute utiliser l'expression de Denis Vasse: «Tout ce qu'il *veut* devient volonté de l'Autre qui le désire. Bien sûr, toute la question alors se déplace sur le *discernement*»²⁴. Effectivement, lorsque le disciple demande: «Seigneur, qui est-ce?», il peut paraître évident qu'il espère entendre un nom, le nom du traître. Mais Jésus répond plutôt en affirmant pour le seul entendement de son disciple qu'il lui donnera un signe non équivoque de l'identité du traître. Cette réponse inattendue va pourtant dans le sens du désir: elle confirme au disciple la solidité de sa position de bien-aimé par la réception d'un signe exclusif qui lui permet de discerner la signification et les conséquences sataniques de cette «bouchée», la dernière offerte par Jésus à Judas (voir Jn 13, 26-28).

2) *Le disciple se met à la place de Jésus en se montrant sous un jour favorable*

Outre son espérance de signes du désir de Jésus à son égard, le disciple espère aussi montrer des signes non équivoques qu'il mérite son titre de bien-aimé. Pour cela, il lui faut d'abord se mettre à la place de Jésus. Après, il pourra montrer de quelle façon il cherchera à satisfaire son espérance. Le texte qui

²⁴ Voir D. Vasse, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi*, Paris, Seuil, 1991, p. 176.

rapporte cette nouvelle position du disciple bien-aimé se trouve en Jn 19, 26-27:

Voyant ainsi sa mère et près d'elle le disciple qu'il aimait, Jésus dit à sa mère: "Femme, voici ton fils". Il dit ensuite au disciple: "Voici ta mère". Et depuis cette heure-là, le disciple la prit chez lui.

«*Le disciple la prit chez lui*». Remplaçant Jésus auprès de Marie, le disciple détermine, à la façon d'un fils unique, en quel lieu désormais Marie habitera. Le disciple ne s'en doute peut-être pas, mais cette re-position n'est pas aussi reposante que celle de la dernière cène. Un fils digne de ce nom, surtout s'il est appelé à remplacer un fils exceptionnel, a à développer un Moi idéal adéquat. C'est dire que si les circonstances permettent, par exemple, de conclure à la résurrection de Jésus à la seule vue de bandelettes et d'un linge plié dans un tombeau autrement vide, le disciple en tant que bien-aimé, aura à croire avant tous les autres (voir Jn 20,8). De même, s'il s'agit de savoir, de se souvenir, etc., il lui faudra savoir avant tous les autres (voir Jn 21,7) et se souvenir plus que les autres, des paroles, des faits et des gestes du Seigneur, quitte à rectifier plus tard les interprétations exagérées (voir Jn 21,23). Comme l'indique Jacques Lacan à propos du Moi idéal du fils de famille: «C'est bien là le registre où il aura à se montrer ou à ne pas se montrer, et à savoir comment il convient de se montrer, plus fort que les autres, même si cela consiste à faire dire qu'il y va un peu fort»²⁵.

Le remplacement opéré par le disciple se comportant comme un fils à la place de Jésus ne nous a pas vraiment précisé quelle était son espérance. Nous savons cependant comment le disciple espérait mériter la reconnaissance de l'autre: par une foi qu'aucune parole ne semblait exiger; par un savoir, dont la hardiesse aurait pu s'achever dans le plus pur ridicule; par une

²⁵ Voir J. Lacan, *Le Séminaire. Livre VIII: Le transfert*, Paris, Seuil, 1991, p. 397.

mémorisation si extraordinaire des paroles de Jésus, que d'aucuns ont pu parler de fabulation ou d'exagération.

Si le disciple agit de cette façon, il importe encore de noter que ce n'est pas nécessairement pour la galerie. Les autres (les disciples, ses lecteurs) pourraient ne pas être impressionnés ni même être là, qu'il agirait exactement de la même façon²⁶, tout simplement parce que, au départ, il s'est substitué au fils de la mère de Jésus. D'où notre troisième situation.

3) *Le disciple se met à la place de Jésus en s'identifiant à lui*

Pour examiner cette situation, reportons-nous à la scène citée plus haut et décrite par l'évangéliste au chapitre 19, versets 26 et 27. La scène débute par le mot «voyant» qui sert à situer les identifications — filiale et maternelle — en relation avec le regard de Jésus. Ce «voyant», on le sent bien, n'est pas rapporté dans l'évangile pour s'intéresser à ce que Jésus pouvait voir du haut de la croix. Il s'agit, comme le veut le sens du texte, d'un «voyant» qui dirige la référence du disciple bien-aimé à témoigner de ce regard. Le disciple se réfère ainsi à un lieu surveillé par ce «voyant» — qu'on appelle Idéal-du-Moi. Ce regard n'est pas non plus sans rapport avec le lieu d'où l'Autre dit: «Voici ton fils; voici ta mère». C'est pourquoi, tous les agirs du disciple bien-aimé trouvent leur réponse dans ce regard de l'Autre et, en tout premier, ce qu'il fit, à la façon d'un fils unique: il prit en charge sa mère, comme si elle était seule et sans logis.

Il est à remarquer que cette identification révélée par les actions répond à la parole de Jésus, comme s'il s'agissait d'une demande faite au disciple d'être un fils qui le remplacera auprès de sa mère. Mais la demande de Jésus nous semble plus subtile que cela. D'après les paroles, Jésus a seulement montré un fils à

²⁶ Ici, nous sommes tout à fait conscient du fait que certains fils de famille agissent de façon différente, dans le but d'embêter leurs parents, de les ennuyer le plus possible et, en tout cas, de leur être désagréables.

sa mère et une mère à son disciple: «Vois-là ton fils; vois-là ta mère». Strictement, ces paroles s'adressent à l'une, puis à l'autre, séparément. Elles montrent des personnes à qui, ordinairement, l'on concède le premier rang parmi les objets d'amour. Mais l'évangéliste semble avoir entendu les paroles de Jésus comme le début de nouvelles relations intersubjectives, escamotant ainsi ce qui pourrait s'énoncer comme objet d'espérance.

Nous savons déjà que cet escamotage de l'objet fait partie de la structure inconsciente du quatrième évangile. Le don que Jésus fait de sa propre mère au disciple ne reste pourtant pas sans effet, même dans le cas de relations intersubjectives. Les deux, le disciple et la mère, y trouvent une fonction salvatrice de leur dignité de sujets: la mère conserve sa valeur de mère auprès d'un fils qui fait tous ses efforts pour être digne d'elle. Parallèlement à cet effet, un autre ressortit à la structure même des sujets nouvellement identifiés: le disciple n'est plus le disciple bien-aimé de Jésus. Il est un autre; il est le fils unique, aimé par une mère qui est elle-même devenue autre que la mère de Jésus. Cet effet structural nous permet de signaler la justesse de l'expression «le disciple que Jésus aimait», utilisant le verbe «aimer» à l'imparfait, pour situer l'amour de Jésus pour son disciple dans un temps avant le moment présent. Profitons aussi de cet imparfait exprimant un passé impossible à saisir²⁷, mais qui véhicule une dimension d'action inachevée, de satisfaction à rechercher, de plaisir à répéter. Cette dimension est celle du sujet désirant, et l'on perçoit que, «depuis cette heure-là», il s'est opéré un transfert dans les relations du disciple: aimé par sa nouvelle mère, le disciple est devenu sujet de désir par rapport à Jésus, dont le départ l'a marqué d'un vide, pour ainsi dire, interminable et dont il se plaint: «Jésus n'a pas dit qu'il ne

²⁷ «Ce qu'il y *avait* de prêt à parler — ceci aux deux sens que l'imparfait du français donne à *l'il y avait*, de le mettre dans l'instant d'avant: il était là et il n'y est plus, mais aussi dans l'instant d'après: un peu plus il y était d'avoir pu y être — ce qu'il y *avait* là, disparaît de n'être plus qu'un signifiant». (J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 840.) Voir aussi: R. Sublon, *Le temps de la mort*, p. 228.

mourrait pas, mais bien: si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne» (voir Jn 21,23). En ce sens, la venue de Jésus devient l'objet de l'espérance du disciple. Seule cette venue de Jésus peut combler son désir que l'imparfait avait laissé en plan. L'ambiguïté demeure pourtant de savoir si c'est comme sujet désirant, ou comme être se sachant désiré, que le disciple a attendu la réalisation de son espérance.