

La Grâce et le désir de l'Autre

Antonio Di Ciaccia

DANS **LA CAUSE DU DÉSIR** 2022/2 (N° 111), PAGES 10 À 17
ÉDITIONS **L'ÉCOLE DE LA CAUSE FREUDIENNE**

ISSN 2258-8051

DOI 10.3917/lcdd.111.0010

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-la-cause-du-desir-2022-2-page-10.htm>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour L'École de la Cause freudienne.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

La Grâce et le désir de l'Autre

Antonio Di Ciaccia

« La question de la Grâce est patente dès qu'il s'agit du christianisme. L'intérêt que nous prenons au christianisme au niveau de la théorie se mesure précisément au rôle donné à la Grâce. Qui ne voit que la Grâce a le plus étroit rapport avec ce que, partant de fonctions théoriques qui n'ont certes rien à faire avec les effusions du cœur, je désigne comme le désir de l'Autre ?¹ »

Petit excursus

La Grâce, en grec *charis*, en latin *gratia*, désigne en théologie deux choses : d'une part le don absolument gratuit et personnel que Dieu fait à l'homme et, d'autre part, l'effet même de ce don reçu. Ce don de la part de Dieu excède les dons naturels qui sont donnés à toutes les créatures. C'est un don qui concerne uniquement le salut de l'être humain, qui le reçoit gratuitement, sans y avoir aucun droit. Dieu donne à l'homme par pure bienveillance et celui qui reçoit ce don trouve bienveillance auprès de Dieu.

Bien qu'on puisse trouver des indices de la Grâce dans l'Ancien Testament avec les termes *hen*, *hesed*, *berith*, qui mettent en valeur les rapports d'alliance entre Dieu et le peuple d'Israël, c'est dans le Nouveau Testament que se précise ce don de Dieu, qui est au fond le Christ lui-même et la rédemption qui s'en suit.

La Vierge Marie est l'emblème même d'un sujet qui reçoit ce don gratuitement, et dont l'effet est de devenir la *Théotokos*, la mère de Dieu. Lacan y fait référence d'une manière voilée dans ce passage : « *Que Ta Volonté soit faite*² ».

Antonio Di Ciaccia est psychanalyste, membre de la Scuola Lacaniana di Psicoanalisi et de l'École de la Cause freudienne.

1. Lacan J., *Le Séminaire*, livre XVI, *D'un Autre à l'autre*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2006, p. 123.

2. *Ibid.*

Saint Paul est l'initiateur de la théologie de la Grâce. Saint Augustin, au v^e siècle, en sera le plus accompli des théoriciens des Pères de l'Église. Avec la Réforme, Luther et Calvin mettent celle-ci en question, puis, après le Concile de Trente, la querelle sur la Grâce va rebondir et se poursuivre dans le jansénisme jusqu'à la Révolution française, sinon au-delà.

Quels sont les termes de la question chez saint Paul ?

Pour saint Paul, la question se pose en ces termes : parce que tous, juifs et gentils, ont péché, tous ont besoin de la rédemption du Christ (*Rom. 3 : 23-25*), qui est une manifestation de l'amour de Dieu (*Rom. 5 : 8*) et qui est également une Grâce. Au péché d'un seul, Adam, qui a porté la mort pour tous, saint Paul oppose « la Grâce de Dieu et le don conféré par la Grâce d'un seul homme, Jésus-Christ » qui se sont répandus à tous (*Rom. 5 : 15*).

Saint Paul formule que la foi en Jésus-Christ suffit et que les chrétiens doivent se délivrer de la Loi – à entendre comme la Loi juive, avec ses corrélats des œuvres de la loi. À Antioche, face à saint Pierre, saint Paul expose ce qu'on appelle son évangile. Il affirme que la Loi a permis l'avènement de la foi en Jésus, et que dès lors, « il n'y a plus ni de Juif, ni de gentil, ni d'esclave, ni de libre ; ni d'homme, ni de femme ; car vous n'êtes tous qu'un en Jésus-Christ » (*Gal. 3 : 28*).

Lacan reprend dans son Séminaire sur l'Éthique un passage de l'*Épître aux Romains* (7 : 7) où il substitue le terme *amarthia* – qui veut dire péché, chute, faute et qui, dans les *Écritures*, signifie aussi victime expiatrice –, par manque, voire aussi *das Ding*, la Chose. Par cette substitution, par cette Chose-manque, Lacan fait émerger le désir. « Nous avons à explorer ce qu'au cours des âges, l'être humain a été capable d'élaborer qui transgresse cette Loi, le mette dans un rapport au désir qui franchisse ce lien d'interdiction, et introduise, au-dessus de la morale, une érotique ». Et Lacan ajoute : « Parlant d'érotique, aurons-nous à parler de ce qui s'est fomenté au cours des âges, de règles de l'amour³ ».

Il convient de préciser que, pour Lacan, ce terme de Loi concerne la Loi symbolique, laquelle coïncide avec l'Œdipe, alors que pour saint Paul, il s'agit de la Loi juive qui, en vertu du Christ, va être remplacée par la foi, don de la Grâce divine.

Quels sont les termes de la question chez saint Augustin ?

Dénoté le « Docteur de la Grâce », saint Augustin est le Père de l'Église qui aborde d'une façon systématique le rapport entre la Grâce de Dieu et la liberté de l'homme.

Seulement, quelques années auparavant, un Père grec de l'Église, saint Jean Chrysostome, avait déjà traité de cette question dans son commentaire de l'*Épître aux Romains*. Il y

3. Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1986, p. 101-102.

As-tu agi en conformité avec ton désir ?

avait pointé ce passage où saint Paul remarque que, par rapport à Israël, Dieu avait choisi un reste – le Christ – élu par Grâce et il avait souligné ce passage de saint Paul : « Si c'est par Grâce, ce n'est donc point par les œuvres ; autrement la Grâce n'est plus Grâce » (*Rom. 11 : 6*). À cela, le Chrysostome commente : si c'est par Grâce, pourquoi tout le monde n'est-il pas sauvé ? La réponse est que c'est parce que tout le monde ne le veut pas : « *Gratia enim, licet gratia sit, volentes salvat, non nolentes* [La Grâce, bien qu'elle soit la Grâce, sauve ceux qui veulent être sauvés, et pas ceux qui ne le veulent pas]⁴ ».

Saint Augustin a des expressions semblables : « *Credere non potest nisi volens* [Pour croire, il faut le vouloir]⁵ ». Ou encore : « *Neque enim voluntatis arbitrium ideo tollitur, quia iuvatur; sed ideo iuvatur, quia non tollitur* [Le libre arbitre de la volonté n'est pas supprimé parce qu'il est aidé; mais il est aidé pour qu'il ne soit pas supprimé]⁶ ». Ou bien encore : « *Quis non castificat nisi Deus? Sed Deus te nolentem non castificat. Ergo quod adiungis voluntatem tuam Deo, castificas te ipsus. Castificas te, non de te, sed de illo qui venit ut inhabitet te* [Qui peut te purifier sinon Dieu ? Mais Dieu ne te purifie si tu ne le veux pas. Si tu ajoutes ta volonté à Dieu, tu te purifies. Tu te purifies, mais non pas à cause de toi, mais à cause de celui qui vient pour demeurer en toi]⁷ ».

Chez saint Augustin nombreux sont les passages concernant le rapport entre la Grâce et la liberté de l'homme. De fait, la doctrine de saint Augustin a deux points focaux, telle une ellipse, Dieu et l'homme. Or, dans le rapport entre la Grâce et la liberté de l'homme, il faut retenir un troisième terme : le mal.

Longtemps saint Augustin avait été un partisan de Mani, le fondateur du manichéisme, religion de la Perse qui s'était répandue de l'Europe jusqu'à la Chine. Cette religion considère que la réalité est prise dans la lutte entre deux principes qui se répartissent d'une manière tranchée : le bien et le mal. Après sa conversion, saint Augustin s'oppose au manichéisme. Ainsi, il réfute le dualisme et affirme que le mal n'est rien d'autre que l'absence du bien. Pour Augustin, le mal n'a pas d'essence, il est un *defectus boni* qui provient, ou bien d'une imperfection des créatures, et il s'agit alors d'un mal physique, ou bien de l'abus de la libre volonté, et il s'agit dès lors d'un mal moral. Dans cette perspective, le mal est, mais n'existe pas. Cependant, il s'inscrit dans l'ordre établi par Dieu, lequel « *melius iudicavit de malis bona facere quam mala nulla esse permittere* [Dieu a jugé qu'il était mieux de changer ce qui est mal en bien plutôt que de ne pas permettre qu'il y ait le mal]⁸ ».

Déjà au II^e siècle, Origène avait défini le mal comme absence, et Tertullien avait, pour la première fois, utilisé l'expression *liberum arbitrium*. Toutefois, au temps de

4. Migne J.-P., *Patrologiae series graeca*, Parisiis, 1857, t. 60, 579, 18, 5.

5. Migne J.-P., *Patrologiae series latina*, Parisiis, 1844, t. 35, 1607, 26, 2.

6. *Ivi*, t. 33, 677, 157, 2, 10.

7. *Ivi*, t. 35, 2009, 4, 7.

8. *Ivi*, t. 41, 11, 18; cf. aussi : t. 41, 11, 22; 12, 3; 22, 1, 2.

saint Augustin, les diatribes entre la Grâce divine et le libre arbitre se complexifient. Après avoir polémique avec le manichéisme, saint Augustin va polémiquer avec Pelage. Le pélagianisme considère que l'homme n'a pas vraiment besoin de la Grâce divine pour avoir le salut : il peut se sauver tout seul. Saint Augustin s'oppose à cette thèse en affirmant que seule la Grâce permet chez l'homme une réelle palingénésie. Nous verrons que cette doctrine, avec des nuances, va revenir bien des siècles plus tard, va intéresser Lacan.

Considérons une autre question plus brûlante qui va surgir : à cause du péché originel, les hommes sont devenus une masse, *massa damnata*, destinée à la perdition. Dieu, qui avait prévu cela *ab aeterno*, aurait pu abandonner l'humanité à sa destinée. Seulement voilà, il a voulu en libérer certains et les séparer de la masse prédestinée *ad aeternam mortem*. C'est la question de la prédestination qui avait occupé saint Augustin dans ses dernières années. Mais le mystère demeure de savoir pourquoi certains sont sauvés et d'autres pas, tout en tenant compte que Dieu n'est pas injuste : *iniquitas non est apud Deum*. Au fond, bien que Dieu soit miséricordieux et opère par Grâce, ses raisons sont toutefois cachées et impénétrables.

La doctrine va longtemps osciller entre une lecture de la Grâce qui est pour tous les hommes de bonne volonté et la Grâce qui est réservée à peu de monde selon les mots de l'Évangile : « Il y en a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus » (Mt. 20 : 16).

Donc, au fondement des actions de l'homme, du côté de Dieu, il y a la Grâce. Au fondement, du côté de l'homme, il y a le libre arbitre. Au fondement du bon usage du libre arbitre, il y a la prédestination, laquelle est subordonnée à la Grâce. C'est donc la Grâce qui aide et pousse la volonté à vouloir ainsi accomplir le bien.

Mais la question insiste : si Dieu est Dieu et que son savoir sur les décisions de l'homme est total, comment concilier le savoir de Dieu avec les libres décisions de l'homme ?

La querelle

Ces questions seront reprises au cours des siècles. De sorte que le courant théologique qui s'appuie préférentiellement sur Platon et saint Augustin fera une place importante à un Dieu dont la volonté reste un mystère et dont la visée reste forclosée pour l'homme. Alors que le courant qui s'appuie de préférence sur Aristote et atteint son zénith avec saint Thomas d'Aquin accordera une plus grande place à un Dieu qui est cet *intellectus* et qui opère d'une manière logique, articulée à la raison ayant présidé la venue du Christ parmi les hommes.

Au temps de la Réforme, Luther met en question la possibilité que l'homme puisse avoir les moyens d'assurer son propre salut : *sola fide* est le seul moyen de justification. Au *De libero arbitrio collatio* d'Erasmus de Rotterdam, Luther va répondre avec *De servo arbitrio*, auquel Erasmus va riposter avec son *Hyperaspistes*.

Par rapport à Luther, Calvin va plus loin : il laisse à la seule volonté de Dieu le salut, lequel est sélectif, prédestiné uniquement à certains, et il ne fait donc aucune différence

As-tu agi en conformité avec ton désir ?

entre la volonté de Dieu et sa prescience, à savoir que Dieu, en tant que tel, connaît le futur. Cela porte à la conséquence logique que Dieu veut le mal.

La dispute ne va pas opposer seulement les protestants et les catholiques. Aussi, chez ces derniers, la diatribe sur la Grâce va éclater après le Concile de Trente, bien qu'elle change de focus en reprenant, tout compte fait, la dispute pélagienne. Mais il est clair désormais que, pour l'acte de l'homme, à entendre pour son salut, la Grâce divine est indispensable. À l'homme, il faut le concours de la Grâce divine pour pouvoir poser un acte juste, et c'est pour cette raison qu'elle est désignée comme la *gratia actualis*.

Comment l'œuvre de l'homme libre et l'œuvre de Dieu s'enchaînent-elles dans une synergie efficace ? Certes, la causalité de l'acte est de l'un et de l'Autre. Mais dans quelle mesure ? Pour le jésuite Luis de Molina qui s'était évertué à promouvoir la *gratia sufficiens* en laissant une grande marge à la liberté humaine, la cause est partiellement de l'un et partiellement de l'Autre. Ceci, par contraste avec saint Thomas selon qui la cause est entièrement de l'un et entièrement de l'Autre, mais à deux niveaux différents. De son côté, le thomiste Domingo Báñez s'évertue à jongler entre *gratia sufficiens* et *gratia efficax* pour permettre le passage de la volonté humaine de la puissance à un acte libre et déterminé. La lutte entre dominicains et jésuites fut âpre et déborda dans des effets, comme le rappelle Lacan, « *convulsionnaires*⁹ ». Mais, conclut-il, « le champ dont il s'agit est tout de même bien parent de celui qui nous appartient¹⁰ ».

C'est non sans humour que Lacan rappelle que, dans ces disputes sur la Grâce, l'Église, notamment le pape Paul V, avait dû intervenir pour interdire – interdiction qui fut d'ailleurs réitérée pendant deux siècles – qu'« on en articule quoi que ce soit, ni pour ni contre¹¹ ». Et, souligne le pape, surtout qu'ils s'abstiennent de s'injurier mutuellement : « *Quin optat etiam, ut verbis asperioribus amaritiam animi significantibus invicem abstineant*¹² ».

Le pari de Pascal

Le pari de Pascal est la carte que Lacan sort de son chapeau dans le Séminaire *D'un Autre à l'autre*. « Nous sommes tout de même en droit d'essayer d'articuler à ce propos quelque chose de plus relevé. Pourquoi ne pas le faire au point le plus libre, le plus lucide, le plus joueur, qui est précisément le pari de Pascal ?¹³ »

Le contexte est celui de l'opposition interne au catholicisme entre les jésuites et les jansénistes. Cornelius Jansen, professeur à Louvain puis évêque d'Ypres, avait abordé la

9. Lacan J., *Le Séminaire*, livre XVI, *D'un Autre à l'autre*, op. cit., p. 124.

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

12. Denzinger H. & Schönmetzer A., *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum*, Romae, Herder, 1965, art. 1997.

13. Lacan J., *Le Séminaire*, livre XVI, *D'un Autre à l'autre*, op. cit., p. 124.

question de la Grâce divine et de la liberté humaine avec *Augustinus*, son œuvre principale bien que posthume. Son retour à saint Augustin frôle le calvinisme, comme ses opposants, les molinistes, frôlent le pélagianisme. Pascal, dans les *Provinciales*, entre dans la bagarre par le recours à une satire décapante, pour la défense du grand Arnaud et des jansénistes de Port-Royal des Champs contre les jésuites.

Lacan s'appuie sur Pascal, mais n'entre pas dans la diatribe des deux Grâces, *gratia sufficiens* et *gratia efficax*. Prendre position sur ce sujet veut dire donner consistance au Dieu qui serait la cause de la *gratia actualis*, d'où procède l'acte effectué par l'homme libre. Cela aurait impliqué : ou prendre parti pour le probabilisme, voire le laxisme, à la manière jésuite, ou bien prendre parti pour la rigueur des jansénistes. Lacan ne veut pas montrer ses cartes – il le dit dans le Séminaire – parce que, bien qu'il ait eu des raisons envers les uns et envers les autres, dans les deux cas, il aurait manqué le but visé.

C'est pour cette raison que Lacan ne s'appuie pas sur le Pascal des *Provinciales*, mais sur le Pascal du pari. À première vue, la chose semble bizarre. Le pari pouvait servir à convaincre les libertins de parier sur l'existence de Dieu. Mais, comme Lacan le souligne, « la véritable dichotomie n'est pas entre Dieu existe ou il n'existe pas. Que Pascal le veuille ou non, le problème devient d'une tout autre nature à partir du moment où il a affirmé que nous ne savons pas, non pas si Dieu existe, mais ni si Dieu est, ni ce qu'il est.¹⁴ »

Au long de ce Séminaire, Lacan réitère à plusieurs reprises des affirmations semblables. En fait, « le pari contient à son départ quelque chose qui se réfère à ce point-pôle, le réel absolu, ce d'autant plus que, quand la question se pose de l'acte du pari, il s'agit précisément de quelque chose dont nous ne pouvons savoir *ni s'il est, ni ce qu'il est*, comme Pascal en articule expressément la définition. Il s'agit, peut-on traduire, de savoir si le partenaire existe ou non¹⁵ ».

D'ailleurs le Nom-du-Père est évoqué par Lacan, non pas pour étayer le Dieu réduit au partenaire dans le jeu, mais au contraire, pour traduire le réel absolu, bien que voilé, sous l'énoncé « *Croix ou pile* [...] ce que nous appelons maintenant *Pile ou face*¹⁶ ».

Voilà les termes de la question chez Lacan : il permute ce Dieu de la tradition pour avoir à faire avec « l'Autre tel qu'il s'articule comme le lieu de la parole¹⁷ ». D'une certaine façon, Dieu est vidé de sa consistance de Dieu. Et pour ce faire, Lacan se sert, paradoxalement, de Blaise Pascal lui-même.

Mais si Dieu est une affaire de fait, « ce qui veut dire une affaire de discours, si vous vous rapportez à la définition que j'ai donnée du fait en vous disant qu'il n'y a de fait qu'énoncé¹⁸ », il faut dire que « ce qui est véritablement en jeu dans le pari de Pascal, c'est une autre question, celle que je vous ai déjà énoncée au terme de mon précédent discours – est-ce que *Je* existe, ou si *Je* n'existe pas ?¹⁹ » La suite éclaire davantage

14. *Ibid.*, p. 119.

15. *Ibid.*, p. 125.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*, p. 123.

18. *Ibid.*, p. 119.

19. *Ibid.*

As-tu agi en conformité avec ton désir ?

l'affaire : « Sachez seulement que si, contrairement à ce qu'on croit, le pari ne porte pas sur la promesse d'une vie future, mais sur l'existence de *Je*, quelque chose peut être déduit au-delà, à condition de mettre à sa place la fonction de la cause telle qu'elle se place au niveau du sujet, à savoir l'objet *a*. Ce n'est pas la première fois que je l'aurai écrit ainsi – *l'a-cause*²⁰ ». Et il poursuit : « Toute l'essence du pari est précisément de réduire notre vie à cette chose que nous pouvons, comme ça, tenir dans le creux d'une main.²¹ » Et donc ce que Lacan appelle dans ce Séminaire *Je*, va se transformer dans l'objet *a* en tant qu'incarné dans un sujet. On comprend dès lors pourquoi Jacques-Alain Miller peut dire que le *Je* utilisé par Lacan dans ce Séminaire puisse se transformer plus tard en *parlêtre*.

Dans ce pari, ce qu'il est important de souligner, c'est que l'on ne joue que ce qui est déjà perdu. C'est pour cela que J.-A. Miller nous dit que Pascal, dans son pari, s'efforce de structurer un type de choix que nous retrouvons chez Lacan dans le schéma de l'aliénation-séparation qui comporte « le choix forcé²² ».

De fait, l'effort de Lacan est recentré sur la jouissance pour lui donner une fonction et lui conférer une structure logique. Pour cela, Pascal est précieux, car il montre comment, par le choc entre la jouissance et le signifiant, le reste de jouissance qu'est l'objet *a*, fait émerger cette nouvelle fonction qui est le *plus-de-jouir*.

Désir ou vouloir

Soulignons un détail ayant tout son poids : « La Grâce a le plus étroit rapport avec ce que [...] je désigne comme le désir de l'Autre²³ », dit Lacan. Pour le Dieu de la Grâce, il ne peut pas s'agir de désir, mais de vouloir. Éventuellement, le vouloir à la manière augustinienne ou le vouloir régi par l'intellect à la manière thomiste. Mais parler de désir veut dire placer un manque en son centre. Le terme latin *desiderare* veut dire : « Regretter l'absence de quelqu'un ou de quelque chose²⁴ », ce qui ne s'applique pas à Dieu. Le désir, en effet, n'a pas bonne presse chez les théologiens, au moins jusqu'au temps de Lacan. Il suffit de lire le *Dictionnaire de Théologie Catholique* : le désir, dans ce contexte, n'est « à considérer qu'au point de vue de la morale, et spécialement en tant qu'il est un péché²⁵ ». Le désir est foncièrement une affaire humaine, soit dans la version spinozienne en tant que le désir, voire *cupiditas*²⁶, est l'essence de l'homme, soit dans la version de la *Begierde* hégélienne, qui est l'envie d'être reconnu, ou bien encore dans la version du *Wunsch* freudien, qui est inconscient et donc *unzerstörbar*²⁷, indestructible.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*

22. Miller J.-A., « Une lecture du Séminaire *D'un Autre à l'autre* », *La Cause freudienne*, n° 65, janvier 2007, p. 91.

23. Lacan J., *Le Séminaire*, livre XVI, *D'un Autre à l'autre*, op. cit., p. 123.

24. Cf. Bloch O. & von Wartburg W., *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, PUF, 1932.

25. *DTC*, t. IV A, col. 624, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1939.

26. Cf. Spinoza B., *L'Ética*, Milano, Istituto editoriale italiano, 1914, p. 187.

27. Freud S., *Die Traumdeutung, Gesammelte Werke*, t. II/III, Fünfte Auflage, Frankfurt am Main, Fischer, 1973, p. 626.

Qui sont les acteurs en jeu ?

Dans le scénario, dans le rapport entre la Grâce et le libre arbitre, il y a deux acteurs : Dieu et l'homme. Pourtant, à cause de la référence au désir hégélien, les acteurs deviennent le maître et l'esclave. J.-A. Miller nous a appris que la chose la plus importante chez Lacan est ce dont il ne parle pas. Dès lors, nous pouvons faire le pari que les deux acteurs ne sont autres que le psychanalysant et le psychanalyste, pris dans ce moment où l'un passe d'une position à l'autre dans ce que Lacan appelle l'acte psychanalytique. Comme Lacan le souligne dans son compte rendu du Séminaire : « L'acte psychanalytique, ni vu ni connu hors de nous, c'est-à-dire jamais repéré, mis en question bien moins encore, voilà que nous le supposons du moment électif où le psychanalysant passe au psychanalyste.²⁸ » Mais, par la grâce de qui ou de quoi ? Selon Lacan, « l'acte (tout court) a lieu d'un dire, et dont il change le sujet²⁹ ». Tout en tenant compte que, dans ce qui est en jeu dans le rapport de l'homme avec la parole, il y a quelque chose qui en est le ressort : l'objet *a*.

La preuve de cette transformation et de l'opération propre à l'analyste, Lacan la condense dans « Télévision » en énonçant que le psychanalyste « décharite³⁰ ». À savoir que, si l'analyste, dans l'expérience analytique est déchet, il n'est néanmoins pas celui qui fait la grâce (*charis*).

28. Lacan J., « L'acte psychanalytique », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 375.

29. *Ibid.*

30. Lacan J., « Télévision », *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 519.