

FILOZOFSKI

vestnik

XXVII • 2/2006

Izdaja
Filozofski inštitut ZRC SAZU
Published by
the Institute of Philosophy at SRC SASA

Ljubljana 2006

Programska zasnova

FILOZOFSKI VESTNIK je glasilo Filozofskega inštituta Znanstvenoraziskovalnega centra Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Filozofski vestnik je znanstveni časopis za filozofijo z interdisciplinarno in mednarodno usmeritvijo in je forum za diskusijo o širokem spektru vprašanj s področja sodobne filozofije, etike, estetike, politične, pravne filozofije, filozofije jezika, filozofije zgodovine in zgodovine politične misli, epistemologije in filozofije znanosti, zgodovine filozofije in teoretske psihoanalize. Odprt je za različne filozofske usmeritve, stile in šole ter spodbuja teoretski dialog med njimi.

Letno izidejo tri številke. V prvi in tretji so objavljeni prispevki domačih in tujih avtorjev v slovenskem jeziku s povzetki v slovenskem in angleškem jeziku. Druga številka je mednarodna in posvečena temi, ki jo določi uredniški odbor. Prispevki so objavljeni v angleškem, francoskem in nemškem jeziku z izvlečki v angleškem in slovenskem jeziku.

Filozofski vestnik je ustanovila Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

Aims and Scope

FILOZOFSKI VESTNIK is edited and published by the Institute of Philosophy at the Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts. Filozofski vestnik is a journal of philosophy with an interdisciplinary character. It provides a forum for discussion on a wide range of issues in contemporary political philosophy, history of philosophy, history of political thought, philosophy of law, social philosophy, epistemology, philosophy of science, cultural critique, ethics and aesthetics. The journal is open to different philosophical orientations, styles and schools, and welcomes theoretical dialogue among them.

The journal is published three times annually. Two issues are published in Slovenian, with abstracts in Slovenian and English. One issue a year is a special international issue that brings together articles in English, French or German by experts on a topic chosen by the editorial board.

Filozofski vestnik was founded by the Slovenian Academy of Sciences and Arts.

FILOZOFSKI VESTNIK je vključen v / is included in: Arts & Humanities Cit. Index, Current Contents / Arts & Humanities, Internationale Bibliographie der Zeitschriften, The Philosopher's Index, Répertoire bibliographique de philosophie, Sociological Abstracts.

FILOZOFSKI VESTNIK izhaja s podporo Agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije in Ministrstva za kulturo Republike Slovenije.

FILOZOFSKI VESTNIK is published with the support of the Slovenian Research Agency and the Ministry of Culture of the Republic of Slovenia.

Philosophie, psychanalyse: alliance ou mésalliance

Philosophy, psychoanalysis: alliance or misalliance

Sous la direction de / Edited by Jelica Šumič-Riha

SOMMAIRE / CONTENTS

Editorial

Jelica Šumič-Riha, *Philosophie, psychanalyse: alliance ou mésalliance*5

Philosophie et/ou psychanalyse

Joan Copjec, *The Object-Gaze, Hejab, Cinema* 11

Antonio Di Ciaccia, *Sur le Nom-du-Père* 31

Françoise Fonteneau, *Wittgenstein et Lacan : un dialogue* 45

Franz Kaltenbeck, *D'une rencontre manquée : raisons, symptômes, ressorts* 59

Henry Krips, *Interpellation, Populism, and Perversion : Althusser, Laclau and Lacan* 81

Rado Riha, *Kant et la subjectivation de la réalité* 103

Colette Soler, *Lacan en antiphilosophie* 121

Jelica Šumič-Riha, *L'éthique stoïcienne entre pulsion et perversion* 145

Malaise dans la lettre

Gilles Chatenay, *La lettre, le chiffre, le malaise, le symptôme* 169

Pierre Malengreau, *Logique intuitionniste et clinique psychanalytique* 189

Folisophie

Miquel Bassols, *Jacques Lacan et le sujet de la folie* 213

Philippe De Georges, *Lacan folisophe* 225

Bogdan Wolf, *The Experience of Psychoanalysis* 229

De Freud à Lacan

Catherine Bonningue, *Du sujet, lacanien, chez l'enfant* 255

Bruce Fink, *Freud and Lacan on Love : a Preliminary Exploration* 263

Jean-Pierre Marcos, *Loin des yeux : apparaître et disparaître aux yeux du sujet* 283

Notice sur les auteurs / Notes on Contributors 305

Résumés / Abstracts 308

Filozofija, psihoanaliza: aliansa ali meزالjansa

Uredila Jelica Šumič-Riha

VSEBINA

Uvod

Jelica Sumic-Riha, *Filozofija, psihoanaliza: aliansa ali meزالjansa* 5

Filozofija in/ali psihoanaliza

Joan Copjec, *Pogled-objekt, hejab, film* 11

Antonio Di Ciaccia, *O imenu očeta* 31

Françoise Fonteneau, *Dialog med Wittgensteinom in Lacanom* 45

Franz Kaltenbeck, *O zgrešenem srečanju: razlogi, simptomi, vzgibi* 59

Henry Krips, *Interpelacija, populizem in perverzija: Althusser, Laclau
in Lacan* 81

Rado Riha, *Kant in subjektivacija realnosti* 103

Colette Soler, *Lacan kot antifilozof* 121

Jelica Šumič-Riha, *Stoiška etika med pulzijo in perverzijo* 145

Nelagodje v črki

Gilles Chatenay, *Črka, številka, nelagodje, simptom* 169

Pierre Malengreau, *Intuicionistična logika in psihoanalitična klinika* 189

Folizofija

Miquel Bassols, *Jacques Lacani in subjekt norosti* 213

Philippe De Georges, *Folizof Lacan* 225

Bogdan Wolf, *Izkustvo psihoanalize* 229

Od Freuda k Lacanu

Catherine Bonningue, *O lacanovskem subjektu pri otroku* 255

Bruce Fink, *Freud in Lacan o ljubezni: uvodna raziskava* 263

Jean-Pierre Marcos, *Daleč od oči: prikazovanje in izginjevanje z vidika subjekta* .. 283

O avtorjih 305

Izvillečki 308

EDITORIAL

Philosophie, psychanalyse : alliance ou mésalliance ?

Sous ce titre, « Philosophie, psychanalyse : alliance ou mésalliance ? », qui ne définit aucun privilège, aucun ordre de priorité, nous nous proposons d'interroger le rapport discret mais constant que la psychanalyse, depuis Freud, entretient avec la philosophie, rapport dont il convient pour le moins de souligner l'extraordinaire ambivalence.

Même s'il n'est pas sûr que ce titre puisse à lui seul embrasser les multiples manières dont on peut mettre en relation philosophie et psychanalyse, il nous a permis d'entrevoir l'enjeu théorique et éthique de la rencontre entre ces deux formes de pensée dont il fallait en même temps maintenir l'hétérogénéité irréductible.

Que cette rencontre dans ses multiples modalités – qu'il s'agisse de l'appropriation des concepts, de la critique ou du rejet – soit depuis longtemps quelque chose de bien réel, personne n'en doute. Or c'est avant tout l'actualité du rapport à la psychanalyse, laquelle aujourd'hui se pose en rivale de la philosophie, qui a retenu surtout notre attention. Si, d'une part, la progression de la psychanalyse semble parachever de manière décisive la mutation de la philosophie en la délogeant de sa place, d'autre part et à l'inverse, le risque existe de voir la psychanalyse – sous couvert d'un accueil bienveillant – se résorber dans la philosophie.

Dans cette perspective, il s'agissait non seulement de mesurer ce qui lie et sépare ces deux champs de pensée, mais aussi et surtout de montrer sous quels aspects s'impose à la philosophie la perspective de la psychanalyse. Ainsi, si nous mettons en exergue quelques moments discontinus de l'histoire des rapports entre psychanalyse et philosophie, c'est pour montrer comment la psychanalyse, tout en s'appuyant sur la philosophie, l'interpelle radicalement.

En effet, le détour par la philosophie, s'il a été indispensable à Lacan pour situer le discours psychanalytique dans sa spécificité, ne pouvait laisser la philosophie intacte. De là une double adresse : aux psychanalystes, pour compren-

dre que la mise en forme du discours analytique passe par des emprunts philosophiques, et aux philosophes, pour reconnaître que le recours à la philosophie est en même temps un « pas dans la philosophie », mais un pas qui la trouble, la touche au vif, voire la déstabilise.

La question préliminaire pourrait donc s'énoncer en ces termes : quel intérêt y a-t-il, pour la philosophie, à se laisser interroger, voire instruire par le discours analytique ? Sans doute éveillera-t-on par une telle question la méfiance de bien des philosophes contemporains qui y soupçonneront le danger que la philosophie, faute de réussir à définir sa propre spécificité, éprouve le besoin de se servir ailleurs pour s'inventer une légitimité d'emprunt. Cependant, plutôt que de rappeler à l'ordre les philosophes, tentés par l'aventure d'accommoder leur discours au discours psychanalytique, il nous importait de signaler que ce n'est pas pour des raisons accidentelles que la philosophie a croisé la psychanalyse.

A rebours de ceux qui tiennent la psychanalyse pour un détour stérile, voire périlleux au regard du futur développement de la philosophie, nous rejoignons les quelques rares philosophes contemporains qui situent la psychanalyse comme une référence obligée pour la refondation de la philosophie ainsi que pour le maintien du discours philosophique dans sa portée éthique : relever le défi du monde contemporain, et avancer dans les voies propres d'une philosophie néanmoins avertie de la faille qu'il y a entre la pensée et le réel qui la traverse.

Ce n'est certes pas un hasard si la question du réel est au cœur de l'impossible rapport de la psychanalyse à la philosophie. C'est dans la mesure où la philosophie essaie de traiter le réel comme ce qui est censé échapper à la pensée qu'elle se voit obligée de recourir à la psychanalyse. Cette interrogation sur le réel vise, en en explicitant les différences, à éclaircir certains aspects de ces deux pensées, infiniment proches et infiniment éloignées, que sont la philosophie et la psychanalyse. Dans la psychanalyse, le rapport au réel s'inscrit dans la dimension de la pratique : en ce sens, explorer le réel tient à faire parler ce qui est resté muet. Pour la philosophie par contre, la question du réel consiste en une confrontation entre deux désires irréconciliables : celui de sauvegarder le réel et celui de « tout dire ». Entre l'impossibilité de ne pas tout dire et l'impossibilité de tous dire, il s'agit d'examiner les modalités selon lesquelles la philosophie peut-elle mettre en jeu ses deux désirs incompatibles.

Quelques questions ordonnent notre réflexion sur le réel dans la philosophie et la psychanalyse :

Qu'en est-il du rapport de la philosophie à la psychanalyse si nous sommes à la fin d'un mode hégélien de la philosophie, mode qui a pour ambition la résorption du réel dans le symbolique ?

Comment une philosophie qui veut maintenir le cap sur le réel est-elle possible si le réel, comme le précise Lacan, se révèle comme impossible à démontrer dans le registre symbolique ? Cette perspective implique-t-elle de reconsidérer les catégories de l'ontologie, de la logique et de l'éthique, telles qu'elles devraient se nouer pour définir le réel dans la philosophie contemporaine ?

Les pages qui suivent explorent, dans la perspective du réel, le nœud entre les convergences et les divergences de la philosophie avec la psychanalyse, permettant ainsi de vérifier ce que la philosophie gagne en s'exposant à l'altérité du discours analytique. On remarquera au passage – et malgré les différences considérables entre les textes rassemblés dans ce volume – que, pour être distinctes, la philosophie et la psychanalyse, peuvent s'éclairer mutuellement.

Jelica Šumič-Riha

**PHILOSOPHIE
ET/OU
PSYCHANALYSE**

THE OBJECT-GAZE: SHAME, *HEĀAB*, CINEMA

Joan Copjec

Iranian films are an exotic experience for audiences accustomed to Hollywood-dominated cinema. Not just for obvious reasons, but because the obvious – the foreign locations and people, everything we actually see on screen – is produced by a different distribution of the visible and the invisible and an alien logic of the look.

One of the most spectacular heralds of Iran's 1978–1979 Islamic Revolution was the torching of spectacle. Movie theatres – in one horrific case, with the audience still in it – were set on fire, incinerated by fundamentalists. Fittingly, in this respect, Khomeini spoke, in his very first public appearance as Iran's new leader, not only of his intent to restore the authority of the mullahs and purge the country of all foreign influences, Eastern and Western, he also directly addressed the question of cinema. As might be expected, he vehemently denounced it as “prostitution,” as the “Shah's cinema,” but he deliberately refrained from banning it outright as a wicked modern invention. For, even he could recognize the value of film, the potential for mobilizing it for his grand scheme of re-educating the people in the ways of Islam. Post-revolutionary Iran witnessed the flourishing of a heavily subsidized and officially promoted cinema, though one strictly regulated by the Ministry of Culture and Islamic Guidance, which explicitly forbid the smallest details betraying foreign influence – such as the wearing of ties or bow ties, the smoking of cigarettes, the drinking of alcohol, and so on – and, more globally, any infraction of the Islamic system of *hejab*. In its strictest sense, *hejab* is a veil or cloth covering for women that obscures them from the sight of men to whom they are not related; but in its widest sense it is the entire “system of modesty” that conceals the very shape of women, which always risks being revealed through gesture and movement. Indeed, *hejab* seems to be motivated by the belief that there is something about women that can never be covered up enough and thus the task of veil-

ing is buttressed by architectural design and rigid social protocols that further protect women from exposure.

The impact of *hejab* regulations on cinema was massive.¹ Not only the figure and movement of the woman, but the very look directed at her needed to be veiled. Strictures against the eros of the unrelated meant that not even religiously allowed forms of erotic engagement between men and women could be represented, since filming exposed women to the extradiegetic look of the director, crew, and, of course, the audience. Thus the look of desire around which Hollywood-dominated cinema is plotted had to be forsaken, along with the well-established system of relaying that look through an alternating pattern of shots and counter-shots and the telling insertion of psychologically motivated close-ups. Besides restricting narrative situations and tabooing the most common style of editing, the system of modesty also obliged any filmmaker committed to maintaining a modicum of realism to shoot outdoors. Although in real life Iranian women need not and do not wear head-scarves at home, in cinematic interiors they were forced to don them because of the presence, once again, of the extradiegetic look which exposed them to the view of unrelated men. Incongruous images of headscarves in scenes of family intimacy were more than unrealistic, they were oftentimes risible and thus filmmakers tended to avoid domestic scenes as much as possible. Ultimately, then, interiority was one of the most significant cinematic casualties of *hejab*. Iranian cinema came to be composed *only* of exterior shots, whether in the form of actual spatial exteriors – the improbable abundance of rural landscapes and city streets, which is a hallmark of Iranian cinema – or in the form of virtual exteriors – interior domestic spaces in which women remained veiled and isolated from desire, outside the reach of any affectionate or passionate caress. The challenge facing all Iranian filmmakers, then, is to make credible and compelling films under these conditions, namely: the censorship of interiority, of intimacy.

Revelations of American torture of Iraqi prisoners at Abu Ghraib brought to light an abusive misunderstanding of the Islamic system of modesty. It turns out that *The Arab Mind*, a book first published in 1973 and reprinted only a few months prior to the invasion of Iraq, got into the hands of pro-war Washington conservatives and became, in the words of one academic, “the bible of the necons on Arab behavior.” Of special interest to these conservatives was a chapter

¹ The regulations aimed at “Islamicizing” Iranian cinema were ratified and the Ministry of Culture and Islamic Guidance instituted in February 1983. Hamid Naficy provides the most comprehensive and cogent analysis of the impact of these regulations on Iranian films. See, in particular, his “Veiled vision/powerful presences: women in post-revolutionary Iranian cinema,” in *Life and Art: The New Iranian Cinema*, ed. Rose Issa and Sheila Whitaker (London: NFT and BFI, 1999).

on Arabs and sex which argued that, “The segregation of the sexes, the veiling of women ... and all the other minute rules that govern and restrict contact between men and women, have the effect of making sex a prime mental preoccupation in the Arab world.”² It was this sort of speculation which was responsible for planting the idea that shame would be the most effective device for breaking Iraqi prisoners down psychologically. According to a report in *The New Yorker*, two themes emerged as “talking points” in the discussions of the strategists: 1) “Arabs only understand force” and 2) “the biggest weakness of Arabs is shame and humiliation.”³ In brief, shame was chosen as the method of torture precisely because the torturers believed that Arab culture made the prisoners particularly vulnerable to it.

This belief was nourished on the banquet of that crude, and one would have thought, thoroughly discredited sociological division of the world into “guilt cultures” and “shame cultures.” The distinction classifies guilt as an affect characteristic of advanced cultures, whose members have graduated to the stage where they possess an internal principle of morality, and shame as a “primitive” affect characteristic of cultures forced to rely, for want of such a principle, on the approving or disapproving gaze of other people to monitor morality. Let me focalize my criticisms by offering my own curt and contrary thesis: *the affects of shame and guilt are improperly used to define kinds of cultures; for, what they define, rather, is a subject’s relation to her culture.* I use *culture* here to refer to a form of life that we inherit at birth, to all those things – such as family, race, ethnicity, and national identity – we do not choose, but which choose us. Call them gifts of our ancestors. The manner in which we assume this inheritance, and the way we understand what it means to keep faith with it, are, I argue, what determine shame or guilt.

Distancing herself from this dubious correlation of affects with stages of cultural and moral development, Eve Sedgwick offers an alternative to the neo-conservative view of shame while reflecting on her own experience of shame in the aftermath of another violent confrontation between America and Islam, the attack of September 11. Sedgwick tells us that she was suddenly overcome by

² The source of my information about the relation between Raphael Patai’s *The Arab Mind* and the strategy of “shaming” adopted by the U.S. at Abu Ghraib is Seymour M. Hersh, “The Gray Zone: How a Secret Government Program Came to Abu Ghraib,” *The New Yorker*, May 24, 2004.

³ Eve Kosofsky Sedgwick, *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity* (Durham: Duke University Press, 2003). See also, Lisa Cartwright and David Benin, “Shame, Empathy, and Looking Practices: Lessons from a Disability Studies Classroom,” in *Journal of Visual Culture*, vol. 5, no. 2 (2006) for an interesting use of the work of Sedgwick and Silvan Tomkins.

shame whenever she happened, after September 11, to catch a glimpse of the void that now occupied the site where the Twin Towers once stood.⁴ This odd example of the affect is well suited to her argument, first because it effectively illustrates the point that shame is not caused by prohibition or repression. If the occasion of shame is the surprising of my own look by another that “overlooks” it, this second, alien look must not be construed as one of condemnation, disapproval, or prohibition. My look is deflected or disarmed, not by any (negative) judgment, but in response to the rupturing of an interpersonal bridge, the interruption of the comforting circuit of recognition by which my look sends back to me an image that confirms my identity. My look is interrupted by a blank stare, a voided vision. Like most New Yorkers, Sedgwick no doubt relied on the reassuring sight of the Towers to orient herself in the city; their absence then represented a disappointment of expectations and a loss of familiar coordinates. The blush or, “betraying blazon of an interrupted narcissistic circuit,”⁵ that arose in response may have represented a bruise to her urban identity, but this bruise was not accompanied by any sentiment of rejection or abjection. Rather, a kind of group feeling, a feeling of solidarity with others arose along with the wound. This paradox has often been commented upon: shame is at once the most isolating of feelings *and* a basic social response, a movement “toward individuation *and* toward uncontrollable relationality,” or social contagion.

The challenge to understanding shame lies in interpreting this paradox. The one unfortunate error Sedgwick makes is to insist that the shame she felt after 9/11 was not for herself, but for the missing Towers; that is, she interprets the social sentiment as a feeling of shame for or on behalf of something other than herself. In so doing she gives shame an object, the missing edifices. The effect of this error was to permit a whole literature on shame to sprout within queer theory whereby queers take themselves as the despised objects of shame and in a second, compensatory movement convert the common trait of their abjection into a badge of honor and the basis of group feeling. Shame in other words is here thought to bind individuals into a group by becoming that which they share: they form the group of all rejected or excepted from the larger group of the “normal.” This disastrous misunderstanding can begin to be challenged by making it clear that the phrase “shame for” is, strictly speaking, a solecism. I feel shame neither for myself nor for others because shame is intransitive; it has

⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁵ *Ibid.*, p. 37; on this paradox, see also Stanley Cavell (*Must We Mean What We say?* (Chicago; Chicago University Press, 1976): “Shame is the most isolating of feelings but also the most primitive of social responses ... simultaneously the discovery of the isolation of the individual, his presence to himself, but also to others,” p. 286.

no object. Shame is there in place of an object in the ordinary sense (though, as we will see, shame is “not without object” or, in the Lacanian vocabulary, it concerns the object *a*). To experience shame is to experience oneself not as a despised or degraded object, but to experience oneself as a subject. I am not ashamed of myself, I am the shame I feel: shame is there *in the place of* an object. Giorgio Agamben puts this clearly when he designates shame as the “proper emotive tonality of subjectivity,” as “the fundamental sentiment of being a subject.”⁶ The entire thrust of Sedgwick’s argument, in fact, goes in this direction; shame she says is the sentiment that “attaches to and sharpens the sense of who one is.”⁷ The searing pain associated with shame is not one of being turned by another into an object, of being degraded; it has to do with the fact that one is not “integrated”⁸ with oneself, one is fundamentally split from oneself. (But isn’t this the very definition of a subject?)

Let us delay for a bit the full explication of the paradox of shame to turn once more to the Islamic system of modesty which we will view through the cinema of Abbas Kiarostami, one of the most famous directors to make films under this system. What gives the neo-conservative association of shame and *hejab* its legs, of course, is the fact that they both involve veiling. In the modesty system and in shame a barrier is erected, a curtain drawn, looks are averted and heads bowed. On first approach, then, no director would seem to be more in tune with the *hejab* system than Kiarostami, for his is a cinema of respectful reserve and restraint. This reserve is expressed most emblematically in his preference for what can be described as “discreet” long-shots. In moments of dramatic intimacy, especially – a skittish suitor’s approach to the girl he loves; the meeting between a man who impersonates another and the man he impersonates – Kiarostami’s camera tends to hold back, to separate itself from the action by inserting a distance between itself and the scene and refusing to venture forward into the private space of the characters. So marked is the tactfulness of his camera that Kiarostami sometimes seems a reluctant filmmaker.

In light of this overall filming strategy, one sequence from *The Wind Will Carry Us* (1999) stands out as an aberration. In this sequence, Behzad – a documentary filmmaker who has traveled to the Kurdish village of Siah-Darreh with his crew to film the ceremony of scarification still practiced by mourning villagers after someone from the village dies – Behzad, biding his time as he awaits the imminent death of Mrs. Malek, the village’s oldest inhabitant, amuses him-

⁶ Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, trans. Daniel Heller-Roazen (New York: Zone Books, 1999), p. 110; p. 107.

⁷ Sedgwick, p. 37.

⁸ *Ibid.*

self by attempting to purchase some fresh milk from Zeynab, a young village girl and the fiancé of a grave digger he has befriended. Hamid Dabashi, author of a book on Iranian cinema and normally a great admirer of Kiarostami, excoriates the director for the utter shamelessness of this sequence in which, in Dabashi's view, an Iranian woman's privacy and dignity are raped by a boorish Iranian man, whose crime is all the more offensive for being paraded before the eyes of the world.⁹ This is what Dabashi sees: Behzad descending into a hidden, underground space, penetrating the darkness that protects a shy, unsophisticated village girl from violation, and aggressively trying to expose her, despite her obvious resistance, to the light from the lamp he tries to shine on her, to his incautious look, his lies, and his sexual seduction.

Anxiety and the "Inexpressible Flavor of the Absolute"

Before offering an alternative reading of this sequence, I want to set out the background that allows me to distinguish my reading from that of Dabashi. His disdain for Behzad is heavily informed by his assessment of the protagonist as simply a Tehrani interloper adrift in rural Iran. This reading of the puzzled and sometimes combative disorientation of Behzad – a characteristic he shares with many of Kiarostami's protagonists, who are almost all screen doubles of the director – is a common one: geographically and culturally displaced, the modern urban sophisticate finds himself at a loss amidst rural peoples and traditions. One is obliged to note, however, that it is as much the peri-urban character of these rural areas as their pristine primitiveness, notably in decline, which catches Kiarostami's eye. Cell phone reception may not always be good in the villages, but new telecommunications systems are already being installed and the sight of random television antennas on thatched roofs assure us that no one in this part of the world need miss a simulcast soccer game. Regarding the traditional ceremony of scarification, for example, we learn in the course of the film that it has been retrofitted, turned long ago into a means of advancing oneself on the professional ladder. Whenever a relative of one of the bosses dies, the workers compete for the distinction of being the most loyal mourner, exhibiting their self-scarred faces and bodies in hopes of impressing their boss and being rewarded with a promotion. Incipient capitalism is here in bed with traditional culture, exploiting rather than eliminating it.

⁹ Hamid Dabashi's otherwise highly informative *Close-Up: Iranian Cinema, Past, Present and Future* (London and New York: Verso, 2001) explodes into an unfair (to my mind) rant against *The Wind Will Carry Us* in its final chapter, pp. 251–259.

This abbreviation of the distance between Behzad and the villagers does not exonerate his insensitive behavior, but it does suggest that we need to look elsewhere for an explanation for his disorientation, which is more profound than the narrative alibi implies. Like other Kiarostami protagonists, Behzad behaves, I will argue, less like a rootless or de-territorialized modern man, than like one who has been uprooted from this is unrootedness to become riveted to a culture, a land, an ethnicity that is opaque to him and which he tries, without much success, to understand by engaging in a quasi-ethnographic exploration of them. That modernity melted everything solid into air is an exaggerated claim, but it was expected to soften at least all that had been solid to the consistency of clay, to render everything, including the subject, infinitely pliable, manipulable. Contrary to expectations, however, modern, supposedly malleable, man found himself stuck to something, to a bit of reality that tore him from the free-flowing current of modern life. It is as if a drain hole or counterforce were inexplicably opened in the modern world, lending our fleeting “temporal existence ... the inexpressible flavor of the absolute ... [and giving rise to] an acute feeling of being held fast.”¹⁰ That this riveting or reterritorialization is a confounding fact of modern life and no mere theoretical abstraction is evidenced most notably in all the stubborn outbreaks of national, ethnic, racial, and religious loyalties at a moment when such loyalties could have been expected to dissipate.

As is known, modernity was founded on a definitive break with the authority of our ancestors, who were no longer conceived as the ground for our actions or beliefs. And yet this effective undermining of their authority confronted us with another difficulty; it is as if in rendering our ancestors fallible we had transformed the past from the repository of their already accomplished deeds and discovered truths into a kind of holding cell of all that was unactualized and unthought. The desire of our ancestors and thus the virtual past, the past that had never come to pass, or was not yet finished, weighed disturbingly on us, pressing itself on our attention.

The theorization of this unfinished past is concentrated, in the West, around the concept of anxiety.¹¹ If it seemed necessary to come to terms theo-

¹⁰ Emmanuel Levinas, *On Escape*, trans. Bettina Bergo (Stanford: Stanford University Press, 2003), p. 52. See my “May ’68, The Emotional Month,” in *Lacan: The Silent Partners*, ed. Slavoj Žižek (London and New York: Verso Press, 2006) for further discussion of Levinas and shame.

¹¹ My implication is that we should look also to Islamic philosophy for a theory of the “unfinished past.” See, for example, Henry Corbin’s “Prologue” to his study of Islamic philosophy in *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi’ite Iran*, trans. Nancy Pearson (Princeton: Princeton University Press, 1977): “Our authors suggest that if

retically with anxiety – as it did to Kierkegaard, Freud, and Heidegger, among others – this is surely because this affect bore witness to this new relation to the past. The assumption that modern man would become pliable – to market forces or the force of his own will, depending on the starting point of one’s argument – rested on the belief that the break with an authoritative past placed a zero in the denominator of our foundations, rooted us in or attached us to – nothing. Anxiety, the affect that arises in moments when radical breaks in the continuity of existence occur, belies this assumption. Strangely, anxiety often overtakes revolutionaries immediately after a revolution, which seems not to free the hand that would draft a new constitution, but to paralyze it. How to understand this curious phenomenon? While many psychoanalytic thinkers conceived anxiety as the affective response to loss or abandonment, Freud insisted that the proper response to loss would be mourning – not anxiety. Like Freud, the philosophers mentioned conceived anxiety as dependent not on an actual condition, albeit one of loss, but rather on “a condition that is not.” Kierkegaard offered a clarifying illustration of the difference: the feeling of anxiety is not captured, he said, by the complaint, “My God, why hast thou forsaken me?” but rather by the entreaty, “Whatever you are going to do Lord, do quickly!”¹² Anxiety is the experience not of a loss that has happened but the experience of awaiting some event, something that has not happened.

The break instituted by modernity did not cause the past to become effectively dead to us, its retreat turned out to be modal (that is, it became a matter of the virtual, not the actual past) rather than total. We were thus not left simply alone in a cloistral present cut off from our ancestors, but found ourselves alone with something that did not clearly manifest itself. Anxiety is this feeling of being anchored to an alien self from which we are unable to separate ourselves nor to assume as our own, of being connected to a past that, insofar as it had not happened, was impossible to shed. Our implication in the past was thus deepened. For, while formerly a subject’s ties to her past were strictly binding, they were experienced as external, as of the order of simple constraint. One had to submit to a destiny one did not elect and often experienced as unjust. But one could – like Job or the heroes and heroines of classical tragedies – rail against one’s destiny, curse one’s fate. With modernity this is no longer possible. The “God of destiny” is now dead and we no longer inherit the debts of

our past were really what we believe it to be, that is, completed and closed, it would not be the grounds for such vehement discussions. They suggest that all our *acts of understanding* are so many recommencements, re-iterations of events still unconcluded,” p. xxix.

¹² Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin* (Princeton: Princeton University Press, 1980), p. 155.

our ancestors, but become that debt. We cannot distance ourselves sufficiently from the past to be able to curse the fate it hands us, but must, as Lacan put it, “bear as jouissance the injustice that horrifies us.”¹³ What does this mean?

We can answer this question by returning to the hand paralyzed by anxiety. If, stricken by anxiety, my hand goes on strike, refuses to write, it is because it has become saturated with libido or gripped by jouissance. My hand behaves, Freud explains, like a maid who, having begun a love affair with her master, refuses to continue doing her household chores.¹⁴ In the moment of anxiety, we are gripped by our own jouissance as the very object-cause of our actions, but the experience is of being parasitized by an alien object so suffocatingly close that we cannot discern what it is. In his essay on Melville’s *Bartelby* – the scrivener who goes on strike because he prefers not to fulfill the tasks he was hired for – Agamben¹⁵ unintentionally suggests a way to push Freud’s argument further. The essay is not about anxiety but about potentiality and Agamben’s primary argument is that if potentiality were only a potential to be or do something, we could not experience it as such, since it would dissolve into the experience of actually existing or doing something. But because we do experience a potentiality distinct from actuality, we must then suppose that there exists an *impotentiality*, a potential not to be or do, that precedes potentiality. *Bartelby* becomes the exemplary figure of this impotentiality, the first manifestation of a subject’s power or capacity. Psychoanalysis, we well know, names this capacity libido (or jouissance) and it, too, acknowledges that this capacity must first be the power to not be or do when it posits the existence of the death drive. If one is committed to the existence of libido or jouissance, it is necessary to believe in the speculative notion of the death drive. Anxiety can be understood as the affect that registers our encounter with the death drive – or our own capacity

¹³ Jacques Lacan, *Le séminaire: livre VIII: Le transfert* (Paris, Seuil, 1991) text established by Jacques-Alain Miller, p. 155.

¹⁴ Sigmund Freud, “Inhibitions, Symptoms, and Anxiety,” *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, trans. James Strachey (London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1959), vol. XX: “Analysis shows that when activities like ... writing ... are subjected to neurotic inhibitions it is because ... the fingers ... have become too strongly eroticized. It has been discovered as a general fact that the ego-function of an organ is impaired if its erotogenicity – its sexual significance – is increased. It behaves, if I may be allowed a rather absurd analogy, like a maid-servant who refuses to go on cooking because her master has started a love-affair with her,” pp. 89–90. Note that it is the “ego-function” which is impaired; the eroticized fingers, in becoming eroticized, are endowed with pure potentiality.

¹⁵ See, especially, Giorgio Agamben, “Bartelby, or On Contingency,” in *Potentialities*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1999), pp. 243–271. Interestingly, Agamben’s essay makes note of the important contribution of Islamic philosophers to the concept of potentiality.

as such. This capacity is not at the behest of autonomous will, however, but attaches us, rather, to the ontologically incomplete past into which we are born, or: jouissance is the affective result of our relation to ancestral desire.

That Kiarostami's films are haunted by such an inexplicable attachment to the past is clear enough. Cemeteries are a characteristic topos of the films. In *The Wind Will Carry Us*, for example, one of the primary locations of the film is the cemetery in which Youssef, a gravedigger, digs continuously throughout the film. Youssef thus remains underground for most of the film and is thus invisible to us, as are several other characters. Asked by an interviewer what these curious visual absences signified, Kiarostami replied that the film was about "beings without being."¹⁶ Eventually the ground caves in on Youssef, who has to be dug out. The unsteadiness of the ground is not, however, unique to this film, it is a constant in Kiarostami's work, where the earth is always caving in, buckling, heaving, quaking. Scarred by cavernous pits, filmed at angles that suggest they might at any moment swallow up built structures and people, the ground continuously throws up rubble and forces inconvenient detours. In other words, the ground, like the past buried in it, turns out to be in these films a very unsettled affair. It is as if the past itself were constantly under construction.

In *Where Is the Friend's House?* (1986) this disturbing, anxiogenic surplus takes the form of a notebook which a young school boy is sure is not his own, though it appears in all particulars exactly like his. He spends the majority of the film trying to return it, unsuccessfully, mysteriously deciding in the end not to give it back to its ostensible owner but instead to write an original composition in it. In *Taste of Cherry* (1997), this strange surplus fails to take a concrete form and instead infuses the film with a perplexing textual opacity. The film follows a middle-aged man, Mr. Badii, who has no discernible reason for discontent (far from it) and yet spends the entire film trying to find an accomplice to his suicide, one who will promise to cover him with twenty shovels-full of dirt and double check to make sure he is really and truly dead. From this we suspect that Mr. Badii is bothered by a fear of being buried alive. It is as if he were trying not simply to suicide himself but to extinguish some excess of self that does not respond to his wishes and thus impresses him as capable of surviving even his death.

Speaking in an interview about *Taste of Cherry*, Kiarostami offered this comment: "the choice of death is the only prerogative possible ... because everything in our lives has been imposed by birth ... our parents, our home,

¹⁶ "Taste of Kiarostami," David Sterritt interview with Abbas Kiarostami, <http://senseofcinema.com/contents/00/9kiarostami.html>.

our nationality, our build, the color of our skin, our culture.”¹⁷ Though Mr. Badii has no personal complaint, the thick presence of militia, the oppressive evidence of poverty, and the dust of industrialization visible in the urban perimeter through which he drives suggests choking. His suicide is thus readable as an attempt to escape the suffocation brought on by a world where one’s identity is laid down by authorities who leave no room for freedom. And yet this sociological reading – of the film and Kiarostami’s statement about the film – can only be experienced as insufficient insofar as it neglects the “absolute” dimension to which the film bears witness. What Mr. Badii cannot abide is being stuck to the opaque desire of his ancestors. He seeks through suicide not just the actual restrictions his culture imposes, but the restrictive space in which he finds himself bound to its unreadable imperative.

The Affective Tonality of Capitalism

In his seminar on anxiety Lacan protests against the time-honored distinction between fear and anxiety which maintains that anxiety is without object as opposed to fear, which is always transitive. He insists instead that anxiety is “not without object.” This is a restatement not a denial of the distinction of the original distinction, for Lacan does not negate the negation of anxiety’s object, he qualifies it. Replacing the absolute negation, “without object,” with a conditional negation, he makes anxiety a matter of what does not now or not yet objectively exist. This qualification brings Lacan closer to Kierkegaard’s “condition which is not” and acknowledges that if anxiety has no actual or realized object, it is nevertheless not pure delusion either. What grips us in anxiety is not nothing, even if it has no objective existence.

I have lingered so long on anxiety because our primary topic, shame, is almost incomprehensible if we do not start out from a consideration of it. What is fundamental to both affects is this non-actualized, unassumable object which sticks to us like a semi-autonomous shadow. In his early work, *On Escape*, Emmanuel Levinas in fact scarcely distinguishes between these affects except to characterize shame as the dashed hope of escape from the alien object that uproots us in anxiety. Like others, including Freud and Lacan, Levinas charac-

¹⁷ Abbas Kiarostami, “Une approche existentialiste de la vie,” interview with Michel Ciment and Stephane Goudet, published in *Positif*, no. 442 (December 1997), p. 85 and cited in Stephane Goudet, “Le Gout de la cerise ... et la saveur de la mure,” *L’Avant Scène*, no. 471 (April 1998), p. 1.

terizes anxiety as a kind of state of emergency, the experience of a signal or imperative to Flee! Escape! In his account, however, it is only when the hiccup of hope sustained by this imperative bursts that we finally enter into shame. With shame I am forced to accept that I am that, that object which sticks to me, even though I do not know what that is and cannot figure out how to integrate it. My question is this: is it hope really hope which is dissipated in shame or is rather the imperative to escape? And if it is the imperative, what becomes of it?

In Levinas the imperative experience of anxiety is thought only as one that compels escape *from* the unintegratable object. We would ask, however: into what can we escape? Anxiety is rarely experienced in the raw; something like the “stem cell” of affects, it is more often encountered in another form, in one of the “social affects” of guilt or shame, which we can describe as two socially differentiated forms of anxiety accompanying two different organizations of our relation to our potentiality and to our past. In brief, anxiety can best be understood as the imperative to (escape into) sociality. Unable to discern our own desire, to know who we are, we feel compelled to flee into sociality in an attempt to find there some image of ourselves. The society of others serves a civilizing function not, as is usually said, because it tames primitive animal instincts, but because it colonizes our savage, inhuman *jouissance* by allowing us to acquire some self-image.

Now, it is against this backdrop that we will approach the “shame sequence” in *The Wind Will Carry Us*. The problem I have with Dabashi’s reading has nothing to do with the revulsion it expresses toward Behzad, whose actions are inexcusable. As he hangs around Siah-Darreh waiting for Mrs. Malek to die, he occupies himself not only by bothering Zeynab, but also by trying to take photographs of villagers who do not want their pictures taken. The film indicts him for his rudeness and indiscretion, but in what precisely do these crimes consist? If every subject needs to escape anxiety in order to find out who he is, to appear on the public stage whence he can return to himself some self-image, why is Behzad’s attempt to offer the villagers photographic images of themselves counted as an act of rudeness or malice, rather than an act of kindness? One of the villagers in *Life and Nothing More* answer this question when he complains to Farhad, the film director in that film, that the images of the villagers his camera captures make them appear worse than they are.

In what way can images make us appear worse than we are? Behzad and Farhad both travel to the villages to document what is there to be seen, ultimately in order to archive phenomena on the verge of disappearing. Their mission is to capture a world in the midst of fading, people about to die or presumed lost, ritual practices on the edge of extinction. This archival ambition licenses their rudeness, justifies in their minds their indiscreet attempts to find

out what the villagers prefer not to disclose. The *fundamental* problem, however – which is nevertheless related to the conviction that all phenomena are merely transitory – is that these nosy archivists believe that what is being hidden from them is something which discloses itself to those who try to hide it. In other words, what the diegetic directors disregard while making their images is the very jouissance or unrealized surplus of self which makes each villager opaque to herself. The directors rob them of that and thus reduce them to disappearing phenomena.

If we admit that Behzad behaves, as Dabashi believes, in an obscene fashion, we must be prepared to say in what this obscenity consists. The same goes for the charge as it is leveled against the Abu Ghraib photographs. It is often said that the photographs invaded the prisoners' privacy, exposed it to the eyes of the world. But this claim does not go far enough. The obscenity of the Abu Ghraib photographs as with those taken by Behzad consist in their implicit assumption that there is no obscene, no off-screen, that cannot be exposed to a persistent, prying look. The two sets of photographs result from the same obscene denial: they deny that the prisoners and the villagers *are* exposed to their own otherness to themselves. This otherness to ourselves is what constitutes the only interiority we have, it is our privacy. Thus the ultimate crime of the photographers is to proceed as if the prisoners and villagers have no privacy to invade.

At the close of the twentieth century, Nietzsche expressed his scorn for his contemporaries' stupid insistence on trying to "see *through* everything." He protested the lack of reverence and discretion which fueled their tactless attempt so "touch, lick, and finger everything."¹⁸ The phenomenon Nietzsche decried is the frenzied desire we still see all around us, the desire to cast aside every veil, penetrate every surface, transgress every barrier in order to get our hands on the real thing lying behind it. We seem to have installed in the modern world a new "beyondness," a new untouchable, or a new secularized sacred; one that inspires a new desire for transgression. This secularized sacred does not originate in a belief in the existence of another world, but from the belief that what we want in this world always lies behind a barrier which prevents our access to it.

The rough desire to brush aside barriers and veils arises through a specific structuring of our relation to our culture which we can call guilt. Common to the affects of anxiety, guilt, and shame is our sense of an inalienable and yet un-integratable surplus of self. In guilt this surplus no longer weighs on us as the burden of an unfinished past, but as the unfinished business of the present. The

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil* (Chicago: Henry Regnery Co., 1965), p. 263, p. 213.

sentiment of our opacity to ourselves is disavowed and in its place arises the sentiment of being excluded from ourselves by exterior barriers. In short, we treat ourselves with the same measure of obscenity as we treat others, denying ourselves any privacy in the true sense. The mechanisms of this conversion of anxiety into guilt are the social and ego ideals which relieve us of the responsibility of having to invent a future without the aid of rules or scripts. Ideals give our actions directions, goals to strive for, and thus alleviate the overwhelming sentiment of anxiety. But because ideals are unattainable, by definition, the (bitter) taste of the absolute is still discernible in them through the experience of the elusive beyond they bring into existence.

The Kurdish villagers are not only submitted to Behzad's indiscretions but also to their own obscene desire to expose another layer of themselves, to cut deeper into their own skin in order to obtain the kind of recognition for which they have begun to thirst. Siah-Darreh seems poised to participate not only in capitalist development, but also to develop a new relation to their cultural past. The unbearable question of who we are was no sooner raised by modernity than resolved by capitalism as a matter no longer of being, but of possessing an identity. Like all possessions, identity turned out to be susceptible to measurement. One could have more or less or it, better or worse forms of it, but one cannot fully acquire it. Around this insufficiency a traffic in identity grows up and the value of modesty recedes drastically.

Exposure

It is the expansion of capitalism and the prevalence of the structure of guilt supporting it which has made the all-but-extinct affect of shame seem primitive. It is also responsible for making the Islamic system of modesty, with its volatile disdain for the modern, capitalist passion for exposing everything, seem anachronistic, as it did to the author of *The Arab Mind* and it does to Behzad. Thus we return to the sequence in which he attempts to penetrate the darkness of the improbable grotto where Zeynab spends her days. My reading will focus not on the shamelessness of Behzad (which stoops to its depths here), but on the awakening of shame in Zeynab.

As Behzad crosses the threshold of this dark place, the screen goes completely black for several seconds. A long, dark corridor lodges itself between the sunny exterior where a young, unveiled girl plays and the inside. As we watch the empty screen we are given ample time to experience the darkness in which Zeynab will be found. Like a prosecutor who counts out for the jury the seconds – “one one-thousand, two one-thousand, three ...” – it took to

strangle the victim, Kiarostami holds on the black screen for an uncomfortably long time. Meanwhile, the voice of Behzad inquires, "Is there anyone here?" This is a profound question answerable in the negative. There is no one here, no "I," only the milking of a cow, the action Zeynab is performing, substantivized, lacking a subject.

Surely one of the most famous scenes of shame is the one presented in *Being and Nothingness* where a voyeur is startled while peering through a keyhole by the sound of rustling leaves. Sartre makes the point that it is only at this moment when the voyeur feels himself being observed by another that he acquires the sentiment of self. Sartre insists also on a point Sedgwick later emphasizes in her discussion of shame: the gaze of the Other does not judge, condemn, or prohibit; the voyeur is *not* made to feel shame *for* himself nor *for* his act of lascivious looking. The gaze functions, rather, as an "indispensable mediator" between the voyeur and himself, the condition necessary for precipitating him out as subject from the act of looking in which he has until this point been totally absorbed.¹⁹ Without this intervention there would be no subject, only peering through a keyhole. The meeting between Behzad and Zeynab invites us to reconsider Sartre's point in the fullness of its political implications. Zeynab requires an intervention, the presence of others as such, in order to emerge from the milking, from the gerundive form of her impoverished existence, as a subject. In the absence of this intervention she remains something less than that.

In the standard reading, Sartre's shame scenario is made to seem a pathetic drama in which a supposedly abstract and sovereign act of looking is forced to confront its anchorage in the vulnerability of its bodily foundations. The rustling of leaves functions as a kind of index finger that picks out the voyeur, rendering him painfully conspicuous, a body too much, in a scene where he thought himself bodiless and unobserved, a spectral spectating instance. The emperor of seeing is abruptly laid bare. If this reading of the shame scenario is so unshakeable it is because it captures the squirminess of shame, the feeling that something of ourselves which "ought to have remained hidden" is suddenly exposed, and exposed as belonging to us *undeniably*. And yet however vividly the exposure of one's nakedness, of one's body, evokes the feeling of shame (the sight of the cow's udders as they are being milked by Zeynab is meant of course to evoke this uncomfortable feeling in the film sequence), shame is obviously not reducible to an experience of being seen without one's clothes, of being seen literally naked. Nor is it

¹⁹ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness* (New York: Washington Square Press, 1956), p. 369.

an experience of being anchored to the dead weight of one's own body, to one's body as object. In shame one finds oneself attached inescapably to the nonobjectifiable object of one's own *jouissance* and thus to one's lived body. What is it then that distinguishes the feeling of anxiety from the feeling of shame, given that they can both be described as the sentiment of being riveted to this same unintegratable excess? The difference lies not, as Levinas would have it, in the vanishing of all hope of escape but, rather, in the vanishing of the imperative to escape. That imperative is replaced by another: to hide, conceal, or refuse to disclose in order to protect and preserve that inalienable and yet unassumable excess which designates me rigidly, that is, in my uniqueness.

There is no denying that shame is not only an experience that transgresses the pleasure principle, but often one of excruciating pain. The same can be said of anxiety. With anxiety, however, our own self-distance and self-opacity are sources of pain insofar as they threaten to annihilate us totally, while with shame the threat is aimed *at* this opacity whose exposure would, annihilate us. We therefore seek to preserve this opacity at all costs, even though its presence brings its own pain.

What accounts for this alteration in our relation to the troubling excess that distances us from ourselves? We described anxiety as the sentiment of a negative capacity to not be which we flee by choosing social existence, where we appear not only to others but also to ourselves. A problem arises, however, if the realm of social appearance seems to offer a poor reflection of who we are, if in gaining an appearance we seem to lose ourselves. When among all the images of myself and others, I remain absent; when the cost of appearing in the world is the loss of my own gaze, of the "I" who sees myself in my public image, then that passion we earlier associated with guilt is aroused: to break through the façade of appearances.

The sentiment of shame is occasioned, on the contrary, when in the exterior space of social existence, of public appearance, I suddenly appear *in the flesh*. I see not only the public images I ordinarily see, but alongside them, as if momentarily granted a slightly wider peripheral vision, the red patch of my own cheeks. I appear there in the flesh alongside – at a slight distance from – my own image as the gaze with which I look at the world appears in the world, gazes at me and locates me there at a remove from myself. *This* is the radical point: the gaze under which I feel myself observed in shame is my *own* gaze. Lost in guilt, it is found in shame, in the space of publicity.

Now, since this gaze is not an object in the ordinary sense, is not an eye but the *jouissance* of the eye, the very potentiality of sight, it cannot and does not appear as an object. Yet that which, strictly speaking, cannot be

seen, can and does appear or assume a sensible presence in the movement by which “all the perspectives, the lines of force, of my world” begin to shift in relation to the felt presence of my gaze.²⁰ My gaze appears in the world as a shape-changer, as the shapeability of the forms of social existence, which I – through my *jouissance*, my potentiality – have the capacity to transform.

Here we must recall the paradox of shame whose explanation holds the key to understanding this affect. Shame is a feeling of one’s isolation or uniqueness at the same time as it is an intensely social feeling. While shame delivers an experience of our interiority, of a reserve of potentiality or *jouissance* which sets us apart from all others, it at the same time makes this interiority appear outside us, in the midst of the world. Our interiority is thus exposed as an event in the world; it is revealed as an exposure to others. This is another way of saying, in part, that our own *jouissance* or potentiality is not felt to be at the disposal of our will, that it does not disclose to us its secrets. But nor do we have, in shame, the urge to disclose these secrets. Though it is often said that shame paralyzes desire, it is not usually specified which desire is targeted. Our argument makes clear that shame puts an end to the desire to turn our *jouissance* into a weapon we can possess and wield against the social order. Shame seeks rather to preserve the secrets of *jouissance*’s complicity with others, with the unknowable desire of our ancestors, in order then to realize that *jouissance* on behalf of the society of others among whom we dwell.

In Dabashi’s reading of the encounter between Behzad and Zeynab, it is Behzad who brings shame to Zeynab. This misreading depends on the reduction of shame to the product of a simple intersubjective relation in which the belittling or degrading look of another person is sufficient to ignite shame. I would argue, however, that it is not Behzad who occasions shame in Zeynab, but the erotic poem by Forough Farrokhzad, “The Wind Will Carry Us,” which Behzad recites to Zeynab in his clumsy attempt to seduce her. Forough’s words have an effect on Zeynab unintended by Behzad and it is they, not the lamp he tries to shine on her, which pluck her out of the darkness, set her apart from the act of milking that absorbs her. She is visibly fascinated and surprised by the poem. As Behzad tries to manipulate the situation by drawing some purely external connections between Forough and this unlettered village girl, the poem *in fact* gives Zeynab not a borrowed identity but a sentiment of self. That is, Zeynab does not identify with Forough, as Behzad invites her to, but experiences on hearing it the sentiment of self, pre-

²⁰ Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, trans. Alain Sheridan (London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1977), p. 84.

cisely: the sentiment of shame that allows her to experience the relatedness of her own intimacy to the fate of others.

Sunk in darkness, Zeynab remains invisible not only to others, but also to her self. She does not exist merely for herself but for nobody. In order to experience herself as a subject, she requires an outer dimension, a visibility outside herself. The poem, a significant article of her own culture, gives Zeynab access to that outer dimension. We often hear it said that modesty is a cultural phenomenon; one can only feel naked, they say, under our clothes. But what is usually meant by this is that culture inhibits us sexually, makes us self-conscious of our nakedness. Forough's erotic poem can by no stretch of the imagination be conceived as censorious of sexuality, nor does it make Zeynab feel self-conscious before Behzad, quite the opposite. If modesty is, in fact, a product of culture (and Zeynab's modesty a product of the poem), it is because shame makes visible the impossibility of self-consciousness. It exposes the unobjectifiable object which decenters me from myself; but it exposes it as sandwiched between, or framed by, the forms of my culture. The framing of the object in shame can thus be thought as a taming of the violence that ravishes me in anxiety. The gaze imagined by Zeynab on hearing Forough's words sees nothing, or sees the nothing-to-see, that which has no likeness, no image, because it has no like.

We are now prepared to confront directly the thesis put forward in the book, *The Arab Mind*, namely that the Islamic system of modesty makes Muslim people susceptible to shame. To the extent that the *hejab system* encourages subjects to experience their interiority, their privacy, as being in tact even while they are in a public place, as many Muslims attest, then it certainly safeguards shame in the sense we have spoken of it here – but definitely not in the sense implied by that book. To the extent, however, that the *hejab system* forbids or impedes any of its citizens access to publicity, it strips them of the possibility of experiencing shame. Under these conditions no architectural barrier, no veil, or chador will suffice to protect a citizens' modesty. Rather than protecting women from exposure, the limitation of their access to public forums can only turn them inside out, externalize them completely.

Perhaps it is the image of Behzad running around throughout the film trying to pick up a clearer signal for his cell phone that calls to my mind the debates over wire tapping in the U.S. In these debates privacy became an issue because telephone conversations necessarily traversed public space and thus problematized the relation between the public and the private. During these debates the Supreme Court entertained the argument that privacy could not be localized in a delimitable *space* that might then be ruled out of

the reach of the State. Privacy is attached to the *subject* and is inviolable no matter where a citizen may be, in public or private space. But if the subject's sentiment of self, her feeling of shame, intimacy, privacy depends fundamentally on her relations with others as such, her freedom to engage in society cannot be curtailed without damage to her privacy.

The question Kiarostami's reserved cinema raises is this: how can there be any modesty, any shame, for women such as Zeynab if they are prohibited by custom, costume, or legal restrictions from appearing, from entering public space and engaging in the relations they choose? The system of modesty, I began by saying, obliged all Iranian filmmakers to limit themselves to exterior spaces. What makes the cinema of Kiarostami uniquely interesting is the way he introduces interiority, privacy, into this all-exterior world, into the public spaces he almost exclusively films.

SUR LE NOM DU PÈRE

Antonio Di Ciaccia

Voici la thèse que je voudrais faire passer dans mon texte : le Nom-du-Père comme le trou où convergent le nom, le singulier, le sinthome.

Evidemment je prends le Nom-du-Père dans l'acception qui lui a été donnée par Jacques Lacan. Dans ce travail je ne développerai pas le parcours complet sur le Nom-du-Père, mais je me contenterai uniquement de pointer quelques moments de l'élaboration de Lacan.

Premier point. Lacan reprend le terme Nom-du-Père de la religion. Je n'aborderai pas ce point. Je le donne pour acquis et connu.

Deuxième point. Lacan opère un renversement de perspective par rapport au Nom-du-Père et le signifiant. Dans un premier temps, il considère que la valeur et l'opérativité du Nom-du-Père sont dues au fait qu'il s'agit d'un signifiant lié à la fonction paternelle. Je vous renvoie aux passages de l'*Athalie* de Racine dont Lacan parle dans *Le Séminaire III, Les psychoses* : le Grand Prêtre affirme n'avoir aucune crainte, à cause de la crainte de Dieu qui l'habite. Successivement, Lacan renverse sa perspective : le Nom-du-Père a sa valeur et son opérativité du fait qu'il est signifiant. C'est le signifiant qui barre, en tant que signifiant, le désir de la mère, en tant que le signifiant « Désir de la mère » véhicule la jouissance interdite. C'est la version lacanienne de l'Œdipe freudien.

Ce renversement se résume dans la formule : le signifiant paternel n'est pas signifiant parce que paternel, mais il est paternel parce qu'il est signifiant.

D'où l'on peut déduire avec Lacan – et quelqu'un d'autre – que l'homme est le fils du *logos*. Le véritable père de l'homme n'est pas le géniteur, mais le *logos*.

Du particulier à l'universel et retour

Cette opération du signifiant paternel qui barre le signifiant maternel convoque Hegel et Jakobson.

Chez Hegel, soulignons deux versants. Primo, l'opération du signifiant paternel sur le signifiant maternel a la structure de l'*Aufhebung* hégélien : le symbole est le meurtre de la Chose. En termes lacaniens : à la place de la Chose vient l'ordre symbolique. Dans le terme *Aufhebung*, « il y a à la fois le sens de nier et celui de conserver »¹:

Symbolique
Chose

Lacan l'utilise à toutes les sauces : de l'Œdipe, du phallus, de la triade besoin/demande/désir etc. Il écrit le mouvement qui va du signifiable au signifiant pour retourner enfin au signifié, selon ce schéma en deux temps :

1° temps

↑ Signifiant
signifiable

2° temps

↓ Signifiant
signifié

Secundo, l'analyse procède, dans la pratique, du particulier vers l'universel. En d'autres termes, du particulier de son propre symptôme, en tant qu'il est englué dans la jouissance interdite, le sujet, à cause du fait que l'inconscient est structuré comme un langage, se trouve happé par l'ordre du langage, par le symbolique, qui constitue, dans ce schéma, l'universel. Par le travail analytique, que Lacan désigne à l'époque comme « dialectique », grâce à la position de dialecticien, que Lacan assigne à l'analyste, le sujet « doit réaliser dans une série de crises la synthèse de sa particularité et de son universalité, allant à universaliser cette particularité même »².

Cet universel, à son tour, se particularise pour le sujet dans un désir humanisé : « C'est bien d'un langage qu'il s'agit [...] dans le symbolique mis au jour dans l'analyse. Ce langage [...] a le caractère universel d'une langue qui [...], pour être le langage qui saisit le désir au point même où il s'humanise en se faisant reconnaître, il est absolument particulier au sujet »³.

¹ Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *La phénoménologie de l'Esprit*, t. I, traduction de J. Hyppolite, Aubier/Montaigne, Paris, 1991, p. 94.

² Jacques Lacan, « Propos sur la causalité psychique » [1946], *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 181-182.

³ Jacques Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » [1953], *Écrits, op. cit.*, p. 293-294.

Bref : l'homme doit libérer sa parole, la libérer des scories symptomatiques, pour s'inscrire dans l'universel du langage. Par contre, c'est dans son désir humanisé que l'universel se particularise.

Venons-en à Jakobson. Lacan maintient comme opératoire le schéma hégélien même quand la référence à la linguistique jakobsonienne prévaut sur celle hégélienne, par exemple, dans la métaphore paternelle. À travers la métaphore, donc à travers les instruments linguistiques et, par conséquent, symboliques, le sujet se trouve passer de l'empire de la jouissance au royaume du symbolique, selon le schéma bien connu qui permet à Jacques-Alain Miller de reprendre tout l'enseignement de Lacan, notamment dans son texte « Les six paradigmes de la jouissance »⁴:

$$\frac{A}{J}$$

On pourrait dire que par ce schéma Lacan relie *l'Aufhebung* de Hegel à la métaphore de Jakobson. Or, toute cette structure, Lacan va la mettre en question. Ou mieux, il va mettre en question l'unilatéralité de cette construction.

L'Introduction aux Noms-du-Père

Passons à un texte qui est la véritable bascule de toute cette affaire. Elle ne nous est pas apparue plus tôt, à cause du refus de Lacan de publier ce texte, que Jacques-Alain Miller a publié seulement l'an passé, bien qu'il l'ait commenté dans son cours de 1991–1992 sur « La nature des semblants » il s'agit de l'unique leçon du séminaire sur les Noms-du-Père, que Jacques-Alain Miller avait appelé « Le séminaire inexistant » et de son unique leçon, par Jacques-Alain Miller également désignée comme « Introduction aux Noms-du-Père ». De là, nous ferons un saut au dernier enseignement de Lacan.

En fait, probablement à cause des circonstances dans lesquelles il tient ce séminaire – la veille au soir on annonce à Lacan qu'il est déchu de son statut de didacticien par l'IPA, en vertu des auditeurs mêmes de son séminaire – Lacan est plus que d'habitude énigmatique.

Pensez seulement au titre : les Noms-du-Père, au pluriel, alors que tout le monde ne connaissait ce Nom qu'au singulier. « Il ne me sera pas possible,

⁴ Jacques-Alain Miller, « Les six paradigmes de la jouissance », *La Cause freudienne*, 43, octobre 1999, pp. 7–29. Ce texte reprend les leçons des 24, 31 mars et 7 avril 1999 du cours de J.-A. Miller, [1998–1999], *L'Orientation lacanienne III*, l'enseignement prononcé dans le cadre du Département de Psychanalyse de Paris VIII. Texte établi par Catherine Bonningue.

dit-il, de vous faire entendre au cours de ce premier exposé pourquoi ce pluriel. »⁵ Il présente cette séance du séminaire en deux volets. Le premier concerne l'objet *a*, découverte qui s'est articulée petit à petit à partir du *Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse*, en partant du fameux terme freudien *das Ding*, et en allant jusqu'au séminaire de l'année académique précédente, *le Séminaire X, L'angoisse*. Tout le séminaire sur *L'angoisse* est centré sur cet objet qui n'est pas un objet comme les autres, c'est-à-dire qui n'est pas signifiantisable. C'est pourquoi Lacan peut dire que l'angoisse est sans objet, comme pourrait l'être la phobie du cheval pour le petit Hans, parce que l'objet cheval est en fait un signifiant. Mais il peut dire aussi que l'angoisse n'est pas sans objet parce que son objet propre, non signifiantisable, est l'objet *a*⁶.

Le deuxième volet de la séance est entièrement centré sur le Dieu de la Bible et sur le sacrifice d'Isaac par son père Abraham.

Dans cette unique leçon de son Séminaire sur les Noms-du-Père, secrètement – mais pas trop – Lacan joue ses cartes. Voilà ce qu'on peut en déduire : la lecture hégélienne est tout à fait insatisfaisante, mais, bien qu'il ne le dise pas, la lecture jakobsonienne l'est tout autant.

En ce qui concerne Hegel, Lacan rappelle d'abord que les premiers pas de son enseignement ont cheminé dans les voies de la dialectique hégélienne. Cette dialectique a des racines logiques, dit Lacan, car Hegel a essayé de résoudre le problème du rapport entre l'universel et le particulier. Or, seul le particulier a une existence, mais elle est contingente. « Toute la dialectique hégélienne est faite pour combler cette faille, [c'est-à-dire que seul le particulier a une existence] et montrer, dans une prestigieuse transmutation, comment l'universel peut arriver à se particulariser par la voie de la scansion de l'*Aufhebung* »⁷. D'une part, le particulier doit être repris dans l'universel, mais, d'autre part, étant donné que seul le particulier a une existence, l'universel doit se particulariser. Le Christ, pour Hegel, est la réalisation concrète de l'homme universel. Je souligne ce double passage : du particulier à l'universel et de l'universel à son incarnation dans un particulier. En termes lacaniens on pourrait dire : du particulier du symptôme à l'universel du langage ; et de l'universel du langage au particulier du désir.

« Néanmoins, dit ensuite Lacan, quels que soient les prestiges de la dialectique hégélienne, quels que soient ses effets, [...] quelle que soit ici sa réussite, quelle que soit la valeur de ce qu'elle soutient dans les incidences politiques

⁵ Jacques Lacan, *Des Noms-du-Père* [1963], Paris, Seuil, 2005, p. 68.

⁶ Cf. à ce propos le commentaire de Jacques-Alain Miller, « Introduction à la lecture du Séminaire de *L'angoisse* de Jacques Lacan », *la Cause freudienne*, 58, octobre 2004, pp. 61–100 et *la Cause freudienne*, 59, février 2005, pp. 67–103.

⁷ Jacques Lacan, *op. cit.*, p. 74.

de sa réalisation, la dialectique hégélienne est fautive » et il continue : « [...] l'angoisse est ici le signe ou le témoin d'une béance existentielle »⁸, en d'autres termes : l'harmonie du passage du particulier à l'universel et de l'universel au particulier est contredite par l'angoisse, « comme l'a vu, chanté, marqué Kierkegaard »⁹. Et il conclut : « J'apporte le témoignage que la doctrine freudienne est celle qui en donne l'éclaircissement »¹⁰.

En ce qui concerne l'application de la métaphore de Jakobson à la psychanalyse, est-ce si sûr que dans la substitution d'un élément à un autre – lisez : dans la substitution de ce qui est de l'ordre du langage à tout ce qui est du domaine de la jouissance –, tout est métaphorique ?

L'enseignement de la clinique

Voyons donc quelle route Lacan emprunte. Il nous dit qu'il faut repartir de Freud. Or, « Freud met au centre de sa doctrine le mythe du père »¹¹.

Freud présente deux faces du père : d'une part, le père idéal, le père de la loi, le père des structures de l'alliance et de la parenté. Et, d'autre part, à travers un mythe tout à fait tarabiscoté – le seul mythe moderne, dit Lacan dans *Le Séminaire XVII*¹² –, il nous présente un père de la horde, un père animal, un père totem. On pourrait dire ici que Freud vient confirmer Hegel, parce que le père animal, le père de la horde – appelons-le par son nom : le père de la jouissance – se transforme, par l'opération de l'*Aufhebung*, en père idéal, en père de la loi et du désir. Ou encore, on pourrait dire que Freud vient confirmer Jakobson, parce que le père de la jouissance animale est métaphorisé en père du désir humanisé.

Tout irait bien, nous dit Lacan, si la clinique ne nous disait pas autre chose. En effet, s'il en était ainsi, si toute la jouissance se résorbait dans le désir, pourquoi y aurait-il névrose ? Pourquoi y aurait-il symptôme, malaise dans la civilisation ? Pourquoi y aurait-il fuite devant le désir du père ? Or, l'objet de l'angoisse nous prouve que pas tout de la jouissance est signification, pas tout de la jouissance est métaphorisé en désir. C'est ainsi que la clinique, la clinique freudienne, nous réveille des rêves idéalistes et idéologiques.

Hegel avec son *Aufhebung* est insatisfaisant, Jakobson avec sa métaphorisation est insatisfaisant.

⁸ *Ibidem*, p. 75.

⁹ *Idem*.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ *Ibidem*, p. 85.

¹² Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse* [1969–1970], texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1991.

Pourtant, « si toute la théorie et la praxis de la psychanalyse nous apparaissent aujourd'hui comme en panne, c'est pour n'avoir pas osé sur cette question aller plus loin que Freud »¹³. Il faut donc aller au-delà de la solution freudienne.

Le fil rouge de la religion

Mais où Lacan trouve-t-il le fil rouge pour aller au-delà de Freud ? Il le trouve dans la religion. Il fait donc retour à la religion, à cette même tradition religieuse d'où, en son temps, il avait sorti comme du chapeau, pour définir la fonction du symbolique, le Nom-du-Père : « C'est au fondement même de la tradition ecclésiale qu'il [Freud] nous permet de tracer le clivage d'un chemin qui aille au-delà, infiniment plus profond, plus structural, que la borne qu'il a posée sous la forme du mythe du meurtre du père »¹⁴.

Entre parenthèses, ce qui est comique, à mon sens, c'est que Lacan, d'une part, considère, avec Freud, que dans la tradition ecclésiale on peut aller plus loin, mais, d'autre part, il trouve, au contraire, que les Pères de l'Église ont une doctrine insuffisante en ce qui concerne Dieu le Père. Bref. C'est donc par le biais de la Bible que Lacan va trouver à aller plus loin.

Qu'est-ce que cela veut dire, pour lui, aller plus loin ? Cela veut dire que le désir ne va pas éponger le tout de la jouissance, qu'entre les deux il y a une faille centrale qui les sépare à jamais, mais aussi que, dans cette opération, il y a un reste. C'est ce reste qui constitue « la disjonction qui joint le désir à la jouissance ».¹⁵

C'est donc dans la tradition religieuse, juive d'abord, dans sa suite chrétienne ensuite, que Lacan trouve la coupure entre le Dieu de la jouissance et le Dieu du désir. Alors que dans d'autres traditions une plongée vers la jouissance de Dieu est présente, « en revanche, ce qui fait trace dans le mysticisme juif, jusque dans l'amour chrétien, et plus encore dans la névrose, c'est l'incidence du désir de Dieu, qui fait ici pivot »¹⁶.

Dès lors, ne nous contentons-nous pas des fables freudiennes sur le père idéal et sur le père Orang Outang¹⁷.

¹³ Jacques Lacan, *Des Noms-du-Père*, op. cit., p. 85.

¹⁴ *Ibidem*, p. 76.

¹⁵ Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre X, L'angoisse* [1962–1963], texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 2004, p. 342.

¹⁶ Jacques Lacan, *Des Noms-du-Père*, op. cit., p. 90.

¹⁷ Jacques Lacan, « L'étourdit » [1972], *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 457.

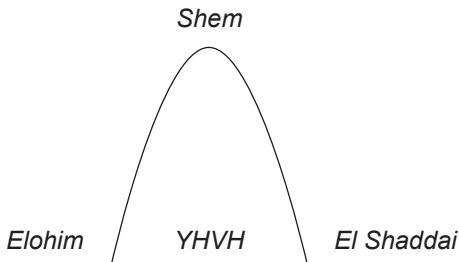
Mais comment ce Dieu de la jouissance et ce Dieu du désir, que nous présente la Bible, s'articulent-ils ? Est-ce qu'ils se recouvrent ? Comment se situent-ils par rapport à l'universel et au particulier ?

C'est ici que Lacan nous parle du sacrifice d'Isaac par son père Abraham. Ce passage de la Bible est très riche. Lacan en souligne les fils structuraux qui le parcourent, tout en procédant, dans son commentaire, d'une façon énigmatique.

Quelques mois plus tard, dans *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, il reprend la question, tout en avançant selon un autre axe : non pas celui des noms, mais celui des concepts – l'inconscient, la pulsion, la répétition et le transfert sont en effet les Noms-du-Père freudiens de la psychanalyse – ; non pas l'axe de la tradition religieuse, mais celui de la logique, des mathématiques et de la topologie. Lacan regrette lui-même ne pas pouvoir continuer à élaborer à travers la Bible toutes ces questions concernant la structure. En effet, c'est dommage. Partons donc de ce point d'arrêt, sans suivre Lacan dans le nouveau scénario qu'il met en jeu dans *Le Séminaire XI*, pour ensuite articuler ces questions avec la suite de son enseignement.

La pluralité des Noms

Du point de vue biblique la question est claire : il y a une pluralité de Noms pour désigner la divinité, plus exactement, le Dieu même d'Israël. Utilisons ce schéma pour l'illustrer :

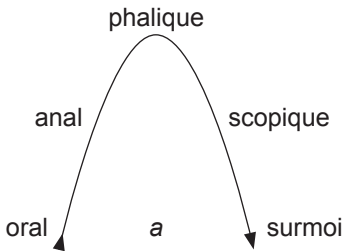


YHVH, le tétragramme ; *Shem*, le Nom ; *Élohim*, au pluriel, est aussi un nom générique de la divinité auprès des peuples sémites ; *El Shaddai*, traduit par les Septante par le terme de *Théos*, en latin *Deus*, auquel s'ajoutera, en grec, l'autre terme, *Kyrios*, traduit par *Dominus* en latin et, à notre époque, par Seigneur.

Au centre se situe un nom imprononçable, tout autour, les Noms avec lesquels on l'appelle : autant de Noms qu'il y a de supports à la fonction qu'il a ; ou, plus précisément, autant de Noms qu'il y a de supports à la fonction qu'il

est. Car, comme l'écrit Jacques-Alain Miller, « le Père n'a pas de nom propre. Ce n'est pas une figure, c'est une fonction »¹⁸.

La pluralité des Noms-du-Père et le rapport entre le Nom imprononçable et les autres Noms doivent être mis en parallèle avec un passage du *Séminaire, L'angoisse*, notamment avec celui qui date de quelques mois seulement avant l'unique séance du séminaire inexistant. Il s'agit de l'objet, de l'objet *a*. Lacan propose, de l'objet, une constitution circulaire. « À tous les niveaux de cette constitution, l'objet tient à lui-même en tant qu'objet *a*. Sous les diverses formes où il se manifeste, il s'agit toujours d'une même fonction »¹⁹. Et il présente l'objet dans le schéma suivant :



C'est selon un même schéma, qui comporte une fonction qui est en soi imprononçable, mais qui a autant de noms qu'elle a de supports, que nous voyons un parallélisme entre l'imprononçable dont parle la Bible et l'objet qui a comme indice une lettre, *a* exactement, parce qu'il ne peut pas être nommé.

Nous pouvons en déduire deux conséquences : premièrement, les deux sont de l'ordre d'un trou par rapport à la parole. Ce trou, même s'il est hors signifiant, est circonscrit par le langage. Deuxièmement, l'objet *a*, l'objet cause du désir, est, certes, de l'ordre de l'objet, mais qu'en est-il du Dieu de Moïse ?

C'est à ce point qu'il faut noter la précision avec laquelle Lacan traduit la définition que le Dieu du buisson ardent donne de lui-même. « Ce Dieu parlant à Moïse lui dit : *Quand tu iras vers eux, tu leur diras que je m'appelle Ehyeh acher ehyeh, Je suis ce que je suis* »²⁰. Par conséquent, non pas, comme l'a traduit saint Augustin, « Je suis celui qui suis », ni même « Je suis celui qui est », selon la traduction des Septante, mais : « Je suis ce que je suis », comme d'ailleurs l'ont traduit les mystiques de la tradition hébraïque.

¹⁸ Jacques-Alain Miller, 4^e de couverture in Jacques Lacan, *Des Noms-du-Père*, op. cit.

¹⁹ Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre X*, op. cit., p. 341.

²⁰ Jacques Lacan, *Des Noms-du-Père*, op. cit., p. 92.

Dieu universel et Dieu d'un Nom

Reprenons la question du côté hégélien. À la lumière de ce passage biblique, on peut dire qu'il n'y a pas de résorption du Dieu de la jouissance dans un Dieu universel. Il est vrai que, quelque part, quelque chose, qui relève de l'être parlant, donne lieu à un Dieu universel. Il s'agit de ce Dieu que Pascal appelle le Dieu des philosophes. C'est le Dieu horloger du monde, le Dieu qui ne joue pas aux dèss, comme le dit Einstein. Ce Dieu, Dieu universel, n'est en fait rien d'autre que le sujet supposé savoir, il est un pur semblant. Selon Lacan, ce Dieu, non seulement n'existe pas mais il n'a pas d'être non plus. C'est un Dieu, en somme, qui naît au moment même où l'on parle. Il suffit de parler, et voilà Dieu qui surgit. « Pour un rien, le dire ça fait Dieu. Et aussi longtemps que se dira quelque chose, l'hypothèse Dieu sera là »²¹. Pour Lacan, le Dieu universel est celui-là : le Dieu des philosophes, à savoir le sujet supposé savoir. Et le vrai athée, selon Lacan, est celui qui arrive à se passer du sujet supposé savoir. Il défie tout le monde sur ce terrain. Seule une analyse, peut-être, peut amener à cet athéisme, un athéisme qui est structurellement différent de l'athéisme philosophique et de l'athéisme pragmatique.

Ce que l'on appelle Dieu se situe sur deux niveaux de la structure. À un premier niveau, nous avons cette fonction qui consiste dans le sujet supposé savoir et qui peut être définie comme le Dieu universel. À un deuxième niveau, il s'agit d'une fonction, appelée également Dieu, qui consiste dans l'objet qui constitue « la disjonction qui joint le désir à la jouissance »²², et peut être défini comme le Dieu d'un nom particulier, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob²³.

Toute la tradition judéo-chrétienne porte en elle une incidence spécifique quant au rapport de l'homme à la divinité, dans la mesure où il ne s'agit pas en elle d'un Dieu de jouissance, mais d'un Dieu par rapport auquel la jouissance ne peut être atteinte que par la voie du désir. Cette tradition « en effet, n'est pas celle de la jouissance, mais du désir d'un Dieu, qui est le Dieu de Moïse »²⁴.

²¹ Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore* [1972–1973], texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1975, p. 44.

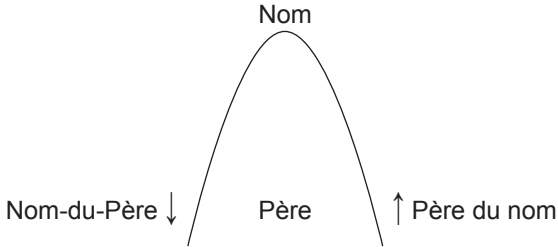
²² Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre X, op. cit.*, p. 342.

²³ Cf. Jacques Lacan, « La méprise du sujet supposé savoir » [1967], *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 337.

²⁴ Jacques Lacan, *Des Noms-du-Père, op. cit.*, p. 91.

Du Nom-du-Père au Père-du-Nom

La fonction radicale du Nom-du-Père, de Dieu donc, est celle de donner le Nom. La Bible nous dit que Dieu nomme, et qu'il apprend à l'homme à nommer. Le Nom-du-Père est en réalité le Père-du-Nom. Voici comment je vois l'articulation entre le Nom-du-Père et le Père-du-Nom :



Je reprends donc ici le même schéma que Lacan a utilisé pour le Nom imprononçable et pour l'objet *a*.

Qu'est-ce que nommer ? Certes, nommer consiste à donner leur nom aux choses. Mais nommer ce n'est pas communiquer. Communiquer est le l'ordre du symbolique, alors que nommer, bien sûr, est l'épissure du symbolique, mais avec le réel. En fait, comme le dit Lacan dans RSI, c'est par la nomination que la parlotte se lie au réel.²⁵

Sur ce point, évoquons une notation clinique. Dans le Séminaire XXIII²⁶, Lacan dit que le travail de l'analyste consiste à faire épissure entre le symbolique et l'imaginaire et que, en même temps, il se produit une épissure entre l'imaginaire et le réel, celle qui rend la jouissance « possible » au sujet. Notez l'importance clinique, je dirais thérapeutique, de cette notation. Nommer, en analyse, c'est donner le nom qu'il faut au réel en jeu. La nomination est donc l'opération spécifique de l'analyste, elle vient ici à la place de l'interprétation. Mais, selon Lacan, cela ne se fait pas directement, mais par le biais d'une épissure entre l'imaginaire et le savoir inconscient.

Les Universaux

Il faudrait ici ouvrir le grand chapitre du problème philosophique qu'a été la question des universaux. Pour ne faire qu'un bref rappel, ce problème des

²⁵ Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XXII, R. S. I.* [1974–1975], texte établi par Jacques-Alain Miller, 11 mars 1975, *Ornicar?*, bulletin périodique du Champ freudien, 5, décembre-janvier 1975–1976, p. 19.

²⁶ Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le sinthome* [1975–1976], texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 2005, pp. 72–73.

Universaux a été posé, mais non résolu, selon le dessein explicite de l'auteur, dans l'Introduction à la logique d'Aristote de Porphyre (III^e siècle). Les Universaux (les genres et les espèces) existent-ils ou non ? Cette problématique est d'une grande importance au Moyen Âge (IX^e siècle), quand le platonisme et l'aristotélisme s'opposent à propos de l'existence ou de l'inexistence des formes ou des idées. Les scolastiques se sont divisés en deux courants : les tenants du réalisme (les universaux existent réellement) et les tenants du nominalisme, comme Abélard (les universaux ne sont que des mots). Saint Thomas d'Aquin va résoudre la question, selon une solution que Lacan apprécie, dans le sens suivant : comme Aristote, saint Thomas refuse l'existence réelle des universaux hors des choses, d'où l'esprit les extrait « par abstraction ». C'est ce qu'on a appelé le réalisme modéré.

Mais chez Hegel il y a un passage en plus : outre le passage du particulier à l'universel, il y a également le passage qui comporte l'incarnation de cet universel. On voit la différence entre Aristote et Hegel sur ce point : une chose est de dire, avec Aristote, que tous les chevaux vivants ont l'essence de la « chevalinité », autre chose est de considérer qu'une personne, soit le Christ, réalise dans l'existence l'homme universel. Pour Hegel, l'idée coïncide avec la réalité, la réalité fait passer à l'existence l'idée. Ni à Aristote ni à saint Thomas, il ne serait jamais venu à l'esprit de penser qu'un universel s'incarne d'une façon tout à fait particulière dans un existant, fut-il, pour saint Thomas, le Christ. L'humanité du Christ n'est pas plus humaine que l'humanité de n'importe quel homme, alors que, pour Hegel, l'humanité du Christ réalise en elle-même l'humanité comme telle ainsi que tel personnage historique, par exemple Napoléon, réalise l'Histoire comme telle.

Cependant, Lacan ne se satisfait pas de la solution de Hegel au problème de l'universel et du particulier. Selon Hegel, la particularité est reprise et résorbée dans l'universel, lequel se réalise à son tour dans un particulier. Si la première partie est maintenue par Lacan, en ce qui concerne la psychanalyse, à savoir que le symptôme, en tant que particularité du sujet, est repris dans l'universel du langage, la deuxième partie reste encore à préciser.

Par rapport à Aristote, Lacan opère un double mouvement : d'une part, il conteste à Aristote la solution qui consiste à faire équivaloir le particulier au singulier, mais, d'autre part, il considère qu'Aristote a ouvert des portes, portes qu'il n'a pourtant pas franchies lui-même.

La porte ouverte par Aristote, mais non franchie, est celle-ci : Aristote parle de deux « particulières », qui ne sont pas équivalentes entre elles. À côté d'une particulière positive, à savoir « quelques-uns », il existe aussi une particulière négative, où le particulier se formule comme « pas tous ». Il s'agit du fameux *μη πάντες*, dont Aristote ne fait rien et que la tradition philosophique n'aborde

pratiquement pas. Lacan, par contre, le met à la base de la théorisation de la sexuation féminine. Sur ce point, je vous prie de vous référer au paragraphe 4, « Aristote et le pas-tout », de la « Notice de fil en aiguille » de Jacques-Alain Miller, qui figure comme annexe du *Séminaire XXIII* de Lacan.

Lacan conteste donc à Aristote le fait de ne pas porter sur l'universel cette négation qui s'impose pour les femmes, « soit de n'être pas-toutes, μή πάντες », comme il le déclare dans *Télévision*²⁷. Il va donner une très grande importance à cette particulière négative, exclue par Aristote de son carré logique. En outre, il s'appuie sur la formalisation de Peirce pour disjoindre l'universel de l'existence.

De plus, Lacan conteste à Aristote la pure et simple identification du singulier et du particulier. À plusieurs reprises, par exemple dans son intervention à la suite de l'exposé d'André Albert²⁸ sur la règle fondamentale tenu aux Journées de École freudienne de Paris du 14 juin 1975, il déclare : « Je pense qu'il y a assez de gens ici qui ont lu Aristote pour savoir que le singulier, c'est tout autre chose que le particulier. Mais, continue-t-il, pour Aristote n'existe en fin de compte que le particulier. » Voilà pourquoi Lacan met l'accent sur le nom. Le nom, le nom propre, en logique, correspond à une proposition singulière, non pas particulière, mais singulière.

Les places du Nom-du-Père

Lacan situe le Nom-du-Père à quatre endroits.

Primo, il le situe au niveau de l'universel, car, au niveau du symbolique, le Nom-du-Père fonctionne comme le point de capiton. Autrement dit, il fonctionne comme le garant du fait qu'il y a une certaine relation entre les signifiants et les signifiés.

Secundo, il situe le Nom-du-Père dans la case vide de l'universel négatif. À Freud qui disait : « Tout père est Dieu », Lacan répond : « Certes, mais existe-t-il un père pareil ? ».

Tertio, il situe le Nom-du-Père, au niveau des formules de la sexuation, au niveau du particulier : c'est le moins-un qui échappe à la castration.

Quarto, Lacan situe le Nom-du-Père au niveau du singulier : là, il s'agit de ce quelque chose qui a la fonction de soutenir le sujet, mais non pas dans l'ordre du « tout », mais dans ce que Lacan appelle le « pas-tout ». C'est pour-

²⁷ Jacques Lacan, « Télévision » [1973], *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 539.

²⁸ Jacques Lacan, « Intervention à la suite de l'exposé d'André Albert », le 14 juin 1975, *Lettres de l'École freudienne de Paris*, 24, 1978.

quoi Lacan peut dire en même temps qu'un singulier qui supporte le sujet fait fonction de Nom-du-Père et que le Nom-du-Père est un trou.

Du « tout » au « pas-tout »

Lacan nous pousse à sortir de la logique du « tout » et à entrer dans la logique du « pas-tout », parce que c'est là que nous rencontrons le réel, le réel en tant qu'il n'est pas universel. Ce « pas-tout » n'est pas seulement le champ de la sexualité féminine, mais aussi celui de la poésie, de l'art et de la psychanalyse. Je pense que c'est aussi le versant où peuvent se développer les démocraties authentiques.

La structure même converge vers le centre de cette logique nouvelle, un centre qui est un trou. C'est le chemin qui, du particulier, passe à l'universel pour aboutir au singulier. Lacan fait équivaloir le particulier au symptôme, alors qu'il nomme ce singulier « le sinthome ».

WITTGENSTEIN ET LACAN : UN DIALOGUE

Françoise Fonteneau

1. Symptôme et théorie des critères et des symptômes

« En philosophie une question se traite comme une maladie. »¹

Je pars là d'une citation de Wittgenstein, du champ philosophique donc. L'activité philosophique est pour lui une simple activité de description, de clarification. Wittgenstein dira parfois qu'il s'agit en philosophie non pas d'établir des fondations, mais de faire le ménage, de ranger une pièce, et pour cela on doit changer les objets souvent de place.² L'activité philosophique se doit de dénouer les noeuds que notre entendement a formés.

Confusion des critères et des symptômes

Parmi les erreurs qui risquent de mener la philosophie à une impasse, il y a celle qui consiste à confondre les critères et les symptômes. Elle est facile à faire car bien souvent, nos critères ne sont que des symptômes privilégiés.³ Prenons un exemple familier à notre philosophe : le mal de dents.⁴ Je vois x qui se tient la joue, j'observe sur sa joue une tâche rouge, je dis : « x a mal aux dents », je devrai alors préciser qu'un certain nombre de phénomènes caractéristiques ont toujours coïncidé avec l'apparition de la tâche rouge. Mais si quelqu'un me rétorque « comment savez-vous qu'il en est ainsi ? » – et ce peut être d'ailleurs x lui-même – nous répondons dit Wittgenstein, parfois en indiquant des critères, parfois en faisant état de symptômes. Et j'aurai du mal à les distinguer, sauf

¹ L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, Gallimard, Paris 1961, § 255.

² L. Wittgenstein, *Cours de Cambridge 1930*, série BI (24), T.E.R. Mauvezin 1988.

³ L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, § 354.

⁴ L. Wittgenstein, *Le cahier bleu*, Gallimard, Paris 1965.

si je décide d'établir arbitrairement cette distinction. Wittgenstein va même jusqu'à poser alors la question du mal de dents inconscient. Le symptôme joue un rôle d'indicateur alors que le critère fera partie de la « grammaire » de ce processus et contribuera à le définir. Le critère va donc se trouver du côté de la convention, de la grammaire d'une langue, sur laquelle nous nous accordons. Mais là encore, souligne Wittgenstein, rien de définitif dans la distinction critères/symptômes. Il donne pour exemple les médecins et les noms de maladies sans décider ce qui doit être utilisé comme critères ou comme symptômes. Des phénomènes passent du statut de symptômes à celui de critères définissants et inversement. L'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse ne contrediront pas Wittgenstein.

Le philosophe doit débrouiller les confusions conceptuelles, c'est pourquoi Wittgenstein parle de « traitement thérapeutique » et non pas théorique d'un mot, d'un terme – le mot « symptôme » par exemple. Le philosophe doit accepter les jeux de langage, les conventions, sans essayer de les expliquer en termes de théorie de la connaissance. Mais parviendra-t-il à quelque certitude ? « C'est avec le langage que vous avez appris le concept de *douleur*. »⁵

De quoi les critères sont-ils critères pour Wittgenstein, se demande le philosophe Stanley Cavell ?⁶ Si les critères de l'état de douleur n'impliquent pas la proposition « il a mal », une autre personne est-elle vraiment en train de souffrir ? X a-t-il mal aux dents ? Peut-être ne le saurons-nous jamais. Alors le critère ne sera que quelque chose qui fasse savoir que « c'est bien le cas »⁷, donc reposera sur une simple convention.

Pourquoi voulons-nous toujours confronter l'usage des mots à un usage qui serait strict ? dit Wittgenstein, nous essayons de résoudre des énigmes alors qu'elles sont elles-mêmes issues de notre manière de considérer le langage. Ce dernier lui-même parle, il n'a pas besoin de la pensée comme âme. Le philosophe devra donc se contenter de décrire des positions grammaticales, de dépister des désordres dans les jeux de langage. Il n'est nullement « le citoyen d'une paroisse de la pensée ».⁸ S'interroger alors sur un concept sera avant tout

⁵ *Investigations philosophiques*, § 384.

⁶ S. Cavell, *Les voix de la raison*, Seuil, Paris 1996, p. 81 sq.

⁷ « *Was der Fall ist* » fait allusion à la proposition 1 du *Tractatus* « le monde est tout ce qui est le cas », ce qui arrive.

⁸ « C'est ce qui fait de lui un philosophe. » L. Wittgenstein, *Fiches*, § 455, Gallimard N.R.F., Paris 1970.

Wittgenstein donne ailleurs l'exemple d'un symptôme, d'une maladie pour une théorie, à savoir la théorie des Ensembles qu'il dit être un cancer, une maladie pour les mathématiques.

s'interroger sur son usage, l'usage qui établit l'identique.⁹ Retenons donc que la philosophie n'est pas une doctrine mais une activité et qu'il n'est de concept que dans l'usage.

Alors, comment nous interroger sur le mot « symptôme » en psychanalyse, si le symptôme est « écrit sur le sable de la chair »¹⁰, nous sommes sur un terrain mouvant. On pourrait d'ailleurs dire encore avec Wittgenstein qu'il s'agit d'un concept « fuyant » (*fluchtig*), désignation que Wittgenstein utilise d'ailleurs dans les *Remarques sur la philosophie de la psychologie*.¹¹

La Bewußtheit comme symptôme

Comment éviter la dérive des concepts, comment, se demandait Freud dans le texte de 1915 *L'inconscient*, poser le concept d'inconscient dans la théorie, la métapsychologie, en évitant le symptôme « fait d'être conscient » ? Je le cite : « Dans la mesure où nous voulons accéder à une conception métapsychologique de la vie psychique, nous devons apprendre à nous émanciper de l'importance accordée au symptôme : 'fait d'être conscient' (*Bewußtheit*). »¹² Freud va pour cela proposer une méthode d'écriture. Il veut éviter la confusion et désignera les systèmes psychiques retenus par des noms arbitrairement choisis, qui ne feraient pas la moindre allusion au fait d'être conscient, à la *Bewußtheit*. Et Freud de proposer *Bw* et *Ubw* (Cs et Ics).¹³ Pour éviter le symptôme, il faut ici vider la lettre de certains signifiants. Il faut marquer la coupure *Bw/Ubw* par l'écriture afin d'éviter de s'installer dans quelque lieu mythique qui serait métaconscient et nous inciterait à croire que l'on peut dominer cette structure barrée, coupée. Freud part de postulats et veut rester dans la cohérence de ses hypothèses : « De même que Kant nous a avertis de ne pas oublier que notre perception a des conditions subjectives et de ne pas la tenir pour identique avec le perçu connaissable, de même la psychanalyse nous engage à ne pas mettre la perception de conscience à la place du processus psychique inconscient qui est

⁹ Cf. *Grammaire philosophique* II 33, Gallimard, Paris 1980, pp. 78/79.

¹⁰ J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage », in *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, p. 280.

¹¹ L. Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, § 601, T.E.R., Mauvezin 1981.

¹² S. Freud, *L'inconscient*, 1915 in *La Métapsychologie*, Gallimard Idées 1977, p.105, *Studienausgabe*, Band III, p. 151. « ... müssen wir lernen uns von der Bedeutung des Symptoms „Bewußtheit“ zu emanzipieren. » Le mot *Bedeutung* est traduit par « importance », bien qu'il signifie habituellement « signification ».

¹³ *Ibid*, trad. fcse., p. 76 et allemand, p. 131.

son objet. »¹⁴ Freud veut-il seulement dire qu'il faut s'émanciper d'une conception du Moi uniquement comme conscient ? Ou bien va-t-il plus loin ? Cette conscience, cette *Bewußtheit*, serait-elle, comme il l'écrit, le symptôme de la réflexion métapsychologique ? Voilà un lourd handicap à la théorie. Freud met là le doigt sur le fait qu'il n'existe pas en psychanalyse de différence entre le sujet observateur et le sujet barré de Lacan. Cette conscience, cette *Bewußtheit*, qui enquête sur des coupures, son savoir ne porte pas sur une seule coupure qui serait celle Ics/Cs, mais sur plusieurs coupures : Ics/cs, expérience/mathème, dire/écriture. Trois coupures qui sont peut-être viciées du fait que c'est toujours la conscience qui enquête sur elles. La *Bewußtheit* est symptôme pour Freud et il faut s'en émanciper, ne pas frayer avec elle. Les « noms choisis ne doivent pas y faire la moindre allusion ». Freud utilise le mot *streifen*, qui signifie frôler, érafler : «... *will kürzlich gewählten Namen bezeichnet, in denen die Bewußtheit nicht gestreift wird* ». Freud a donc proposé une écriture. Lacan, qui proposait le mathème pour transmettre quelque chose de la psychanalyse, tiendra compte du problème au point que tardivement, en 1977, il ira jusqu'à dire « tout ce qui est mental est ce que j'écris du nom de sinthome, c'est-à-dire signe ».¹⁵

La psychanalyse part de la parole, d'un réel qui parle, d'un symptôme, alors que vise le mathème ? Posons la question : « actuellement qu'est-ce qui fait symptôme dans la théorie ? ». N'y aurait-il pas avantage à considérer certains aspects de la théorie plus comme des symptômes que comme des critères ?

Le mathème est-il un outil conceptuel symptomatique ?

Prenons l'exemple du mathème. Est-il un outil conceptuel symptomatique ? Si le mathème se profère du seul réel reconnu dans le langage, à savoir « le réel du dire du nombre », Lacan nous met en garde à plusieurs reprises¹⁶ sur les dangers qu'il pourrait y avoir à croire que le mathème a une puissance normative. Le mathème n'est pas un axiome, ni un concept stable : « il est là pour permettre 20 et 100 lectures différentes ».¹⁷ Il n'est pas non plus « un signifiant transcendant ». Sa rencontre avec le réel fait de lui un *instrument*, Wittgenstein aurait dit, de la « grammaire » psychanalytique. Je dirai en paraphrasant ce

¹⁴ *Ibid.*, texte français, p. 74, texte allemand, p. 130

¹⁵ J. Lacan, Séminaire du 10 mai 77, in *Ornicar ?* 17/18, p. 17.

¹⁶ En particulier dans « L'Étourdit » in *Scilicet* 4, Seuil, Paris 1973 et in *Autres écrits*, Seuil, Paris 2001.

¹⁷ J. Lacan, « Subversion de sujet et dialectique du désir » in *Écrits*, Seuil, Paris 1966, p. 816.

dernier : il n'est de mathème que dans l'usage. Même s'il semble avoir la stabilité du réel du nombre, le mathème touche aussi au réel du symptôme.

Si le mot symptôme, dans une théorie comme la nôtre se réfère à un réel, sa description se réfère à une convention – celle dite de l'hystérique, de l'obsessionnel, par exemple – à un critère qui n'est, lui, posé que par l'ex-sistence, la contingence. Au moment où Lacan dit que le sujet de l'Inconscient ne touche à l'âme que par le corps, J.-A. Miller écrit en marge des propos de Lacan dans *Télévision* : « la pensée n'a à l'âme-corps qu'un rapport d'ex-sistence ». D'ailleurs Lacan ajoute : « Témoin l'hystérique ». Il *montre* une existence, il ne démontre pas. Si le mathème doit écrire ce réel, il n'est que dans l'usage. Qu'y a-t-il sous le mot « symptôme » ? Pas une chose, pas un objet, mais comme disait J.-A. Miller¹⁸ : « une embrouille », une embrouille pour nier le non rapport sexuel, un non-savoir sur la sexualité qui a une ex-sistence.

Toute théorie, toute écriture implique un symptôme. Mais ce « symptôme » ne nous donnerait-il pas une chance, une chance de travail ?

Le nomothète, le nom et l'enseignement

Dans *Le Cratyle*, Platon fait dire à Socrate : « le mot, le nom est un instrument d'enseignement et à l'égard de la réalité, un instrument de démêlage, comme l'est à l'égard d'un tissu une navette ».¹⁹ C'est le nomothète qui a pour tâche de nous livrer les noms. Il est le « législateur des noms » dont il nous faut ensuite comprendre l'usage et la convention. Ce moment thétique du nomothète est proche du Nom-du-père dont il nous faut, dit Lacan nous émanciper, mais « on peut aussi bien s'en passer, à condition de s'en servir »²⁰. Lacan nous livre le mathème : un nouveau nom, mot, concept ? En faisant nomination il nous donne comme dit Platon un « instrument » d'enseignement, pour nous aider à dire, à travailler notre théorie. Le psychanalyste, s'il est enseigné par le mathème, part aussi du réel du symptôme. L'usage et la convention du mot « mathème » ne doit pas lui faire oublier que, s'il se réfère à un critère, à une convention, ce n'est que grâce à l'ex-sistence du symptôme, à la particularité d'un cas. Écrire un mathème, certes, pour pouvoir dire quelque chose de l'Inconscient sans « *streifen* » avec la « *Bewusstheit* ». Le mathème est un grand coup de pouce pour pouvoir écrire le réel de la contingence, mais il ne faut pas l'oublier, si l'on veut pouvoir continuer à éviter le discours métaconscient, à

¹⁸ Cours du 11.06.97, inédit.

¹⁹ Platon, *Le Cratyle* § 388e- 390 c/d, Gallimard, Pléiade tome I, Paris 1950, p. 619 sq.

²⁰ J. Lacan Le séminaire Livre XXIII, *Le sinthome*, Seuil, Paris 2005, p. 136.

éviter la répétition des formules, ce qui n'a jamais donné que des litanies, voire de superbes requiems. Ce « mathème », Lacan le faisait déjà évoluer. En introduisant le noeud, il soulignait ce qu'il y a de réfractaire à une mathématisation intégrale. Le noeud, lui, ne réclame pas d'être intégralement écrit, littéralisé. Lacan avait évolué vers ce qu'il nommait non plus « mathème » mais par exemple « pathème », le pathème du phallus.²¹ La psychanalyse ne doit pas oublier qu'il n'y a pas de hors-univers, qui pourrait soutenir le mathème, en faire un critère au lieu d'un symptôme.²²

Le mathème, le pathème, le noeud et la poésie

Dans le temps où Lacan fait monstration dans son enseignement à l'aide de noeuds, on pourrait dire qu'il se rapproche du Wittgenstein silencieux de la fin du *Tractatus* qui doit taire ce qui ne peut se dire. Lacan lui, se tait et montre, mais ne se résigne pas. Car l'inconscient lui ne consent pas à se taire.

Chercher le symptôme dans la théorie, tel était mon propos. Rien de bien nouveau peut-être, il s'agit surtout de ne pas oublier les symptômes qui nous sont si familiers que nous courons le risque de les faire devenir « critères », concepts.²³ La théorie échappe difficilement aux symptômes. Il y a une chance à considérer les mathèmes comme des symptômes parce qu'ils sont des instruments non clos, non finis, à faire travailler. Sinon comment avoir encore le *courage* de tenter d'écrire l'impossible à dire le réel ? Pour Wittgenstein, en ce qui concerne la philosophie, il affirme que c'est impossible. Une seule possibilité, un seul sauvetage, ce serait de philosopher en « *dichten* », écrit-il, c'est-à-dire en « poétisant ».²⁴ Or je vois Lacan suivre aussi cette direction, lorsque dans son séminaire du 19 Avril 1977, il nous pousse vers le poème : « C'est pour autant qu'une interprétation juste éteint un symptôme que la vérité se spécifie d'être poétique. » Il va jusqu'à nous indiquer ce jour-là une direction : « Être éventuellement inspiré par quelque chose de l'ordre de la poésie pour intervenir en tant que psychanalyste, c'est bien ce vers quoi il faut nous tourner. »

²¹ J. Lacan *Le Séminaire R.S.I.* 11.05.1975, in *Ornicar ?*, n° 5, revue du Champ freudien, Seuil, Paris 1975/76.

²² Si l'École fut un temps le corrélat institutionnel du mathème dont la fonction majeure consistait à assurer une transmission intégrale, Jean-Claude Milner rappelle que Lacan l'avait dissoute. Puis réaffirmée, le mathème réaffirmé est-il le même ? Cf. J.-C. Milner, *L'oeuvre claire, Lacan, la science, la philosophie*, Seuil, Paris 1995.

²³ Dans « L'Étourdit », *op. cit.* Lacan nous met en garde : « ma topologie n'est pas une théorie ».

²⁴ L. Wittgenstein, *Remarques mêlées*, 1933/34, T.E.R., Mauvezin 1984.

2) *La nature mentale du corps et la question du réel*

Aux questions sur le *réel* que Lacan nous a transmises, léguées, saurons-nous répondre un jour ? Il faut beaucoup de temps pour les déployer aussi j'espère que le condensé que je vous propose n'aura pas le goût amer d'un intrait de questionnement sur le réel. Les interrogations de Lacan sur le réel le mènent à une interrogation sur la *nature mentale du corps*. En cela il rejoint certaines interrogations du philosophe Wittgenstein. Nous prendrons pour parti leur face à face sur la question de la pensée du réel, misant sur le fait que interroger des discours divers, en l'occurrence ici le philosophique, peut apporter éclairage à notre champ psychanalytique.

« *Sapimus animo, fruimur anima* »²⁵

L'interrogation sur le thème pensée/corps est évidemment bien ancienne. Le travail de Richard Broxton Onians, très heureusement traduit en français en 1999, nous donne les exemples de recherches sur la façon dont les grecs anciens posaient la question de l'âme et de son siège dans le corps. Sous le titre « *Les origines de la pensée européenne* » Onians parle en fait du corps, de sa relation à l'âme, à l'esprit. J'en donnerai quelque écho avec les titres de ses chapitres comme : « Les organes de la conscience », « La matière de la conscience », « La *Psukhe* », « *Anima* et *animus* ». Faisant parler le tragique grec Accius, il relève : « Nous percevons par l'*animus*, nous jouissons par l'*anima*. » La conscience avec ses émotions, la pensée, est le propre de l'*animus*, l'*anima* est l'âme-souffle de la vie. La connexion, difficile à faire entre les mots énoncés et les pensées de celui qui écoute, se fait via le corps. Les pensées sont des mots et les mots sont du souffle. Ulysse entend Nestor l'appeler pour le réveiller : « Vite le son entourera ses *phrenes* (les poumons) et il sortit de la hutte. » Le son, le souffle dont les mots sont faits, passent à travers les oreilles pour aller, non pas au cerveau ici, mais vers les poumons. Dans les exemples donnés par Onians, on sent les efforts effectués pour relier pensée et mots, réel et pensée.

²⁵ « Nous percevons par l'*animus*, nous jouissons par l'*anima*. » Accius, cité par Richard Broxton Onians, in *Les origines de la pensée européenne*, Seuil, coll. L'ordre philosophique, Paris 1999, p. 209.

Position du problème : la question de la pensée du réel

Comment Lacan et Wittgenstein abordent-ils la question ? Tous deux partent d'une aporie, d'un paradoxe, d'une impuissance lorsqu'ils s'interrogent sur le réel. Partons de Lacan et du paradoxe qu'il souligne : « Pas plus qu'il n'y a de rapport sexuel dit-il, il n'y a rapport direct entre la pensée et les choses, entre la pensée et le réel, et cela est en parfaite contradiction avec notre pratique. Nous pensons jouer sur le rapport des mots et des choses, des mots et des corps, mais nous ne pouvons le nommer, l'écrire que par un réel qui ne cesse de ne pas s'écrire. »²⁶ Dès le *Séminaire XX*, Lacan disait : « Le réel, c'est le mystère du corps parlant, le mystère de l'inconscient. Mais le corps, qu'est-ce donc ? »²⁷

« On ne sait pas ce qu'est un corps vivant »²⁸ dit-il encore en 1977. Non seulement les « *nomina non sunt consequentia rerum* » les noms ne sont pas la conséquence des choses, mais nous pouvons affirmer le contraire. Non seulement il y a le parlêtre, mais il y a le « parlêtre » de la particule psy, sinon « tout cela n'existerait pas, s'il n'y avait pas le fonctionnement de cette chose pourtant grotesque qui s'appelle la pensée ».²⁹ On retrouve là quelque chose de l'embarras de Freud devant la *Bewusstheit*, l'aspect symptôme de la conscience évoqué ci-dessus.

Le « mental » et le « corps vivant »

Lacan dans son séminaire de 1977 pose des questions de ce type : comment penser le réel ? Comment l'appréhender ? Comment être responsable d'une pensée du réel ? Il ira jusqu'à se demander : sommes-nous coupables du réel ?³⁰ En tant qu'analyste pense-t-il là au forçage que nous faisons en lui donnant sens à ce réel ?³¹ Le réel a un sens et n'en n'a pas dit Lacan, il ne faut pas lui donner le sens de l'Un, mais si on veut se raccrocher à quelque chose, cette logique de l'Un est ce qui reste comme ex-sistence. Si le réel exclut le sens, alors notre pratique serait-elle du chiqué, dit Lacan, elle qui nage dans l'idée que les mots ont une portée ?

²⁶ J. Lacan, *Séminaire Le sinthome*, leçon du 13.01.76, Seuil, Paris 2005.

²⁷ J. Lacan *Le Séminaire Livre XX*, Seuil, Paris 1975, p. 130.

²⁸ J. Lacan, « *Nomina non sunt consequentia rerum* », in *Ornicar ?* n°16, Navarin, Paris 1978, p. 9.

²⁹ *Ibid.* p. 12.

³⁰ J. Lacan, « Vers un signifiant nouveau », *Séminaire* du 15.03.77, in *Ornicar ?* n° 17/18.

³¹ *Nomina non sunt ...*, *op.cit.*

Dans *Le Cahier bleu*³², Wittgenstein pose la question : « *est-ce qu'un corps peut souffrir ?* » Il tente de nous mettre en garde de « concevoir la signification comme un rapport occulte entre les mots et les choses et de penser que tous les usages d'un mot sont contenus dans ce rapport, comme la graine dans l'arbre. L'unique fondement de la proposition selon laquelle ce qui souffre, ce qui voit ou ce qui pense est d'une *nature mentale*, nous le découvrons dans le fait que le mot 'je' dans l'expression 'je souffre' ne désigne pas un corps particulier, car il nous est impossible de substituer à ce 'je' la description d'un certain corps. »

Pour Wittgenstein, l'idée que le « je » réel existe dans mon corps, se rattache à une conception grammairienne du mot « je » et à toutes les confusions auxquelles elle peut donner naissance. L'expression « je », l'expression « L. W. » ne sont que des instruments définis par leur usage. A quoi renvoie ce « je » ? se demande donc Wittgenstein ? Et comment un corps peut-il souffrir s'il n'est doué de conscience ?

La question de la « nature mentale » du corps, est-elle proche de cette formule du « parlêtre » de Lacan ? Ce dernier en arrivait à la formule suivante : « *Tout ce qui est mental, en fin de compte, est ce que j'écris du nom de *sinthome*, c'est à dire signe* ». ³³ Et le signe, précisera-t-il, est à rechercher comme congruence au réel. Lacan en 77 pose le réel comme non lié à une structure qui ne constitue pas un univers – sauf à être lié à deux autres fonctions Imaginaire et Symbolique. L'une de ces fonctions dit-il est *le corps vivant*. Mais il dit aussi qu'il ne sait pas ce que c'est qu'un corps vivant. Quelque chose va mal dans la structure, dans le noeud borroméen. Il faut donc en venir au « parlêtre », sinon tout cela n'existerait pas s'il n'y avait le fonctionnement de cette chose grotesque qui s'appelle pensée, dit Lacan. ³⁴

To realize

Il en vient très vite à faire une opposition entre d'un côté langage et sens, de l'autre réel et hors sens. Ce qui souligne encore d'ailleurs le paradoxe de notre pratique. « Le langage, dit-il, n'est impropre qu'à dire quoi que ce soit », en particulier quoi que ce soit du rapport mot/chose. « Le réel, lui, n'est impropre qu'à être réalisé, au sens de *to realize*, c'est à dire imaginé comme sens. » On

³² L. Wittgenstein, *Le Cahier bleu, Le Cahier brun*, Gallimard, coll. Les Essais, Paris 1965.

³³ J. Lacan, « Vers un signifiant nouveau », 10.05.77, in *Ornicar ?* n° 17/18.

³⁴ Cf. *Nomina non sunt ...*, *op. cit.*

retombe dans le sens, dans un réel pensé, imaginé et ce n'est que comme cela qu'on peut l'appréhender.

Wittgenstein interroge aussi ce rapport mots/réel et tente de mettre en évidence une confusion. Si je pense que King's college brûle, quand il ne brûle pas, le fait de brûler n'existe pas, écrit-il dans *Le cahier bleu*³⁵. Comment puis-je penser ce fait ? Il y a là confusion pour Wittgenstein entre « fait réel » et « objet de pensée ». Mais alors, si l'objet de mes pensées n'est pas le réel, qu'est-ce ? On serait tenté de dire : « puisqu'il n'existe pas toujours d'objet réel qui puisse garantir la vérité de mes pensées, ce n'est pas le réel que nous pensons ».³⁶ Wittgenstein avance ainsi dans la difficulté : « On aura alors tendance à croire que l'objet de nos pensées n'est pas le réel, mais *un fantôme du réel*. » Et diverses dénominations nous servent à désigner ce reflet : par exemple « proposition », « sens de la phrase ». Mais « comment une chose qui n'existe pas pourrait-elle avoir un reflet, un reflet de réel »³⁷? Je n'ai à ma disposition que la phrase, la proposition pour en parler. C'est une « forme de représentation » dont pas un seul trait ne ressemble à l'objet qu'elle représente. L'expression d'une pensée, d'une croyance, d'un désir, ne saurait être autre chose qu'une phrase dans un système de langage. Wittgenstein en arrive à cette formulation : « L'idée que l'objet de mon désir est présent sous cette forme de reflet prend racine dans la forme de mes expressions, mais je ne pourrai jamais décrire l'objet de mon désir tant que ce désir ne sera pas *réalisé*. »³⁸ On retrouve le *realize* de Lacan. Mais, ajoute Wittgenstein, ce n'est qu'une illusion. L'objet réel du désir, on croit le saisir, comment ? Au travers du sens. C'est cet aspect de Wittgenstein que Lacan souligne dans le Séminaire *L'envers de la psychanalyse*. Chez Wittgenstein, « il n'y a de sens que du désir, voilà ce qu'on peut dire après avoir lu Wittgenstein. »³⁹

Sur cette question de la pensée du réel, on a l'impression que l'on « tourne en rond », qu'« il n'y a pas de progrès » comme dit Wittgenstein. Ce sont les expressions que Lacan emploie également « tournage en rond de la philosophie, non-progrès »⁴⁰. La psychanalyse, dit-il, il faut bien le dire, tourne dans le même rond. « Il n'y a pas de progrès, l'homme tourne en rond, mais

³⁵ *Le cahier bleu, op. cit.*

³⁶ *Ibid.*, pp. 70/71.

³⁷ *Ibid.*, p. 71.

³⁸ *Ibid.*, p. 80.

³⁹ J. Lacan, *Le Séminaire XVII L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1991.

C'est ce point que j'ai signalé comme cinquième point de la lecture de Wittgenstein par Lacan, dans mon ouvrage *L'éthique du silence*, Wittgenstein et Lacan, Seuil, coll. L'ordre Philosophique, Paris 1999 et version espagnole, Atuel, Buenos Aires 2000.

⁴⁰ J. Lacan, séminaire *L'Insu que sait de l'Une-Bévue s'aile à mourre*, leçon du 14.12.76, cf. in *Ornicar* ? n°12/13, 1977.

l'homme est de nature torique, l'inconscient et le conscient sont supportés et communiquent par une nature torique. » D'où sans doute l'intérêt, je pense, de travailler sur les coupures de ce tore : Ics/Cs, dire/écrire, expérience/mathème. Wittgenstein aussi constate qu'il n'y a pas de progrès, et ce à plusieurs reprises, jusqu'en 1951, où peu de temps avant sa mort, il écrit cette remarque : « La philosophie n'a fait aucun progrès ? Si quelqu'un se gratte là où ça le démange, faut-il y voir un progrès ? Ou bien ne se gratte-t-il pas véritablement et ce n'est pas une véritable démangeaison ? Et cette réaction à l'irritation ne peut-elle se prolonger longtemps, jusqu'à ce qu'on ait trouvé un remède contre la démangeaison ? »⁴¹

Erreur et tournage en rond : une solution, une « forme »

D'où vient l'illusion, l'erreur soulignée par Wittgenstein ? Du fait que la pensée – qui n'est pour lui que « l'usage des signes » – nous mène à croire qu'il existe l'objet correspondant au signe. Nous nous mettons à croire que le sens est un être mystérieux, alors qu'il ne réside que dans une conception grammairienne. Pour Wittgenstein, il faut donc détecter les méprises grammairiennes, car, si la grammaire peut régir le rapport langage/réalité, elle ne dit pas où est le vrai, le faux, mais ce qui a du sens et ce qui n'en n'a pas.⁴² Un des premiers impératifs du philosophe doit donc être la défiance envers la grammaire. Sur ce point Lacan va encore plus loin. « La grammaire, il faut l'éliminer, pour ne garder que la logique. »⁴³ Ce qui ennuie Lacan, c'est que le réel fasse sens. Comment y échapper ? Y parviennent parfois le poète, l'artiste. Comment y parvenir sachant que c'est de la fonction du trou que le langage opère sa prise sur le réel, qu'il y a un lien étroit à définir entre le réel et l'inconscient ? Si tant est que l'inconscient soit réel dit Lacan et il montre là que cet inconscient participe d'une équivoque entre Réel et Imaginaire. La matérialité de l'inconscient n'est peut-être qu'un rêve, souligne Lacan. On ne peut « atteindre que des bouts de trognons de réel. Alors, on brode autour, la pensée brode autour, et même le mathème en rajoute au réel ».⁴⁴

⁴¹ L. Wittgenstein, *Remarques mêlées*, T.E.R., Mauvezin 1984, p. 102.

⁴² L. Wittgenstein, *Grammaire philosophique*, *op. cit.*

⁴³ J. Lacan, *L'Insu que sait de l'Une-Bévue, s'aile à mourre*, séminaire du 11.01.1977, in *Ornicar?* n°14 1978

⁴⁴ J. Lacan, Le séminaire *Le sinthome*, leçon du 16.03.76, *op. cit.*

La recherche d'une forme

Cet ennui que le réel fasse sens, alors qu'il est discontinu, hors sens, mène Lacan à rechercher une forme qui fasse lien entre mots et réel.

Wittgenstein a trouvé une forme pour faire lien entre la pensée et les choses. Les philosophes y avaient pourvu bien avant lui, les formes a priori de la sensibilité chez Kant, par exemple. Wittgenstein, lui, a trouvé la forme logique, *logical form*. On la trouve en place dès le *Tractatus logico-philosophicus* même si le texte canon est plus tardif⁴⁵ Lacan aussi semble à la recherche d'une forme, par opposition à la matière. La forme qu'il propose est celle de la corde et du noeud. Le noeud ex-siste à l'élément corde. « Suivre à la trace le réel ne consiste et n'existe que dans le noeud. »⁴⁶ Parti de la forme logique donc, Wittgenstein n'en reste pas moins dans une logique de la monstration, de l'ostension annoncée dans le *Tractatus*.⁴⁷ Et la tâche du philosophe ne peut être que de montrer, décrire, clarifier.

De même Lacan *montrera* les questions du réel à l'aide des noeuds pour la théorie psychanalytique. En ce qui concerne la pratique analytique, il fait une mise en garde de poids : ne pas boucler le noeud trop vite, garder la corde, tenir l'énigme, puis écrire le noeud. Si la corde aboutit au noeud du non-rapport sexuel, il nous faut pourtant agir, faire. En quoi consistera l'agir, l'acte analytique ? En ceci : faire suture entre Imaginaire et le Symbolique, faire épissure entre le symptôme et le réel. Ce qui est sans doute un forçage dit Lacan. Alors, comment sortir – d'ailleurs le faut-il ? – du paradoxe de la psychanalyse dans son impuissance à penser, nommer le réel qui ne cesse de ne pas s'écrire ? Il faut dit Lacan « éliminer la grammaire, pas la logique ». Il faut bien se raccrocher à quelque chose, cette logique de l'Un, possible dans la langue grâce à la « lalangue », particulière à chacun.

On pourrait croire que c'est devant une impuissance à nommer, à penser le réel que Lacan nous laisse, mais tout en encourageant notre acte – du côté de l'artiste – parce que cet acte, il y croit.⁴⁸ Comment trouver le signifiant qui n'aurait « aucune espèce de sens, mais qui ouvrirait au réel et qui aurait un effet » ? Un signifiant sans sens dit Lacan. « Comment faire sonner autre chose que le sens ? »

Alors, je ne prétends pas apporter là une réponse mais pour finir m'amuse-

⁴⁵ Cf. L. Wittgenstein, *Quelques remarques sur la forme logique*, T.E.R., Mauvezin 1985.

⁴⁶ J. Lacan, Le séminaire *Le sinthome*, leçon du 13.01.76, *op. cit.*

⁴⁷ « Mais sa forme de représentation, l'image ne peut la représenter, elle la montre. » *Tractatus*, 2.172.

⁴⁸ J. Lacan, Le séminaire XXIII *Le sinthome*, *op. cit.*, p. 42/43.

rai à un petit dialogue – mais est-ce vraiment un dialogue ? – imaginaire entre Wittgenstein et Lacan.⁴⁹

Le réel et un petit « coup de sens-blant »

WITTGENSTEIN : – Nous désignons du geste la chose dénommée et prononçons le nom en même temps « ceci est une table », « ça, c'est x » ou « cela signifie x ». Mais expliquons-nous aussi le « ceci » ou le « cela » ? La dénomination ressemble à un processus occulte.

LACAN : – Alors, comment vais-je pouvoir « dire » : « ceci est le réel » ?

WITTGENSTEIN : – Pareille liaison singulière se produit réellement lorsque notamment le philosophe, pour faire ressortir ce qu'est la relation entre le nom et le dénommé considère fixement un objet devant lui, en répétant d'innombrables fois un nom ou encore le mot «ceci». Il pense opérer la liaison.

LACAN : – C'est justement ce que je ne fais pas, ce que je ne veux pas faire!!!

WITTGENSTEIN : – oh ! oui !..., oh!oui!..., mais les problèmes philosophiques naissent lorsque le langage est en fête, festoie (*Wenn die Sprache feiert*) et alors nous allons imaginer que la dénomination est quelque singulier acte d'âme, sa manière de baptiser un objet. Or, le nom n'est qu'un nom et sa signification est dans l'usage.

LACAN : – Oui! La signification est dans l'usage, mais il y a soumission de la valeur d'usage à la valeur d'échange.⁵⁰ Et pour nous, dans le champ analytique, « *Wenn die Sprache feiert* », quand le langage est en fête, nous avons autre chose à faire qu'à dénommer le réel. « *Wenn die Sprache feiert* », c'est la bonne occasion, une chance de *ne pas nommer*, mais de souligner une nouvelle fois « la fuite à quoi répond tout discours ».⁵¹ « *Wenn die Sprache feiert* », nous pouvons faire »un coup de sens«, et ce sera alors un coup de »sens-blant« (semblant). En somme, « *Wenn die Sprache feiert* », quand le langage festoie, alors, c'est le possible, le surgissement d'un petit coup de sens-blant.

⁴⁹ Je les fais dialoguer à l'aide du §38 des *Investigations philosophiques* chez Wittgenstein et des séminaires de 1976 et 1977 pour Lacan.

⁵⁰ J. Lacan, Séminaire *L'Insu que sait de l'Une-Bévue s'aile à mourre* 14.12.76. in *Ornicar ?* 12/13, déc.77.

⁵¹ J. Lacan, « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Ecrits* », in *Autres Ecrits*, Seuil, Paris 2001.

D'UNE RENCONTRE MANQUÉE : RAISONS, SYMPTÔMES, RESSORTS

Franc Kaltenbeck

Résistances de la psychanalyse,¹ ce titre de Derrida m'arrête avant que je ne commence, pour ouvrir, plus tard, son livre. Avec ce titre, Derrida prend ses distances d'avec Freud et d'avec Lacan. Car, je pense qu'il serait faux d'en exclure sa charge critique. Bien entendu, la psychanalyse résiste, a toujours résisté et résistera encore à toutes les attaques lancées contre elle. Mais Derrida suggère, en plus, qu'elle résiste à elle-même, qu'elle s'immunise contre elle-même. Cette idée d'une maladie immunitaire de la psychanalyse n'est venue ni à Freud qui a publié, en 1925, dans *Imago*, « Les résistances contre la psychanalyse », ni à Lacan qui reconnaissait le foyer de la résistance plutôt du côté du psychanalyste, pour en décharger le patient – observation technique de grande finesse. On ne peut que lui donner raison quand on en a fréquenté un certain nombre de collègues. Résistance des psychanalystes à l'inconscient et au déroulement de la cure, résistances des psychanalystes contre leur propre métier, contre leurs propres intérêts, contre leur savoir aussi, c'est-à-dire le savoir des autres analystes, dont ils ne veulent pas, ces résistances forment l'alliance implacable avec toutes les autres résistances, celles qui viennent de la société, de la politique, ou des psychothérapies.

Le scandale du sujet

Qu'est-ce qu'on ne supporte pas dans la psychanalyse quand elle fonctionne, et même quand on a le soupçon qu'elle pourrait fonctionner ? Pour répondre à cette question, il suffit de se rendre compte qu'il y a des analystes, et pas des moindres, qui déniaient dans leurs actes les plus officiels, et c'est quand même curieux, l'existence du sujet. Ils supportent beaucoup de choses, tout, mais pas

¹ Jacques Derrida, *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, Paris 1996.

ça. Je pourrais en donner des exemples, mais pour le moment je m'abstiendrai. Qu'est-ce qui ne va pas avec le sujet pour qu'on le nie ? Ce qui ne va pas avec lui pour ces analystes, ce n'est pas son symptôme mais le risque de pouvoir le changer, lui, le sujet. Je ne résiste pas à vous livrer – et à détourner – cette réplique que donne Stephen Dedalus à Leopold Bloom dans le chapitre *Eumaeus* d'*Ulysse*, citée par Derrida dans *Ulysse gramophone*,² elle est d'actualité : « – *We can't change the country. Let us change the subject.* » (« Nous ne pouvons pas changer le pays, changeons de sujet ». Évidemment, Stephen propose de changer le sujet de conversation, mais est-ce si sûr ?) Et, quand on change le sujet où est-ce qu'on va, quand est-ce que ça s'arrête ? Ne changerait-on pas par hasard, en même temps un bout, non pas du pays, non pas du monde, mais un bout de réel ? Certes, le danger est tout virtuel car un tel changement suppose un acte, et, je sais, ce terme fait rire plus d'un déconstructiviste – à tort, car cet acte est plutôt déplaisant, et par conséquent improbable. En tout cas, on ne peut pas s'y croire, dans cet acte, on est toujours à côté, n'en déplaît aux Lacaniens qui ont un aphorisme pour tout et qui fétichisent l'acte tout en disant que le psychanalyste en a horreur. Mais c'est un fait que la psychanalyse amène parfois le psychanalyste devant cet abîme où il ressent que seul un acte saura le sortir de sa propre impuissance face au symptôme.

Quand il est urgent de suspendre l'acte

L'acte a une structure paradoxale. Le plus souvent, il faut le suspendre et dans sa suspension il manifeste sa nécessité, son urgence. Anne-Lise Stern parle de « (sa) passion de l'urgence » (*Le savoir-déporté*, p. 122).

Une jeune femme n'a toujours pas surmonté le mort accidentelle de son petit frère survenue quand elle avait dix ans et lui six. Sa mère conduisait la voiture avec sa fille à son côté et son fils sur le siège droite à l'arrière. La voiture était déjà engagée dans un carrefour lorsqu'une autre voiture venait en grande vitesse d'une rue à droite, n'ayant donc plus la priorité. Un instant avant le choc, la fille tournait le bouton de la radio, un geste qu'elle se reproche jusqu'à aujourd'hui, qu'elle ne peut pas se pardonner, car elle croit que ce mouvement de sa main a déconcentré sa mère. Dès lors, elle ne peut pas admettre la mort de son frère, car si elle l'acceptait il ne pourrait plus revenir pour lui pardonner de l'avoir tué par son geste futile. Tout le monde a beau vouloir la persuader que sa mère n'avait point été dérangée par son geste, que le choc est le fait de l'autre conductrice et donc ni la faute de sa mère ni la sienne. Rien n'y fait. Elle

² Jacques Derrida, *Ulysse gramophone – deux mors pour Joyce*, Galilée, Paris 1987, p. 65.

se prend pour la cause de la mort de son frère. Ce sentiment de culpabilité ne l'empêche pas de ne pas accepter que son frère soit mort. Ses parents, très atteints par la perte de leur fils se sont faits les complices du déni par leur fille de la mort de leur garçon. Déni non seulement de la disparition de son frère mais aussi, et avant tout, de la perte subie par sa mère.

Son angoisse vient avant tout de ce qu'il lui est interdit de manquer à sa mère, de disparaître, de mourir, elle aussi. La nuit de l'accident, la petite fit un cauchemar où sa mère l'a poignardé dans le dos. Les parents ont donc tenu leur fille à l'écart de la dépouille du frère disparu et l'ont envoyé à la campagne au lieu de l'amener à l'enterrement. La conductrice de l'autre véhicule était l'épouse d'un policier. Toutes les traces de l'accident étaient effacées, de sorte que les vraies responsabilités n'ont jamais été établies. Selon ses dires, la patiente a vécu une adolescence normale, a passé les concours d'écoles avec aisance et travaille aujourd'hui comme ingénieur dans une grande entreprise. Elle souffre pourtant de quelques problèmes somatiques et, avant tout, d'angoisse. Elle a consulté en province l'un après l'autre un psychiatre, une « hypnothérapeute » et un psychanalyste. Le psychiatre ne voulait rien savoir d'elle, l'hypnothérapeute, une amie de sa mère lui proposa de mettre un « voile hypnotique » sur ses douleurs, liées à la disparition de son frère, et avec le psychanalyste, elle arriva enfin à engager un travail jusqu'à ce qu'elle soit mutée à Paris où elle vint me voir.

Il fallait renouveler l'ordonnance pour ses médicaments contre son angoisse et c'est pourquoi je l'adressée à un psychiatre, un excellent prescripteur, lui-même formé à la psychanalyse. Et pourtant, cet homme a cru bon, de lui faire une interprétation tonitruante lors de sa première consultation : « De toute façon quoi que vous fassiez, vous ne pourrez pas ramener votre frère à la vie ». Sidération et bonheur, en un premier temps. Elle se sentait changée. Un poids lui avait été pris. Simplement, une semaine après cette intervention intempestive, un grand désespoir s'est emparé d'elle. L'angoisse et la dépression montaient en flèche. Si son frère ne revenait pas, alors comment pourrait-il lui pardonner ?

Voilà un exemple de la tentation et du malentendu terribles que l'acte réserve à l'analyste. Il est clair que personne n'avait encore rien compris de ce cas énigmatique et qu'il s'agissait d'attendre, de suspendre l'acte, malgré toutes les évidences. Suspension, différance, digne de l'écriture admirable d'*Au-delà du principe du plaisir*, relevée de façon si magistrale par Derrida dans son mouvement de « *pas de thèse* » dans « Spéculer – sur 'Freud' » (p. 314). Mieux aurait-il valu se fier à cette « technique passive » que Karl Landauer avait mise en place en réponse à S. Ferenczi et Otto Rank. Ce mélange étrange de puissance et d'impuissance expose aujourd'hui plus que jamais la psychanalyse à toutes les

convoitises et agressions de la part de ceux qui aspirent à un monde sans pensée et sans écriture.

Jacques Derrida ne veut pas avoir critiqué Jacques Lacan, seulement déconstruit. On pourrait appeler cela une dénégation, si Derrida ne définissait pas la déconstruction. Il explique que « la déconstruction, s'il y en a, n'est pas une critique, encore moins une opération théorique ou spéculative, méthodiquement menée par quelqu'un, mais s'il y en a, elle a lieu, (...) comme expérience de l'impossible » (*Résistances*, p. 73).

Reste pourtant un trouble : Derrida n'a-t-il pas créé un style rhétorique qui ne tolère pas la contradiction quand il dit par exemple dans *La carte postale* : « Tu sais que je ne me donne jamais raison et je ne démontre rien. Ils le supportent très mal, ils voudraient qu'en conséquence il ne se soit rien passé, tout rayer de la carte ». Redoutable stratégie du hérisson !

Il pointe pourtant chez Lacan un certain nombre d'erreurs mais son travail de déconstruction de l'édifice conceptuel de l'auteur des *Écrits* vibre d'une passion qui le pousse parfois à son tour à la faute. Rencontre manquée ou incompatibilité des discours, le philosophe et le psychanalyste se sont lus mais il me semble que leurs lectures respectives dont seule celle de Derrida est explicite et publiée, même si elle laisse de côté beaucoup de textes, souffrent d'être partielles et partiales. Elles font donc symptôme. Mais un symptôme a des ressorts.

Jouissance de la lettre volée

Commençons par l'une des doléances les plus justifiées de Derrida dans son article « Le facteur de la vérité³ » : Il fait observer que Lacan, en lisant « La Lettre volée » (1845) d'Edgar Allan Poe, ne regarde ni le contexte dans la création littéraire de l'écrivain américain, à savoir les autres « histoires de détective » – avant tout « Les assassinats dans la rue Morgue » (1841) et « Le mystère de Marie Roget » – ni le cadre et le « décor littéraire » dans lesquels s'insère l'intrigue dans le texte – intitulé « La lettre volée » qu'il va exploiter. Derrida a raison d'insister également sur le manque de considération pour le narrateur dans ce texte. Lacan réduit souvent ce texte à un « conte » ou à une « histoire ». La double « ablation » du contexte et du cadre a des conséquences importantes et pour la lecture de « La lettre volée » par Lacan et pour sa déconstruction par Derrida.

Mais pour le moment je voudrais seulement y prélever un détail. Lacan

³ Jacques Derrida, « Le facteur de la vérité », in *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*. Flammarion, Paris, 1980, (désormais cité comme *CP*), pp. 441–524).

passé sans perdre un mot sur les signifiants du plaisir et de la jouissance (*luxury* (« volupté », « luxe »)) que Derrida repère au début de deux des histoires du détective Dupin, à savoir dans celle de l'affaire de la rue Morgue et celle de « La lettre volée ». Dans la préface des « Assassinats dans la rue Morgue », le narrateur se plaint de ce que les facultés de l'esprit qui passent pour analytiques ne sont, elles-mêmes, que peu accessibles à l'analyse. On ne les apprécie que dans leurs effets et un de leurs effets est le plaisir vif dont ils sont la source. « De même que l'homme fort se réjouit (...) de ses capacités physiques en trouvant du plaisir dans ces exercices qui font travailler ses muscles, l'analyste est ravi de cette efficacité de l'esprit dont la fonction est de débrouiller. Il jouit même des plus triviales occasions à condition qu'elles mettent ses talents en jeu. Il raffole des énigmes, des rebus, des hiéroglyphes ». Le personnage de Dupin est, dans les mêmes textes, associé à la jouissance de l'esprit analytique. Derrida cite, entre autre, cette phrase de l'histoire « Les meurtres dans la rue Morgue » : « Les livres, en fait, étaient son seul luxe (*his sole luxuries*), et à Paris, on se les procure facilement ». Tout le monde connaît évidemment le début de « La lettre volée » : « J'étais à Paris en 18... Après une sombre et orageuse soirée d'automne, je jouissais de la double volupté (*twofold luxury*) de la méditation et d'une pipe d'écume de mer, en compagnie de mon ami Auguste Dupin dans sa petite bibliothèque ou cabinet d'étude *rue Dunot, nr. 33, au troisième faubourg Saint-Germain* ».

Ni en 1956 quand Lacan publie son *Séminaire* ni en 1969 quand il rédige l'avant-propos de l'édition de poche de ses *Écrits I*, Lacan ne s'arrête à ce signifiant de « luxure » affublé au style de vie et de pensée de Dupin dont il fait pourtant un prédécesseur du psychanalyste. Mais il est intéressant de noter que Derrida qui repère ce signifiant et le mentionne en anglais ne lui donne pas non plus un rôle important dans sa lecture. Que Lacan ne veuille pas pousser l'analogie entre le détective et le psychanalyste trop loin, qu'il ne prenne pas au sérieux à l'époque de la rédaction de son écrit la jouissance de la cogitation que le narrateur suppose à Dupin, peut se comprendre, même s'il dira plus tard que la pensée est une jouissance.

Ce que fait d'ailleurs également Derrida – et avant lui, quand il lit *Mimique* de Mallarmé dans « La double séance » : « Pierrot mime alors jusqu'au spasme suprême la montée d'une jouissance hilare », note-t-il d'abord à propos de ce passage mallarméen. Il rappelle que le mime joue alternativement Pierrot et Colombine, chatouillée à mort, et parle ensuite de ce « crime parfait [commis par Pierrot] de ne se confondre qu'avec la jouissance que se donne une certaine spéculation »⁴. On aura noté que cette jouissance est rapportée à l'identifica-

⁴ Jacques Derrida, *La Dissemination*, Seul, Paris 1972, p. 228.

tion du mime avec son objet (Colombine), une identification qui efface la différence sexuelle.

Mais pourquoi Derrida n'a-t-il pas donné un sort à ce signifiant de *luxury* dans sa lecture de Poe, un mot qui fait pourtant signe au lecteur, alors qu'il accable Lacan d'être un « phallogocentriste » et un idéaliste de la vérité ? Quant à Lacan, il suppose au psychanalyste un désir qui pourrait être mis en dialectique avec le « luxe » dans l'esprit analytique du détective en quête de la lettre volée qui, contrairement à ce qu'affirme Derrida n'est pas si idéalisée chez Lacan, en 1956, quand on veut seulement se référer à la citation joycienne de la page 25 des *Écrits* : « *A letter a litter*, une lettre, une ordure »⁵, une citation qui repose sur le texte de Poe lui-même où la lettre volée est décrite comme sale (*the dirt ; the soiled and torn condition of the paper*). Et plus tard, Lacan a prôné le don d'une jouissance inhérente à l'interprétation équivoque qui fait parfois le bonheur de l'analysant, un bonheur qui ne devrait pas laisser indifférent une assemblée qui planche sur la direction de la cure.

Si je soulève ce manque d'une explication sur ce signifiant de la luxure des deux côtés c'est parce que la lettre entretiendra chez Lacan dès 1963 un lien étroit avec la jouissance alors que je n'ai lu d'une articulation explicite entre l'écriture et la jouissance chez Derrida que dans « La pharmacie de Platon ». Je dis cela avec toutes les précautions qui s'imposent à quelqu'un qui n'a pas fréquenté ce philosophe avec la même assiduité que vous.

Principe de plaisir de la spéculation

Lacan qui aura pour sa part formellement lié l'écriture à la jouissance ne s'exprime pourtant que fort peu et assez tard sur le concept derridien de l'écriture. Étrange évitement. Derrida interpelle Freud, et à travers lui Lacan, sur la jouissance quand il fait par exemple remarquer (*CP*, p. 294) : « La définition du principe de plaisir est muette sur le plaisir, sur son essence et sur sa qualité ». Vous me direz que le plaisir n'est pas la jouissance. C'est vrai. Mais quand on critique « le point de vue quantitatif » que Freud a maintenu depuis son *Esquisse* et quand on réclame un savoir sur la qualité de la *Lust* on touche à mon avis au problème de la jouissance. La préoccupation avec la jouissance chez Derrida devient plus manifeste à partir du moment où il réfléchit sur le paradoxe de la « spéculation » de Freud que présente le déplaisir issu du refoulement. Derrida épingle à juste titre la phrase étrange à la fin du premier chapitre de *Au-delà du principe de plaisir* : « ... mais il est sûr que tout déplaisir névrotique est (...) un

⁵ Jacques Lacan, *Ecrits*, Seuil, Paris 1966.

plaisir qui ne peut pas être éprouvé comme tel ». Un plaisir qui ne peut pas être éprouvé, ne relève-t-il pas de la jouissance du symptôme ? Mais la jouissance féminine est, elle aussi, posée comme ça par Lacan. Pour Derrida une telle idée n'est pas réductible à un quelconque modèle de la philosophie et Freud ne procède pas non plus en tant que phénoménologue. Sa « spéculation » est inclassable. On peut pourtant poser la question de savoir si la « spéculation » est une activité de Freud spécifique à son travail de 1920 ou si elle ne s'insère pas plutôt dans la série entamée en 1895 avec *l'Esquisse*.

Dans sa lettre du 25 mai 1895, à W. Fliess, Freud épelle en effet son activité intellectuelle par trois mots : Il écrit à son ami berlinois qu'il passe ses heures nocturnes entre 11h et 2h du matin, en « fantasmant, traduisant et devinant » (*Phantasieren, Übersetzen, Erraten*).

Ce qui intrigue Derrida dès le premier et le troisième chapitres d'*Au-delà du principe de plaisir* c'est le lien entre le manque radical de tout plaisir et l'automatisme de répétition (Freud, *GW*, XIII, p. 18, *CP*, p. 361). Il insiste : le principe de plaisir garde dans les premiers chapitres du travail de 1920 « toute son autorité » ; mais il admet en même temps : « L'énigme, c'est en revanche la reviviscence [d'un trauma] qui semble ne produire aucun plaisir pour aucun système. Voilà qui oblige à l'hypothèse » (d'une compulsion de répétition qui s'articulera plus tard à la pulsion de mort).

Alors la question se pose si le « spéculer » de Freud des années 1919–1920 n'est pas toute une autre activité de l'esprit de Freud que celle du « fantasmer, traduire, deviner », cette dernière ayant pour objet l'inconscient qu'il venait de découvrir alors que la première serait articulée à la pulsion de mort qui est silencieuse comme l'écriture. Le débat que Lacan et Derrida ont, à ma connaissance, tous les deux manqué, aurait dû porter sur ce que celui-ci a entendu par « écriture » et sur ce que celui-là a nommé « structure ».

Impact de la théorie sur la pratique

Est-ce que Derrida vise cette différence de spécificité des activités théoriques de Freud quant aux deux concepts fondamentaux, l'inconscient et la pulsion ? La question n'est pas étrangère aux problèmes de la direction de la cure, car ce qui y opère est le désir du psychanalyste et ce désir se nourrit de l'activité théorique. On n'est pas obligé de suivre Hegel qui se persuadait tous les jours que « le travail théorique réalise plus que le travail pratique » ; « une fois qu'on a fait la révolution dans le royaume des représentations, la réalité ne tient plus ». Mais dans son séminaire *Le Transfert*, Lacan renvoie à l'acceptation des concepts *to pragma* et de *thêoria* lorsqu'ils apparaissent dans la pensée

grecque : « La théorie n'est pas, comme notre emploi du mot l'implique, l'abstraction de la praxis, ni sa référence générale, ni le modèle de ce qui serait son application. À son apparition, elle est cette praxis même. Elle est elle-même, la *théoria*, l'exercice du pouvoir, *to pragma*, la grande affaire »⁶.

Polémique

Derrida ne va pas par quatre chemins pour déconstruire la pensée de Lacan, pour la dégommer. Difficile de ne pas s'apercevoir qu'il lui fait la guerre, sans l'avoir forcément déclarée. C'est aux historiens de trancher la question de savoir qui a commencé. Il s'applique à démanteler tout une série de repères que Lacan a donné à ses élèves dont ceux-ci, il est vrai, ont vite fait des poncifs. Exemples : Lacan a introduit dans la technique psychanalytique les séances courtes. Derrida s'en prend « aux analystes pressés de conclure ». Lacan refuse de répondre à la demande de Laplanche de dire le vrai sur le vrai. Derrida trouve chez Freud (*CP*, p. 443) « la vérité de la vérité ». Lacan rejette l'idée qu'il y ait un autre de l'autre et un métalangage. Derrida les restaure. Lacan prise les aphorismes. Derrida s'en moque. Lacan caractérise Joyce avec une catégorie clinique, celle du « symptôme » (« Joyce le symptôme »). Derrida note dans *Ug*, p. 113 : « Qui signe ? Qui signe quoi au nom de Joyce ? La réponse ne saurait avoir la forme d'une clé ou d'une catégorie clinique qu'on sortirait de sa poche à l'occasion d'un colloque ».

Dans son écrit « L'instance de la lettre dans l'inconscient », Lacan écrit à propos du *Cours de linguistique générale* que c'est « une publication primordiale à transmettre un enseignement digne de ce nom, c'est-à-dire qu'on ne peut arrêter que sur son propre mouvement ». Il parlait sans doute aussi *pro domo*, et sa remarque, quelque peu sentencieuse, n'aurait certainement pas plu à Derrida. Elle aurait pourtant mérité d'être réfléchie par le philosophe qui avait voulu désenclaver la pensée de sa captation dans les jugements et dans les propositions. Il ne s'agit pas de situer la pensée de Lacan dans son contexte – le contexte n'a-t-il pas toujours bon dos ? – mais de tenir compte de sa dynamique, de ses butées et impasses, de ses visées didactiques, polémiques, dans ses répétitions et dans sa sublimation. Pourquoi l'enseignement d'un psychanalyste échapperait-il à la logique du discours du psychanalyste dans lequel la vérité se déploie en fonction des avancées du sujet ? Or, Derrida fait comme si Lacan avait pensé que ses propositions sur la vérité étaient gravées dans le marbre, comme si ce savoir ne se constituait pas au cours de l'enseignement. Est-ce que Derrida ne

⁶ Jacques Lacan, *Le Séminaire livre VIII, Le Transfert*, Seuil, Paris 1991, p. 99.

tombe pas derrière ses propres standards quand il traite l'écrit de Lacan sur « La lettre volée » comme un texte figé, quand il fait abstraction de l'élan, du geste qui inscrit ce texte dans la politique et l'histoire de la psychanalyse et dans la pensée ? Lire Lacan à la lettre, cela signifie aussi suivre le parcours de la lettre de Lacan, ne pas couper la lettre de sa ligne de fuite.

L'écriture, plus fort que tout

Or, en lisant « Le facteur de la vérité », j'avais l'impression que Derrida se sent provoqué par Lacan parce que l'intrication entre le style et le destin de ce psychanalyste fait obstacle à sa théorie de l'écriture qui est toujours plus fort que tout, emmenant tout avec elle, plus fort que le sujet, plus fort que la vérité aussi, plus fort que l'acte. Si je me sens toujours attaché à Lacan c'est pour la simple raison que je lui sais gré de n'avoir jamais chargé les épaules du tout venant avec un tel concept « plus fort que tout ». Même quand il promouvait la vérité, le langage, l'Autre ou le réel dans toute leur splendeur, il gardait le sujet comme réponse du réel et il l'encourageait de jouer sa carte, la responsabilité, un mot qui ne se limite pas à ses connotations morales un peu plates et dont il est facile d'abuser, mais qui fait jonction entre le sujet et l'inconscient freudien dont Derrida, selon son propre aveu, ne reconnaît pas toujours le caractère inouï, inédit.

Il y aurait beaucoup à dire sur la notion du sujet chez Derrida, telle qu'il l'esquisse dans *Positions*⁷ où il fait de la subjectivité un effet de la différance. Le sujet « dépend du système des différences et du mouvement de la différance ». Même parlant et conscient il n'est pas présent à soi avant la différance. C'est un sujet qui se divise plutôt que d'être divisé par le signifiant. Derrida rejette « toutes les oppositions métaphysiques », par exemple celle du signifiant et du signifié, car elles seraient toutes référées à un « signifié transcendantal ». Il refuse le jeu oppositionnel du signifiant avec l'argument tout à fait valable que tout élément du langage est d'emblée pris dans un « tissu », un « texte » dont il dit « qu'il ne se produit que dans la transformation d'un autre texte » (*ibid.* p. 38), il n'accepte pas non plus la dichotomie lacanienne entre un signifiant-maître et un signifiant du savoir. Mais du même coup, il lui échappe que ce dualisme n'est pas préétabli. Tout signifiant peut remplir les deux fonctions. Le sujet lacanien participe au choix du signifiant qui provoquera son trauma. Une liberté que Derrida déconstruit sans doute avec l'indication que Lacan était « trop en confiance avec le néo-existentialisme sartrien » (*Résistances ...*, p. 74).

⁷ Jacques Derrida, *Positions*, Minuit, Paris 1972, pp. 40-41.

Contrairement à ce qu'on a souvent entendu, le sujet reste nécessaire à la théorie de Lacan jusqu'à la fin. Dans *Le Sinthome* il enseigne que l'analyse trouve sa diffusion par la restitution du sujet en tant qu'il est divisé par l'opération du langage. (p. 36).

La réfutation implicite

À cette critique, à cette déconstruction d'un discours mis en arrêt, s'ajoute une autre stratégie : la réfutation implicite. Aussi Derrida met-il en épingle la « dette » de Joyce, sa culpabilité, son *I owe you* dans la suite des lettres A, E, I, O, U, où le « je » de l'auteur d'*Ulysse* se constituerait, un je ainsi issu de la castration. Il aura auparavant mentionné le télégramme du père de Joyce, cité dans *Protée* (chap. 3) : Mère mourant rentre à la maison père (*Mother dying come home father*). (Le « texte corrigé » de Walter Gabler donne à lire *Nother dying ...* ». Mais il ne fait rien du « *No ! No ! No !* », lancé par Stephen au spectre de sa mère dans *Circe* et qui met à mal la culpabilité névrotique que Derrida suggère sans jamais mentionner la lecture que Lacan avait fait du *Portrait de l'artiste comme jeune homme* qui culmine dans l'observation de cette perte de l'image du corps chez Joyce à laquelle son œuvre a dû suppléer comme soutien de l'*ego*. Il y a quelques années, Jacques Aubert a étudié avec sagacité le lien entre le « non » de Joyce et son ego.

Symptôme de la lettre

Revenons maintenant à la polémique la plus incisive que Derrida a publiée, en 1975 sous le titre « Le facteur de la vérité ». Il y reproche non seulement à Lacan mais aussi à Freud le classicisme de leurs approches de la littérature. Il écrit : « On identifie alors la pratique la plus classique. Non seulement celle de la « critique littéraire » philosophique mais aussi celle de Freud chaque fois qu'il demande à la littérature exemples, illustrations, témoignages, confirmations pour un savoir, une vérité, des lois dont il traite ailleurs sur un autre mode ». (*CP*, p. 454).

Reproche injuste et pour Freud et pour Lacan. Quant à Freud, rappelons ici seulement son exposé « Le poète et l'activité de fantasmer » (1908), prononcé dans la librairie de Hugo Heller à Vienne. Qui, avant Freud, a saisi le fantasme comme une production « souple », planant, flottant entre les trois temps de nos représentations, l'actualité d'une impression, capable d'éveiller les désirs du sujet, le passé d'une expérience infantile et l'avenir du désir ? Est-

ce que Freud ne contribue pas par cette théorie de façon inédite à la théorie de la faculté de l'imagination ?

Et « Le Séminaire sur 'La lettre volée' » déborde la « pratique classique » de certains concepts (« la vérité habite la fiction ») quand Lacan parle par exemple des effets symptomatiques que la lettre exerce sur les sujets du conte. Effets nullement réductibles à son message. Certes, on peut réduire cet effet à la castration. (« Qu'elle [la lettre] soit en souffrance, c'est eux [les sujets] vont en pâtir ». *Ecrits*, p. 30). Mais la féminisation du ministre n'est pas synonyme du manque de la lettre à sa place qu'il découvrira quand Dupin l'aura dérobée. Il est dans la même situation que la Reine alors qu'il la cache encore puisqu'il commet l'erreur de se sentir protégé par l'imbécillité de la police qui la chercherait encore aujourd'hui si Dupin ne l'avait pas trouvée.

Le ministre passe à côté du pouvoir de la lettre, il en est déjà séparé, a déjà perdu sa garde alors qu'il la détient encore, car en effet, il ne se méfie que de la police. La lettre fait donc des « dommages collatéraux » du côté de celui qui l'a dérobée, et le fait que le ministre devienne femme quand il est possédé par la lettre, qu'il est identifié à la Reine, n'est pas un effet « classique » et « normalisant » de la castration pour l'homme qu'il est.

Si la femme était chez Lacan une « figure de la castration », comme le suppose Derrida (*CP*, p. 469), la reine, qui transgresse la loi puisqu'elle cache la lettre compromettante pour elle devant les yeux du roi, devrait être soumise à la castration. Or, il n'est pas dit dans le texte de Poe que le préfet de police remet la lettre au Roi.

Le commentaire de « La lettre volée » est dans l'enseignement de Lacan une sorte de *work in progress* digne de l'exigence derridienne d'une écriture à suspens. Car, en effet, Lacan, en reconsidérant la figure de la Reine dans son séminaire « D'un discours qui ne serait pas du semblant » du 18 mai 1971, oppose l'être de la femme à la loi. Geneviève Morel qui a décortiqué ce passage dans son livre *Ambiguïtés sexuelles*⁸ distingue donc avec Lacan les valeurs de l'objet de la femme de son être. Ce dernier reste hors de l'ordre symbolique, hors la loi. Le signe de « la » femme ou plutôt de son être ne se trouve pas à l'intérieur du symbolique et de sa loi. Dès que la reine cache la lettre, elle se met hors la loi et la lettre devient le signe de la femme en tant qu'elle est hors la loi. « Et ce signe féminise les sujets tour à tour car, de détenir la lettre, ils deviennent à leur tour hors la loi ». (*op. cit.*, p. 235). La lettre met donc la femme en équivalence avec ce hors-la-loi. Elle n'existe pas dans l'ensemble du Symbolique mais seulement au-delà de celui-ci, ce qui la rapproche de l'Autre dont l'inconsistance le rend également inexistant comme ensemble du Symbolique.

⁸ Geneviève Morel, *Ambiguïtés sexuelles*, Anthropos, Paris 2000, pp. 234–236.

La pensée rigoriste du Symbolique que Derrida raille comme « phallogocentrique » a donc produit des conséquences aussi inattendues que subversives. On objectera que ces résultats se faisaient attendre et qu'ils n'ont été publiés que quelques années avant le travail de Derrida à propos du « Séminaire sur 'La lettre volée' ». C'est sûr, mais il faut insister sur ce à quoi j'ai déjà fait allusion, à savoir que le débordement symptomatique de la lettre, dramatisé par le destin du ministre, est déjà tout à fait lisible dans l'écrit de 1956. À cet égard, cet écrit anticipe sur le séminaire « D'un discours qui ne serait pas du semblant » et même sur ce passage du séminaire *Le Sinthome* – contemporain du « Facteur de la vérité » où Lacan fait de la femme un symptôme de l'homme.

Le phallus et la vérité sont en 1956 sans doute des idéautés du Symbolique. Cette limitation était particulièrement insuffisante en ce qui concerne la théorie de la vérité. Mais la féminisation passagère que subit le ministre ne se laisse pas réduire à la castration, opération symbolique qui produit un manque imaginaire. Rien ne manque au ministre quand il est le détenteur de la lettre. Son étrange identification à la reine ne relève pas non plus de l'Imaginaire. La lettre pousse celui qui s'avère possédé par elle, ne serait-ce que pour un temps, hors la loi, dans le Réel. D'où aussi le jeu de mot par lequel Lacan transforme le vers de Crébillon « Un dessein si funeste ... » en « Un destin ... ». Il s'agit là bien d'un destin de la pulsion.

Le compliment de Baltimore

Dans « Pour l'amour de Lacan », (*Résistances ...*, p. 86, Derrida raconte un moment de sa première rencontre avec Lacan : « René Girard m'a rapporté qu'après ma conférence de Baltimore, alors qu'il cherchait à faire partager à Lacan sa propre évaluation (elle était généreuse), Lacan lui aurait dit : 'Oui, oui, c'est bien mais la différence entre lui et moi, c'est qu'il n'a pas affaire à des gens qui souffrent', sous-entendu : en analyse. » Derrida y ajoute ceci : « Qu'en savait-il ? Très imprudent. Il ne pouvait tranquillement dire cela, et le savoir, qu'à se référer ni à la souffrance (hélas, j'ai aussi affaire, comme d'autres à des gens qui souffrent – vous par exemple) ni au transfert, c'est-à-dire à l'amour qui n'a jamais eu besoin de la situation analytique, pour faire des siennes ».

Le compliment de Lacan et son commentaire par Derrida demandent un peu d'attention. Je ne pense pas que Lacan ait diminué sa reconnaissance de la qualité de l'intervention de Derrida à Baltimore quand il a dit 'mais la différence entre lui et moi, c'est qu'il n'a pas affaire à des gens qui souffrent'. Il me semble également exclu qu'il ait voulu se réserver le monopole des gens qui souffrent. J'ai plutôt l'impression qu'il a insisté sur le fait que son discours

était en charge du symptôme, cette « vraie trace clinique » (*Écrits*, p. 66), et qu'en suivant cette trace, son discours n'était jamais resté à l'intérieur de ce que Derrida nomma la « clôture métaphysique ».

Écriture sans voix

Une lecture attentive du « Séminaire sur 'La lettre volée' » permet d'entendre son compliment dans le sens d'une expression de solidarité. Vous me direz que le symptôme repéré dans l'écrit de 1956 est effet de la lettre et non pas (encore) écriture alors que Derrida parle dans sa déconstruction d'une « écriture avant la lettre » (*Cp*, p. 514) qui serait le vrai agent du vol et de la dérive de la lettre. On ne peut que s'incliner devant ce dénouement audacieux et surprenant de l'intrigue de E. Poe. Mais on peut aussi faire remarquer que l'idée du symptôme comme écriture non-phonématique travaille Lacan dès son écrit « Intervention sur le transfert » (1951), quand il parle par exemple de l'histoire de Dora comme d'un texte « au ton d'une Princesse de Clèves en proie à un bâillon infernal » (*Écrits*, p. 223). Plus explicite sa caractéristique des symptômes névrotiques : les « hiéroglyphes de l'hystérie », par exemple (*Écrits*, p. 281).

Le symptôme est à cette époque, et pour longtemps, « vérité » inscrite dans le corps, dans les archives de l'enfance etc. (*ibid.*, p. 259), et donc interprété de façon logocentrique, inacceptable pour Derrida. Mais au cours de l'enseignement de Lacan, la vérité se déplacera pour devenir une place. Si le symptôme domine dans le discours de l'hystérique, la place de la vérité dans ce discours n'est plus occupée par un signifiant mais par l'objet *a*, reste de jouissance.⁹ Ce n'est donc plus une vérité qui parle ! Trois ans plus tard, le symptôme consiste en « un nœud de signifiants », et, enfin, en 1975, son devenir réel est signé : « un événement de corps ».

Je ne doute pas un instant que les travaux de Derrida aient favorisé ces déplacements même si Derrida se plaint des méprises et des malentendus de Lacan à propos de son livre *De la grammatologie* (cf. *Résistances ...*, p. 71). Mais il faut aussi reconnaître que Lacan, à certains endroits de son œuvre, anticipe sur Derrida, par exemple dans sa conception de la chaîne signifiante. Aussi lit-on dans « Instance de la lettre » (*Écrits*, p. 503) :

« Nulle chaîne signifiante en effet qui ne soutienne comme appendu à la ponctuation de chacune de ses unités tout ce qui s'articule de contextes attestés, à la verticale, si l'on peut dire, de ce point ».

⁹ Jacques Lacan, *Le Séminaire livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1991, p. 48.

Je rapprocherais ce passage sur la « polyphonie » de tout discours de ce que Derrida découvre à la « bordure » du texte de E. Poe, à savoir « que tout était une affaire d'écriture, et écriture en dérive, dans un lieu d'écriture ouvert sans fin à sa greffe sur d'autres écritures, et que cette affaire d'écriture, la troisième d'une série où déjà la 'coïncidence' entre les deux précédentes se donne à remarquer, fait tout d'un coup effraction de son premier mot 'rue Dunôt, n° 33, au troisième, faubourg Saint-Germain' ».

Certes, chez Lacan, en 1957, nous avons une chaîne signifiante, pensée comme une partition musicale et chez Derrida un lieu d'écritures qui se greffent l'une sur l'autre, mais le principe de la mise en réseaux de ces chaînes et de ces écritures greffées rend les deux textes comparables. D'autant que Lacan a mathématisé la chaîne signifiante, et l'a ainsi transformée en écriture. Derrida ne parle pas de l'appareil mathématique de cette chaîne mais y renvoie peut-être à la fin de sa conférence au colloque « Lacan avec les philosophes » quand il rend hommage à « la pensée de la contingence, de la singularité, de l'événement, de la rencontre, de la chance et de la *tukhé* chez Lacan » (*Résistances ...*, p. 83.).

L'écriture avant le phonème dans le séminaire « L'identification »

Il appartient aux avatars, aux maux d'archive que les enseignements les plus derridiens de Lacan, les enseignements derridiens avant la lettre, ne sont toujours pas accessibles au grand public. Il s'agit des leçons de décembre et de janvier 1961 du séminaire toujours inédit « L'identification » sur le trait unaire et le nom propre.

Aussi, Lacan énonce-t-il, dans la leçon du 20 décembre 1961 très clairement la préséance de l'écriture sur le phonème. Il fait observer que les progrès dans l'écriture passent par l'emprunt qu'une civilisation fait auprès d'une autre, une civilisation étrangère. « L'écriture, enseigne-t-il, après avoir lu le livre de James Février sur *L'histoire de l'écriture*, attendait d'être phonétisée, et c'est dans la mesure où elle est vocalisée comme d'autres objets, qu'elle apprend, l'écriture, si je puis dire, à fonctionner comme écriture ». Et il affirme :

« Car chaque fois qu'il y a un progrès de l'écriture, c'est pour autant qu'une population a tenté de symboliser son propre langage, sa propre articulation phonétique, à l'aide d'un matériel d'écriture emprunté à une autre population, et qui n'était qu'en apparence bien adapté à un autre langage ; car elle n'était pas mieux adaptée ».

Il me semble que l'exposé de Mme Talagrand à ces journées verse une pièce à ce dossier ouvert par Lacan au début des années soixante.

Quant au nom propre, il fait remarquer, comme d'autres avant et après lui,

qu'il se conserve quand on passe d'une langue dans une autre et que c'est pour cette raison qu'on a toujours cherché les noms propres quand on essayait de déchiffrer un texte hiéroglyphique inconnu. Et Lacan de dire que « la caractéristique du nom propre est toujours plus ou moins liée à ce trait de liaison non pas au son, mais à l'écriture ».

Réponse à la déconstruction de trois motifs

Je voudrais maintenant revenir à trois des « motifs » du « Séminaire sur 'La lettre volée' » que Derrida a déconstruits.

Le premier est « la position transcendantale du phallus ». J'ai du mal à comprendre ici l'épithète « transcendantal ». Lacan parle plutôt – et Derrida le cite – du « signifiant privilégié » (*Écrits*, p. 692). Dans la mesure où Lacan pense que « la vérité est ce qui s'instaure de la chaîne signifiante » (*Écrits*, p. 235) – une définition inspirée par la logique – on ne voit pas en quoi le phallus, pensé en 1965 comme « point de vérité », soit comme « point de manque » dans le sujet, soit un signifiant transcendantal. On peut évidemment donner raison à Derrida quand on entend par « transcendantal » le fait qu'il est universel et le seul signifiant du sexe pour tous, associé au Nom-du-Père. Ça change plus tard, avec l'introduction du pastout. Pour le reste de sa caractéristique, à savoir que la nature du phallus se révèle comme manque de pénis de la mère, Lacan ne donne dans l'écrit de 1965 que la doctrine de Freud, la sienne va plus loin. À cet égard il est intéressant de noter que Derrida semble entériner l'idée que Marie Bonaparte se fait de la restitution de la lettre à la reine et de son lieu de cache entre les jambes de la cheminée. Or, cette idée est purement imaginaire, car la reine n'augmentera en rien son pouvoir quand le préfet de police lui aura rendu la lettre.

Le deuxième motif est l'« escamotage des effets du double dans le récit de Poe ». Derrida a tout à fait raison de pointer cette faiblesse dans l'analyse de Lacan. Derrida écrit: « Le Séminaire forclôt sans merci cette problématique du double et de l'*Unheimlichkeit* ».

Lacan ne fait rien du dédoublement manifeste entre le narrateur et Dupin, il néglige aussi la forte présomption qu'on peut avoir que Dupin et le ministre sont des frères ennemis et peut-être même des jumeaux. Or, pour Derrida la lettre est divisible. Et comme il l'identifie au phallus, il peut écrire avec ironie : « Le sujet est très divisé mais le phallus ne se partage jamais » (*Cp.*, p. 494). Et comme la lettre est divisible, comme il y a dissémination de la lettre, celle-ci entraîne le phénomène du double dans les personnages de Poe. Derrida écrit :

« La divisibilité de la lettre est aussi celle du signifiant auquel elle donne

lieu, et donc des 'sujets', 'personnages' ou 'positions' et qui y sont assujettis et qui les 'représentent' ».

Étrange pas cadencé de la lettre et des sujets ! Derrida accepte donc ici la suprématie du signifiant, le fait qu'il divise et assujettisse les sujets, mais le concept du signifiant Un comme instance qui divise relève pour lui de la « atomistique ». La lettre est donc divisible et divisant. Or, tous les sujets de l'histoire de Poe n'ont pas de double, sauf si on voulait faire du préfet un double du roi. Et d'autre part, le double ne deviendrait-il pas un pur effet du symbolique ? Lacan le range parmi les phénomènes imaginaires mais on peut contester cette dépréciation.

Troisièmement, le motif de la parole pleine. Derrida cite de façon ample des passages du « Discours de Rome » où Lacan lie la parole pleine à la vérité et fait de la parole vraie la visée même de l'analyse, quand il écrit, par exemple (*Écrits*, p. 302) : « L'analyse ne peut avoir pour but que l'avènement d'une parole vraie et la réalisation par le sujet de son histoire dans sa relation à un futur ».

Qui s'offusquerait de l'exigence exprimée dans la deuxième partie de cette phrase, à savoir qu'une analyse doit permettre au sujet de réaliser son histoire de la même façon qu'on dit que quelqu'un réalise la situation dans laquelle il se trouve et que l'assomption par l'analysant de son histoire doit ouvrir vers un futur ? Reste le problème de la parole pleine et de son rapport à la vérité. On sait combien Lacan a évolué sur cette question après « Fonction et champ de la parole et du langage ». Prenez seulement les trois premières remarques à la fin de « La direction de la cure », quand Lacan résume sa pensée à ce sujet :

« 1. Que la parole (...) a tous les pouvoirs, les pouvoirs spéciaux de la cure ; 2. Qu'on est bien loin par la règle de diriger le sujet vers la parole pleine [Je souligne, F. K.], ni vers le discours cohérent, mais qu'on le laisse libre de s'y essayer ; 3. Que cette liberté est ce qu'il tolère le plus mal ».

Mais c'est dans « Fonction et champ ... » qu'on peut déjà trouver des endroits où Lacan témoigne de son respect pour la parole de l'analysant qu'elle soit pleine ou vide. Je vous n'envoie qu'à la page 251. Après avoir encouragé l'analyste dans son « art » de « suspendre les certitudes du sujet », après avoir reconnu la valeur d'un discours vide et son rapport au silence comme « valeur de tessère », selon la métaphore de Mallarmé – Derrida a bien sûr lu et cité ce passage – après avoir apprécié la signification de « l'histoire quotidienne » racontée par l'analysant, Lacan n'hésite pas à dire son engagement comme analyste, car il s'est toujours opposé à la suffisance de ces analystes qui laissent mariner leurs patients dans leurs affects et pensées. D'une part, Lacan s'abstient de tout jugement sur la parole de l'analysant, une attitude très proche de celle adoptée par Freud dans *La question de l'analyse profane*, chapitre V (traduction : Janine Altounian et *alii*) :

« Il [le patient] vous dit n'importe quoi et cela n'a tout d'abord pour vous pas plus de sens que pour lui. Il faudra que vous vous décidiez à appréhender d'une manière très particulière le matériel que livre l'analysé par soumission à la règle. Un peu comme un minerai dont il faut par des procédés spéciaux extraire le contenu de métal précieux. Et de plus vous êtes alors prêt à travailler des tonnes de minerai qui peut-être ne contiennent que peu de la précieuse matière cherchée. Telle serait la première justification de la durée de la cure ».

Ne pouvons-nous pas reconnaître dans ce que Freud appelle ici « le contenu de métal précieux » cet *agalma* dont Lacan nous entretient dans son séminaire *Le Transfert*. C'est au moins un point de ma lecture du livre de Freud de 1926 que j'ai proposé il y a longtemps dans un article sur le refoulement de la question de l'analyse profane dans l'IPA.

Savoir-faire

Le procédé de Lacan, son savoir-faire était en effet spécial. Car il ne se contentait pas de faire de séances courtes, ses ponctuations, interruptions et interprétations allaient même jusqu'à altérer le discours de l'analysant de sorte que celui-ci se trouvait soudain dans tout un autre monde que celui de son fantasme. Lacan se laissait, pendant toute sa vie inspirer par des grands artistes de son temps, il adorait Marcel Duchamp. Et, c'est un geste fréquent chez les grands artistes de s'emparer d'un morceau quelconque d'une réalité ou d'un discours pour en faire quelque chose d'autre et qui est très loin de l'intention qui a amené à cette réalité ou à ce discours.

L'implication clinique était limpide : Ne nous plaignons-nous pas tout le temps d'être mal entendus, ou pas entendus du tout, d'être interrompus par quelque autorité, quelque frère ou parent et de ne pas être compris ? Personne ne niera le traumatisme que l'on subit quand on n'est pas écouté. Faut-il alors être spécialement disponible quand on a affaire à un traumatisé du discours et de la communication ? Sans doute, oui, il le faut, mais de quelle façon ? Est-ce qu'il suffit de donner son temps ou ne vaudrait-il pas mieux offrir au traumatisé – et c'est ce que Lacan a fait – une petite évasion hors de son univers triste, dans un autre monde possible, comme s'il rêvait ? C'était ça, le *pharmakon*, l'antidote, sans doute douloureux au trauma que Lacan avait manié.

Altérations

Il y a 15 jours, j'ai visité la maison natale de Hegel à Stuttgart. Transformé en musée, cette maison fonctionne un peu comme tous ces lieux où l'on expose des fac-similés de lettres, les différentes éditions des ouvrages de l'auteur et un

florilège de ses pensées peint sur les murs. Or, la dernière pièce de la maison de Hegel est vouée aux rapports du philosophe avec notre époque et aussi avec l'art contemporain. Ne manquant pas d'humour les responsables souabes du monument y montrent une œuvre de l'artiste Dieter Rot que je ne connaissais que sur des photos. Rot a en effet transformé les œuvres complètes de Hegel en une vingtaine de saucisses, c'est-à-dire qu'il a fait de chaque volume une saucisse en papier.

Voilà une intervention un peu violente et grossière d'un grand artiste à propos du discours imposant du plus grand des philosophes allemands. Rot avait déjà traité Thomas Mann de la même manière. En commentant sa propre œuvre, il expliqua qu'il devait se défendre à sa façon contre ces poids lourds de la philosophie et de la littérature allemande et qu'il avait en même temps eu besoin de dire son envie de leur succès et de leur autorité étouffante. Ces œuvres de Dieter Rot forment un rébus, car en allemand on peut dire « *das ist mir Wurst* » pour « ça m'est égal », « je m'en moque », « je m'en fous ». Protestation sans doute anale !

Quel rapport avec la ponctuation analytique ? L'analyste ne dira quand même pas à son analysant qu'il se moque de sa parole, même si ça peut avoir des effets non négligeables ! La ponctuation dans une parole vide ou pleine, peu importe, la ponctuation qui altère cette parole qui la fausse peut-être et la détourne, sert à tisser toute une histoire nouvelle, elle supporte la version créatrice du transfert, dont Lacan fait la promotion dans son *Séminaire XI*. Et ainsi, elle est profondément derridienne, avant la lettre, joycienne aussi, dans la mesure où une syllabe sur une page de *Finnegans Wake* peut vous raconter toute une histoire, constituer une épiphanie. Elle, la ponctuation, tient aussi un dialogue muet entre le sujet et l'analyste, un peu de la même façon que les saucisses en papier que Dieter Rot a fait à partir des 20 tomes de Hegel. Car l'auteur de la *Phénoménologie de l'Esprit* lui rend bien la monnaie de sa pièce : 'tu me dis que tu t'es moqué de moi, mais en vérité je te fais souffrir, tu envies mon pouvoir et mon influence sur l'histoire du monde'. Marquez que c'est l'analysant qui parle, à l'occasion Hegel, analysé, interprété par l'artiste.

Et ça corrobore l'observation de Lacan dans *L'Envers de la psychanalyse* que le praticien est masochiste alors que Sade, lui, est théoricien, le théoricien qui avait contredit Freud à propos de la pulsion de mort. (cf. *L'Envers de la Psychanalyse*, pp. 75-77). En effet, pour Saint-Fond dans *L'histoire de Juliette*, la mort n'a pas la visée d'un retour de la vie à l'inanimé. Saint-Fond veut continuer à tourmenter ses victimes au-delà de leur mort. C'est ainsi qu'il veut servir à la jouissance de Dieu.

La ponctuation, aussi minimaliste qu'elle soit, tient donc compte de la dissémination. Simple, si elle réussit, elle sort le sujet pour un temps du faux

calcul, de la mauvaise arborescence de son discours, même s'il abhorre d'être dérangé par cet acte du psychanalyste.

La genèse ironique de l'écriture dans « Lituraterre »

Derrida et Lacan ne se sont pas souvent rencontrés. Derrida ne se souvient que d'avoir parlé deux fois avec Lacan et de l'avoir croisé une troisième fois à un cocktail. Derrida se plaint en plus que Lacan ne l'a pas vraiment lu. Lacan semble pourtant avoir fait allusion à ce qu'il avait reçu de Derrida. Il le fait de façon trop elliptique et de façon insuffisante, il faut bien l'admettre dans son écrit « Lituraterre » (1971).

Je ne ferai pas l'exégèse de cet écrit ici, mais j'y soulèverai seulement un point ou plutôt une pointe dont la saveur ne saurait échapper aux cliniciens. Notons que cet écrit est contemporain d'un domaine artistique qu'on a nommé *land art* (art de terre). En effet, Lacan s'adonna à une lecture particulière. Il fit lecture de ce qu'il voyait dans la plaine sibérienne à travers l'hublot de l'avion qui l'a ramené du Japon en France.

Il y voit donc entre les nuages dans cette « plaine désolée d'aucune végétation » un ruissellement, « seule trace à apparaître ». Il suppose un « trait premier » que ce ruissellement efface, devenant ainsi le bouquet de ce trait premier et de ce qui l'efface. En allusion à l'art du trait dans l'art japonais, il distingue de cet effacement du trait sur la plaine sibérienne la « rature ». Elle est, dit-il, « rature d'aucune trace qui soit avant », et c'est ce qui distingue la rature du ruissellement aperçu sur cette terre.

Le mot « rature » se trouve dans « littérature ». Lacan fait remonter la littérature au signifiant latin *litura*. Il articule alors ce signifiant *litura* au sujet divisé. Produire ce *litura* pur « c'est reproduire cette moitié sans paire dont le sujet subsiste ». Cette reproduction du trait du sujet serait l'exploit de la calligraphie et Lacan semblait penser que la littérature pure devait prendre modèle sur cet art.

Il propose alors un apologue pour promouvoir son idée d'une écriture qui s'inscrirait dans le réel. Et pour cela il revient à ce ruissellement qu'il avait vu entre les nuages au-dessus de la plaine sibérienne. Ces nuages, ces nuées, il les compare au signifiant, soit au semblant par excellence. Le signifiant a une forme, il est forme – « forme, phénomène, météore », écrit-il, répondant par là peut-être au reproche de Derrida d'avoir idéalisé le signifiant et sa forme.

Alors, le semblant se rompt comme les nuages quand il pleut. Ce qui avait été là suspendu, cette « matière en suspension » derrière les belles formes, se précipite. Il y aura alors ruptures des semblants, une rupture qui n'est rien

d'autre que jouissance. Or, la jouissance est ce qui se présente dans le réel comme un « ravinement ».

C'est là que Lacan introduit le terme d'écriture : « ... l'écriture est dans le réel le ravinement du signifié, ce qui a plu du semblant en tant qu'il fait le signifiant ».

Arrêtons-nous, avant de conclure sur ces notations. L'apologue de Lacan dont je n'ai pu extraire que l'essentiel peut paraître un peu naïf. Il est en vérité assez sophistiqué et a un impact certain dans la clinique. D'abord, il contient une critique de la théorie du signifiant qui n'est plus l'alpha et oméga de l'inconscient. Sa belle forme relève du semblant. Le « phallogocentrisme », pour autant qu'il ait jamais eu cette place dans œuvre de Lacan que Derrida lui suppose n'a plus lieu d'être. Il est déconstruit.

Mais cette mise à distance vaut aussi pour l'écriture. Car, après tout, si on suit cet apologue, l'agent de l'écriture devient l'objet le moins digne qui soit, à savoir le semblant. Une écriture sérieuse, celle de Joyce ou celle de Beckett en tient toujours compte, faisant ironie du semblant. Une écriture sérieuse réfléchit sur sa condition.

Ce qui s'inscrit dans notre corps ce ne sont pas tellement des mots sensés mais le semblant avec lequel ils ont été prononcés par quelque obscure autorité. « Écho dans le corps du fait qu'il y a un dire », c'est ainsi que Lacan définit la pulsion dans son séminaire *Le Sinthome* (p. 17, 18 novembre 1975).

Or, cette critique du signifiant comme semblant se prépare dans l'enseignement de Lacan depuis la clinique des psychoses. Quand Lacan suppose au psychotique la décision de rejeter lui-même l'imposture d'un père qui s'identifie à la loi, il cerne déjà l'intolérance d'un sujet, poussé à l'extrême par le semblant qui se donne force de loi. La direction de la cure peut exploiter la marge de manœuvre que cette théorie du semblant et de l'écriture lui aménage.

Non, Lacan n'a pas tout dit, et tout n'est pas dans Lacan. Nous avons encore beaucoup à lire dans Derrida et à y apprendre. En préparant cet exposé, je me suis posé la question de savoir si mes lectures tout à fait lacunaires du philosophe m'aideraient dans ma pratique. La réponse ne se fit pas attendre. Voici trois vignettes en guise d'exemples.

Recording et absence

Une analysante revient dans un rêve dans ce petit studio qu'elle a gardé comme lieu de travail à côté de la maison cossue qu'elle partage avec son mari et leurs cinq enfants. Dans son rêve, le studio, meublé avec soin et souci de fonctionnalité est complètement vide. Il a été vidé de tous ses objets, cambriolé par

une bande de maffieux qui, selon une source mystérieuse, avait l'intention, d'y installer un trafic de disques, et d'y enregistrer des disques pirates à partir des disques de son mari, un grand mélomane. Elle est choquée par cet espace vide qu'elle trouve dans ce lieu qu'elle appelle « l'antre de (s)oi-même ». On pourrait dire que ce rêve a une orientation à la fois lacanienne et derridienne. Le sujet y rencontre non pas ses objets personnels mais son propre vide. Mais bientôt, une production de faux disques, de disques recopiés, piratés, un « archive mécanique », un *recording*, dirait Derrida, sera installée dans ce lieu vide. Ayant écouté cette analysante depuis un certain temps, il ne m'est pas difficile d'interpréter son rêve. Elle tombe de façon répétitive amoureuse d'hommes qui ont une certaine autorité : des collègues plus avancés qu'elle-même, des professeurs de ses enfants, etc. ; et elle investit beaucoup d'énergie pour approcher ces hommes, sans pourtant nouer un lien réel avec eux. Elle leur écrit, se rend indispensable auprès d'eux, se rend à des endroits où elle est sûre de les rencontrer. Malgré le caractère anodin de son infidélité, elle a très peur que son mari puisse visiter son ordinateur ou son téléphone portable pour y découvrir les messages qu'elle a envoyés à ses amants platoniques. Il pourrait donc saisir ces archives qui rendraient faux les paroles et discours qu'elle échange avec lui. Ce qui semble être devenu lettre morte, lettre technique, à savoir ces missives gravées sur quelque disque dur, aurait donc plus de pouvoir sur elle que toutes ses paroles vives !

Ma deuxième vignette me fut livrée par une patiente schizophrène. Elle a un magasin, ce qui lui permet de faire des cadeaux à ses amis. Il n'y a pas si longtemps, elle a déclaré dans sa séance qu'elle ne peut plus rien offrir, faire un don lui serait impossible. Et pourquoi ? Elle ne peut plus faire de don parce qu'elle s'est rendue compte qu'elle n'est simplement pas là quand elle donne. Elle n'existe pas. L'idéologie de la présence et de l'être lui donnerait raison. Mais la pensée de Derrida ne dévaluerait en rien ses dons.

Enfin, ma troisième vignette. Un homme répète ce rêve simple: Il veut rentrer à la maison et n'y arrive jamais. Sujet à la dérive, il ne viendrait donc pas à sa destination. Peut-être. Mais si son rêve réalisait simplement son vœu de ne pas rentrer rentrer chez lui?

Il me paraît difficile de nier que la rencontre entre Lacan et Derrida n'a pas vraiment eu lieu. Ce sera la tâche des historiens comme Elisabeth Roudinesco d'en partager les responsabilités à partir de l'interprétation sauvage que l'analyste a fait à un récit intime du philosophe et que Elisabeth Roudinesco restitue à la page 418 de son *Histoire de la psychanalyse en France*. Derrida nous y renvoie. Les lecteurs de Derrida et de Lacan sauront peut-être suppléer à un dialogue resté en pointillé mais ils ne pourront pas se substituer à ces auteurs. La psychanalyse serait aujourd'hui moins fragile s'ils avaient, eux-mêmes, déplié leur conflit.

INTERPELLATION, POPULISM, AND PERVERSION: ALTHUSSER, LACLAU UND LACAN

Henry Krips

Introduction

From its inception right down to the present, Louis Althusser's concept of interpellation has had a major impact upon theories of the social constitution of human subjects, especially those which have drawn upon the work of Jacques Lacan. But in the course of this long history, the concept of interpellation has undergone an amazing political transformation. In Althusser's hands, interpellation works exclusively on the conservative side of the political agenda: producing subjects who fit the ruling ideological conception of the social order. By contrast, drawing more heavily upon the work of Lacan, later authors, such as Judith Butler, Ernesto Laclau, and Slavoj Žižek, have recognized that, in a generalized form, interpellation plays a more wide-ranging role in the social processes of constituting human subjects.¹ Laclau, for example, proposes that through a generalized form of interpellation, which consists of naming their demands, a populist leader transforms people into politically radical populist subjects who engage in a hegemonic struggle *against* mainstream ideology (whereas for Althusser, interpellation always and already works *in support of* ideology).

In this article I explore some difficulties for Laclau's theory: first, a difficulty in accounting for the variations in people's affective investment in what Laclau calls "the empty signifier" in terms of which a populist leader names the people's demands; second, a difficulty in saying how Thatcherite neo-populism relates to the classical populism of New Social Movements, on the one hand, and to the welfare state, on the other hand. I get around these difficulties by making two suggestions: (1) The name given by a populist leader to his sub-

¹ Althusser himself anticipates this connection with the work of Lacan, in his article "Freud and Lacan" (Althusser: 1971, 178–201)

jects should be considered as a gift of love in Lacan's sense, and (2) Laclau's category of institutional totalization should be refined to include both a perverse form of totalization (represented by the socialist welfare state) as well as a neo-populist hysterical form of totalization (represented by Thatcherism). I am thus able to establish a closer connection between Laclau's theory of totalization and the Lacanian typology of objects. The upshot of my suggestions is a generalized concept of interpellation that realizes the ur-Althusserian project of combining Marx and Freud – a project, which, I claim, continues to be of relevance today (Althusser, 1971: 177).

Althusser

In his famous ISA (Ideological State Apparatuses) essay (Althusser 1971) Althusser sets out to derive a general form for all the various and varied mechanisms by which ideology “transforms individuals into subjects.” (Althusser, 1971: 152). His conclusion: in all its historically specific manifestations, ideology works its transformative effects by processes of what he calls “interpellation,” namely hailing or addressing individuals by some variant of the policeman's call “Hey, you there!”

Ideology ‘acts’ or ‘functions’ in such a way that it ‘recruits’ subjects among the individuals (it recruits them all) or transforms individuals into subjects (it transforms them all) by that very precise operation which I have called *interpellation* or hailing, and which can be imagined along the lines of the most commonplace everyday police (or other) hailing: ‘Hey, you there!’ (Althusser, 1971: 163).

How does Althusser justify the conclusion that all ideological mechanisms take this general interpellative form? Answer: By using particular instances of ideology – what he calls “ideologies in particular” – as a base from which to abstract a general form to which all ideological mechanisms conform. Which instances does Althusser select as a base from which to abstract the general form of ideology? Answer: He tells us that he will restrict consideration of ideology to instances of class societies and their “ruling” or “dominant” ideologies that circulate per medium of ISAs such as the school and the church (Althusser, 1971: 152).

But in the final section of the ISA essay Althusser focuses upon what at first sight seems to be a quite different instance of ideology: namely contemporary Christian Religious Ideology, which he lays out in the following terms: “God

addresses himself to you through my voice ... this is who you are ... this is your origin, you were created by God [in his image] for all eternity ... this is your place in the world ... this is what you must do ... by these means, if you observe the ‘law of God,’ you will be saved ... and become part of the glorious body of Christ! Etc” (Althusser 1971, 165–166) Generalizing from this case, Althusser concludes that interpellation has a “doubly-specular structure”, by which he means that it hails individuals “in the name of a Unique and Absolute Subject” – whether it is God, country, the President, Freedom, or whatever – who (a) functions as a mirror image in which individuals can “contemplate their own image,” but who also (b) enters into a relation of “mutual recognition” with individuals, which, in turn, enables (c) “the subjects’ recognition of each other, and finally the subject’s recognition of himself” (Althusser, 1971: 168)

I now switch gears, and begin an exploration of some of the ways in which authors such as Butler, Copjec, Laclau, Rancière and Žižek have generalized Althusser’s concept of interpellation. In particular, I am interested in the ways in which, by casting off its original meaning as a mechanism that, as *ideological (sic)* necessarily operates on the conservative side of the political ledger, the concept of interpellation becomes a tool for the radical side of the politics. I have space here to trace only one of the paths along which this political emancipation of the concept of interpellation has taken place, namely from Althusser to Laclau.

Laclau

Laclau adapts from Gramsci the concept of articulation as the construction of chains of equivalences between otherwise isolated and unfulfilled demands (Laclau, 2005: 73–74, 85). Articulation works, Laclau claims, by a generalized process of interpellation, in particular by issuing a general call to individuals in terms of a signifier that presumes to name their demands: “You want X?! If you want it then this will interest you!” This interpellation has the effect of drawing together the demands of select individuals, namely those who, as a result of the call, come to recognize their demands in terms of the common signifier (Laclau, 2005: 74). In providing a collective point of identification for what they demand, the common signifier also provides the individuals in question with a collective point of identification for who they are, thus paralleling the Althusserian process of interpellation both at the level of form and effects.

Laclau argues that these articulatory signifiers take on the characteristics of what he calls “empty signifiers.” How does this come about? Laclau points out that a signifier under which different demands are collected together, must negotiate between two opposing tendencies. On the one hand, the various de-

mands that the signifier stitches together have different, perhaps even contradictory contents, which, in turn, means that it is emptied progressively of any coherent meaning as it accumulates ever more demands under its banner. On the other hand, as it accumulates more and more such demands, the signifier gains in authority – speaks for more and more people who identify themselves with its cause. In the extreme case of large scale populist movements, for which the signifier speaks for the people as a whole, it can be expected to be totally emptied of coherent content, but, in compensation as it were, attains maximum authority, in virtue of the magical trick of univocally representing the mutually contradictory demands of the people writ large.

So, for example, the pipe and ski hat that function as signifiers for the Zapatista movement began life standing for the Marxist revolutionary project of a small group of Mexican urban intellectuals, including the movement's leader, sub-commandante Marcos. But as the movement expanded, incorporating ever more demands under its banner – indigenous rural landowners, the urban poor, and so on – the signifiers were flooded by an excess of mutually contradictory meanings, to the point of being robbed of any coherence except for a generalized, inchoate opposition to the “established order” (an opposition that has continued to masquerade as a coherent political platform, rather than owning up to the patchwork ideological quilt that it is). In Laclau's terms, such signifiers are “empty signifiers,” the emptiness of which reflects not so much a *lack* of meaning as an incoherent *excess* (Laclau, 2005: 98).

Within the overarching class of such articulatory practices, Laclau singles out a special sub-class that he calls “*populist* articulatory practices,” which “divide society into two antagonistic camps:” first, a camp of the established order, and second, a populist camp – the “people's camp” – to which all the articulated demands belong. The established order, Laclau tells us, is itself an articulated set of demands that have managed to attain a certain institutional fixity as well as prominence, with the result that their ways of doing and thinking about things have attained the status of what Gramsci calls “common sense” (Laclau, 2005: 131–132).² The populist camp, by contrast, claims to make demands *for- and-as* the “people,” but at the same time exists in what Laclau calls “an antagonistic relation” to the established order (Laclau, 2005: 74, 77, 81–83). Laclau refers to the collective identity that is formed by such populist articulatory practices as a “popular identity” (Laclau, 2005: 72, 74, 83).

What does Laclau mean by saying that there is an “antagonistic relation” between the establishment and the popular camp? He does *not* mean that the

² In general we must allow that in any social setting there may be several such pairs of camps.

establishment oppresses the people in any straightforward sense. Rather he means the tension between the two camps is more subtle, at an ideological level. To be specific, the demands that fall within the populist camp are “irrepresentable” in terms of the mainstream ideological categories that the established order deploys as a means of structuring the “common sense” of things (Laclau, 2005: 77, 84). To put it in Laclau’s terms, populist articulated demands cannot be “absorbed ... in a differential way” by the established order (Laclau, 2005: 73; see too Gramsci, 1997//1971: p. 59).

This is not necessarily a matter of the established order failing to recognize the articulated demands. Instead, it is a matter of it being unable to recognize any principle that might unify them (other than the fact of their oppositional status). It follows that populist articulatory practices provide resistance to the established order not merely in the straightforward sense of making demands that the establishment refuses to fulfill, but rather in the more subtle and radical sense of questioning the fundamental ideological categories in terms of which the establishment orders the realm of demands. The history of parliamentary democracy is replete with instances of such articulatory practices: splintered interest groups who, despite having little or nothing in common other than their oppositional status, form an alliance that masquerades under some commonplace but intrinsically meaningless label, like “the People’s Party”.

Even from this brief summary, we see that the key difference between Laclau and Althusser concerns the political status of “bad subjects,” a difference that in turn reflects Laclau’s debt to Gramsci. According to Althusser, with few exceptions, the constitution of subjects inevitably takes place within the mainstream – “ruling” – ideological horizon. The one out of ten “bad subjects” who opposes the established order and the ideological horizon that it sets in place, becomes mere grist to the mill of the RSA (Repressive State Apparatuses) and so are of no further political interest (Althusser, 1979: 163). For Laclau, by contrast – and here he follows Gramsci – it is exactly such “bad subjects” who are of political significance as potential populist subjects, who, in situating their demands outside the mainstream ideological horizon, provide the raw material for populist movements. By bringing the possibility of change to a social situation, such movements introduce a properly political dimension into the otherwise ideologically bounded routines of civil society.

A series of questions immediately arise that are crucial to thinking the relation between the mechanisms of subjection proposed by Althusser and Laclau: namely, who puts into circulation the names in terms of which populist articulatory practices unify demands, more specifically, how do the names come to not only gain acceptance but also to have constitutive effects – in any case, what is the source of their authority? Here Laclau is in accord with Judith Butler’s criti-

cism of Althusser, namely that, by centralizing the case of Christian Religious Ideology, Althusser unintentionally and unfortunately “restrict[s] the notion of interpellation [and thus, by extension, the constitutive effects of naming] to the action of a voice ... that recalls and reconsolidates the figure of the divine voice in its ability to bring about what it names” (Butler, 1997: 32).

Butler then offers an alternative less restrictive account. She suggests that “the act [of interpellation] works in part because of the citational dimension of the speech act, the historicity of convention that exceeds and enables the moment of its enunciation” (Butler, 1997: 33). So, for example, the policeman’s shout “Hey you there!” works because it cites a conventional form of utterance that the police use in apprehending criminals, rather than because of the authority of the one who utters it. “As a result,” she argues, “interpellation ... has an origin that is as unclear as its end” (Butler, 1997: 34). In particular, it is invalid to equate the source of a name (the one who circulates it) with the authority who backs it up. On the contrary, rather than imposing his pre-existing authority upon the name, the one who circulates it – for example the policeman who shouts “Hey you there!” – may gain his authority through the act of circulation.

More specifically, we may say, the naming that constitutes the process of interpellation exists as a social practice, floating free of anyone’s intention. Laclau makes a similar point, “the quilting function [which for Laclau coincides with the constitutive operation of naming] is never merely a verbal operation but is embedded within material practices which can [may] acquire institutional fixity” (Laclau, 2005: 106). Thus for both Butler and Laclau, any claim to a direct determinative connection between the process of interpellation and some sovereign big-Subject who calls the shots, misrepresents the diffuse nature of the process of interpellation. Indeed, rather than an originating cause, the big-Subject emerges as an ideological device that distracts subjects from the true nature of the call.

To leave it at that, however, is to say too little. In particular it leaves unanswered the question of how the names that are diffused by populist articulatory practices not only gain acceptance but also come to have constitutive effects. Laclau suggests that in the context of explaining the constitutive effects of populist articulatory practices, we should shift focus from the Althusserian big-Subject to the populist leader. But who is this leader, and how does he come to have an impact upon the subjectivity of his people? Laclau suggests that we take a purely “structuralist” approach to defining the function of leader. In particular, he asks “whether there is something in the equivalential bond which already pre-announces key aspects of the leader’s function” (Laclau, 2005: 99). Specifically, Laclau suggests reducing “key aspects” of “leadership” to a purely

discursive function, immanent to rather than an independent external cause of the process of interpellation. In particular, he points out that demands are “always addressed to someone,” who is a more or less fictional addressee whose identity is an artifact of the signifier that names the demand. By extension, demands that are articulated under a common signifier will be addressed to a singular individual, who, Laclau claims, will “almost imperceptibly” slide over into the figure of “the leader” (Laclau, 2005: 100).

But this account of the discursive construction of the leader seems mistaken on two fronts: It flirts dangerously with the suggestion that we understand Hitler’s role in the Nazi party as a sort of discursively pumped up figure head, rather than as an agent who bears responsibility for the party’s actions. But it also goes astray by placing the function of the leader on the side of the enunciated (*énoncé*). I suggest that, on the contrary, the function of leader is on the side of the enunciator (*énonciation*) – the one who speaks/gives/circulates the name. For example, consider the famous “Uncle Sam needs you!” poster. In this case, the function of leader does not rest with the pictured “Uncle Sam,” but rather with the one who recruits on his behalf, albeit from an anonymous position that is erased behind the picture.³ (In a similar way, in Althusser’s little story of the “Hey, you there” the interpellator is not the law itself but the one who speaks on its behalf).

Having made these corrections, let us look at Laclau’s account of how the name that a populist leader gives to his subjects sticks to them to the point of having constitutive effects. Laclau’s point, with which I agree, is that the constitutive effects of the name result not merely from embedding it within stable signifiatory practices. The name must also be the site of what Laclau calls a “radical investment” of affect, a “passionate attachment” through which people produce the ersatz pleasures that compensate them for their failure to satisfy their demands (Laclau, 2005: 110, 117). As a result, Laclau claims, such names “will have an irresistible attraction over any demand which is lived as unfulfilled” (Laclau, 2005, 108). But where does this positive “attractive” affect come from, and how does it get pasted onto the name, let alone have constitutive effects?

Following Laclau, but also taking a leaf from Copjec’s book, I suggest that we explain the source of a name’s affect by invoking a concept that Freud puts forward in his *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, namely that the members of a group are unified by their common love of the leader. But who or what

³ It would be a mistake to separate totally these two functions, as the famous phrase from the Kennedy era indicates: “Ask not what your country can do for you, but what you can do for your country.”

is “the leader,” and what is the nature of the love that people hold for him? As Freud points out, the position of leader does not have to be filled by a real live person. On the contrary, especially in more highly organized groups, it may be filled by a “substitute” that is both fictional and more abstract – a “group ideal” or “common tendency, a wish in which a number of people can have a share,” and which is “more or less completely embodied in the figure of what we may call a secondary leader” (Laclau, 2005: 60, cited from Freud, Chapter 6 of *Group Psychology*).

It follows that the name that the leader or “group ideal” confers upon the demands of his subjects, and through which he enlists their services, is a gift by the beloved to those who love him. This, in turn, it seems, allows a simple explanation of the affect that adheres to the name: as merely a metonymic overflow from the affect that adheres to the leader as the beloved. But unfortunately, as we will see shortly, this tempting explanation does not fit the facts. So here we must step back for a moment in order to understand better the relation between the beloved populist leader and his subjects.

The first point to make is that identification with the beloved is *not* with how he looks from our point of view, but rather with the point of view from which he looks at us. Specifically, to fall in love with someone is to come to see oneself through their eyes, rather than seeing oneself in them – which is why it is said that when we are truly in “love” we transcend the mere appearances that may have attracted us to the beloved in the first place; and instead, it becomes the beloved’s opinion of us that matters. If that is right then we see immediately that Althusser’s position must be radically revised. In particular, *contra* Althusser, it follows that the people’s relation to a populist leader is not specular in nature, that is, not simply of a matter of the people making themselves in his image, but rather of adopting his point of view, including his point of view of the people.

Freud, of course, recognized this long ago, in the context of pointing out that the permissible, indeed mandatory form of identification for rank and file soldiers with their Commander-in Chief is that they love him in the sense of adopting his *perspective*, including (paradoxically) his view that the rank and file soldiers are inferior to their officers. Indeed, to identify with the Commander-in Chief in any more direct way, Freud argues, in particular to *imitate* the leader, would be seen as absurd, even subversive. In short, to make the point in Freudian terms: as in the case of a subject’s identification with a hypnotist, soldiers are encouraged to identify with the Commander-in Chief as an *ego-ideal* rather than an *ideal-ego*; that is, rather than imitating him, they are encouraged to take on board his point of view, including the names he give them (Freud, SE XVIII: 114, 134; Laclau, 2005: 59. Note that the love at issue here may be a

matter of a devotion to the Army as an institution or abstract ideal, rather than to a particular Commander-in-Chief.)

The identification in question is inculcated through rituals of humiliation with which Hollywood has made us so familiar: rapid-fire and repetitive question-and-answer sessions through which the tough drill sergeant teaches recruits to answer to derogatory names: "Who are you, you disgusting little men?" "We're disgusting little men, SIR!" The names in question, such as "grunts", eventually become terms of self-appellation/second-nature for the recruits, indeed may become sources of pride, a fact that is hard to explain even along Pavlovian lines unless one recognizes that by calling themselves such names, common soldiers identify not with the terms in which they are named, but rather with their superior officers, specifically with the institutional perspective that calls the common soldier such insulting names. In short, identification is with the position of enunciation (ego-ideal) rather than with the enunciating terms (ideal-ego).

In a similar way, Copjec argues, the success of Reagan as a leader depended upon the people identifying with him as ego-ideal, in the sense of looking at themselves from the perspective from which he viewed them (and liking what they saw) rather than taking him as an ideal-ego, worthy of imitation. That is why, as Copjec points out, newspaper exposés of Reagan's lack of proper leadership qualities had little if any negative impact upon his popularity (Copjec, 1995: 143; Laclau, 2005: 56–60)

So, it seems, Freud provides us with a simple and powerful explanation for the efficacy of interpellation within a populist setting: populist groups are consolidated by a people loving their leader, who thereby takes on the role of ego-ideal, which, in turn, means that the people identify with the point of view from which the leader sees them, and this, in turn, means identifying with the name that he gives them. This explanation additionally seems to resolve the issue of affective investment in the name given by the leader: such investment, it seems, arises as a sort of secondary spin-off from the primary relation of love for the leader.

But here we strike a difficulty. As Copjec points out:

If you know anything about love, then you perforce know something about Lacan; you know what he means when he says that love is giving what you do not have. He means that what one loves in another is something more than the other, some unnameable thing that exceeds any of the other manifestations, anything he has to give. We accept someone's gifts and ministrations because we love him; we do not love him because he gives us these gifts. And since it is that something beyond the gift that we

love and not the gifts themselves, it is possible to dislike the gifts, to find fault with all the other's manifestations, and still love the other – as the behavior of the hysteric makes clear. The unnamable excess, the exorbitant thing that is loved, is what Lacan calls the *objet a...* (Copjec, 1997: 143)

It follows that one may not love the name that one is given by the beloved, indeed, one may dislike it, think it silly, even refuse to identify with it, in the same way that in their heart of hearts few will think of themselves as a “darling,” let alone a “snookums” But even so one accepts the name that the beloved gives, as one does all the other more or less silly gifts that one receives as tokens of love – in Gramsci's terms, one *consents* to the name (with more or less good grace) *even though one does not identify with it*. Copjec explains this consent in the following terms: “It is on the ... level ... of demand, that love is situated. Whether one give a child whose cry expresses a demand for love, a blanket, or food, or even a scolding, matters little. The particularity of the object is here annulled; almost any will satisfy – as long as it comes from the one [the beloved] to whom the demand is addressed” (Copjec, 1997: 148).

Žižek makes a similar point. In his analysis of the Kubrik movie *Full Metal Jacket*, he argues that, contrary to what one might expect, the soldier who follows the official rules to the letter – “over conforms,” as Žižek puts it – turns out to be the “bad soldier”. And conversely, in Robert Altman's television series *Mash*, the “good soldiers” are Hawkeye and his buddies, who, thanks to their cynicism, and despite the overbearing presence of the military disciplinary machine, manage to go about their business while maintaining at least a minimum of distance from the identity in terms of which the machine interpellates them (Žižek, 1997: 20–21). Thus Freud's picture of the army tells only half of the story: it is true that the soldier is encouraged to love the army and identify with the army point of view, but, in reality, if army life is going to work then the identification in question cannot be whole hearted. And similarly, one can argue, the integration of populist subjects is in no way compromised, on the contrary will be enhanced, by their taking a cynical distance from the names in terms of which they are interpellated, even as, at a more general level, they consent to the names in question.

The general conclusion, then, is that the production of populist subjects through populist articulatory practices cannot be reduced to acquiring a “popular identity” of some sort. In particular, Althusser is wrong to claim that such subjects identify with the big-Subject as ideal-ego. But so too *Laclau and Freud are wrong to claim that subjects identify with the leader as ego-ideal, and thus with the name that the leader gives them*. On the contrary, we have seen, if the populist thing is going to work then, rather than unreservedly identifying with such

names, subjects must maintain a certain distance from them. In any case, Laclau is wrong to claim that subjects have a “passionate attachment” to such names. On the contrary, as my examples from Copjec and Žižek suggest, it seems that even “good” populist subjects may scorn the names under which their demands are articulated.

A Little bit of Lacan

Let me now offer an alternative explanation for how the names that populist leaders give their people stick. I retain the Freudian idea that the names in question occupy the position of gifts from the beloved. I also retain Laclau’s idea that populist articulatory practices play a constitutive role in the production of populist subjects. But, following Lacan, I complicate the relation between the process of becoming a subject and acquiring an identity.

Lacan proposes that the traumatic missed encounters that inevitably spoil relations with the beloved prompt responses in the register of demand, which, in turn, when unrequited, raise questions for the lover: “*Che vuoi?*” – “What does he [the beloved Other] want of me [that he fails me in this cruel way]?” (Lacan, 1977a: 312). This, in turn, occasions a split (*Spaltung*) within the ego between, on the one hand, an ego-ideal – the position from which the subject sees himself as the other sees him (and judges him to be lacking) – and, on the other hand, an ideal-ego – the position in which the subjects wants to be seen by the other (Lacan, 1977b: 268). At the site of this split, an unbridgeable abyss opens up between the two ego-functions. Why? Because when the subject looks at himself from the position of the other, he never looks from the place where he is; or, to put it another way, when he looks at himself it is never (as) himself that he sees: “When in love, I solicit a look, what is profoundly unsatisfying and always missing is that – *You never look at me from the place from which I see you*” (Lacan, 1977b: 103). In other words, the two points of identification for the subject – the ego-ideal and the ideal-ego – are in irresolvable tension – each undercutting and in that sense limiting the other.

How does the subject cope with this tension? Answer: the subject plays games, which, by “going some way to satisfying the pleasure principle,” function as distractions from “what the other’s absence has created on the frontier of his domain ... namely a ditch, around which one can only play at jumping.” Such games, Lacan continues, follow the logic of the *Fort-Da* game, played by Freud’s grandson: throwing away and retrieving an object, which, although not intrinsically valuable, takes on value as a central prop in the game of *Fort* and *Da*. This game, Lacan tells us, is “accompanied by one of the first oppositions

to appear,” namely the appearance and vanishing of an object. Lacan gives the name “*objet a*” to this object/play-thing (Lacan, 1977b: 62)

Lacan tells us that one form in which the *objet a* appears is as a gift from the beloved – the equivocal object that passes from the beloved to the lover in return for, and as an answer to the latter’s demand. This object is equivocal because, while important as a token of love, it always falls short of the love that it expresses: “*I give myself to you ... but this gift of my person – as they say – Oh mystery! is changed inexplicably into a gift of shit*” (Lacan, 1977b: 268).

Since, I have argued, the name given by the populist leader to devoted subjects is a gift from the beloved, we may suppose that it too constitutes an *objet a*, and thus, along the lines sketched above, occasions a splitting within the ego.⁴ In conformity with the logic of the *Fort-Da* game, subjects will hold together this split by playing with the name – making it appear and disappear. In concrete terms, what form might this game take? Answer: subjects switch between, on the one hand, owning up to the name, and, on the other hand, stepping back in order to inspect the place that it nominates for them. Here, then, I suggest, we see the processes by which populist subjects are constituted – not by providing them with an identity, or even a composite of several conflicting identities, but rather by *introducing subjectivity as a sort of reflex function that emerges from the process of individuals holding together egos irremediably fragmented by the leader’s interpellating them in the course of naming their demands*. Correspondingly, of course, the name in question is cathected – charged with affect – which may vary dramatically in its modality from subject to subject – for some, manifesting as a mutilated part, for others manifesting as a long lost object joyfully refound: “*I love you, but, because inexplicably I love in you something more than you – the objet petit a – I mutilate you*” (Lacan, 1977b: 268).

In sum, more than a discursive artifact of articulatory practices, the beloved populist leader plays a key causal role in the interpellation and constitution of populist subjects. To be specific, as a gift of the beloved, the name that he gives subjects in the process of interpellating them, takes on the function of an *objet a*, which, in turn, by occasioning a splitting of egos, introduces those who love him to the category of the subject. *Contra* Laclau, however, the constitutive processes that are set in motion thereby are not a matter of creating “populist identities,” let alone (as Althusser claims) an identity that involves a specular

⁴ Even if we accept that one of the forms in which the *objet a* may appear is as a gift of the beloved, there remains the converse question of whether all (or even nine-of-ten) of subjects will take the names given to them by a beloved leader as an *objet a*. As a means of bridging the gap between the social and the individual, I am making a speculative gamble on an affirmative answer to this question.

relation with the leader. Instead, taking up the burdens of subjectivity is a matter of coping with the ego fragmentation resulting from the failure of the act of interpellation to impose a determinate identity, a failure which, in turn, arises from the interpellation creating an unresolvable tension between mutually destructive identifications with ego-ideal and ideal-ego.

Let me now summarize the difference between my account and Laclau's account of the nature and origin of what Laclau calls "the radical affective investment" in the name through which a populist leader interpellates his subjects. I reject Laclau's idea that the articulatory name gains consent through a positive affective charge or, as Laclau puts it, an "irresistible attraction" that, in turn, provides the driving force for unifying the people. Instead, I have proposed that such names are characterized by a highly variable – sometimes positive, sometimes negative – affective charge. In addition I argued that, when it comes to the relation between a name's articulatory effects and its affective charge, Laclau puts the cart before the horse: the affect attached to the name does *not* seal the deal in relation to the formation of populist subjectivities. Rather the affect emerges as a spin-off from the constitutive processes in which the name participates. Indeed in retrospect we see that, although Laclau gets it right when he claims that the name functions as *objet a* (Laclau, 2005: 115–117) he has mistaken the sense in which Lacan says that the *objet a* is a "love object." To be specific, the subject does not love the *objet a* in the shallow sense of treating it as idealized thing that he wants to possess; rather the *objet a*'s significance as a love object lies in its function as, like a first-born's lock of hair, a token from the beloved – a function that transcends any desirable characteristics that it may have intrinsically. In the next section, I extend my critical Freudian engagement with Laclau's Althusserian scheme for populist reason.

The Enemy, the Establishment, and the Excluded

According to Laclau, any populist articulatory practices postulate what he calls "an enemy" that functions as an external projection of the failure of the articulated demands to be satisfied. Specifically, an "enemy," whether real or imagined, is projected as an external stumbling block – an obstacle – to the satisfaction of the relevant demands (Laclau, 2005: 86). The key question upon which I shall focus here is the location of the "enemy" in relation to the establishment. In answering this question I shall adopt Laclau's simplifying assumption that the space of demands is polarized in the sense that all demands within it are *either* "absorbed" (that is, appropriated) by the establishment *or* articulated together with other demands that fall outside what the established

order is able to absorb.⁵ What, then, are the possible relations between enemy and establishment?

First case: the enemy coincides with the establishment; in other words, the satisfaction of the articulated demands is blocked by the established order that occupies the seat of power. This corresponds to the classic case of populism: an antagonistic relation between “the people” and the establishment. Second case: regimes, such as Thatcherism and Reaganism. These share many of the features of classic populism: a bloc of articulated demands that speak *for-and-as* the people who are unified against a common enemy. But, by contrast with the classic populist scenario, such regimes manage the clever political trick of retaining a veneer of populism – speaking *for-and-as* the “common man.” – while retaining a firm grip on the reins of power (a trick at which parties on the political right have proved far more adept than parties of the left).

In order to perform this trick, the articulatory practices that totalize the regimes must shift the location of the enemy who blocks the people from fulfilling their demands. To be specific, by contrast with classic populism, the enemy cannot be in the seat of power since it is occupied already by the articulatory practices. But equally, since the enemy blocks all articulated demands, the demands that it makes cannot belong to the set of articulated demands. It follows that there is *no* place left for the enemy *within* the polarized space of demands, which, in turn, means that the enemy is *excluded* from the social order altogether. In concrete terms, then, in so far as the enemy remains a presence, it exists as a debilitating scum or virus that inhabits the body of society without belonging to it.⁶ In Thatcher’s case, of course, that enemy is the dole-cheat; in Hitler’s case, the Jew; in America today, the illegal immigrant from South of the border – social parasites, who function as the evasive but always recurring cause of political problems that seem too difficult to solve.

But here we strike a difficulty. It is commonplace to take Thatcherism and Reaganism as paradigms of populist regimes. Laclau denies this. Why? Because, he tells us, although it is true that Thatcherism, like populism, divides society in two – the “haves” and the “have-nots” – it does so in the context of *excluding*

⁵ Note that by “absorption” here I do not mean “fulfillment,” but rather something weaker that involves taking on board the demand as legitimate, and thus, in a weak sense promising to do something about it. Laclau makes this same simplifying assumption in the opening chapters of *Populist Reason*, but then dispenses with it later, when he introduces what he calls “heterogeneous demands” and “floating signifiers” (Laclau, 2005: 123–1244, 131, 148.)

⁶ In drawing this conclusion, I am adopting Laclau’s procedure of taking demand as the basic unit of social analysis, which, in turn, means that each and every social entity, friend or foe, is defined in terms of the demands that it makes – Laclau, 2005: 72–73.

the latter rather than finding them a camp of their own *within* the social body. In other words, under Thatcher, British society exists as a combination of (a) a totalized social body – the “people” – that coincides with the proper or “legitimate” segment of the *populus* – what Reagan, Nixon and other conservatives have called “the silent majority” – together with (b) an improper residue of the *populus* that falls outside the limits of *any* camp – the “real enemy of the people,” *qua* the enemy of law and order. (Here Marx’s *lumpenproletariat* makes a strange reappearance, entering from the right rather than the left wing of the political stage.) Thus, rather than a classic populist demographic of two rival camps, locked in a struggle for hegemony, Thatcherism is characterized by a pathological dualism, consisting of a single camp – the “silent majority” in bed with the establishment that represents them – together with an ill-defined bunch of camp followers. As such, Thatcherism falls under the category of what Laclau calls “institutional totalization” in which the “people” presents itself as exhaustive of the *populus* or at least as its proper part (Laclau, 2005: 81). Furthermore, and here Laclau’s scheme seems at its strongest, there seems to be an important political point to distinguishing Thatcherism from classic populism, namely that under Thatcher the disempowered are doubly disenfranchised: not only shut out of the seat of power, but also, unlike the people under classic populism, excluded in the sense of not even having a camp of their own within the social order.

But even if we accept Laclau’s argument here, his theory faces further difficulties. Not only does he fly in the face of the commonplace that Thatcherism is “populist,” but also, in a paradoxical reversal that is worthy of Žižek, he asserts that Thatcher’s *bête noir*, the British welfare state (the “Nanny state”) shares the same totalizing structure as its nemesis Thatcherism (Laclau, 2005: 78–79). What are we to make of this paradoxical conclusion that runs together Thatcherism and the Nanny welfare state? It is tempting to take it seriously – after all there is a delicious irony, perhaps even a subtle political point to make by revealing that such diametrically opposed political regimes share the same deep structure. I suggest a different response, namely that Laclau’s “revelation” is a *reductio ad absurdum* of his position, and thus a reason for rethinking his whole categorical scheme. In particular, I suggest that there is an alternative mode of institutional totalization that Laclau’s scheme overlooks: namely a *perverse* mode of totalization, which makes the gesture of extending the category of the “people” to include those who have been excluded, *even while continuing to recognize the fact of their exclusion*.

Of course, as Laclau points out, in any instance of the formation of a people, the totalizing gesture by which a people is constituted involves some exclusion. Why? Here Laclau introduces a philosophical argument. To be specific, he argues that because of the differential (that is, relational) nature of any posi-

tive entity, it must have an “outside” in relation to which it is constituted. But, he continues, “a true outside is not [and cannot be] simply one more, neutral element but [instead must be] an *excluded* one, something that the totality expels from itself in order to constitute itself” (Laclau, 2005: 70). From which it follows that a people exists only if, in order to allow it to achieve closure, some part of it is excluded. But even if we agree with Laclau’s argument here, we must allow that it is possible for a people to make a *gesture* towards being inclusive, even intend to complete the gesture, *provided that they disavow the possibility of so doing*.

How are we to understand the term “disavowal” here? Freud explicates this term (in German “*Verleugnung*”) as a description of the splitting of the ego that accompanies the sexual activities of the pervert, who, instead of resorting to repression and symptom formation as a means of continuing his forbidden sexual activities, treats the domain of illicit activities as if they were subject to the law *even while continuing to acknowledge their illicit nature* – for example, the highly ritualized practices of the sado-masochist, which, even as they break the law, take a strict disciplinary, we may even say legalistic form (Laplanche and Pontalis, 1973: 118–120). And isn’t such disavowal exactly what we find in the cognitive structures of the welfare state in its socialist form: an unwillingness to leave anyone out of the social contract – in particular, a commitment to cross any line in order to include the excluded – even as it is acknowledged reluctantly that the line has been, indeed must be drawn somewhere? (Note that the point of using the term “perverse” here is not to accuse citizens of the welfare state of perversion in any clinical sense, but rather to point to a similarity in structure between their disavowals and the disavowal that Freud takes to be characteristic of perversion in its clinical manifestation.)

In this light we need to expand Laclau’s scheme of possibilities for the process of social totalization through which a people is formed. Instead of Laclau’s simply binary scheme of institutional versus populist forms of totalization, which runs together Thatcherism and the welfare state (Laclau, 2005: 81) I suggest subdividing Laclau’s category of institutional totalization into two subcategories, thus producing a ternary scheme. To be specific, I suggest that under the heading of institutional types of totalization we locate two sub-types: (a) a perverse, inclusive sub-type, which I take to be characteristic of the welfare state in its *socialist* form; (b) a hysterical, exclusive sub-type that includes not only Thatcherism but also the degenerate, bellicose version of the welfare state, which as Laclau puts it, introduces into its discourse enemies of “private entrepreneurial greed, entrenched interests, and so on” that function not as mere rival points of view but rather as improper parts – in Rancière’s terms, as “parts that have no part” (Rancière, 1999: 9–19).

In general terms, I characterize the latter hysterical sub-type as a way of forming a people by conjuring up an enemy that people actively exclude rather than dispute. And because the enemy is excluded, it does not get to form a camp in its own right. As such, although the social is indeed divided, it is not divided against itself, but instead is divided into a proper part and a residue that Lacan calls a *caput mortuum* (Laclau, 2005: 140) – a residue that, we may say, is left over when the purified fraction of the people has been distilled from the mother liquor.⁷

I call this sub-type of institutional totalization “hysterical”, firstly because by contrast with the perverse form of totalization, there is an unequivocally excluded part of the population, which, in Žižek’s terminology, we may think of as “the social symptom;” secondly because, as in clinical hysteria, subjects acknowledge the symptom, indeed make it a center of attention, but without any sustained attempts to rationalize or take responsibility for it. As such, the symptom becomes the site of mystery: rather than solving it, subjects defensively (via a reaction formation) shift responsibility for it elsewhere (Laplanche and Pontalis, 1973: 376–322, 194–195. Note that I have in mind here conversion hysteria rather than anxiety hysteria and the related phenomenon of phobia).

For example, Thatcherism conjures up the dole-cheat and other social parasites, who, although excluded, and thus without an official base-camp let alone a share in institutional power, nevertheless, operating from the fringes of society (so the story goes) manage to provide a continuing and effective obstacle to the realization of Thatcher’s neo-liberal utopia. Because of their exclusion (an exclusion precipitated by a refusal to negotiate with them) the excluded fraction remains a mystery. To be specific, it is said to be unclear what the enemy wants (even when they say what it is in so many words). As such, the people direct towards the enemy what Lacan calls the “*Che vuoi?*” (“What do you want?”). The enemy that is conjured up by this hysterical vision, whether fictional or not, is only a pseudo-enemy, however, in the sense that, although it figures as an obstacle to the people’s demands, it does not occupy the seat of power; indeed, as I pointed out, in such cases the enemy cannot occupy the seat of power, since it is occupied already by the people themselves.⁸ We may think of this hysterical form of institutional totalization as “neo-populist” in

⁷ I am here intentionally mixing metaphors derived from chemical accounts of the process of precipitation with metaphors derived from chemical accounts of the process of distillation, in order to signal that, from a structural point of view, my distinction between an inferior “residue” and a superior “proper part” may also be read in reverse, in recognition of the fact that the symptom where the subject’s principal identity lies hidden.

⁸ Ironically, a Foucaultian conception of power enables this hysterical vision, by relocating power as immanent to the micro-practices of those who have been excluded.

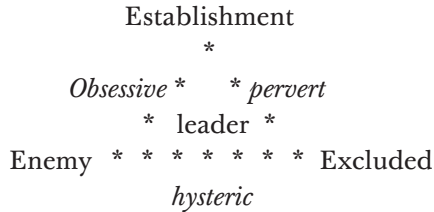
the sense that although, like Laclau's populism, it maintains an aggressive discourse of social division, the division in question does not divide society into two antagonistic camps in the strict sense imagined by Laclau.

Finally, there is the category of what Laclau himself calls "populist totalization," namely classic cases of "populism" that we find in New Social Movements, for which the establishment occupies the seat of power and the people convene a rival camp that opposes the establishment. Usually in such cases the established camp will do double duty as the enemy as well – the eponymous "enemy of the people" – in which case it is clear that, by contrast with cases of neo-populism such as Thatcherism, there is no need for the enemy to be excluded. This, in turn, means that attention need not be fixed upon the excluded. Instead people's attention turns to strategies for fighting the establishment, in particular for absorbing it or, in extreme cases, relegating it to the field of the socially excluded. So, for example, a populist movement will pour energy into the dual project of fighting the establishment and making alliances (articulating). But, by the same token, it will finesse the issue of the exclusions that define its own borders – for example, the black civil rights movement, using a mixture of studied avoidance and pseudo rationalizations, finesses the issue of its own anti-semitism.

Such classic cases of populism, I argue, display structural features of obsessional neurosis. How? Because the symptom, *qua* the socially excluded, drops from people's attention in a similar way that, by rationalizing/normalizing it, the clinical obsessive shifts attention away from the symptom. In particular, as in the case of clinical obsession, the reaction by a classic populist movement to its own exclusions is *ambivalent* (in Freud's sense): that is, on the one hand, the movement more or less covertly flees from the excluded; on the other hand, it conceals its flight under a smoke screen of rationalizations, including its dedication to the struggle with the establishment. As Freud puts it: "under the guise of obsessional acts, the ... suppressed approaches ever more closely to satisfaction" (from chapter V of "Inhibitions, Symptoms and Anxiety" – Freud, SE XVI).

It is time to bring together my claims comments about populism. I have distinguished three ways of totalizing social systems through processes of articulation: (1) a hysterical neo-populist articulatory practice, for which the enemy coincides with the excluded in the form of a persistent virus or scum (Marx's *lumpenproletariat*, Fanons' "dispossessed" or "wretched of the earth"); (2) an obsessive, classic populist articulatory practices, for which the established or-

der takes on the lineaments of the people's enemy, albeit not an enemy who is excluded;⁹ (3) a perverse type of institutional totalization, ignored by Laclau, that we find in socialist versions of the welfare state, which, in legitimating the enemy, pushes it into a niche within the established order.



My scheme here emphasizes structural parallels between (hysterical) Thatcherite neo-populism and the (obsessive) classic populism of New Social Movements, thus (contra Laclau) allowing us to conceive of them as variations within a single overarching category of populism. But my scheme also emphasizes the structural differences between Thatcherism and the (perverse) socialist welfare state, thus countering Laclau's paradoxical conclusion that Thatcherism and the welfare state share the same deep structure. In short, my scheme circumvents the two objections to Laclau's theory that (a) it locates Thatcherism outside the category of populism, but then (b) adds insult to injury by situating Thatcherism within the same category of institutional totalization as its nemesis, the socialist welfare state.

Let me end my account of Laclau's theory of populist reason on a speculative note. In the scheme for objects that he develops in Seminar XX, *Encore* (1998) Lacan suggests that there exist three types of objects: (1) the phallic signifier (incarnated in the master signifier), (2) the *objet a* that is associated with the always and already returning repressed (the Freudian symptom), and (3) the signifier of lack in the Other, the most obscure of the three because it hides behind/is easily mistaken for one or other of the other two. Laclau, we have seen, identifies what he calls "empty signifier" with one and only one of these three types of objects, namely the *objet a* (Laclau, 2005: 115–116). (Although, it must be added, on occasions Laclau's description of "empty signifiers" seems to lapse into talk about signifiers of lack in the other – Laclau, 2005: 105 – and on yet other occasions it seems to lapse into talk about master signifiers –

⁹ Here we see an instance of Foucault's claim in his 1976 lectures at the *Collège de France*, that in the post-classical period the arts of war have provided a constitutive "lived" metaphor through which modern political struggle is experienced. Note that the two alternatives that I mention here cannot be distinguished as clearly as my rhetoric suggests. As Gramsci himself emphasizes, hegemony is always and already a site of on-going struggle.

Laclau, 2005: 96. Thus one might with fairness make the added criticism that, when talking about “empty signifiers,” Laclau seems to run all three of the Lacanian objects together under the label of “*objet a.*” On this point see too the articles by Šumič and by Glynos and Stavrakakis in Critchley and Marchart, 2004: 208, 317.)

I suggest, *contra* Laclau, that the category of empty signifiers should be broadened to include all three sorts of Lacanian objects. If we do this, I claim, we develop a neat correspondence between the three modes of totalization that I introduced in the previous section and the three types of Lacanian objects. In particular, it turns out that the political distinctions between the three modes of totalization coincide not only with the psychic distinctions between the three fundamental Freudian categories of perversion, hysteria and obsession, but also with the distinction between the three Lacanian objects. All of which adds support to Laclau’s fundamental thesis with which I am in agreement that, in theorizing populist reason and the constitutive impact of naming within a regime of articulation: “we are dealing not with casual or external homologues [between the social and the psychic] but with the same discovery taking place from two different angles – psychoanalysis and politics – of something that concerns the very structure of objectivity” (Laclau, 2005, 115). But that is an argument for another occasion.

Conclusion

Finally let me return to the question from which I started, namely the continuing theoretical significance of an Althusserian concept of interpellation. In the work of post-Althusserians, such as Laclau, interpellation is no longer taken to have a specular structure, nor is it restricted to the conservative political function of a support mechanism for the ruling ideology. On the contrary, in the form of a generalized process of naming, it has acquired a radical political function as a mechanism for the constitution of populist subjects by collecting together their demands under a common signifier. The emptiness *qua* lack of specificity of the signifier that discharges this constitutive function has the agreeable consequence that, unlike processes of socialization, interpellation opens its arms to all and sundry, thus displaying a *democratic* nature that makes it of special relevance for a radical politics.

Bibliography

- Althusser, Louis (1971) "Lenin and Philosophy and Other Essays", Ben Brewster Trans. London: New Left Books.
- Althusser Louis (1979) "For Marx" Ben Brewster Trans. London: Verso.
- Butler, Judith (1997) "Excitable Speech: A Politics of the Performative" New York: Routledge.
- Copjec, Joan (1995) "Read My Desire: Lacan against the Historicists" Cambridge: MIT Press.
- Gramsci, Antonio "Selections form the Prison Notebooks" Quinton Hoare & Geoffrey Nowell Smith Trans and Ed. New York: International Publishers.
- Krips, Henry (1999) "Fetish: An Erotics of Culture" Ithaca: Cornell University Press.
- Krips, Henry (1994) "Interpellation, Antagonism and Repetititon," *Rethinking Marxism* 7:59–71.
- Lacan, Jacques (1977a) "Écrits: A Selection" Alan Sheridan Trans. London: Tavistock.
- Lacan, J (1977b) "The Four Fundamantal Concepts of Psychoanalysis." Jacques-Alain Miller Ed. Alan Sheridan Trans. New York: Norton.
- Lacan, Jacques (1988) "The Seminar of Jacques Lacan Book XX: On Feminine Sexuality The Limits of Love and Knowledge" Jacques-Alain Miller Ed. Bruce Fink Trans. New York: Norton.
- Laclau, Ernesto (2005) "On Populist Reason" London: Verso.
- Rancière, Jacques (1999) "Disagreement" Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Žižek, Slavoj (1997) "The Plague of Fantasies" London: Verso.
- Žižek, Slavoj (2006) "The Parallax View" Cambridge: MIT Press.

KANT ET LA SUBJECTIVATION DE LA RÉALITÉ

Rado Riha

Il y a des textes philosophiques qui sont écrits, entre autres, afin de « guérir une blessure, [d']ôter une écharde dans la chair de l'existence, » pour emprunter à A. Badiou la belle formule bergsonienne ; des textes qui trouvent une place singulière à côté d'ouvrages achevés et dans lesquels ce qui est mis en valeur n'est rien d'autre que l'autonomie de la pensée rationnelle.

Or, il semblerait que même les systèmes philosophiques les plus consistants qui soient, et dont la pensée vise avant tout à résoudre les problèmes traditionnels de la métaphysique, constituent autant de réponses à une « blessure originaire ». En l'occurrence, Monique David-Ménard nous montre, avec une rigueur et une conviction exemplaire, à quel point le système philosophique de Kant peut être considéré comme issu de la rencontre de la philosophie avec la folie de la pensée : comme thérapie philosophique pour ainsi dire, visant à écarter le danger des « maladies de tête », qui l'ont troublé.¹ Que l'auteur de l'ouvrage traitant de la *folie dans la raison pure* soit à la fois philosophe et psychanalyste, ne peut que mettre davantage en valeur son analyse des textes kantien. Cependant, ce n'est pas dans la double compétence professionnelle de son auteur que réside à nos yeux le mérite principal de cet ouvrage, mais plutôt dans le fait que la rencontre de Kant avec la folie y soit l'occasion de mettre en œuvre une rencontre de la philosophie avec la psychanalyse. En effet, il s'agit d'une rencontre qui ne concerne pas uniquement Kant, mais nous interpelle directement, nous, les lecteurs de ses textes. C'est justement à partir de l'exemple de la philosophie kantienne, paradigme du règne d'une rationalité pure, détachée de toute composante qui serait extérieure à la raison, qu'il faut poser la question de savoir si la philosophie kantienne est l'objet d'une interrogation philosophique ou psychanalytique. Plus exactement, il s'agit de savoir

¹ Monique David-Ménard, *La Folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, Vrin, Paris 1990.

si, pour répondre à cette question, nous nous situons nous-mêmes du côté de la philosophie ou de la psychanalyse ? Cette question se pose aussi bien au niveau ontologique qu'épistémologique, c'est-à-dire aussi bien comme la question de l'existence et de la rencontre de deux réalités que comme la question de l'existence et de la rencontre de deux champs du savoir. Est-ce que, lorsque nous lisons et commentons Kant, nous nous situons dans la dimension de la pensée philosophique animée par une interrogation sur la réalité objective, ou est-ce qu'au contraire, nous sommes situés d'avance dans le rôle d'analysants potentiels, prisonniers de la réalité objectale du désir ? En outre, s'il s'agit de deux réalités, sont-elles vraiment deux, séparées l'une de l'autre ? Si c'est le cas, comment fonder alors la possibilité de leur rencontre et de leur articulation, mises en œuvre, selon notre hypothèse, par la philosophie kantienne ? Faut-il au contraire supposer qu'il s'agit d'une seule réalité admettant des approches différentes ? Dans ce cas, pourquoi donc parler de deux réalités ? Et, finalement, s'il y en a deux, par quel moyen pourraient-elles être unifiées ?

Assurément, plusieurs réponses peuvent être données à cette question de la réalité dans la philosophie kantienne. Pour notre part, nous nous proposons de trouver la nôtre dans la structure élémentaire de la « révolution dans la manière de penser »², la formule utilisée par Kant pour désigner, dans la première *Critique*, la position philosophique que nous avons l'habitude de qualifier métaphoriquement de « révolution copernicienne » de Kant dans la philosophie.³ Pour décrire la structure de base du renversement dans la pensée initié par Kant, nous empruntons à Monique David-Ménard une formule brève, mais rigoureuse qui vise à saisir l'enseignement capital de la première *Critique* : « L'entendement réussit là où la raison échoue ». Que l'entendement réussisse là où la raison échoue signifie que, pour Kant, aux grandes questions que la raison ne cesse de traiter sans pouvoir les résoudre, par exemple : Le monde est-il fini ou infini ? Y règne-t-il la nécessité ou la liberté ? Quel est l'ultime sens de tout ? – se substitue la question de la connaissance comme mécanisme de la constitution de l'objet, ou, plus généralement, de la nature en tant que telle.

Le problème central de la première *Critique* de Kant, on le sait, c'est la fondation et la justification de l'objectivité des représentations, c'est-à-dire la réponse à la question de savoir comment nous pouvons être *dans* nos représentations tout

² E. Kant, *Critique de la raison pure* [CRP], *Préface de la deuxième édition*, B XIII. Les références sont données sur la base de la pagination de l'édition originale (A pour l'édition de 1781, B pour l'édition de 1767). Traduction française utilisée : Kant, *Critique de la raison pure*, traduction et présentation par Alain Renaut, Flammarion, Paris 2001.

³ Cf. Volker Gerhard, « Kants kopernikanische Wende », in : *Kant-Studien*, vol. 78, 1987.

en étant *hors de nous-mêmes*, du côté de l'étant, bref, dans le monde.⁴ De fait, le souci principal de la constitution subjective de l'objet dans la connaissance n'est rien d'autre que l'objet lui-même ou, plus précisément, les « questions techniques » de sa constitution par le biais de la mise en rapport de deux pouvoirs de connaissance : entendement et sensibilité. Mais cela ne prime que dans la mesure où cette mise en rapport de l'entendement et de la sensibilité signale que la réalité constituée n'est pas une pure et simple construction, « un jeu aveugle des représentations, c'est-à-dire moins qu'un rêve »⁵, comme le souligne Kant, mais que cette réalité répond, hors et indépendamment de tout pouvoir de connaissance, à une réalité objective. Or, à suivre le raisonnement de Monique David-Ménard dans son livre, force est de constater que deux fonctions sont assignées à l'objet kantien. Sans aucun doute, sa fonction autonome d'objet « objectif », la fonction de « réalité », est centrale. Il s'agit là de l'objet comme signe qu'il y a quelque chose, et non pas rien. Mais une autre fonction lui est également assignée qui, pour être dissimulée n'en est pas moins importante puisqu'elle participe du projet permettant à la raison de se délivrer de sa propre folie, de sortir de l'univers clos où elle n'aurait affaire qu'à elle-même. L'objet kantien se manifeste donc en même temps comme moment « objectal » inclus dans l'impensable désir de la raison d'atteindre l'inconditionné. Si le projet de la constitution de l'objet échoue, s'il s'avère être fallacieux, c'est la réalité close du désir de la raison qui fait retour, celle précisément où la raison n'a à traiter qu'avec elle-même : en dernière instance, sa folie. Cette configuration nous confronte à la question de savoir si, dans la constitution de la réalité phénoménale, nous avons affaire à deux réalités, à deux objets ou, au contraire, à une seule, un seul ?

Pour répondre à cette question, nous proposons de développer la formule empruntée à Monique David-Ménard sur le succès de l'entendement au point même où la raison fait l'expérience d'un ratage, de la manière suivante : La constitution de l'objet telle que l'effectue l'entendement est, d'une part, la réponse à l'impuissance de la raison, prisonnière de sa propre imanence lorsqu'elle veut voir quelque chose là où il n'y a rien. Rien, sinon la réalisation hallucinatoire de son propre désir de l'inconditionné, désir purement subjectif et rivé à l'imanence de la pensée. Il ne faut toutefois pas méconnaître que, d'autre part,

⁴ Ainsi s'énonce la fameuse question kantienne : « Nous avons des représentations en nous dont nous pouvons aussi prendre connaissance. Mais quelles que puissent être l'étendue, l'exactitude et la précision de cette conscience, cela n'en demeure pas moins de simples représentations, c'est-à-dire des déterminations internes de notre esprit dans tel ou tel rapport temporel. Comment, dès lors, parvenons-nous à supposer à ces représentations un objet, ou à leur attribuer encore, outre leur réalité subjective en tant que modifications, je ne sais quelle réalité objective ? », *Cpr*, B 242/ A 197.

⁵ *Crp*, A 111/2

cette réponse n'est possible que grâce au pouvoir de la raison. Pouvoir qu'elle a d'accomplir son auto-critique et de reconnaître une illusion qui n'est que l'effet inévitable de sa propre activité. Dans sa structure élémentaire, la révolution copernicienne n'est donc rien d'autre que le Un scindé de cette double opération conceptuelle, une opération qui, en dernière instance, permet à la raison de vouloir ce qu'elle désire.

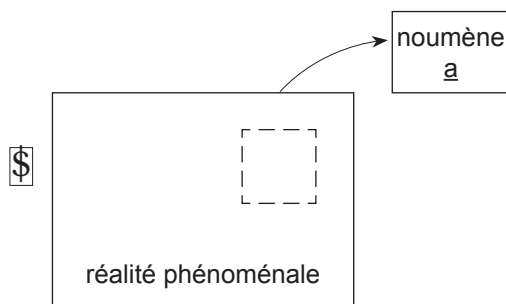
*

Essayons d'explicitier notre thèse sur la « révolution copernicienne » opérée par Kant dans la manière de penser. Kant, c'est bien connu, a présenté et élaboré sa révolution dans la manière de penser comme une exigence adressée à la philosophie : pour pouvoir expliquer et fonder l'objectivité de la connaissance, pour pouvoir emprunter la voie sûre d'une science⁶, il faut que la philosophie se tourne d'abord vers l'activité du sujet et y trouve une base ferme pour son entreprise. Ce qui revient à dire que, pour Kant, la question de la possibilité de la connaissance de l'objet précède la question de l'objet. En effet, ce sont les conditions de possibilité de la connaissance qui constituent l'objet ou, plus exactement, l'objectivité de l'objet et, par conséquent, la réalité du monde. Le résultat fondamental de cette transformation dans la manière de penser est, si nous nous risquons à une certaine simplification, de poser que la seule réalité objective, pour la philosophie transcendantale, est la *réalité phénoménale, représentative*. Pour le dire simplement, le phénomène n'est pas seulement l'apparence, il est *toute la réalité*. En revanche, même si la réalité phénoménale est la seule réalité accessible à la connaissance et à l'activité humaine, le monde phénoménal n'est pas en lui-même « la chose » ou, en termes kantien, la chose telle qu'elle est en soi. Le monde phénoménal a beau être le seul monde, il n'est jamais lui-même. C'est qu'il n'est possible que s'il est supplémenté par la chose même, la chose en soi. Or, la chose en soi, comme l'a remarquablement montré G. Lardreau, n'est pas la chose qui serait en soi.⁷ Elle n'est véritablement *en soi*, c'est-à-dire quelque chose de non-constitué, du réel, que *pour* le monde phénoménal constitué. Plus exactement : la chose en soi, le réel, ne préexiste pas à la réalité constituée. Au contraire, ce n'est qu'en même temps que cette réalité qu'elle peut émerger – mais comme ce qui, de cette réalité, choisit. Les deux axiomes fondamentaux de la logique kantienne de la constitution de la réalité s'énoncent donc de la façon suivante : Premièrement, il n'y a d'autre réalité que la réalité phénoménale, sensible, c'est-à-dire une réalité constituée. Deuxièmement, la réalité phénoménale, par définition, n'est jamais toute. Ou

⁶ CRP, *Préface de la deuxième édition*, B XIV.

⁷ Cf. Guy Lardreau, *La véricité*, Verdier, Paris 1993, p. 52.

encore : la réalité sensible est certes entièrement constituée au sens où rien ne lui manque, mais il ne lui manque rien précisément parce qu'il lui appartient quelque chose qui n'a en soi rien de positif, quelque chose qui se refuse constamment à cette réalité sensible, qui toujours déjà la dépasse. Bref, à la constitution comme telle de la réalité appartient quelque chose qui lui échappe, un moment du non-constitué, un moment du réel insaisissable. En nous appuyant sur la base élémentaire de la logique de la constitution subjective de l'objectivité, nous pouvons maintenant illustrer cette distinction entre le phénomène et le noumène par le schéma suivant :

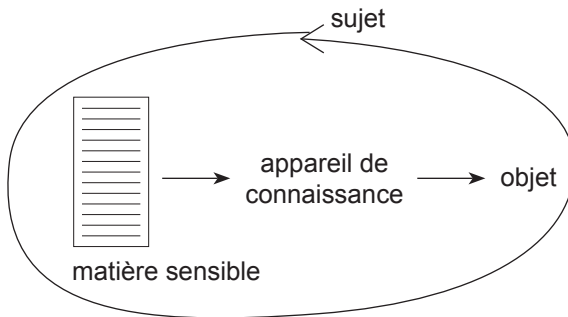


Dans ce schéma, le rectangle représente l'acte de constitution. Pour la philosophie critique, l'acte dont il est question ici est évidemment l'acte de connaissance. C'est pourquoi, pour simplifier un peu notre argument, nous avons qualifié ce rectangle de sujet transcendantal : \$. Car ce que ce rectangle délimite finalement, c'est le produit de la constitution : la réalité sensible, phénoménale, constituée. Dans la partie extraite de ce rectangle, en revanche, se situe la chose en soi que nous qualifions, ou bien de noumène ou bien, en utilisant le symbole lacanien, de petit *a*, précisément dans la mesure où celui-ci représente, dans la théorie lacanienne, le réel de l'objet-cause du désir qui manque toujours.⁸ Pour désigner le sujet transcendantal, nous utilisons la barre qui marque le sujet divisé, puisque son existence est articulée au réel en tant qu'il choisit.

Il est remarquable que la révolution copernicienne de Kant, comportant deux implications, admette par là même deux démarches interprétatives. Toutes deux dépendent largement de la façon dont nous entendons la connaissance d'après laquelle, selon la formulation de Kant, les objets doivent se régler. En un mot, elles dépendent de la façon dont nous concevons le sujet.

⁸ Cf. J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », *Écrits*, p. 554: « [le champ de la réalité] ne se soutient que de l'extraction de l'objet *a* qui pourtant lui donne son cadre ». On consultera également les deux articles de J.-A. Miller, « Montré à Prémontré », et « Vers un signifiant nouveau ».

Dans le cadre de la première interprétation – qualifions-la de classique – le rôle de sujet est assigné au sujet de la connaissance ou, plus précisément, à l'appareil de connaissance. Le sujet est ici identifié à deux pouvoirs de connaissance, entendement et sensibilité, qui, ensemble, constituent l'objet : la réalité phénoménale. Voilà comment, d'une manière schématique, nous pouvons décrire la constitution subjective : Le monde extérieur, c'est-à-dire une sorte de matière sensible diffuse, agit sur le sujet. Notons cela ainsi : la matière sensible → l'appareil de connaissance. L'appareil de connaissance – activité conjointe de la sensibilité et de l'entendement – opère quant à lui sur cette matière, la remaniant et l'ordonnant selon la sensibilité et l'entendement pour la transformer finalement en objet. Nous pouvons maintenant noter l'opération complète ainsi : la matière sensible → l'appareil de connaissance → l'objet. Le point essentiel ici réside en cela que cette double opération de réception et de remaniement transforme l'appareil de connaissance en sujet. L'opération ainsi esquissée présente le sujet que nous pouvons illustrer par un cercle qui inclut la matière sensible, l'appareil de connaissance et, finalement, l'objet autour duquel il fait un tour pour revenir au point de départ et boucler son parcours. Le sujet n'est rien d'autre que ce bouclage du cercle.



Selon la première interprétation de la révolution copernicienne telle que la représente ce schéma, le sujet est conçu comme instance qui, moyennant ses pouvoirs et activités, constitue toute la réalité phénoménale, c'est-à-dire le monde. Le monde est tout ce et seulement ce que le sujet transforme en monde. Nous sommes face à une figure du sujet comme instance de domination sur toute réalité objective, y compris l'homme lui-même. Une figure du sujet des Lumières et de sa dialectique, selon laquelle le sujet et la raison sont transformés d'instrument d'émancipation en instrument de domination. Le péché originel de ce sujet consisterait en ceci qu'il se conçoit comme une totalité close, présente à elle-même et transparente à elle-même. Dans cette perspective, il n'y a que l'Un.

La deuxième interprétation de la révolution copernicienne, c'est-à-dire le déploiement de sa deuxième implication, s'inscrit surtout à l'horizon d'une lec-

ture dite postmoderne, bien que ce soit Heidegger qui, déjà, l'ait introduite. De fait, Heidegger interprète d'une manière différente cette connaissance d'après laquelle se règlent, comme le dit expressément Kant, les objets. Pourtant, cette connaissance n'est pas l'appareil de connaissance que constituent l'entendement et la sensibilité ; elle est plutôt, pour reprendre la formule de Heidegger, compréhension tacite de l'être de l'étant, compréhension toujours déjà à l'œuvre dans notre connaissance et dans notre activité, dans tout notre rapport à l'étant. Or, cette compréhension tacite de l'être de l'étant est un savoir qui n'est jamais explicité. Plus précisément, c'est un savoir insu.

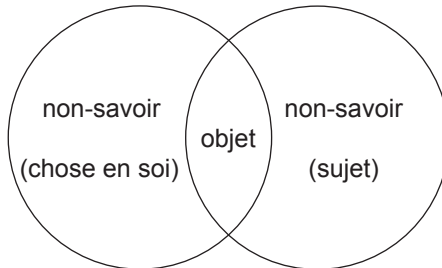
En quoi consiste exactement cette deuxième interprétation de la révolution copernicienne de Kant ? Notons d'abord que son point de départ est, en fait, le résultat de la première interprétation que nous pouvons représenter ainsi : le sujet est capable de connaître la réalité objective et tout dans cette réalité objective puisque la totalité de la réalité objective et tout ce qui y est inclus est le produit de son activité constituante. Or, ce qui pose problème, c'est que le sujet ne peut se connaître soi-même que sous une forme constituée et jamais comme instance de constitution. Nous voilà face à la problématique des deux sujets de la première *Critique*, le sujet transcendantal qui est vide, sans détermination, et le sujet empirique, qui est, en vérité, un objet parmi les objets, et non pas un sujet.⁹ C'est que, dans la constitution subjective de la réalité, nous avons affaire à deux inconnues : pour tous ceux pour qui la réalité du monde constitué est la seule réalité, c'est le monde réel « en soi » qui demeure une inconnue totale ; mais l'autre inconnue, et cela pour le sujet de la constitution lui-même, c'est également le sujet lui-même.

Or, c'est précisément sur le sujet comme inconnue que porte la deuxième implication de la révolution copernicienne. Comment faut-il comprendre le fait que le sujet est capable de tout connaître sauf lui-même comme sujet ? D'abord, nous pouvons l'entendre tout simplement comme le signe de « l'inconnaissabilité » du sujet. Si c'est le cas, pourquoi alors Kant présente-t-il sa révolution dans la manière de penser comme un retour sur le sujet ? Mais du résultat de la première implication de la révolution copernicienne, à savoir que le sujet est capable de tout connaître, sauf lui-même, nous pouvons tirer une autre conclusion, formulable de la manière suivante : le sujet est précisément cette impossibilité pour le sujet de se connaître soi-même. Le fait que le sujet ne peut se connaître tout entier signale qu'appartient au sujet quelque chose qui lui est inaccessible, hétérogène. Une sorte de corps étranger intérieur. Ce quelque chose, ce = X, n'est pas quelque chose qui serait en soi inconnaissable,

⁹ Voir sur ce point l'ouvrage de Jocelyn Benoist, *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*, PUF, Paris 1996.

mais bien plutôt quelque chose qui n'est pas destiné à la connaissance, quelque chose d'inconnaissable, puisqu'il n'existe aucun prédicat positif pour déterminer cette propriété. Un insu radical, pour citer Heidegger. Ce qui fait le sujet, c'est ce qu'il ignore sur lui-même, son insu. Et c'est dans ce moment de l'insu que le sujet est vraiment lui-même.

Assurément, le sujet dont il est question ici, c'est le sujet de la constitution de la réalité objective par le biais de la connaissance. Il n'est donc pas possible de le penser sans y inclure deux moments supplémentaires : premièrement, la réalité phénoménale telle que le sujet la constitue, en un mot, l'objet ; deuxièmement, le moment de la chose elle-même qui choisit toujours, le moment du non-constitué, le moment du réel. Il en découle que le schéma précédent, dans lequel le sujet est représenté par un seul cercle bouclé embrassant à la fois la matière sensible diffuse et l'objet constitué, doit être remplacé. La révolution copernicienne comme modèle de la constitution du monde par le biais de la connaissance pourrait maintenant être représentée par deux cercles de non-savoir. Dans le premier cercle, nous pouvons inscrire le non-savoir quant à la « chose en soi », et dans le deuxième, le non-savoir quant au sujet. À l'intersection de ces deux cercles de non-savoir s'inscrit l'élément de ce qui est su et connu : l'élément de l'objet. L'objet se présente donc comme ce qu'ont en commun la « chose en soi », puisque elle fournit, si l'on peut dire, le matériau de l'objet, et le sujet, dans la mesure où le sujet comme tel se présente toujours sous la forme de l'objet. Voilà le schéma 3 :



Où donc nous a conduits le déploiement de la deuxième implication de la révolution copernicienne de Kant ? Rappelons toutefois que la révolution kantienne dans la manière de penser a promis de nous fournir, tant la solution à la question métaphysique du sujet, qu'à celle de l'objet. En vérité, il n'est pas difficile de le constater, cette révolution donne deux réponses différentes qui portent sur deux ordres de choses : elle nous donne une réponse positive quant à l'objet uniquement, c'est-à-dire quant à la réalité constituée. Dans ce contexte, on pourrait dire que le seul résultat de la révolution dans la manière de penser telle qu'elle est présentée dans la première *Critique*, c'est une présence

massive de l'objet puisque, pour la philosophie transcendantale, n'existe que ce qui est constitué. En effet, bien que l'objet soit un phénomène, c'est-à-dire quelque chose de constitué, et par là même pas-tout, il se présente comme étant la seule réalité, comme Tout, une partie de ce Tout, pour le répéter encore une fois, étant le sujet. C'est pourquoi le sujet ne peut se rencontrer lui-même que sous la forme de l'objet. Cependant la révolution copernicienne ne pointe pas seulement vers l'ordre de l'objet constitué, l'ordre du Tout. Elle pointe également vers l'ordre de ce qui n'est pas de ce monde, de ce qui ne lui appartient pas, une sorte de reste ou, mieux, de surplus. Ce qui constitue cet ordre, ce sont deux types de non-savoirs, deux entités indéterminables : sujet et réel. Les deux entités vont apparemment ensemble dans la mesure où le sujet, en tant qu'instance de constitution, implique la chute du réel.

Pour être incommensurables, les deux réponses, on le voit bien, ne constituent pas la totalité. En effet, de deux choses l'une : soit nous avons affaire à l'objet, mais, dans ce cas, le sujet de constitution et le réel chu font défaut ; soit nous avons affaire à un rapport indéterminé de ces deux non-savoirs, de ces deux inconnues que sont le sujet et le réel. Reprenant notre dilemme initial où il s'agissait de savoir si, dans la première *Critique*, étaient mis en oeuvre deux réalités ou une seule, notre réponse ne peut être, sur le fond de ce que nous venons de développer, que la suivante : si nous suivons le trajet de la révolution copernicienne dans la première *Critique*, force nous est de constater que la révolution dans la pensée telle que Kant l'engage est complètement indifférente à l'égard de notre dilemme : une réalité ou deux. Le vrai problème qui se pose à nous lorsque nous dégageons les conséquences de la révolution copernicienne, c'est plutôt qu'elle ne semble pas permettre d'assembler ne serait-ce qu'une seule réalité. D'une part, nous avons affaire à une réalité constituée où l'instance de constitution fait défaut, ce qui rend cette réalité incomplète, mais d'autre part, le non-savoir quant au sujet a pour conséquence inévitable l'obscurcissement du savoir quant à la réalité objective. Il en découle que nous n'avons affaire, ni à une réalité, ni à deux réalités, ni même à une réalité qui serait scindée, mais à deux réalités où chacune est comme telle inconsistante.

Comment procéder à ce stade ? Comment mettre en rapport ces deux ordres : l'ordre d'objet constitué et l'ordre supplémentaire du sujet et du réel ? Dans le premier schéma, déjà, la révolution copernicienne était composée de trois éléments : le sujet comme instance de constitution, que nous avons représenté comme \$ puisqu'on ignore ce qu'il est ; la réalité objective comme produit de la constitution, et, finalement, quelque chose qui doit choir de cette réalité pour qu'elle puisse être constituée. Pour désigner cette chose chue, Kant introduit le terme de « chose comme telle » ou de noumène, tandis que nous empruntons le terme lacanien de réel pour accomplir le même office. La ques-

tion qui se pose désormais est la suivante : comment lire ces trois éléments du schéma 1 ensemble, si, selon notre hypothèse, la révolution kantienne dans la manière de penser consiste justement en une telle lecture « ensembliste » ? Soyons plus rigoureux encore et rappelons que le noumène n'est pas une chose qui existerait en soi quelque part hors de la réalité constituée. Au contraire, s'il existe en dehors de cette réalité, c'est précisément parce qu'il a été extrait de cette réalité constituée comme son impossible. Comme nous l'avons déjà souligné, c'est seulement *pour* le monde phénoménal constitué que la chose est en soi. Autrement dit, c'est parce qu'il se présente comme extériorité irréductible que le réel constitue en même temps un moment inhérent au monde phénoménal. Ce qui revient à dire qu'il n'est possible de parler d'objet *et* de monde phénoménal que si l'on y trouve la trace du réel extrait ou, plus exactement, si l'on réussit à présenter le monde de l'objet comme argument de la fonction du réel extrait. Il faut donc lire la configuration des trois éléments du schéma 1 de la manière suivante : il est pertinent de parler de sujet comme instance de constitution à condition de trouver, dans le monde constitué, la marque toujours singulière et visible de l'extraction du non-constitué, du réel, de cet acte donc qui lui donne pourtant son cadre.

Une fois encore, comment justifier cette lecture de notre premier schéma ? Comment peut-on penser ensemble les deux articulations qui y figurent ? D'abord, l'articulation de deux ordres de constitution : l'ordre visible de la réalité objective et l'ordre supplémentaire qui, lui, est invisible et auquel appartiennent le sujet et le réel, ou, pour être plus précis encore, le sujet indexé sur le réel. Ensuite, l'articulation du sujet et du réel chu, extrait de la réalité constituée. La réponse que nous proposons à cette question est la suivante : ce que nous appelons ici l'articulation de deux ordres de constitution n'est rien d'autre que *l'acte de la subjectivation* de la réalité objective. Ce que nous venons de nommer représentation du monde de l'objet comme argument de la fonction du réel n'est rien d'autre que l'acte de la subjectivation du monde objectif par lequel le monde apparaît comme ce qu'il est : le monde du sujet.

Mais pour pouvoir penser, dans le cadre de la première *Critique*, la réalité objective comme une réalité subjectivée, ou pour pouvoir penser la réalité objective comme champ de l'activité du sujet, inséparable en tant que telle d'un moment du réel, de l'impossible, il faut lire l'*Esthétique* et l'*Analytique* de la première *Critique*, qui déploient les conditions et les mécanismes de la constitution rationnelle de l'expérience sensible à la lumière de la *Dialectique transcendantale*.¹⁰

¹⁰ Nous renvoyons de nouveau au livre de Monique David-Ménard car cette lecture de l'*Analytique* et de l'*Esthétique* constitue l'une des hypothèses centrales de son analyse.

Une telle lecture nous permet de comprendre cette situation paradoxale que nous avons déjà évoquée, à savoir celle où la réussite de l'entendement là où la raison échoue devrait être considérée comme manifestation de la puissance de la raison. Essayons de comprendre en quel sens on peut soutenir que c'est grâce aux idées de la raison, qui transcendent toute expérience possible et auxquelles absolument aucun objet ne correspond dans l'expérience, que la réalité empirique est subjectivée. Comment entendre le fait que ce sont les idées – comme sphères de l'apparence transcendantale, de l'illusion naturelle et inévitable que produit notre raison et « que l'on peut seulement empêcher de tromper » sans pouvoir jamais obtenir qu'« une telle apparence aille jusqu'à disparaître et cesse d'être une apparence »¹¹ – qui rendent possible que la réalité constitutive émerge comme champ du sujet ?

Ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas la problématique du rapport qu'entretiennent *l'Esthétique* et *l'Analytique*, « noyau dur » de la première *Critique*, avec la *Dialectique* comme deuxième division de la logique transcendantale qui, en dépit de sa longueur considérable, ne présente aucune contribution essentielle à l'enseignement fondamental de l'esthétique et de l'analytique transcendantale, au point qu'on pourrait faire nôtre la remarque ironique de G. Lebrun selon laquelle la *Dialectique* est « comme une censure exercée au nom de l'entendement théorique ».¹² Ajoutons toutefois que l'interrogation sur le statut de la *Dialectique transcendantale* dans la première *Critique* permet de trancher un débat déjà abordé par Heidegger dans son implacable critique du néokantisme de l'école de Marbourg : celui qui consiste à réduire l'enjeu central de la première *Critique* à la fondation et la justification de l'objectivité du savoir scientifique. Pour notre part, nous proposons de lire la *Critique de la raison pure* comme la première partie de l'ontologie philosophique qui tente d'expliquer de quelle manière apparaît dans la sphère logique de l'apparaître, du constitué, ce qui échappe, se soustrait à cette sphère : l'être en tant qu'être. Ou encore, pour paraphraser Adorno : de quelle manière on peut saisir par le biais du concept ce qui lui résiste sans pour autant l'annuler. Face au dilemme qui consiste, ou bien à considérer la *Dialectique* comme un ajout extérieur à la fondation de l'objectivité de la connaissance, une sorte d'indice rétroactif du caractère chimérique de la raison humaine, ou bien à considérer les idées transcendantales de la *Dialectique* comme éléments immanents, mieux, essentiels de la constitution de la réalité objective, c'est aussi pour cela que nous optons pour la deuxième possibilité.¹³

¹¹ CRP, B 353/A 297, B 672/A 644.

¹² Gérard Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, Armand Collin, Paris 1970, p. 111.

¹³ Citons à ce propos Kant lorsqu'il affirme que la déduction de la validité objective des

Ce que nous appelons ici la partie immanente de la constitution de la réalité, c'est ce que Kant appelle l'usage empirique des idées de la raison. La notion clé qui permet à Kant de penser leur usage empirique est la notion d'usage régulateur des idées. On a souvent – et à juste titre – reproché à cette interprétation d'avoir situé les idées qui, en tant qu'instance de transcendance, n'ont qu'un rapport extérieur avec l'immanence de l'expérience. Dans cette perspective, l'office assigné aux idées de la raison est celui d'une norme des opérations du savoir, soustraite, comme telle, à l'expérience et inaccessible pour elle. Nous soutenons au contraire qu'il faut rejeter toute représentation selon laquelle il y a, d'un côté, des notions et opérations de l'entendement et, de l'autre, les idées de la raison qui, tout en étant situées quelque part hors de l'expérience, opèrent une systématisation et unification des premières – ce qui n'est possible, bien évidemment, qu'à la condition que la raison abandonne son fétichisme spontané qui consiste à voir un objet là où il n'y a que son propre procédé subjectif.¹⁴ À la lumière de cet avertissement, il conviendrait donc de concevoir l'usage empirique de la raison comme un double processus : comme la constitution de la réalité objective dans laquelle la raison elle-même ne participe qu'indirectement parce qu'elle ne se rapporte directement qu'à l'entendement, mais pas à la sensibilité. Se trouvent donc à la charge de la raison non seulement la dimension systématique de la connaissance, à savoir son articulation à partir d'un principe, mais aussi la mise en accord de l'entendement avec lui-même.¹⁵ Sans la participation des idées de la raison, l'activité de l'entendement serait scindée en deux opérations distinctes, rendant ainsi impossible la connaissance de l'expérience. Il faut donc tirer la conclusion inverse selon laquelle les idées sont toujours déjà incluses dans la constitution de la réalité objective, constitution qui est en tant que telle le principal office de l'entendement. Cependant, dans cette participation de la raison à la constitution de l'objet, il ne s'agit nullement d'une instrumentalisation de la raison, de sa soumission à l'Un de la réalité objective. En effet, ce processus de la constitution de l'objectivité est précédé d'un autre processus qui est la condition de sa possibilité : le processus de l'autocri-

idées est « ce qui conduit à son complet achèvement l'ouvrage critique de la raison pure », *CRP*, B 698/A 670.

¹⁴ Citons un fameux passage de la première *Critique* : les idées transcendentales »[...] ont en revanche un usage régulateur qui est excellent et indispensablement nécessaire, à savoir celui d'orienter l'entendement vers un certain but en vue duquel les lignes directrices de toutes ses règles convergent en un point qui, bien qu'il soit certes simplement une idée (*focus imaginarius*), c'est-à-dire un point d'où les concepts de l'entendement ne partent pas effectivement, dans la mesure où il est situé totalement en dehors des limites de l'expérience possible, sert pourtant à leur procurer, outre la plus grande extension, la plus grande unité », *CRP*, B 672/A 664).

¹⁵ Cf. *CRP*, B 362/A 305, B 380/A 323, B 693/A 665.

tique de la raison. Ce qui est en jeu là, ce n'est pas simplement d'assigner à la raison, déjà au service de l'expérience, la tâche d'apprendre à reconnaître et à dissiper l'illusion transcendantale telle que la produit inévitablement son propre raisonnement. Il s'agit de quelque chose de plus. Car l'autocritique de la raison est un procédé paradoxal : c'est au moment même où la raison renonce au projet de réaliser ses idées dans l'expérience, et qu'elle se limite uniquement à elle-même – puisqu'elle « n'est en fait occupée que d'elle-même »,¹⁶ pour reprendre la propre formulation de Kant, au moment même où elle agit comme pensée et rien d'autre que pensée, qu'elle réussit à se dépasser elle-même, à s'ouvrir à une instance d'extériorité, d'altérité radicale, à un non-savoir de la pensée ou, en d'autres termes, à un savoir qui serait à jamais insu.

Nous rejoignons ici une remarque éclairante que fait G. Lebrun dans l'avant-propos de son beau livre, *Kant et la fin de la métaphysique*, et selon laquelle la *Critique de la faculté du jugement* ne nous apporte qu'une seule vérité : « elle nous apprend à penser autrement ». ¹⁷ Voilà l'interprétation que nous proposons à notre tour de cette remarque : ce que nous apprend la troisième *Critique* kantienne, ce n'est finalement rien d'autre que cela que la pensée se détermine toujours dans un rapport à une *altérité de la pensée*, une altérité comme moment inhérent à la pensée elle-même.¹⁸

Revenons brièvement au problème déjà abordé, celui du rapport de l'*Esthétique*, de l'*Analytique* et de la *Dialectique* tel qu'il a été élaboré dans la première *Critique*. Même si nous admettons que, pour cet ouvrage, le rapport qui articule ces trois parties est essentiel, il n'en reste pas moins un problème à résoudre : comment expliquer le fait que Kant, après avoir fondé l'idéalisme transcendantal et le réalisme empirique, dans l'*Esthétique* et l'*Analytique*, comme armature de la philosophie transcendantale, se consacre dans la *Dialectique* à la réfutation du réalisme transcendantal, position qui, au vu de la fondation de l'idéalisme transcendantal, est supposée être sans pertinence ? Plus encore, comment expliquer le fait que Kant ait déjà élaboré, du moins dans ses grandes lignes, le point de départ crucial pour la critique de la dialectique de la raison naturelle, que la logique nécessaire de la pensée présente comme une nécessité objective ou détermination, dans quelques textes pré-critiques ?¹⁹ Bref, tout en admettant

¹⁶ CRP, B708/A680.

¹⁷ Gérard Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, Armand Colin, Paris 1970, p. 13.

¹⁸ Sur cette problématique de l'altérité dans le travail de la pensée, on consultera l'ouvrage déjà cité de Monique David-Ménard, *La Folie dans la raison pure*.

¹⁹ Voir les textes « L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu », « Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative », « Recherches sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale », « Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves de la métaphysique ». En ce qui concerne

l'articulation inhérente de *l'Esthétique*, de *l'Analytique* et de la *Dialectique*, il faut tout de même expliquer pourquoi l'enseignement de la *Dialectique* reste, non seulement temporellement, mais aussi conceptuellement, *extérieur*, au regard du noyau même de la position transcendantale.

Ce qui nous permet de faire le lien avec un autre problème. Bien que Kant ne se soit pas considéré comme le « Copernic de la philosophie », il est remarquable de trouver, dès le début de la première *Critique*, des énoncés qui ne peuvent que nous surprendre, même si l'on sait que la modestie n'était pas une vertu à proprement parler kantienne. Ainsi, dans la première Préface, Kant ne manque pas d'audace lorsqu'il prétend avoir réussi dans l'entreprise où tant d'autres avant lui ont échoué, à savoir, en suivant la voie de la critique du pouvoir de la raison en général, avoir « atteint la suppression de tous les errements qui jusqu'ici avaient divisé la raison avec elle-même » et cela en découvrant « le point constitutif du malentendu de la raison avec elle-même », ce qui lui a permis de résoudre toutes les questions auxquelles la raison cherchait en vain à répondre.²⁰ Une question tout à fait naïve s'impose ici : Comment est-il possible que Kant ait réussi là où d'autres philosophes, et non des moindres, ont échoué ? Ou, pour formuler cette question d'une façon moins naïve : où se situe Kant lorsqu'il met au jour les mécanismes de l'apparence transcendantale, si, comme il l'a reconnu, il est lui-même captif de la fétichisation inévitable des raisonnements dialectiques et des idées transcendantales ?

Répondre à cette question nous permettrait de répondre du même coup à la question de savoir comment entendre le fait que la dialectique transcendantale soit extérieure au noyau de la conception transcendantale. Ici, nous nous appuyons sur l'énoncé de Lebrun déjà évoqué plus haut, pour répondre de la manière suivante : Kant a réussi à conduire l'autocritique de la raison jusqu'à la révélation du malentendu de la raison avec elle-même parce qu'il a « appris à penser autrement ». Il a appris à penser autrement en intégrant à la pensée son altérité – bien qu'il n'ait été le premier ni même le seul philosophe à y parvenir. La voie de l'autocritique de la raison, qui conduit Kant à sa conception transcendantale, n'est pas la voie de la confrontation de la raison avec son altérité, il s'agit plutôt de l'inscription d'une altérité inappropriable de la pensée dans la pensée elle-même. L'inscription de l'altérité, il est vrai, caractérise la philosophie kantienne dans sa phase pré-critique, mais cette inscription de l'altérité persiste, et est systématiquement développée, tout au long

cette problématique, nous nous appuyons sur l'analyse de J. Schmucker « Kants kritischer Standpunkt zur Zeit der Träume eines Geistersehers im Verhältnis zu dem der Kritik der reinen Vernunft » in: *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft*, éd. J. Heidemann/W. Ritzel, de Gryter, Berlin-New York 1981.

²⁰ *CRP, Préface à la première édition*, A XII.

de l'élaboration de la philosophie critique. On en trouve déjà des traces, par exemple, dans le texte « Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves de la métaphysique ». A la fin de la première partie de cet ouvrage, Kant écrit : « une autre fois je n'envisageais l'universalité de l'entendement humain que du point de vue de mon entendement », alors que, désormais, je me mets « à la place d'une raison étrangère et extérieure à moi ». Il pose ensuite quelque chose dont l'intérêt est capital pour notre propos : « la comparaison de deux observations donne de fortes parallaxes » dit-il, « mais c'est aussi le seul moyen de prévenir l'illusion optique et de mettre les notions aux places qui sont les leurs relativement aux pouvoirs de connaître de la nature humaine ». ²¹ En affirmant qu'il accepte les points de vues des autres et pas seulement le sien, Kant ne nous offre pas, comme le remarque à juste titre K. Karatani, une remarque gratuite selon laquelle il conviendrait de considérer le monde non pas seulement à partir de notre propre point de vue, mais également à partir du point de vue des autres. ²² Ce qui mérite toute notre attention dans l'argument de Kant, c'est qu'il propose *son propre point de vue comme moyen de la comparaison entre ce même point de vue et celui de l'autre, entre le propre et l'étranger*. La pointe de la pensée de Kant consiste donc en ceci que le retour vers l'autre et l'altérité n'est possible qu'au moment où un seul point de vue, le sien, est reconnu comme possible. Paradoxalement, le résultat de cette complète intériorisation du point de vue de l'autre est qu'il se produit une aliénation de ce que qui est vu comme propre à partir de mon point de vue. Le résultat de ce renversement auquel nous conduit la formulation des « parallaxes fortes », c'est l'émergence de l'altérité, de l'étranger, comme élément inhérent au propre. La chose la plus propre, du Même, c'est l'élément de l'altérité en lui.

Accueillir l'altérité de la pensée comme noyau de sa « Mêmété », est une idée que Kant réaffirme dans la « méthode sceptique » utilisée dans la première *Critique* pour aborder les questions que la raison pure se pose à elle-même. C'est la conduite du « juge impartial du combat » ²³ qui ne s'empêtre pas dans l'interminable confrontation du « pour » et du « contre » des antinomies dialectiques, et cela précisément dans la mesure où il pose que le conflit de la raison avec elle-même est le signe d'un démêlé structurel de la raison avec elle-même, le signe de ce qu'au sein de la pensée un élément de l'altérité est à l'œuvre, un élément que la pensée ne peut jamais s'approprier. En fait, le « juge impartial » kantien n'est rien d'autre que la raison qui, depuis la place d'une extériorité

²¹ E. Kant, *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves de la métaphysique*, Vrin, Paris 1989, pp. 87/88.

²² Kojin Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx*, The MIT Press, 2003, p. 1 et p. 25

²³ Cf. *CRP*, B 451/A 423.

irréductible, de l'altérité de la raison, prononce un jugement sur la raison, ce jugement mettant en exergue l'altérité de la pensée comme ce qu'elle a de plus propre.

L'irréductible altérité de la pensée opère donc déjà dans la position transcendantale elle-même. C'est la raison pour laquelle la dialectique transcendantale maintient son statut ambigu : d'une part, elle est partie intégrante de la position transcendantale, et non un simple ajout ; d'autre part, elle entretient avec l'idéalisme transcendantal de la position kantienne un rapport d'extériorité. Le rapport d'extériorité entre la dialectique transcendantale et le noyau conceptuel de la position transcendantale peut donc être entendu comme expression du fait qu'au noyau conceptuel de la position transcendantale appartient quelque chose qui est, à strictement parler, étranger, hétérogène à ce noyau. La dialectique transcendantale n'est rien d'autre que l'être-là de cette extériorité. C'est la raison pour laquelle l'affirmation que, tout en étant lui-même prisonnier du fétichisme de la dialectique naturelle de la raison, Kant a néanmoins, par le biais de son autocritique, réussi à déceler « le point constitutif du malentendu de la raison avec elle-même », nous paraît moins prétentieuse qu'elle ne le semblait à première vue. Finalement, son affirmation pose que, pour qu'il y ait autocritique de la pensée, il faut situer la critique à la place de l'altérité de la pensée, bref, faire de la critique la réalité de cette altérité.

Dans cette perspective, on pourrait dire qu'il n'y a pas de réalité objective si les idées de la raison n'y sont mises en oeuvre. Or, elles ne peuvent y être mises en oeuvre que si la raison a soumis à la critique son propre désir : trouver quelque chose, l'objet, là où il n'y a rien, rien sinon son propre procédé. Se soumettant à l'autocritique, la raison, paradoxalement, ne perd rien. Au contraire, elle parvient par là même à ce que, précisément, dans son désir spontané visant la totalité absolue, elle avait toujours raté, à savoir le tout ou l'inconditionné. Bien évidemment, elle n'y parvient pas sous la forme domestiquée de l'usage régulateur de l'idée, accommodée à l'entendement. Elle parvient à son idée de l'inconditionné littéralement comme au Rien, mais un Rien qui est tout de même quelque chose. Elle y parvient dans la réalité de cette apparence transcendantale qui persiste même après qu'ait été accomplie la critique de la dialectique naturelle de l'activité de la raison. L'apparence transcendantale, c'est-à-dire un produit de l'autocritique de la raison, ne consiste ni dans l'objectivité de la réalité constituée, ni dans la construction phantasmatique d'une raison délirante ; cependant elle n'est pas tout simplement rien. Elle consiste, au contraire, dans une réalité qui procure à la raison un fondement stable et lui assure que même lorsqu'elle n'a affaire qu'à elle-même, elle est néanmoins en dehors d'elle-même, en d'autres termes, qu'elle est capable de briser le cercle clos d'une recherche incessante, et proprement folle, de l'inconditionné. Par là

même, l'apparence transcendantale, qui n'est en fin de compte qu'un reste, ce qui, en quelque sorte, choisit de l'autocritique de la raison, se présente comme ce qui assure que la réalité objective est ce qu'elle est, à savoir la réalité constituée. Et cela précisément parce que, dans cette réalité constituée, il est possible – sous la forme de l'apparence transcendantale fondée dans la démarche critique – de trouver la trace du non-constitué, du réel.

C'est, selon nous, la seule raison pour laquelle il est légitime de parler de l'autocritique de la raison comme d'un processus de subjectivation de la réalité objective. Subjectivation étant à entendre au sens où, dans le processus de l'autocritique de la raison, sont produites des représentations qui permettent que la réalité objective commence à apparaître comme champ d'activité du sujet, ou encore, que les trois éléments de la révolution copernicienne, tels que les représente le schéma 3, entrent dans la composition du sujet. Elles le permettent parce qu'en elles est articulé le point de l'altérité de la pensée, un point sur lequel la pensée touche au réel, à ce qui, selon la révolution copernicienne, est inséparable de l'émergence du sujet. Ainsi le sujet kantien n'est-il pas un sujet vide. Il serait plus juste de dire qu'il est vidé, précisément parce qu'il est tout entier dans son extériorité, dans l'extériorité irréductible de l'apparence transcendantale, elle-même étant, comme nous l'avons vu, produit de l'autocritique de la raison. La subjectivation de la réalité implique donc une double opération avec le Rien : d'une part, l'autocritique révèle que là où il y a quelque chose, la réalité objective, il y a, en vérité, toujours déjà du Rien, à savoir, le vide du savoir qui serait à jamais insu, le moment de l'altérité de la pensée. D'autre part, l'autocritique révèle également que là où la raison hallucine, et donc produit l'hallucination de quelque chose, il n'y a en fait rien, mais qu'il s'agit d'un Rien qui est quelque chose : le moment d'une réalité qui est la base la plus stable du sujet, une réalité qui permet littéralement d'élever la folie, mais cette fois elle est entendue au sens de sans fondement, de la contingence radicale de la raison, au rang de notion de la raison. Ainsi, la réalité à laquelle a affaire la philosophie kantienne n'est ni la réalité de l'objet constitué, ni la réalité hallucinée du désir de la raison visant l'expansion sans bornes de la connaissance. La philosophie kantienne a plutôt affaire à la réalité telle qu'elle est produite dans l'acte même de la destitution, et de la réalité phénoménale, et de la folie de la raison. La réalité subjective se présente alors comme une sorte de scène du Deux, comme le lieu de la mise en scène de cette double destitution. S'il y a une alliance entre la philosophie et la psychanalyse, cela ne peut être rien d'autre qu'une alliance militante dont l'enjeu principal pour l'une comme pour l'autre consiste justement en ceci que chacune, pour son propre compte, pense la réalité comme une telle scène du Deux.

LACAN EN ANTIPHILOSOPHE

Colette Soler

Antiphilosophie, c'est un terme que Lacan a employé parallèlement à celui de linguisterie, pour marquer que faire référence à la philosophie ou à la linguistique, n'exclut pas la différence d'usage. C'est qu'au-delà de son questionnement sur la place de la psychanalyse dans la science, il s'est aussi interrogé sur les retombées possibles de la psychanalyse sur les sciences, du moins celles d'où le sujet ne saurait être banni : la linguistique, bien sûr, la logique, la topologie. Le terme surprend évidemment dans la bouche du psychanalyste qui plus qu'aucun autre à eu recours aux philosophes, qui n'a cessé de faire feu de Hegel, Platon, Aristote, Kant, et j'en passe. Mais qui n'a pas non plus cessé d'ironiser sur les philosophes, de brocarder ce qu'il appelle les « brouilles philosophiques » et qui conclut à la fin que l'homme « pense débile ».

Le terme d'antiphilosophie fut largement utilisé au XVIIIe siècle ... contre les philosophes des lumières. C'est ainsi, pour ne prendre qu'un seul exemple parmi des centaines d'autres, qu'au Dictionnaire de philosophie de Voltaire, paru en 1764, répondit aussitôt un Dictionnaire antiphilosophique¹, publié par l'Abbé Chaudon. L'antiphilosophie d'alors, c'était le contre-héros du combat des lumières, autrement dit, un suppôt de la cabale des dévots, bataillant pour la vérité révélée et intouchable contre les prétentions d'une raison qui à l'époque croyait pouvoir s'émanciper, à l'envi de celle qui opère dans la science. Cette antiphilosophie-là ne voulait de la raison que dans les limites de la vraie religion, si vous me permettez de pasticher à l'envers le titre d'Emmanuel Kant. Elle luttait donc, sans fard, contre le droit de penser, prônant ouvertement le délit d'opinion, police à l'appui. Et là n'oublions que c'était du sérieux. Diderot

¹ Titre complet : *Dictionnaire antiphilosophique. Pour servir de commentaire et de correctif au Dictionnaire philosophique, et aux autres livres qui ont paru de nos jours contre le christianisme : ouvrage dans lequel on donne en abrégé les preuves de la religion, et la réponse aux objections de ses adversaires. Avec la notice des principaux auteurs qui l'ont attaquée, et l'apologie des grands auteurs qui l'ont défendue.*

embastillé, et Rousseau déclaré de prise de corps, comme on disait si bien à l'époque, le prouvent.

On n'était pas encore au temps du « pensez ce que vous voulez, ça n'a aucune importance » et pas non plus à celui plus proche de nous, du penser « politiquement, ou religieusement correct ». L'antiphilosophie de Lacan, s'il y en a une, est en affinité avec une dévalorisation de la pensée qui est dans l'air du temps, et qui la précède. Elle vient après le marxisme qui a déjà ravalé la pensée au rang d'une superstructure, et elle est d'une époque, la nôtre, qui a exclu le délit de pensée. On s'en flatte comme d'un progrès des libertés, mais ça pourrait bien être l'indice d'une foi perdue, car on sait désormais que les vrais pouvoirs sont ailleurs quoique l'on ne sache pas bien dire où. Elle n'est pas non plus une contre-philosophie, ou une philosophie autre, puisque penser pour ou penser contre, c'est tout un : dans les deux cas on s'appuie du même signifiant ou du même dire que l'on renforce. L'anticléricisme est au fond toujours aussi croyant que sa cible. Quant à Marx, la démonstration est faite qu'avec l'idéologie de la lutte des classes il fait passer le désir de la plus value qui anime les marchés capitalistes ... à la globalisation – avec quelques décennies d'avance sur le succès du terme.

La petite allocution intitulée : « Peut-être à Vincennes », où Lacan introduit l'antiphilosophie est surprenante. On attendrait que la philosophie soit la cible, – le terme semble le promettre – mais c'est le discours universitaire qui est visé. Cette antiphilosophie, il l'annonce, je cite, comme une « investigation de ce que le discours universitaire doit à sa supposition éducative. [...] Et que lui doit-il donc, sinon, dit Lacan, son 'imbécillité', dont 'un recueil patient' est à faire, pour permettre de la mettre en valeur dans sa racine indestructible, dans son rêve éternel. » Le lecteur est donc invité à développer une interprétation détaillée de l'imbécillité de la philosophie universitaire, pour en débusquer le désir secret. Façon pour lui de marquer sa distance à l'endroit de l'Université, au moment même où il y crée un département de psychanalyse.

La charge

Pas de qualificatif trop violent pour stigmatiser le philosophe chez Lacan, le bouffon, la canaille, et l'imbécile et d'autre encore. De toujours le philosophe fut au service du maître, c'est la thèse constante de Lacan. Sujet du souverain, quel qu'il soit, il joue le rôle du fou du roi, à savoir du « tenant lieu de la vérité », selon une expression de « L'étourdit ». Pourtant, un changement est intervenu dans l'histoire, car ce n'est pas de toujours que l'on a philosophé au titre du discours universitaire. Il a fallu pour cela que l'université devienne la

maison des philosophes, que ceux-ci se fassent donc professeurs, chargés de la mission éducative de production des sujets ... astudés. Tel n'était pas le cas de Descartes, ou de Spinoza, des maîtres. L'affaire commence plutôt au siècle suivant, Emmanuel Kant en est le paradigme.

Le philosophe maître et le philosophe universitaire, ça fait déjà deux figures historiquement distinctes des suppôts du signifiant maître. Ceux d'avant l'université s'inscrivent par le dire magistral comme sujet du signifiant souverain, à écrire $S_1 / \$$, « m'être sujet ». Ce sont les philosophes du temps des vrais maîtres, Descartes bien sûr, et plus près de nous si on en croit Lacan, le très oublié Etienne Gilson, comme ultime survivance d'Aristote et de Saint-Thomas²), tous servant d'une vérité qui impuissante qui ne dérange en rien le maître. Le philosophe professeur, lui, fait fonctionner le savoir comme semblant, jouant du recel du signifiant maître à la place de la vérité, à écrire : S_2 / S_1 , le S_1 du maître, le Je, transcendantal ou pas, de la Je-cratie³. Dans ce virage, de bouffon qu'il fut, il devient canaille, qui biaise la vérité, si du moins on se souvient que la canaillerie repose sur ceci, je cite : « de vouloir être l'Autre, j'entends le grand Autre, de quelqu'un, là où se dessinent les figures où son désir sera capté »⁴. Dans le discours universitaire, le quelqu'un n'est pas à chercher ailleurs que du côté des malheureux éduqués auxquels on instille le goût de la Je-cratie, en leur apprenant à ne reconnaître que la pensée autorisée, « léguée avec un nom d'auteur »⁵. Hegel, Kojève, et « tout ce qui pense de notre temps », comme dit Lacan, se placent là.⁶

Voilà donc une première interprétation : à l'égal des psy, évoqués dans *Télévision*, les philosophes collaborent. Nizan aurait dit : comme autant de « chiens de garde ». Plus joliment encore : « La pensée est du côté du manche »⁷. De la philosophie comme praxis de la pensée, on peut dire ce qui vaut pour toute expérience, à savoir, je cite « L'étourdit », que « d'être toujours, quoi qu'elle en ait, fondée dans un discours, (elle) permet les locutions qui ne visent en dernier ressort rien d'autre qu'à, ce discours, l'établir ». Ce cercle, qui fait la pensée captive d'un ordre de jouissance qu'elle contribue par ailleurs à entretenir, la situe dans un statut fort ambigu, à la fois effet, voir affect du discours, comme le pose *L'envers de la psychanalyse* et renfort, si ce n'est cause, de ce même discours.

Dès 1972, « L'étourdit » stigmatisait du terme d'imbécillité le kantisme atardé de tout « ce qui pense » de notre temps. Il désignait par là, les philosophes

² Jacques Lacan, « L'étourdit », *Scilicet* 4, Seuil, Paris, 1973, p. 29.

³ Jacques Lacan, *L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1991, p. 71.

⁴ *Ibid.*, p. 68.

⁵ Jacques Lacan, *Encore*, Seuil, Paris 1975, p. 51.

⁶ « L'étourdit », *op. cit.*, p. 36.

⁷ Jacques Lacan, *Encore*, *op. cit.*, p. 96.

ou hommes de science induits par la « topologie inepte » de Kant qui dit que, je ne connais que des phénomènes.⁸ Cette imbécillité est dénégation du réel.

Ici comme ailleurs, elle est à entendre comme faiblesse, déficience de la pensée. Or, avec son noumène, sa chose en soi inconnaissable, la *Critique de la raison pure* élevait cette insuffisance au rang d'une impossibilité de la pensée à atteindre le réel, qui d'après lui signait la fin de toute métaphysique possible après la science. Kant, c'est vraiment un phénomène ! De la science, qui pouvait donner à penser qu'il y a du savoir dans le réel, ou du savoir qui opère dans le réel, Kant arrive à conclure, à l'inverse, qu'elle sonne le glas de tout espoir d'atteindre au réel, en consacrant le triomphe d'un Je transcendantal plus fort que le réel, si je puis dire. Le cogito cartésien en sa certitude posait le »je suis« du penseur, inconditionnellement, libéré de toute question de validité quant à ce qu'il pense. « Sujet m'être », c'est le cas de le dire. C'est au fond le même Je que Kant sauve, en un tour de force, au fond pas si bête, faisant de lui le supposé inconditionnel de tous les savoirs possibles et le tenant pour comptable des succès mêmes de la science. Tout ce qui pense dans la phénoménologie et l'existentialisme de Husserl et Sartre a pris le relais, et en postulant que la pensée laisse le réel hors de ses prises, n'a fait qu'entretenir le fantasme collectif dont se sustente la réalité, et avec elle la « Je-cratie ». Ainsi la philosophie, qui de toujours s'est flattée de son courage à penser et d'un supposé héroïsme de la vérité, se trouve-t-elle interprétée à rebours comme méconnaissance commune du réel qui nous habite.

A suivre ces indications de Lacan, on serait conduit à poser que l'antiphilosophie en question n'est ici rien d'autre que l'interprétation analytique du discours universitaire, dans lequel le philosophe qui s'avance sous la bannière de la quête rationnelle de la vérité, ment sur ses fins, qui ne sont pas de vérité, mais qui touchent à la jouissance, visant à sauver le Je envers et contre tout. Avec l'antiphilosophie, il s'agirait donc tout simplement de passer à l'envers de la philosophie, les deux s'opposant comme s'opposent le discours du maître et celui de l'analyste.

L'inconscient antiphilosophie

Il n'est pas étonnant que Freud et Lacan, tous deux hommes de culture, et qui n'ont cessé de puiser de façon admirable dans celle de leur temps, aient été induits par la pratique analytique à une position de réserve à l'égard de la pensée philosophique, et qu'ils se soient tous deux explicitement inscrits en faux contre toute « conception du monde ». De fait, ce n'est pas Lacan,

⁸ « L'étourdit », *op. cit.*, p. 36.

mais la découverte de Freud qui la première mettait en cause la philosophie. L'inconscient, une fois aperçu, objectait non seulement à l'unité de la conscience et à la maîtrise de la volonté, chère à la civilisation du Je, mais au penseur lui-même, aussi bien le philosophe professionnel, que le philosophe de la rue. Dès que l'inconscient est posé, et il l'est à chaque expérience authentiquement analytique, le postulat du Je transcendantal n'est plus soutenable. « Je pense » ne peut plus accompagner toutes mes représentations, car l'inconscient ce sont justement des représentations, des pensées, sans « je pense ». Des pensées, sans penseur. En d'autres termes, du savoir sans sujet et qui plus est, du savoir qui ne se tient pas coi. Là était le vrai scandale de la découverte de Freud, bien plus que le sexe, comme on a voulu le croire.

Lacan a certes reformulé l'ensemble de la doctrine, construisant d'abord son concept du sujet divisé. Or un sujet divisé, que ce soit par le signifiant ou par l'objet ou par la jouissance, – il y aurait là tout un parcours à suivre minutieusement – est un sujet commandé, bien loin d'être au commandement. Sujet divisé, c'est vite dit, et nous le répétons comme des sansonnets, mais si le fantasme est le moteur de la réalité psychique, les prétentions de la pensée-Je en prennent un coup. Que l'objet divise, veut dire que l'objet est impensable, quoiqu'il ait des effets sur la pensée, et notamment celui d'y éveiller la catégorie de la cause. Je consigne ce terrible propos de Lacan, adressé en 1966 à des étudiants en philosophie, disant de cet l'objet qu'il est, je cite, « celui qui manque à la considération philosophique pour se situer, c'est à dire pour savoir qu'elle n'est rien. »⁹ Rien comme savoir qui approche la vérité, le réel encore moins. La pensée, effet de la division, ne saurait penser la division. Mais attention, ce verdict vaut aussi bien pour les petites cogitations de chacun, pour le philosophe incurable, aussi incurable que le thérapeute, qui sommeille en chaque psychanalyste. D'où le vœu, formulé un temps par Lacan, que la psychanalyse produise des sujets capables de penser, non pas la division du sujet, car il n'y a pas de métalangage, mais « dans la division du sujet ». Rien n'indique qu'elle soit à l'horizon, bien au contraire. Les grands philosophes se font rares, certes, mais les petits sont partout, et en chacun de nous. Ce serait à coup sûr, si c'était praticable, une sortie de la Je-philie.

Serait-ce pour autant une a-philie ? Sûrement pas. En produisant les discours, comme autant de lien sociaux, Lacan a fait un pas de plus dans l'optique structurale qui postule à la fois qu'il y a du réel dans le langage, ce sont ses impossibilités, et que le langage est par ailleurs en prise sur le réel hors symbolique, notamment celui du vivant. L'objet a, le diviseur était la première objec-

⁹ Jacques Lacan, « Réponses à des étudiants en philosophie », in *Autres écrits*, Seuil, Paris 2001, p. 207.

tion aux prises de la philosophie. Les discours y ajoutent ce que j'ai évoqué : la pensée ne rate pas seulement la refente du sujet – impuissance – elle s'active pour la suturer – ruse. Herméneutique, disons Ricœur et l'homme au rat, même combat ! Et il faut encore ajouter Leibniz, Hegel et *tutti quanti*.¹⁰ On veut, on croit chercher la vérité, mais on sert sans le savoir une jouissance, celle qu'ordonne un discours précis. La subversion analytique peut se mesurer de là.

L'analyse est en effet le seul discours qui invite, en fait, à renoncer à la pensée-je. Même celui de l'hystérique s'y tient, quoiqu'il localise la pensée du côté de l'autre. Au contraire, l'étrange dispositif de l'association libre, dont on attend qu'il déchaîne les pensées d'inconscient, n'y parvient un tant soit peu qu'à la condition de congédier le penseur, maître de ses pensées. L'association libre, c'était le B A BA de l'anti-Je-cratie. A s'y soumettre, le sujet ne pourra que découvrir que le signifiant ne porte pas seulement le S_1 instituant du Je, mais aussi la myriades des équivoques du cristal linguistique où miroite une vérité qui est multiple et non pas une. N'est-ce pas d'ailleurs ce qui permet à Lacan de constater que les canailles – telles que plus haut définies – en deviennent bêtes. Aussi bêtes, dirais-je, que l'est le signifiant en lui-même, si, sous l'effet de l'analyse, trop enchantés du jeu de la diffraction signifiante, ils perdent de vue les pouvoirs du signifiant-maître. Mais peut-être que je schématise à l'excès, car le S_1 du maître et le S_2 du cristal sans maître, quoique antinomiques, ont cependant à l'occasion des rendez-vous moins manqués que celui de la lune avec le soleil. En effet, il arrive que le cristal de l'inconscient, porteur de la part de destin qui revient à chacun, aille tout droit au signifiant un. Ainsi voit-on parfois l'anagramme d'un prénom ou d'un nom rejoindre étrangement le projet d'une vie. On éprouve alors l'étrangeté profonde, presque inquiétante, des coïncidences de la combinatoire de la lettre avec le plus réel.

L'anticognitivisme de la psychanalyse

Je crois cependant que le pas-tout du signifiant et le pas-un du sujet ne suffisent pas encore à définir l'antiphilosophie proprement lacanienne. Celle-ci est beaucoup plus radicale, plus tardive aussi, contemporaine du nœud borroméen. Elle émerge de façon patente seulement avec le *Séminaire Encore*, elle infiltre toutes les élaborations postérieures, sans jamais prendre cependant une forme systématisée, s'affirmant plutôt en saillies multiples mais trop dispersés pour que leur consistance ait été saisie par le lecteur pressé. Le séminaire *Encore* me paraît introduire, plus que des formules nouvelles, une subversion

¹⁰ *Ibid.*, pp. 204 et 210.

véritable dans les thèses de Lacan. Les développements sur les femmes, les mystiques, l'autre jouissance ont fait son succès, et pourtant tout en était déjà là en condensé dans « L'étourdit ». Par contre la révision de ce qu'est l'inconscient, le savoir, le joint entre parole et jouissance, les implications du nœud borroméen quant au pouvoir, je devrais plutôt dire à l'impouvoir, du symbolique, sans oublier toutes les interprétations corrélatives de la courbe de l'histoire qui conduit de la science traditionnelle, aux sciences dites humaines, et du paganisme à la vraie religion, sont passées plus qu'inaperçues. Dans cette profusion inouïe, je tire un premier fil.

Je retiens d'abord une formule sur laquelle on a déjà beaucoup glosé : « Là où ça parle, ça jouit »¹¹. Elle va d'ailleurs de pair avec une autre restée plus implicite, qui réfère au signifiant « cause de la jouissance » dans la relation sexuelle, et qui pourrait se dire par homologie : « Là où ça jouit du corps, ça parle ». Formule qui serait elle-même à ne pas confondre avec le « Ça parle » des débuts de l'enseignement de Lacan. Je laisse ce point de côté qui concerne, au fond, le non-rapport sexuel, et qui indique que là où on ne peut jouir de l'Autre, on jouit du signifiant. Je m'en tiens aux seules conséquences épistémiques. Lacan ajoute cette autre formule : « La pensée est jouissance »¹². C'est la thèse la plus anticognitivistique qui soit. Si la pensée est jouissance, elle ne peut plus être connaissance, elle n'est plus un appareil à appréhender, vais-je dire le monde ou l'objet, ou le réel ? Disons, pour réduire au maximum les présupposés : ce qui est à penser, de quelque façon qu'on le nomme. D'où le début du chapitre sur la baroque, très simple, mais surprenant à première lecture. « Je pense à vous, dit Lacan, ça ne veut pas dire que je vous pense. » Cette phrase marque l'écart entre l'objet de la pensée qui est mental et le référent réel. Ce je pense à vous, ne dissout certes pas le référent dans la représentation, mais il l'en écarte. Il fait donc « objection à tout ce qui pourrait s'appeler sciences humaines », de toute la distance qui le sépare d'un « je vous pense ». C'est moi qui souligne le vous. L'attribution d'une valeur de jouissance à la pensée, va de pair avec la soustraction de sa valeur épistémique. La science, elle, reste indemne, à condition d'apercevoir qu'elle est bien autre chose qu'un produit de la pensée, et qu'elle se passe fort bien du postulat cognitivistique.

Celui-ci, qu'il soit implicite ou explicite, dénié ou revendiqué, suppose qu'il existe des appareils de la connaissance qui sont autonomes par rapport aux exigences de la libido et que cette séparation rend possible ce que l'on imagine être une capacité de pensée dite objective, c'est à dire dissociée de tout intérêt de jouissance. Freud disait « mobiles affectifs ». Un pas de plus et on

¹¹ Jacques Lacan, *Encore, op. cit.*, p. 95.

¹² *Ibid.*, p. 66.

s'imaginera qu'en corrigeant la pensée on peut rectifier le symptôme : thérapies cognitivistes ! Si je pense bien, je n'aurai plus l'angoisse du loup ! Il est farameux que ce postulat ait pris pied dans la psychanalyse elle-même. Il est vrai que c'est en la personne d'Anna Freud qu'il a trouvé son premier représentant, elle qui pour un peu tirait un trait sur l'enfant analysant et son transfert possible. C'est elle qui, la première, distingue explicitement chez l'enfant ce qu'elle appelle trois lignes de développement indépendantes : du moi, de la relation d'objet et des pulsions, la première, celle du moi, incluant, entre autres, les appareils autonomes de la connaissance. *L'Ego psychology* en a fait ensuite ses choux gras, on le sait. Dans la psychologie, Piaget, cher aux pédagogues, en est un éminent représentant, quoique peut-être un peu oublié aujourd'hui.

La ligne de partage est nette : si elle est jouissance, la pensée est impropre au réel. Attention, la thèse n'est pas kantienne, car le réel lacanien n'est pas relégué dans les arrière-mondes du noumène. Le réel dont parle le Lacan du nœud borroméen est bel et bien là, mais disjoint, vraiment autonome, lui. Lacan ne tient pas non plus les cadres de la pensée pour comptables des phénomènes, qui ne sont d'ailleurs pas non plus le réel, y impliquant plutôt la division du sujet, je vais y revenir.

Pourquoi ne pas parler de joui-pense, par analogie avec la joui-sens, puisqu'au fond la pensée est un mixte de symbolique et d'imaginaire, refermant ses prises sur les points de capiton du sens. Ce pourquoi, d'ailleurs les pensées sont numérables. Souvenez-vous de Valéry conversant avec Einstein, et lui demandant si, comme lui-même, il avait toujours un petit carnet pour noter ses idées, et le second de répondre : Mes idées ? Mais je n'en ai eu qu'une seule dans ma vie. Curieusement, c'est aussi le point de vue de Freud quant à l'analysant qu'il n'a qu'une seule idée, puisqu'il précise que tout le matériel d'une analyse, se ramène à une seule pensée de désir. La convergence de la grammaire et de l'équivoque que Lacan évoque en 1975 dans « Peut-être à Vincennes », de la grammaire en tant qu'elle fait scie du sens, et de l'équivoque qui contredit le sens, cette convergence est autre chose que l'unique pensée de désir puisqu'il s'agit, je cite, « de faire le sens, autre au langage ». Du sens donc qui ne relèverait pas de la pensée, valant pour du réel en quelque sorte.

Si elle est jouissance, la pensée, il ne reste plus qu'à l'interpréter. D'où la question à propos d'Aristote, de savoir en quoi ça les satisfaisait leurs élucubrations à propos des universaux, du bien, du beau, et Lacan d'ajouter, en écho à une publicité célèbre : du benêt. J'ai employé ce terme d'élucubration, que j'ai souvent commenté par ailleurs, car il marque précisément une dévalorisation radicale de tout ce qui s'élabore de cogitation, et de construction de chaînes. Ce terme, Lacan l'applique à l'inconscient lui-même, en tant qu'il est un savoir qui s'articule à partir de lalangue, et qui s'articulant, se jouit. Un pas est là

franchi par rapport aux thèses précédentes de Lacan. La division par l'objet a, obligeait à demander à la pensée quelle était sa cause véritable, la mettait au compte du désir, sans forcément invalider ses produits. Mais si la pensée est jouissance, elle se suffit à même, elle ne cherche rien, car elle a toujours déjà trouvé. La dévalorisation de la pensée, le ravalement de sa valeur quant au savoir, va de pair avec le renversement de l'affirmation de la prééminence du symbolique que Lacan a soutenue pendant tant d'années. Aura-t-il suffisamment martelé, à l'époque du nœud borroméen, que le réel est une consistance autonome, comme le sont aussi le symbolique et l'imaginaire. Ce réel-là, celui du nœud borroméen, n'est pas le réel en tant qu'impossible, lequel est fonction du symbolique. Oserais-je dire que c'est un réel qui se pose là, sans rapport au deux autres, traumatique par essence, ex-sistant, indexé seulement parfois par l'angoisse ? Bien des formules frappantes dont on ne voit pas toujours la raison, s'éclaircissent de là : la parole est bla-bla, jaspinage, bavardage, l'homme pense débile, Platon en tête, la mentalité est une maladie, le langage introduit dans le corps quelques représentations imbéciles, etc. Bref, on n'est pas loin de dire que la pensée est la forme commune de la maladie de la mentalité.

Les conséquences de la thèse sont massives pour ce qui est de l'histoire en général, celle de la philosophie en particulier, de la transmission, de l'épistémologie des sciences, et de la portée de l'analyse elle-même, bien sûr. Je reprends ce balayage dans l'ordre, et parfois de façon seulement allusive.

Il s'ensuit, d'abord, je cite, que la « culture en tant que distincte de la société, ça n'existe pas. [...] En fin de compte, il n'y a que ça, le lien social ».¹³ Le lien social, je dirai en tant qu'éthos, habitus de jouissance imprimé par le langage sur tout ce qui y grouille. Pas étonnant que les discours des cultures antérieures soient si difficilement pensables, si tout ce que l'on est capable de penser est supporté, conditionné, par l'assiette du jouir propre à chaque lien social. Que les évidences soient sujettes au temps et au lieu, ce que l'on sait depuis longtemps, trouve ici sa raison. D'où l'embarras qui caractérise la science historique, spécialement en matière d'histoire des idées. La coupure freudienne relègue la pensée dans ce que Lacan a fini par appeler »la futilité« pour marquer sa distance au réel. Si le savoir inconscient n'a pas besoin d'être su pour opérer sur les régulations de jouissance, et si, de même, le branchement du langage sur le vivant n'a pas besoin d'être pensé pour être efficient, quel bilan pour les siècles de philosophie qui ont conduit à notre conjoncture actuelle ? Le bilan lui-même serait vain. Reste l'interprétation.

Je résume, deuxièmement, celle de la courbe de l'histoire que Lacan présente dans *Encore*. Aristote est placé au commencement, et les sciences humai-

¹³ *Ibid.*, p. 51.

nes qui viennent à la fin, après les deux coupures de la science et du freudisme, sont interprétées comme un nouvel avatar, qui s'ignore, de la pensée d'Aristote. En 1966, il disait d'ailleurs de même du « matérialisme dialectique ». La question, qui parodie celle de Kant, étant : « Comment une science encore est-elle possible après ce que l'on peut dire de l'inconscient ? »¹⁴

Les formules de Lacan sont multiples, mais j'en retiens une qui me paraît les envelopper toutes. La faute de cette pensée de la science traditionnelle, comme il l'appelle, je cite, « est d'impliquer que le pensé est à l'image de la pensée, c'est à dire que l'être pense »¹⁵. Ce que l'on pourrait formuler en disant, non pas qu'il y a du savoir dans le réel, mais que ce qui est pensé est structuré comme la pensée du penseur. N'est-ce pas d'ailleurs le même postulat que l'on retrouve chez Lévi-Strauss, quand il écrit dans son *Anthropologie structurale*, que l'hypothèse la plus simple est celle de « l'identité postulée des lois du monde et de celles de la pensée »¹⁶? Et quand c'est le corps qui est à penser, lui qui fonde l'individu, selon Aristote, on lui prête une âme – qui n'a rien à voir avec l'âme chrétienne. Dans la science traditionnelle, l'âme, je cite, « c'est ce que l'on pense à propos du corps du côté du manche. Et on se rassure à penser qu'il pense de même ». Autrement dit, on se rassure à penser que les pensées du penseur sont inscrites en lui, qu'il sait pour ainsi dire ce qu'il a à faire et que c'est justement ce que le penseur a pensé. L'implicite de cette approche, c'est que le pensé et la pensée sont en miroir. Lacan emploie le terme quelque part, la pensée prêtant à l'être, pourquoi ne pas dire projetant sur l'être, les pensées du penseur. Cette épistémé est bien connaissance, telle qu'Heidegger la définit selon l'étymologie « le fait de pouvoir se retrouver dans quelque chose »¹⁷, et telle aussi que Lacan l'interprète comme fantasme qui métaphorise les rapports de l'homme et de la femme.

Alors le behaviourisme, noyau des sciences humaines, comment peut-il être aristotélicien, lui qui croit avoir mis l'âme au rancart ? Eh bien, il l'est jusqu'à l'os, Lacan a raison, dès lors qu'il suppose que la conduite, le comportement, une fois écartée toute considération des intentions des sujets, s'éclaire par son seul résultat posé comme objet de sa finalité. Comme si le comportement savait lui aussi ce qu'il a à vouloir et à faire, tout comme le corps qui a une âme, selon Aristote ! Retour de la cause finale donc. Ajoutons que le matérialisme dialectique et le sens qu'il prête à l'histoire, tombe, selon Lacan, sous le coup du même postulat téléologique alors que Lévi-Strauss, lui, l'évite, voilà la différence, la structure congédiant la cause finale.

¹⁴ Jacques Lacan, *Encore, op. cit.*, p. 95.

¹⁵ *Ibid.*, p. 100.

¹⁶ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958, p. 102.

¹⁷ Martin Heidegger, « La question de la technique », in *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1958, p. 18.

On conçoit de là le tournant freudien : l'inconscient brise évidemment ce miroir de la connaissance, du penseur et du pensé et si on le traduisait dans des termes homologues à ceux que Lacan emploie pour Aristote, il faudrait dire, non pas l'être pense, cause finale, mais « l'être en parlant jouit », cause actuelle et suffisante si je puis dire, que toute l'antiquité philosophique a colabé, dit Lacan. Entre les deux, entre l'antiquité et la psychanalyse, Lacan nous a habitués à considérer un autre tournant, celui de la science. Mais le séminaire *Encore* y insère, en outre, l'incidence de la vraie religion. L'âme d'Aristote et l'âme chrétienne, ça fait deux. Entre les deux un pas est franchi, qui va de la fallace de la connaissance où penseur et pensé se mirent et se complémentent, à la vérité aperçue de la béance inscrite au statut de la jouissance, (vérité que Saint Thomas parvient à amadouer). Il va aussi, ce pas, du classicisme (règne de la classe et de la régulation du corps par la pensée) au baroque (règne de l'historiole et de « la scopie corporelle »¹⁸).

Mais alors, troisièmement, quid de la transmission ? Il est sûr qu'en matière de joui-pense, ou même de savoir, il n'y a pas d'information qui tienne, comme dit Lacan, « sinon de la mesure d'un formé à l'usage »¹⁹, usage de jouissance, évidemment. Mission, entre autres, de l'université : elle informe moins qu'elle ne forme à l'usage ... du signifiant maître. D'ou, entre parenthèses, l'avantage qu'y prennent tout naturellement ceux que l'éducation du milieu a déjà formés ... aux usages, comme on dit. C'est une « éducation » qui forme les dupes du signifiant-maître. Il n'y a pas que Bourdieu qui s'en soit aperçu. N'y allant pas par quatre chemins Lacan le dit en clair, je cite : « les gosses de maîtres, [...] ceux qui en ont de famille la recette, relèveront les signifiants-maîtres [...] »²⁰. Aucune réforme pédagogique ne prévaudra jamais contre ce fait, mais peut-être un changement dans les savoirs. Cette prévalence de l'usage, du formé à l'usage, est encore plus vraie dans la psychanalyse, qui, elle, ne se transmet pas du tout sans le « formé à l'usage », à ceci près que pour le prendre dans ses rets, il lui faut l'arracher à l'autre usage. D'ou l'ambiguïté de ses rapports à l'université : d'un côté, la psychanalyse attend qu'elle diffuse de l'information, mais de l'autre, elle n'ignore pas qu'elle la concurrence d'un autre usage, produisant en fait des formés à l'envers de son discours.

« La réalité est abordée avec les appareils de la jouissance. »²¹ Cette inversion du postulat cognitiviste se répercute à tous les niveaux de l'épistémologie, et ruine les empirismes aussi bien que les phénoménologies diverses. Elle im-

¹⁸ *Ibid.*, p. 105.

¹⁹ *Ibid.*, p. 89.

²⁰ Jacques Lacan, « Clôture du congrès de 1970 », *Scilicet* 4, Seuil, Paris 1973, p. 395.

²¹ Jacques Lacan, *Encore*, p. 52.

plique que la réalité n'est pas le réel, mais ce qui s'en ordonne dans le langage, tant au niveau de ce qui se perçoit, que de ce qui s'éprouve, car d'appareil il n'y en a pas d'autre que le langage. La thèse est cruciale, et elle engage une mise en question de l'épistémologie freudienne elle-même. Et d'abord une inversion du schéma de Freud quant au bébé, qu'il est amusant de trouver sous la plume de Lacan qui n'en pince pas pourtant pour les théories du développement. Freud, on le sait postule un *Lust-Ich* (le moi-plaisir) qui précéderait le *Real-Ich* devenu enfin capable de tenir compte du réel. Pour Lacan, reprenant les termes de Freud, c'est le contraire : le bébé, et lui seul, peut avoir un *Real-Ich*, un rapport direct au réel qui l'excite. Ce *Real-Ich*, c'est justement celui qu'il perd avec la parole, celle-ci l'introduisant au refoulement qui sert le principe de plaisir.²² *Le Lust-Ich* n'est donc pas premier, dit Lacan, quoiqu'il soit primaire dès que l'on commence à penser, et le *Lustprinzip* est ce qui se satisfait du blablabla.

« *La psychanalyse, dans ses rapports à la réalité* »

Plus essentiellement, c'est toute la conception de la réalité qui est en question, Freud et Lacan s'opposent encore sur ce point de tout l'écart, à nuancer il est vrai, qui sépare leurs deux formules. Freud soutenant que la réalité suppose une désexualisation, tandis que pour Lacan : « la réalité, c'est le fantasme ». Tout le problème de la perception, qui travers les siècle est là en jeu, et j'aimerais suivre en détail sur ce point les élaborations de Lacan. Elles ont commencé très tôt, comme on le voit avec le texte « Au-delà du 'Principe de réalité' ».

Le problème traverse les siècles, mais à partir de l'apparition de la science, la question de la perception s'est réfugiée dans ce que l'on a appelé les sciences de l'homme, spécialement la psychologie et la psychiatrie – sans oublier évidemment la philosophie.

On pourrait demander en quoi le psychanalyste est-il concerné par ce problème ? On comprend plus facilement que le psychiatre le soit, parce qu'au fond il a affaire à ce que la conscience commune continue d'appeler « le fou », et que Lacan lui-même ne reculait pas à appeler le fou. Le fou, qui est justement quelqu'un qui voit, qui entend et qui croit des choses dont tous les autres, les supposés pas fous, sont prêts à dire qu'elles n'existent pas, parce qu'ils ne les voient pas, ne les entendent pas et ne les croient pas. En ce sens, effectivement, l'existence du fou ne cesse pas d'être ce qu'on pourrait appeler presque une insulte, en tout cas une question posée à ce que Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible* appelle « la foi perceptive ». Foi perceptive qui fait que tout sponta-

²² *Ibid.*, pp. 52 et 53.

nément, chacun a la certitude d'être branché sur le monde par son regard dans une « ouverture » qui se présente comme quasi naturelle, et qui va de pair avec une croyance, que Merleau-Ponty formule ainsi : « Nous voyons les choses mêmes, le monde est cela que nous voyons ». C'est une citation extraite des toutes premières lignes de l'ouvrage en question. Pourtant ce n'est pas par le fou que la question de la perception s'est introduite dans la psychanalyse, du moins aux premiers temps, et ceci bien que Lacan, en tant que psychiatre, se soit intéressé à la psychose avant de venir à la psychanalyse.

C'est à partir de son expérience de la névrose que Freud commence à méditer sur le rapport à la réalité et à réfléchir sur le système perception-conscience dans sa différence d'avec la mémoire. Plus précisément, c'est à partir de la névrose sous transfert que la question de la perception s'est introduite dans la psychanalyse, au point, vous le savez, que l'on a pu imputer au transfert d'être à l'origine des perceptions supposées faussées du patient. La chose est sans doute mal pensée, mais pas sans fondements.

Je ne peux oublier un camarade d'autrefois, qui après une première entrevue avec une psychanalyste, était venu me confier son enchantement devant la beauté de cette jeune femme et son émotion à constater qu'elle était enceinte. Or, il faut vous dire que cette jeune femme avait 60 ans bien sonnés, tous ses enfants étaient déjà largement adultes, et de surcroît, elle était rien moins que belle. Ce sujet n'était pas fou, mais l'agalma du transfert l'avait ébloui au point ... de lui brouiller la vue et d'irréaliser ses perceptions. Ce n'est donc pas seulement le fou qui objecte aux théories traditionnelles sur la perception.

Les premières descriptions freudiennes du transfert comme « réédition » impliquent bien l'idée qu'à la place du *perceptum* de l'analyste, on voit apparaître l'incidence d'une vieille image qui fait écran à la juste perception. C'est dans ces termes-là, d'ailleurs, que dans « Au-delà du 'Principe de réalité' », Lacan nous décrit l'expérience freudienne : une image, une vieille image s'interpose dans la perception que le patient a de son analyste. Dans l'histoire de la psychanalyse, cette conception du transfert comme trouble de la perception est si présente qu'un certain bord du mouvement analytique a poussé les choses jusqu'à vouloir neutraliser ce que l'analyste donne à percevoir. C'était aller très au-delà de la neutralité bienveillante, jusqu'à rêver parfois d'une uniformité telle qu'il ne lui faudrait pas même changer de cravate, afin de ne point introduire une variante perceptive risquant de troubler l'émergence de l'image inconsciente. Ces faits indiquent que c'est le sujet de l'inconscient lui-même, en tant qu'il est en jeu dans le transfert, qui introduit le problème de la perception dans la psychanalyse.

Le perçipiens ou le sujet

Nous avons à cet égard une thèse de Lacan, thèse unique dans l'histoire de la pensée, je n'hésite pas à le dire, et qu'il réfère à Freud, ou du moins aux faits de l'inconscient découverts par Freud. Unique, cette thèse est nécessairement polémique, impliquant une réfutation de toutes, je dis bien toutes les autres thèses, jusqu'à lui. Et puis, il y a les tentatives de démonstration de la thèse et Lacan a proposé deux beaux exemples de démonstration.

Les trois textes, « Au-delà de 'Principe de réalité' », « Propos sur la causalité psychique » et « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose » en 1958, ont en commun qu'ils affirment et marquent une coupure épistémologique entre tout ce qui précède Freud et les implications du freudisme sur cette question. Dans le premier texte, à la page 73 des *Écrits*, Lacan évoque « les conjonctures » de l'apparition de la pensée freudienne, à savoir : la psychologie régnante, qu'il situe comme un héritage de la tradition scolastique et philosophique. A la page 531 de la « Question préliminaire ... », il parle du « fonds théorique » de l'avant Freud. Une construction analogue se retrouve en outre dans les trois textes. Lacan y mène une polémique argumentée, quoique plus ou moins étendue, avec les thèses antérieures, sur le problème de la perception et de la réalité, mais cette polémique est d'abord menée non pas au nom de l'expérience analytique, mais sur le terrain de l'expérience commune. Ce n'est qu'ensuite qu'il redouble cette première objection par celle que l'inconscient constitue pour toutes ces théories d'avant Freud.

Je m'arrête d'abord à la polémique que Lacan mène avec les formulations du début du siècle, lui tout seul, avec Freud sans doute, mais enfin, quand même seul. C'est impressionnant car il faut dire que cette question de la perception, c'est un monde de références. Même en ne prenant que les noms qui émergent dans « la mer des noms propres », retenons pour commencer Platon et Aristote ; puis la « longue coction métaphysique » de l'École, comme dit Lacan, toute la scolastique, donc ; le courant empiriste : Locke et Hume notamment ; la philosophie transcendantale de Kant ; plus près, si on veut, le courant français : Condillac, Diderot, Stuart-Mill, auxquels je pourrais ajouter tous les auteurs qui dérivent de ce courant. Taine, que Lacan prend comme référence en 1936 dans son « Au-delà du 'Principe de réalité' » ; Alain aussi, égaré dans le vingtième siècle, au milieu de ce que Lacan appelle méchamment son « nuage de craie », pour dire que c'est vraiment le professeur attardé auquel le tournant du siècle a échappé. Vient ensuite le virage, apparent au moins, de la gestaltthéorie, mais surtout de la phénoménologie, et ... chez nous, Merleau-Ponty. Vous remarquerez que je n'ai pas cité le cognitivisme. D'abord parce que Lacan n'en parle pas directement, ensuite parce que le cognitivisme, d'une

part n'a strictement aucune unité théorique, d'autre part, loin d'être trop neuf, ne fait pas plus que ramener ce qu'il faut bien appeler la vieille épistémologie. Lui aussi, si on le met au singulier, il aborde le problème de la perception et plus généralement de la connaissance, en court-circuitant le problème du sujet à partir de l'idée qu'il y a des appareils de la connaissance, quelle que soit la façon dont on les conçoit. Epistémologiquement, si nous suivons Lacan, il fait retour à l'avant Freud.

L'érudit n'arriverait jamais à rien conclure devant un pareil monde de livres. Et ce qu'il y a d'extraordinaire, c'est que Lacan, qui en dépit de son immense érudition est le contraire d'un érudit, eh bien Lacan ose, – il le dit lui-même : « j'ose » –, il ose les mettre tous dans le même sac, empiristes et idéalistes confondus. C'est ce qu'il dit dans la « Question préliminaire ... » : tous dans le même sac. Un coup de balayette extraordinaire, plus hardi peut-être que le doute cartésien. Parce que le doute cartésien mettait certes en suspens tous les savoirs, mais il n'était que méthodique, rien de plus, et n'avait donc pas la portée d'une réfutation. Au contraire, Lacan met toutes ces théories dans le même sac, pour la même inefficience – c'est pourquoi il lui faut étayer puissamment sa thèse propre –, parce qu'elles partagent toutes un même échec dont le test se trouve précisément dans l'incapacité où elles sont toutes de rendre compte de ... l'hallucination. Hallucination sur la définition de laquelle pourtant tous s'accordent, le sens commun, les philosophes, mais aussi Lacan, car tous sont prêts à dire, comme il le note, que l'hallucination « est un *perceptum* sans objet ».

Avancer que Locke et Hume, les empiristes déclarés, rejoignent sans le savoir les idéalistes les plus endurcis, main dans la main avec Berkeley si je puis dire, c'est soutenable, et de la façon la plus convaincante, mais cela demande une démonstration extrêmement précise. Qu'est-ce qui fait l'unité du sac où Lacan met toutes les théories de la perception ? Eh bien, il dit très précisément ce qui les homogénéise à la page 532 de sa « Question préliminaire ... » : toutes, quelles que soient leurs différences, elles demandent raison au *percipiens* de ce *perceptum* sans objet qu'est l'hallucination. Nous pouvons nous demander pourquoi Lacan préfère les deux termes latins, *perceptum* et *percipiens*, qui sont ceux de la scolastique, à des termes plus modernes. Sans doute les termes latins introduisent-ils une distance qui rejette ces théories dans une sorte d'autreté. Mais ils indiquent surtout, me semble-t-il, que toutes ces théories, et jusqu'à celles de la fin du XIXe siècle qui ont nourri l'époque de Freud, et dont les dernières se prétendaient scientifiques, ou au moins appuyées sur l'expérience, sont homogènes à la vieille métaphysique. C'est ce qu'il explicite à la première page de son texte, précisant que l'*antiphysis*, à savoir tout le champ de l'humain, bien loin d'avoir fait le saut de la science moderne comme la *physis*, n'est qu'une version laïcisée de la coction métaphysique de la scolastique.

Quel est donc ce noyau commun ? Tous ces courants partagent une conviction unique, qui a des formes différentes mais qui est toujours la même, c'est que le *percipiens*, autrement dit celui qui perçoit, je pourrais presque dire le percevant, est responsable du *perceptum*, qu'il en est, disons, l'agent. Plus précisément, on pense bien que le *perceptum* est fonction du réel, qu'il a un objet, qui transmet une diversité de sensations, lesquelles ne sont élevées à l'unité du *perceptum* qu'à condition que le *percipiens* introduise l'ordre dans la dispersion et la multiplicité des impressions reçues. Le *percipiens* est supposé « unifiant ». Ce n'est pas Emanuel Kant qui dira le contraire ! Le schéma est donc le suivant :

Objet → diversité de sensations // *Perceptum* ← *Percipiens*
(unifiant)

Alors, c'est tout simple, quand une hallucination surgit, soit un *perceptum* sans d'objet, il reste à en demander raison au *percipiens* et à l'interroger sur ce qu'il a fabriqué.

Perceptum sans objet ← *Percipiens*

On pourrait faire un petit exercice amusant, en reprenant un exemple de Heidegger à propos de la conception du nombre. Dans *Les chemins qui ne mènent nulle part*, il pose la question de savoir comment je peux en venir à dire : « je vois trois pommes ». On pourrait demander leur réponse à tous les auteurs cités et elles seraient très diverses. Mais il y a la question de l'hallucination, de celui qui voit des pommes, qu'elles soient trois ou pas, quand il n'y a pas de pommes. Là tous répondent : anomalie dans l'activité du *percipiens*. Or Lacan inverse la thèse : ce n'est pas au *percipiens* qu'il faut demander raison du *perceptum* sans objet. Je vais y revenir.

Auparavant, je voudrais prendre deux exemples, pour entrer un peu dans le détail et montrer que Lacan, donnant ce second coup de balayette, sait ce qu'il fait et n'est pas en train de céder au délire de présomption.

Le premier est celui que Lacan choisit dans le texte de 1936, à savoir Hippolyte Taine et son ouvrage intitulé *De l'intelligence*, qui vaut comme un condensé de toute la psychologie de la fin du XIXe siècle. Il l'épingle ainsi : « un vulgarisateur, mais conséquent », et il en conclut que l'on peut donc s'y référer utilement. L'autre exemple est celui de Merleau-Ponty et sa *Phénoménologie de la perception*.

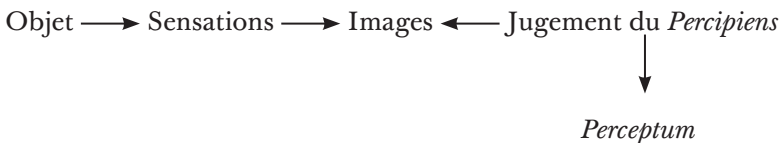
Ces deux auteurs donnent des formules de l'hallucination extrêmement frappantes. Taine nous propose, dans le deuxième tome de son livre, chapitre I, la formule suivante : « la perception est une hallucination vraie ». Quant

à Merleau-Ponty, il avance l'expression, non moins frappante, d'« imposture hallucinatoire ». C'est dans la *Phénoménologie de la perception*, au chapitre III, intitulé : « La chose et le monde naturel ».

Arrêtons nous quelques instants à Taine – que plus personne ne lit, bien sûr –, pour vérifier sur cet auteur la thèse de Lacan. Taine a poussé jusqu'à ses ultimes conséquences la tentative de présenter une genèse de toutes les fonctions supérieures de l'intelligence, de la connaissance et de la raison, jusqu'à la pointe de l'extrême logique, à partir d'une donnée de départ unique : la sensation. Voilà donc un empirisme vraiment maximaliste et, finalement, sa construction, assez simple quand on la résume, nous permet de vérifier très aisément en quoi Lacan est autorisé à dire que le plus empiriste est le plus idéaliste.

Suivons son développement. « L'impression » produite par l'objet extérieur se traduit pour l'individu en sensations. Ces sensations se convertissent en contenus mentaux, les images. Les images, il les décrit comme des substituts de sensations, mais qui ont cette particularité qu'elles demeurent, qu'elles sont mémorisées et qu'elles ont une sorte de dynamisme propre qui fait qu'elles se révoquent toutes seules dans la mémoire, comme « des simulacres, des fantômes et des semblants de la sensation ». Qu'est-ce alors, pour Taine, que percevoir ? L'activité de perception correspond à la mobilisation d'une image mentale ou d'une combinaison d'images. Autrement dit, c'est une hallucination normale. Toute activité de perception repose sur la présence d'une image mentale de type hallucinatoire. Mais alors, comment distinguer l'hallucination malade de l'hallucination normale ? Voici la réponse, très significative : « Au lieu de dire que l'hallucination est une perception fautive, il faut dire que la perception extérieure est une hallucination vraie ».

Vous voyez le problème : pas moyen de dire du *perceptum* – qu'il situe au niveau des images – qu'il est vrai ou faux sans faire intervenir un jugement, un jugement qui produit « l'épreuve de réalité » et qui dit, si oui ou non, à l'hallucination perceptive correspond un objet extérieur. Lacan est bien justifié à souligner que cette théorie, qui voulait s'ancrer dans l'expérience pure, a pour critère dernier de la réalité le jugement proféré par le *percipiens* : pour passer de la sensation pure à une affirmation perceptive, c'est l'esprit qui tranche. Le schéma serait le suivant :



Le plus empiriste était donc bien en même temps le plus spiritualiste. La même thèse s'appliquerait à tous les empiristes et aussi bien à Locke, que Lacan

évoque à la page 76 des *Ecrits*, et à sa fameuse formule : « il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait d'abord été dans les sens »... et là, il est bien obligé d'ajouter : « si ce n'est l'entendement lui-même ».

Pour ce qui est de Merleau-Ponty, sa thèse de l'imposture hallucinatoire pose simplement que « l'hallucination n'est pas une perception » mais une usurpation. « L'hallucination usurpe la place de la perception mais n'est pas une perception. » Pourquoi dit-il que l'hallucination n'est pas une perception ? C'est que pour lui la perception est « ouverture sur le monde » et va de pair avec la « foi perceptive » que j'évoquais au début, et qui fait que quand je perçois, je suis branché sur l'extérieur. Au contraire, dans l'hallucination, cette fausse perception, cette « fiction » – il emploie le terme à la page 394 – suppose que quelque chose du côté de l'ouverture au monde du sujet de la perception est atteint. Mais quoi ? Précisément ce quelque chose, qu'il suppose être sous-jacent à tous les actes par lesquels je pose un objet devant moi, à savoir une fonction plus profonde, une sorte de foi, « d'opinion primordiale », qui fait l'ouverture au monde. Le schizophrène halluciné l'aurait perdu, lui à qui fait défaut la capacité de se rapporter au monde.

N'insistons pas plus. C'est l'idée tout de même qu'il y a une sorte de disposition primaire, normale, chez celui qui n'est pas psychotique, qui assure la présence au monde. Cette présence, Merleau-Ponty la conçoit médiée par le corps, « dans, par et à travers le corps », dit Lacan en commentant le texte de Merleau-Ponty, et précédant toute réflexion. Mais, pour anté-réflexive qu'elle soit, elle n'en est pas moins équivalente à un sujet actif – dans les termes de Lacan, on dirait : un sujet constituant –, constituant de la présence perceptive au monde. C'est évidemment sur ce point que Lacan met Merleau-Ponty dans le sac : après avoir immergé le sujet dans le monde, lui aussi demande à ce sujet anté-réflexif de rendre compte de l'hallucination par un défaut de la présence perceptive au monde.

J'en viens à la thèse de Lacan lui-même. Je résume cependant d'abord ses objections. J'ai évoqué la première qu'il fait en 1936 à Taine: cette théorie soi-disant sensualiste est en fait spiritualiste. Mais surtout, il conteste deuxièmement la conception que Taine se fait de l'image comme réalité dégradée, sensation affaiblie. Il la conteste et là, au nom de l'inconscient. Il objecte à Taine, avec Freud, que l'image, loin d'être une réalité dégradée, est une autre réalité, une réalité psychique qui justement s'imisce entre le *percipiens* – appelons-le ainsi – et ce qu'on appelle la réalité. C'est une époque, bien sûr, où Lacan parle encore l'inconscient en termes d'images et non pas de signifiants, mais d'images fixes et constantes, à l'œuvre par exemple dans le transfert.

La vraie suite de ce texte, c'est la « Question préliminaire ... », dont la thèse en effet objecte à la phénoménologie. La thèse majeure, non pas critique,

mais positive, c'est que le rapport à la réalité en général, et tout particulièrement la perception, n'est pas sans tomber sous l'incidence de l'inconscient. Autrement dit, avec la psychanalyse, ce qui change tout aux anciennes théories de la perception, c'est la découverte d'une autre réalité, réalité psychique selon le terme de Freud, qui pour Lacan n'est pas anté-prédicative, pas en-deçà du langage. Elle n'est pas non plus un appareil du réel, une instance mentale à percevoir, car elle se manifeste plutôt en phénomènes anomaliques. Pour en donner une formule ramassée, disons : il y a incidence du sujet de l'inconscient, dans le champ de la perception. La thèse de Lacan sur la causalité de la psychose, qui consiste à faire de la forclusion, défaut dans le symbolique, sa « condition » principale, est parfaitement cohérente avec le fait que pour le fou, le rapport à la réalité soit modifié.

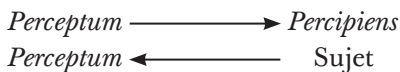
Qu'est-ce qui permet à Lacan de se référer ici à Freud ? On ne peut pas dire que chez Freud cette thèse soit présente, mais elle est déductible de la découverte freudienne. En fait, la conception explicite de la réalité chez Freud est parfois très en deçà de la portée de son invention de l'inconscient. C'est pourquoi il ne suffit pas de citer telle ou telle phrase de Freud pour être freudien. Les images théoriques que Freud utilise, l'évocation par exemple d'un moi-surface, sa construction du système perception-conscience qui doit rester toujours vierge pour recevoir les impressions, les surfaces réceptives qu'il nous dessine à la fin de *L'interprétation des rêves*, toutes ces représentations théoriques ne sont pas sans en évoquer d'autres : le morceau de cire de Descartes, la « *tabula rasa* » de Locke, et même « la statue » de Condillac, lesquelles connectent Freud à toute une tradition avec laquelle Lacan rompt. Par ailleurs, Freud n'a pas pu s'empêcher finalement d'affirmer, outre l'existence d'un système perception-conscience, celle d'une instance chargée de ce qu'il appelle « l'épreuve de réalité ». Il hésite par moments sur la question de savoir à quelle instance l'attribuer, mais la notion elle-même n'est pas loin de celle que j'ai évoquée tout à l'heure chez Taine. Ces formules-là ne vont pas du tout dans le sens de la thèse de Lacan.

Il y a cependant des directions multiples dans les développements de Freud, des hésitations, voire des contradictions internes, que Lacan souligne et utilise. C'est le cas lorsqu'il fait valoir par exemple qu'il n'est pas cohérent de faire du moi, selon les textes, à la fois l'agent constituant de l'épreuve de réalité, et le résultat constitué des identifications narcissiques. Comme le dit Lacan, il faut renoncer à ce qui est périmé chez le maître lui-même. Le Freud qui, sans le dire, est avec Lacan pour objecter à tous ceux que Lacan met dans le sac, c'est l'inventeur de l'articulation inconsciente, et du sujet qui s'en déduit.

La thèse est donc celle-ci : le champ de la perception est un champ or-donné, mais pas un appareil cognitif ad hoc, pas par la visée perceptive, mais

par le sujet effet de langage. Remarquez la radicalité de la thèse. Elle implique que le langage n'est pas un instrument d'expression, mais un opérateur, au sens où il produit le sujet lui-même. Elle est aussi totalement nouvelle, et extrême, parce que Lacan vise tout le champ de la perception, et pas seulement celui de la perception du langage et de la parole. Après tout, on pourrait admettre assez facilement, quand il s'agit de percevoir la chaîne signifiante – ce qui est en question dans la « Question préliminaire ... » –, que le *perceptum*, à savoir la chaîne perçue, dépende du sujet du langage. Par contre, au niveau du visible, il est plus difficile de soutenir qu'au fond, ce que je vois, je ne le verrais pas – je peux le dire ainsi – si je n'étais pas sujet de l'inconscient. C'est dire que ce que je vois, je ne le vois pas simplement en tant qu'animal, en tant qu'organisme doué de vision, bien que les espèces supérieures animales soient douées de vision, mais en tant qu'humain dénaturé, parlêtre dira Lacan des années plus tard. Telle est la thèse, et c'est toute la réalité, « au cinq sens près » si on croit « L'étourdit », qui est à la merci du sujet. Autrement dit, là où était le *percipiens*, vient le sujet divisé.

Lacan a tenté deux démonstrations de sa thèse sur des exemples précis. L'une concerne la « perception singulière » de la chaîne signifiante elle-même. Elle se trouve dans les premières pages de la « Question préliminaire ... » Elle consiste à montrer, très simplement, que contrairement à ce que disent toutes les théories classiques postulant que le *perceptum* résulte d'une activité du *percipiens*, le *perceptum* est déjà structuré. Que la structure, donc, ne vient pas du *percipiens*, qu'elle est déjà dans le *perceptum*, et qu'en outre, c'est elle qui détermine le sujet, lequel n'est tout simplement pas un *percipiens*. Des théories classiques à Lacan, les schémas s'inversent :



Il fait cette démonstration à propos justement de la perception de la chaîne signifiante et de la parole. J'en extrais les conclusions. Loin d'être l'organisateur du *perceptum* de la chaîne, le sujet en est le « patient ». C'est dire qu'il subit un certain nombre des phénomènes qui tiennent à ce que la parole et la chaîne signifiante sont déjà organisées : quand c'est l'autre qui parle, il subit l'effet de suggestion ; quand c'est lui qui parle, il se divise entre locution et audition. Quand il est halluciné, sa parole s'entend comme venant de l'autre, et une oscillation lui est imposée entre un moment d'incertitude allusive et de certitude hallucinatoire. Il n'est pas agent, il est au contraire assujetti à la structuration langagière du *perceptum*, et lui-même produit non comme unifiant, mais comme équivoque et double.

Lacan a fait une deuxième démonstration, concernant la perception visuelle. Trois textes sont essentiels à ce sujet : quelques passages dans « De nos antécédents » en 1966, un article de 1961, peu connu mais capital, publié dans le numéro spécial des *Temps modernes* sur Merleau-Ponty, paru à l'occasion de la sortie de *L'oeil et l'esprit*, et puis le *Séminaire XI*.

En 1966, il corrige son « Stade du miroir » qui pouvait prêter à confusion avec la *gestaltthéorie*, dans la mesure où lui-même reconnaissait dans l'image du miroir une *gestalt*, ayant des effets de formation sur l'organisme lui-même. En 1966, alors qu'il a élaboré sa théorie de l'inconscient-langage, il précise que le « Stade du miroir » n'est pas un phénomène de vision. L'image visuelle y joue son rôle, bien sûr, mais le « Stade du miroir » n'en est pas moins subordonné à l'effet de langage. Qu'est-ce à dire, sinon que l'image du miroir ne prend son importance, et ne captive le sujet, que parce qu'elle est déjà corrélée à l'effet de langage majeur qu'est l'effet de manque. Le mot « castration » n'est pas présent dans ce texte de 1966, mais il y est implicite. Lacan pose la question de savoir si on peut réduire la phase du miroir à une crise biologique dès lors que la *gestalt* y a des effets sur l'organisme, et il répond par la négative : « ça serait faire trop de place à la présomption de la naissance ». L'image couvre ce qu'il appelle un manque plus critique, qui a une fonction causale, et qu'il réfère à l'Autre. En d'autres termes : c'est l'effet castrateur du langage qui conditionne le prestige de l'image narcissique, l'amour qu'elle focalise. A la page 71, Lacan met les points sur les « i », au cas où on n'aurait pas compris les remarques de la page précédente : le stade du miroir n'a pas de liaison avec la qualité de voyant, l'importance de l'image narcissique se trouvant aussi bien chez l'aveugle privé de vision (Cf. le problème de Molyneux). Il n'a pas de liaison avec le voyant, mais avec le regard comme objet. C'est pourquoi : l'aveugle, qui n'a pas la vision » y est sujet, de se savoir objet du regard«. C'est l'opposition vision/regard, déjà longuement développée dans le *Séminaire XI*. Du coup, Lacan peut repenser autrement la jubilation narcissique qu'il a d'abord expliquée par l'anticipation imaginaire de la maîtrise motrice du sujet encore dans la prématuration. Il la réinterprète ici comme effet de la manipulation du regard, qu'évoque le geste de l'enfant se retournant vers celui qui le porte.

C'est dire que le prix de l'image tient moins à l'unité de sa complétude qu'au fait, bien opposé, qu'elle soit décomplétée du regard. L'idée est celle-ci : le visible, le seuil du monde visible, suppose qu'une soustraction ait été produite sous l'effet du langage, autrement dit que le regard ait été perdu. Cette soustraction, par le manque qu'elle engendre, crée la libido scopique, et donne son impulsion à l'investissement du champ visuel. Pour que le monde soit visible au sens humain du terme, il faut qu'il soit visé par un désir de voir. D'où la question : avec des yeux, mais sans la libido scopique, verrions nous ?

Suivent d'ailleurs dans ce passage des considérations sur ce que Lacan appelle »la connaissance spéculaire«. C'est plutôt une méconnaissance dans la mesure où, justement, elle tombe sous le coup de l'inversion par rapport au plan, mais surtout, ça n'est pas une connaissance du tout, comme le montrent les phénomènes de dépersonnalisation et d'hallucination du double, qu'il met au compte de la pseudo-connaissance spéculaire, dont il précise aussitôt qu'elles n'ont pas de valeur diagnostique et qu'elles ne sont pas même un repère pour le fantasme.

Auparavant, en 1961, dans l'article des *Temps modernes*, Lacan avait tenté une démonstration beaucoup plus précise, quoique fort difficile, de sa thèse. Le texte porte sur un exemple d'illusion d'optique emprunté à Merleau-Ponty, où il essaye précisément de démontrer, à propos d'une illusion empêchant de voir un objet, que l'objet n'apparaît qu'à condition que se produise un effet équivalent à un refoulement, une disparition du sujet. C'est la même idée de l'im-mixion du sujet dans le champ de la perception. Lacan opère là une conversion « du perçus au sujet », comme il le dit lui-même, conversion qui heurte, en fait, la »foi perceptive« que tous les êtres parlants partagent.

Et pourtant, avec « Un trouble de mémoire sur l'Acropole », n'est-ce pas Freud lui-même qui donne raison à Lacan, et qui démontre, à partir d'une modeste expérience personnelle, combien l'objet qui divise le sujet soutient en même temps son rapport à la réalité. Le perçu n'est pas le réel, il n'est pas non plus un phénomène au sens de Kant, mais il est du Champ de l'Autre, déjà structuré, le sujet-effet de langage étant en quelque sorte immanent à sa perception. Lacan en a fait la démonstration magistrale à propos de l'hallucination verbale, de l'illusion visuelle et de la peinture. Pas d'autre phénoménologie de la perception donc, que celle du sujet divisé, l'objet a faisant parfois, comme il le dit ironiquement, une bosse sous le voile phénoménal.

Et la science ?

Mais que dire alors de la science ? Comment cet anti-cognitivism est-il compatible avec ses succès, que personne ne saurait nier, au moins pour ce qui est des sciences de la nature, et dont, en outre, le mode de transmission fait idéal, pour la psychanalyse, selon Lacan qui n'a jamais cessé d'en suivre les avancées ? Sur ce point, il y a une thèse majeure de Lacan, mais aussi une évolution discrète dont le terme n'est pas sans être paradoxal.

Que la science soit en rupture avec l'épistémè grecque, et qu'elle suppose un sujet spécifique, a été aperçu avant Lacan, de Hegel à Heidegger, qui font tous deux du cogito de Descartes le seuil des temps modernes, comme ils disent. Mais concernant le ressort de la science, l'assertion majeure de Lacan c'est que la science ne pense pas. Elle ne s'engendre ni à partir de la perception, ni à partir de la cogitation, elle n'est pas connaissance, elle sort de ce « qui était

dans l'œuf dans les démonstrations euclidiennes »²³, à savoir la manipulation du nombre. C'est pourquoi d'ailleurs ni l'empirisme ni la phénoménologie ne sont susceptibles d'en rendre compte. Le mathème non plus ne pense pas, il s'écrit et se manipule : d'ou les espoirs que Lacan a placés en lui.

Concernant, ensuite, la portée de la science que je distingue de son ressort, la position de Lacan a évolué. Il a semblé lui envier son universalité, la transmission intégrale de ses résultats, mais il en a souligné le coût dans les années 70 : elles ne s'acquièrent qu'au prix de la forclusion du sujet. « Idéologie de la suppression du sujet », la science relèverait donc d'un refus de savoir, voire de l'exclusion d'un réel. D'où le renversement qui se lit dans le texte « Peut-être à Vincennes », où il ne s'agit plus pour la psychanalyse d'emprunter à l'esprit de la science, ni même de s'en trouver confirmé, mais, au contraire, de lui donner occasion de rectifier les partialités de son « je n'en veux rien savoir ». Celui-ci se vérifie d'ailleurs dans ses effets. Ils ne vont à rien d'autre qu'à une transformation de la réalité, – à distinguer du réel – qui entretient les fantasmes, les développe et les actualise même, par les nouveaux objets venus au jour ... cette fois, de la perception. Un pas de plus et Lacan conclut, osant appliquer à la science le terme qui marque sa distance au réel, celui de « futilité ». Dans « Le moment de conclure », il peut dire que la science elle-même n'est qu'un fantasme, ce qui veut dire, précise-t-il, une aspiration, et que l'idée d'un réveil est proprement impensable²⁴. Si de science à philosophie, il y a même futilité, faut-il les mettre dans le même sac ? Je laisse cette question en suspens.

Je conclus. De l'imbécillité universitaire il « n'y a d'éveil que particulier » disait Lacan en 1974, et on déduisait aisément que cet éveil ne pouvait passer que par la psychanalyse. L'éveil impossible évoqué en 1979, implique que le réel soit fondamentalement disjoint, hors de portée non seulement de la pensée, mais de la science elle-même, les transformations bien réelles qu'elle conditionne n'allant pas au-delà d'un remaniement de toute notre réalité qui, pour être impressionnant, n'est pas l'accès au réel.

Le nœud borroméen implique que le réel n'est pas pensable, et que la pensée reste imaginaire, engluée dans la jouis-sens, au joint de l'imaginaire et du symbolique. Appliquons au réel la formule que j'ai citée du chapitre sur le baroque : on pense à lui, mais on ne le pense pas, et rien n'autorise à s'imaginer qu'il pense, ou, dans nos termes, qu'il inclut du savoir. D'ou le terme de coïncage que le dernier Lacan utilise à son sujet.

Q'en est-il alors de la psychanalyse à la lumière de tous ces passages à la limite ? Sur ce point, à peine un flash. Les effets de vérité existent dans la psy-

²³ Jacques Lacan, *L'envers de la psychanalyse*, op. cit., p. 184.

²⁴ Jacques Lacan, « Une pratique de bavardage », *Ornicar ?* 19, Lyse, Paris 1979, p. 9.

chanalyse, c'est sûr. Mais tout ce qui est insight, illumination, éclair, aperçu, ai-je dit en son temps, relève de la pensée. La pensée qui vise le réel, mais le rate. A quoi il faut ajouter encore que tout ce qui est construction, cogitation, n'est qu'élucubration, comme l'inconscient lui-même. Le témoignage du passant n'est lui-même qu'une histoire que l'on raconte, dit Lacan. Pas étonnant qu'au culmen de cette antiphilosophie en acte qu'est son dernier enseignement, Lacan ait pu dire qu'il faudrait une contre psychanalyse pour que le sujet s'extraie de la glu de la mentalité.

Ainsi, Lacan a-t-il peut-être fini par écrire, quoique seulement en pointillé, la lettre que Pascal avait projeté d'écrire sans le faire jamais, et qu'il prévoyait d'intituler: « Lettre de la folie de la science humaine et de la philosophie (74) ».

L'ETHIQUE STOÏCIENNE ENTRE PULSION ET PERVERSION

Jelica Šumič Riha

J'ai pris comme fil conducteur de mon exposé le rapport entre volonté et désir tel que nous laisse entrevoir Lacan dans son texte « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache ». Voici la citation que j'ai prise comme point de départ :

« C'est comme objet a du désir, comme ce qu'il a été pour l'Autre dans son érection de vivant, comme le *wanted* ou *l'unwanted* de sa venue au monde, que le sujet est appelé à renaître pour savoir s'il veut ce qu'il désire. »¹

Je vais essayer d'exposer les quelques remarques que j'ai formulées à partir de ce rapport qui implique le changement radical du statut du sujet puisque le sujet, comme le dit Lacan, est « appelé à renaître pour savoir s'il veut ce qu'il désire ».

Dans cette perspective, une figure entre toutes s'est imposée à mon attention : celle du sage stoïcien. Alors, pourquoi choisir ce cas particulier qui ne va pas de soi ? Dans quelle mesure l'examen de la position du sage, caractérisée par une volonté inflexible, pourrait nous ouvrir de nouvelles perspectives quant au lien qu'entretiennent volonté et désir ? L'originalité du stoïcisme, il est vrai, réside précisément dans une identification du sujet à sa volonté.² En anticipant ce que je vais développer dans la suite, je dirai que la position subjective du sage stoïcien s'est imposée à moi parce qu'il s'agit d'un sujet pour qui la question du désir est déjà résolue, en cela qu'il considère le rapport entre volonté et désir en termes d'accord et non de disjonction.

À côté de la clarification à opérer sur ce cas que j'ai choisi comme repère, il y a – me semble-t-il – une question plus importante encore que je voudrais examiner ici. Ce que je vais avancer concernant le rapport entre désir et vo-

¹ J. Lacan, « Remarques sur le rapport de Daniel Lagache », *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, p. 682.

² Epictète, par exemple, déclare explicitement : « Je suis moi là où est ma *proairesis*. », *Entretiens. Livres I à IV*, texte établi et traduit par J. Souilhé avec la collaboration d'A. Jagu, Les Belles Lettres, Paris, 1943–1965, III, 3, 8–9.

lonté dans le cadre de la pensée stoïcienne nous permettra en effet d'apporter quelques éléments nouveaux à la compréhension de la question suivante : Quel statut du sujet correspond à la conciliation du désir et de la volonté ?

Comme le suggère Lacan dans la « Remarque sur le Rapport ... », ce moment où le désir se transforme en un désir qui se veut ne peut être atteinte que dans la perspective du Jugement dernier. Ce que je désire, est-ce que je le veux vraiment ? Cette question exige une réponse définitive, un jugement qui appose définitivement un sceau, si l'on peut dire, sur le sort du sujet. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Lacan évoque une renaissance du sujet. La question à poser – une question difficile – est de savoir à quel point la position stoïcienne renvoie à une telle renaissance du sujet.

La conception stoïcienne de la volonté dérive manifestement d'Aristote. Celui-ci définit en effet la volonté comme une raison désirante ou un désir raisonnant.³ La faculté désirante peut se soumettre à la raison et lui obéir, lorsqu'elle désire effectivement ce que la raison a jugé qu'elle devait désirer. Et c'est précisément ce désir de la faculté désirante de se soumettre à la raison qu'Aristote appelle *boulêsis*. L'obéissance du désir à la raison, qui définit la volonté, est donc conçue par Aristote comme un rapport d'extériorité entre deux fonctions distinctes. Dans la perspective des stoïciens, en revanche, la *boulêsis* est, non pas désir se pliant à la raison, mais raison désirante. Cette précision nous amène à rejeter l'alternative « volonté ou désir », en nous montrant que le stoïcisme ignore toute idée de désir si ce n'est sous les espèces de son identification avec la volonté.

Pour examiner cette conciliation dans la doctrine stoïcienne de la volonté, je m'appuierai sur quelques indications de Lacan. Nous trouverons la première indication dans son texte « Subversion du sujet et dialectique du désir », où Lacan propose d'aborder la question de la fin de l'analyse en termes, justement, de volonté.

A la fin de ce texte, Lacan nous présente la fin de l'analyse, c'est-à-dire la phase terminale de la dialectique du désir, comme le moment où au sujet « qui veut vraiment s'affronter à cet Autre, s'ouvre la voie d'éprouver non pas sa demande, mais sa volonté »⁴. Il propose alors deux issues « à qui veut vraiment s'affronter » à la volonté de l'Autre, qui sont l'une : « de se réaliser comme objet, de se faire la momie de telle initiation bouddhique » et la seconde : « de satisfaire à la volonté de castration inscrite en l'Autre, ce qui aboutit au narcissisme suprême de la Cause perdue (c'est la voie du tragique grec, que Claudel

³ Cf. Aristote, *Éthique de Nicomaque*, 1139b4–5 ; trad. J. Voilquin, GF-Flammarion, Paris, 1992.

⁴ J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », *Écrits*, p. 826.

retrouve dans un christianisme de désespoir ».⁵ Voilà deux issues extrêmes que Lacan indique comme résolution de la question du désir à la fin de l'analyse : ou bien se faire momie, ou bien se sacrifier pour une cause perdue. Mais, finalement, répondre « oui » ou « non » à la volonté de l'Autre, qu'est-ce que ça veut dire ? Dans l'alternative que pose Lacan : la momie ou la cause perdue, s'affronter à la volonté de l'Autre semble se solder par une sujétion totale du sujet à l'Autre.

Fiat voluntas tua !

Or c'est précisément dans cette perspective que s'inscrit le fameux consentement au destin des stoïciens. C'est précisément parce qu'elle fait coïncider la liberté avec l'affirmation du destin que la conception stoïcienne de la volonté nous apparaît presque inconcevable. Son originalité – en cela, elle diverge radicalement de sa conception moderne – consiste à considérer l'acquiescement à la volonté du Destin comme la garantie directe de la liberté inaliénable du sujet. Voilà comment Epictète explique cet « attachement » de la volonté du sujet à la volonté de l'Autre :

« J'ai soumis à Dieu la propension de ma volonté. Veut-il que j'aie la fièvre ? Je le veux, moi aussi. Veut-il que mes propensions se portent vers tel objet ? Moi aussi, je le veux. Veut-il que j'aie tel désir ? Moi aussi, je le veux. Veut-il que je obtienne telle chose ? Moi aussi, je le désire. Il ne le veut pas ? Je ne le désire pas. Alors, c'est ma volonté de mourir, c'est ma volonté d'être torturé. ... – Comment comprends-tu : 's'attacher à Dieu' ? – De telle sorte que tout ce que Dieu veut, cet homme, lui aussi, le veuille ; que ce que Dieu ne veut pas, cet homme ne le veuille pas non plus. »⁶

Voilà l'aspect le plus paradoxal de la conception stoïcienne de la volonté : considérer que la liberté du sujet se manifeste en disant « oui » à la volonté de l'Autre. En fondant la liberté sur le « fiat voluntas tua ! », les stoïciens – il faut le leur concéder – ont le mérite d'avoir vraiment voulu s'affronter à l'Autre, d'avoir voulu éprouver sa volonté. Or cet affrontement à la volonté de l'Autre, dans la perspective du stoïcisme, semble conduire à un écrasement de la volonté du sujet par la volonté de l'Autre.

Curieusement, c'est exactement la solution que propose Sade lui-même lorsqu'il s'affronte à la volonté de l'Autre et, plus précisément, à la volonté

⁵ *Ibid.*, p. 826sq.

⁶ Epictète, *Entretiens*, IV, I, 89–90.

de jouissance qu'il incarne. Affirmant le droit à la jouissance, Sade vise l'impossible : maintenir à la fois la jouissance qui est, par définition, « égoïste », voire autiste, et l'Autre que le solipsisme de la jouissance exclue justement. La solution de Sade, quoique élégante dans les moyens employés pour atteindre la fin recherchée, n'est pas moins paradoxale : affirmer l'existence de l'Autre à travers la satisfaction de la volonté de jouissance, à travers la soumission du sujet à la volonté de jouissance. En fin du compte, il s'agit là d'une résurrection rétroactive de l'Autre qui n'existe pas mais que la tentative de satisfaire la volonté de jouissance fait exister – ou tente de faire exister. En même temps, la position du sujet change radicalement : confronté à l'impératif de la jouissance le sujet s'instrumentalise, transforme en instrument pour satisfaire la volonté de jouissance. Sade, qui insiste fortement sur la stricte dissociation entre la volonté et la loi, ne peut « apparier » l'Autre et la jouissance, à cette instance acéphale qui ne reconnaît aucune norme, aucune loi, et demeure imperméable pour la domestication, qu'en assimilant la volonté de l'Autre au caprice. La maxime sadienne de la jouissance, telle que la reconstruit Lacan, exprime bien cette volonté dont la loi est précisément la négation de toute loi, le caprice: « J'ai le droit de jouir de ton corps, peut me dire quiconque, et ce droit, je l'exercerai, sans qu'aucune limite m'arrête dans le caprice des exactions que j'aie le goût d'y assouvir. »⁷

La visée ultime de Sade, c'est d'atteindre « cette sorte d'apathie qui serait 'd'être rentré au sein de la nature, à l'état de veille, dans notre monde' »,⁸ pour reprendre Klossowski tel que le cite Lacan lui-même dans « Kant avec Sade ». En choisissant de rentrer vivant, « à l'état de veille », dans l'inanimé, en optant pour le *mé phynai*, plutôt ne pas être né, Sade veut se débarrasser du signifiant, ne plus en être le jouet. Or le prix à payer pour ne plus faire tache dans l'univers du langage, pour y trouver enfin sa place, c'est de devenir un objet « momifié », un objet qui n'est plus troublé par la division subjective.

Sade au Portique

Voilà qui nous mène à la deuxième indication, tirée, justement, de « Kant avec Sade ». Celle-ci porte sur les stoïciens, mais dans un contexte tout à fait particulier, à savoir celui d'une rencontre manquée, si l'on peut dire, entre Sade et Epictète. Il est frappant et de nature à faire beaucoup progresser dans l'examen du rapport qu'entretiennent volonté et désir, que Lacan, dans ce texte, ne

⁷ J. Lacan, « Kant avec Sade », p. 768sq.

⁸ J. Lacan, « Kant avec Sade », *Écrits*, p. 790.

mette pas seulement en scène le couple fameux, Kant et Sade, mais – plus discrètement certes – un autre couple : Sade et Epictète. Si Sade, selon la thèse de Lacan, est celui qui révèle la vérité de Kant, on est alors tenté de dire qu'Epictète est le révélateur de la vérité de Sade. Ce que Sade et Epictète auraient en commun, selon Lacan, c'est de se faire l'objet de l'Autre, de se mettre au « service de l'Autre », de sa volonté. En effet, dans les deux cas, ce n'est pas le désir de l'Autre ce que définit la position du sujet, mais la volonté de l'Autre. J'ai donc trouvé d'un très grand intérêt le fait que Lacan mette en rapport la position stoïcienne et celle de Sade, puisque cette mise en rapport me permet de revenir à une question dont j'ai déjà signalé qu'elle était cruciale, et qui porte sur le statut du sujet tel qu'il émerge de la conciliation entre désir et volonté.

De ce point de vue, il n'est donc pas sans intérêt que Lacan adresse la même objection à Sade et aux stoïciens, à savoir d'avoir méconnu la vraie nature du rapport qu'entretiennent désir et loi. Voulant éradiquer tout ce qui n'est pas conforme à la loi, les stoïciens, nous dit Lacan, méconnaissent à quel point « leur ataraxie destitue leur sagesse. On ne leur tient aucun compte de ce qu'ils abaissent le désir ; car non seulement on ne tient pas la Loi pour remontée d'autant, mais c'est par là qu'on le sache ou non, qu'on la sent jetée bas »⁹. Autrement dit, c'est parce que l'idée que la loi elle-même appellerait sa transgression leur est inconcevable, que les stoïciens ne se rendent même pas compte que la manière dont ils divinisent la loi, au lieu de la rendre efficace, la destitue. En revanche, saint Paul, auquel Lacan fait référence à ce propos, est beaucoup plus lucide : très sensible à la manière dont le péché « se sert » de la Loi pour séduire et détruire le sujet, il démontre qu'il n'y a pas de plus grande jouissance pour l'homme que de transgresser la loi.¹⁰

Dans cette perspective, on peut certes soutenir que Sade, visant la transgression de la loi, est allé beaucoup plus loin que les stoïciens dans la mise au jour du nœud entre le désir et la loi. Mais si, d'un autre côté, il « n'a pas été plus loin »¹¹, comme insiste Lacan, c'est qu'il s'est, lui aussi, aveuglé au parasitisme réciproque du désir et de la loi. A Sade Lacan reproche donc qu'il « s'est ... arrêté là, au point où se noue le désir à la loi » et pour faire sentir ce point d'achoppement, il souligne que, pour soutenir le désir comme transgression, il

⁹ *Ibid.*, p. 785.

¹⁰ « En effet nous savons que la loi est spirituelle, mais moi je suis un être de chair, vendu au pouvoir du péché. Vraiment, ce que je fais, je ne le comprends pas : car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais. Or si je fais ce que je ne veux pas, je reconnais, d'accord avec la Loi, qu'elle est bonne ; en réalité ce n'est plus moi qui accomplis l'action, mais le péché qui habite en moi. » Lettre de Saint Paul aux Romains, 7,14–17.

¹¹ « Kant avec Sade », p. 789sq.

faut bien la loi « pour y trouver l'occasion dont parle saint Paul, d'être démesurément pécheur. »¹²

Sade, il est vrai, est un sujet habité, non pas par un désir vacillant qui se cherche, mais par un « désir décidé », comme le dit Lacan, un désir qui sait où trouver ce qu'il veut, puisqu'il dit : « j'ai le droit de jouir de ton corps », un désir qui s'impose hors de tout consentement, comme l'énonce la maxime sadienne : « J'ai le droit de jouir de ton corps, peut me dire quiconque et ce droit, je l'exercerai, sans qu'aucune limite m'arrête dans le caprice des exactions que j'aie le goût d'y assouvir. » L'enjeu de l'opération sadienne n'est donc pas du tout d'obtenir le consentement de la victime. La visée du bourreau sadien est plutôt la contraindre à jouir, extraire de la victime la jouissance, faire surgir cette jouissance, qui, pour être tirée de la victime, bien que sans son consentement, la divise nécessairement. Plus précisément, si le consentement que la victime pourrait lui donner est tout à fait indifférent pour le bourreau sadien, c'est qu'il veut la contraindre à parler au niveau où elle est, par définition, muette, à savoir, au niveau de la satisfaction pulsionnelle. Ce qu'il vise, en fin de compte, c'est à saisir le sujet à un point où il émerge de la jouissance. C'est en ce sens qu'il faut entendre la thèse de Lacan selon laquelle ce que le bourreau sadien exige du sujet, en fin du compte, c'est de se reconnaître comme l'objet toujours déjà retrouvé de la pulsion, si l'on peut dire.

C'est précisément dans ce contexte que Lacan évoque l'échec qu'encourrait l'expérience sadienne si le bourreau sadien essayait de soumettre à la volonté de jouissance le sage stoïcien. Afin de mettre à l'épreuve la volonté de jouissance sadienne, Lacan imagine en effet la réponse d'Epictète à la torture à laquelle il serait soumis dans l'expérience sadienne. Si le bourreau lui avait cassé la jambe, il dirait en jetant un regard dédaigneux sur la jambe : « Tu vois, tu l'as cassée », le point essentiel étant ici que l'impassibilité du sage stoïcien empêche tout investissement libidinal de cette douleur que le bourreau vise à extraire de sa victime. En d'autres termes, si *Lacan* met en scène le face à face de Sade avec Epictète, c'est pour montrer que le mépris est le meilleur moyen de « démonter » l'expérience sadienne: « L'artifice des Stoïciens » consiste, selon Lacan, à répondre à la volonté de l'Autre par le mépris : « Ce qu'elle vaut [à savoir la douleur] pour l'expérience sadienne se verra mieux de l'approcher par ce qu'aurait de démontant l'artifice des Stoïciens à son endroit : le mépris. »¹³ En répondant à la torture par le mépris, en montrant au bourreau qu'il est tout à fait indifférent à l'égard de son propre corps, le sage stoïcien dénoncerait ainsi ce qu'il y a de

¹² *Ibidem*. Sur ce point, nous renvoyons au beau texte de Colette Soler, « Le désir éclairé ».

¹³ J. Lacan, « Kant avec Sade », p. 771.

dérisoire dans la mise en scène sadienne. « Rabattre la jouissance à la misère de tel effet où trébuche sa recherche, n'est-ce pas la tourner en dégoût ? »¹⁴ Lacan reconnaît ainsi aux stoïciens le mérite d'avoir trouvé le moyen efficace pour mettre en échec ce droit imprescriptible qu'aurait le maître sur le corps de sa victime, pour neutraliser cette volonté à la jouissance inscrite dans l'Autre.

Une première réponse provisoire à la question de savoir ce que rend Epictète « imperméable » à Sade, c'est donc de dire qu'en refusant de subjectiver la douleur, le sage stoïcien trouve le moyen de parer à la division du sujet par la jouissance que Sade voulait lui imposer. Au fond, Sade ne peut pas toucher au vif le sage stoïcien tant qu'il ne mobilise pas son consentement, son vouloir. Propre au sage stoïcien, c'est de ne se soutenir que par sa volonté, sa *proairesis*, son pouvoir du choix et de laisser à l'Autre tout le reste, y compris son « pauvre corps », comme le témoigne le dialogue suivant entre un tyran et un sage que met en scène Epictète: « Dis-moi les secrets qu'il t'est interdit de révéler. – Je ne le ferai pas, car cela est en mon pouvoir. – Mais je te mettrai aux fers. – Que veux-tu dire ? Me mettre aux fers, moi ? C'est ma jambe que tu chargeras de chaînes. Quant à ma *proairesis*, Zeus lui-même ne peut la vaincre. »¹⁵ Si Zeus lui-même n'a pas de prise sur la *proairesis* du sujet, son véritable soi, c'est que, d'emblée posé comme un point inatteignable, la *proairesis*, pour les stoïciens, est ce qui met le sujet hors de la portée de l'Autre. Le sujet stoïcien laisse volontiers son corps, c'est précisément dans la mesure où il n'est pas au pouvoir du tyran d'accaparer sa volonté. Sur cette volonté, le tyran, en effet, n'a pas de prise.

Où se situe donc la rencontre manquée entre Sade et Epictète ? Lacan montre bien qu'il ne s'agit pas simplement pour Sade d'assujettir le sujet à la contrainte, mais bien de s'emparer du siège du sujet, d'investir ce que les stoïciens appellent l'*hégémonikon* ou la *proairesis*. L'enjeu de la rencontre manquée entre Sade et Epictète – et ce n'est pas un hasard – c'est justement la volonté. D'une part, le fait que le sage supporte « stoïquement » la torture, qu'il reste parfaitement impassible, témoigne que l'Autre n'a pas de prise sur sa volonté. D'autre part, cependant, Lacan montre que, même pour Sade, il ne s'agit simplement d'assujettir une victime à la contrainte. Parce que l'expérience sadienne ne se résume pas à « accaparer une volonté », comme le dit Lacan, mais bien à « s'installer au plus intime du sujet »¹⁶. Or, selon l'hypothèse lacanienne, l'opération sadienne, s'emparer du siège du sujet, d'investir ce que les stoïciens appellent l'*hégémonikon* ou la *proairesis*, de prendre le sujet au dépourvu, là où il est sans défense devant, cette opération, donc, n'aurait aucune chance de

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Epictète, *Entretiens*, I, I, 23.

¹⁶ J. Lacan, « Kant avec Sade », p. 771.

succès si, comme le précise Lacan, au plus intime du sujet, le sujet lui-même, n'était déjà « à la place de l'Autre ». ¹⁷ En d'autres termes, si le bourreau sadien arrive à « déloger » le sujet de sa place, c'est parce que le sujet lui-même, dans son intimité même, est en quelque sorte un « intrus » au lieu de l'Autre. Pour illustrer une telle intrusion dans les replis les plus intimes du sujet, Lacan prend pour exemple la pudeur, puisque le sujet se sent « violé » du fait même qu'il a subi passivement l'impudence de l'Autre. Même s'il n'a rien pu faire contre, il se sent coupable comme s'il avait donné son consentement à l'Autre.

Dès lors que le bourreau sadien se situe dans cette dimension, il semble qu'il n'y a plus d'abri pour le sujet, que le refuge de la *proairesis* n'existe pas, puisque – et l'exemple de la pudeur le montre bien – Sade est parfaitement capable de s'installer « au plus intime du sujet ». En revanche, si le sujet est sans défense devant les attentes de l'Autre même là, en son for intérieur, il faut que le sujet stoïcien invente un autre type de rapport à l'Autre, un rapport qui lui permette, justement, de se mettre à l'abri des atteintes de l'Autre.

Qu'est-ce qui permet donc au sage stoïcien d'éviter le piège que lui tend Sade ? En fait, on peut considérer le stoïcisme comme effort que fait le sujet pour s'absenter de ce lieu de l'Autre, de se placer hors d'atteinte. Pour protéger le siège de son soi, pour garder l'autonomie de sa volonté, de sa *proairesis*, le sujet stoïcien est prêt à payer n'importe quel prix, à se séparer de tout, reléguer sa propre conservation, l'intégrité de son être, au rang des choses indifférentes. Le sujet stoïcien incarne donc une position d'impassibilité qui lui permet de déjouer la volonté de l'Autre, dans la mesure où l'enjeu véritable de cette position n'est rien d'autre que de parvenir au non-rapport à l'Autre. Tout en tenant compte de l'accent mis par les stoïciens sur l'ataraxie qui conduit le sujet à momifier son désir, on est tenté de concevoir la position stoïcienne en termes d'un paradoxe : le sujet stoïcien est en mesure de se dérober à la volonté de l'Autre là précisément où, d'apparence, il lui est soumis entièrement. C'est justement ce rapport ambigu à la volonté de l'Autre qui met le sage stoïcien à l'abri de Sade.

Maître paradoxal

Comment alors situer cette position paradoxale – et la plus exigeante, la plus rigoureuse qui soit – puisqu'elle demande au sujet de renoncer à tout plaisir, à son corps, voire à sa vie même ?

Consentir à tout ce qui arrive plutôt que de vouloir changer le monde, c'est, par définition, la position de l'esclave. Ce dernier fait ce qu'il est contraint,

¹⁷ *Ibid.*, p. 772.

alors que, pour le sage stoïcien, accepter ce qui lui advient, c'est est une affaire de volonté. Son assentiment, loin de lui être arraché, relève d'un acte volontaire. En cela, l'assentiment au Destin n'a rien avoir avec la soumission passive à l'ordre des choses existant. Mieux, à s'appuyer sur seule *proairesis*, le sujet est en mesure de se soustraire à la tyrannie de l'ordre existant des choses. En d'autres termes, le sage stoïcien rejette la position qui lui est imposée, celle d'un soumis, par un geste qui « détrône » le maître, un geste qui est, par excellence, le geste du maîtrise. Cette position a beau demander au sujet de consentir à chacun des malheurs qui surviennent sur sa route, il s'agit d'une position qui, éminemment, est celle du maître. Ce qu'il y a d'inquiétant, de troublant dans cette position, c'est donc la coïncidence de la maîtrise et de la soumission.

Pour se convaincre à quel point il est délicat de situer l'attitude stoïcienne dans les positions subjectives connues, il suffit de la considérer à la lumière de la critique hegelienne. D'ailleurs, Hegel lui-même a mis en évidence la conciliation de ces deux aspects en montrant dans la figure du sage stoïcien la « synthèse » paradoxale du maître et de l'esclave. Pour acquérir l'indépendance et la liberté, le sage stoïcien se pose comme « pure négation de sa modalité d'objet », comme le dit Hegel, plus précisément, comme n'étant pas attaché « à aucune *existence* déterminée, absolument pas attaché à la singularité universelle de l'existence, n'est pas attaché à la vie ». Bien mieux, si, selon Hegel, « ... c'est seulement par la mise en jeu de la vie qu'est ... éprouvée et avérée la liberté », ¹⁸ on ne pourra que constater que le sage stoïcien, qui affirme sa liberté, selon l'expression de Hegel, en « abandonnant et laissant libre » la vie même, parce que la vie à elle-même, pure et simple, la vie comme préservation n'est rien pour lui, n'a rien d'un esclave qui, lui, veut, à tout prix, conserver sa vie. C'est précisément ce trait qui le rapproche et l'éloigne à la fois du maître hégélien.

Pour prouver qu'il est une conscience de soi, le maître hégélien est prêt à sacrifier tout ce qui définit sa propre animalité : son corps, voire sa vie. Mais il ne peut obtenir « la certitude de soi-même », ¹⁹ dit Hegel, qu'en se combattant avec une autre conscience qui veut, elle aussi, prouver à l'autre et à elle-même qu'elle est « conscience autonome de soi » qui peut se détacher de son animalité. Ainsi pris dans une relation réciproque, spéculaire, le maître hegelien ne peut pas être reconnu comme tel que par une lutte. Il ne peut donc jouir de ce qu'il a gagné en risquant sa vie, qu'après avoir éprouvé « que la vie lui est aussi essentielle que la pure conscience de soi » ²⁰, nous dit Hegel. Pour accéder à sa

¹⁸ G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, (traduit par Jean-Pierre Lefebvre), Aubier, Paris, 1991, p. 154.

¹⁹ *Ibid.*.

²⁰ *Ibid.*

vérité, à sa reconnaissance comme « conscience autonome de soi », le maître a besoin de celui qui n'a pas voulu aller jusqu'au bout, qui est encore attaché à la vie, à savoir l'esclave. Il en a besoin à deux égards : à titre de travailleur dont il s'appropriera les fruits de son labeur. Mais il a surtout besoin de l'esclave pour que celui-ci le reconnaisse comme son maître. On ne peut pas être maître en soi. Il ne peut pas être maître même pour soi-même, s'il ne l'est pas pour l'esclave. C'est pourquoi Hegel peut énoncer : « ... la *vérité* de la conscience autonome, c'est la *conscience servile du valet* », ²¹ la vérité du maître, c'est l'esclave.

C'est précisément sur ce point que la position du sage stoïcien se sépare irréductiblement de celle du maître hégélien. Rien n'est plus éloigné de la pensée stoïcienne que le désir de reconnaissance, alors qu'il est l'enjeu principal du combat à mort entre l'esclave et le maître. Le sage stoïcien, nous l'avons vu, n'a pas peur de mourir, mais ce n'est pas pour obtenir la reconnaissance. Le maître hégélien, tout en se soumettant l'esclave, reste dépendant de lui. Le sage stoïcien, par contre, est maître, alors même qu'il donne son consentement, mais un maître qui n'a pas besoin d'esclave pour le savoir. Maître paradoxal, le sage stoïcien n'a pas besoin de « s'accrocher » à l'autre pour savoir qu'il est le maître. Il est un maître sans esclave. Voilà donc une forme subversive de la maîtrise, prête à sacrifier la maîtrise même. Paraphrasant Bataille on pourrait dire que la souveraineté du sage stoïcien est absolue au sens où elle, non seulement ne se subordonne à rien, mais, en plus, d'elle-même ne se subordonne rien. ²² Cette souveraineté absolue qui caractérise la volonté du sage et qui se manifeste comme une impassibilité, une ascèse sans bornes, presque « inhumaine », se reproche peut-être le plus de la position du saint, telle que la définit Lacan dans la *Télévision*.

L'immortel

La mise en jeu de la vie, tout en étant une condition nécessaire pour l'éthique stoïcienne, n'est pas sa condition suffisante pour autant. Si le sage stoïcien, à l'instar du maître hégélien, méprise la conservation de la vie « nue », c'est pour faire mieux ressortir, sur le fond du risque de la mort précisément, la vie digne d'être vécu. C'est en cela que consiste l'essence de la maîtrise : mettre en jeu l'existence biologique pour exalter ce qui, dans la vie, est plus que la vie,

²¹ *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 156.

²² G. Bataille, « Hegel, la mort et le sacrifice », *Deucalion* 5 (Etudes hegelienues), 40, Cahiers de philosophie, Neufchâtel, oct. 1955, pp. 21–43. Sur ce thème, cf. J. Derrida, « De l'économie restreinte à l'économie générale » in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, pp. 369–407.

à savoir la raison de vivre que la psychanalyse appelle la cause du désir. Il est vrai que le sage stoïcien, à la différence du maître hégélien, ne risque pas sa vie pour le pur prestige. Mais dans les deux cas, cette vie qui est plus que la vie, a aussi besoin de l'existence biologique méprisée comme sa base. C'est le geste même de la mise en jeu de la vie qui implique, dans les termes de Bataille, la ruse permettant à la vie de rester en vie.

L'éthique stoïcienne, le mépris de l'existence biologique nonobstant, implique elle aussi une telle ruse de la vie. Tout en sacrifiant la vie, la position stoïcienne l'éternise. Il ne saurait bien sûr être question ici de la vie biologique que le sujet stoïcien est prêt à sacrifier à tout instant, mais une vie qui excède cette vie « nue » : la *proairesis*. L'instance qui incarne l'éternité dans le sujet, chez les stoïciens, c'est donc la volonté. En tant qu'un Encore insatiable qui ne connaît pas de repos, la *proairesis* représente donc ce qu'il y a d'éternel, d'immortel dans le sujet. Et dans la mesure où la volonté représente cette instance qui, tout en étant immanente au sujet, le toujours déjà excède, on pourrait dire qu'elle porte le stigmate, pour ainsi dire, de la pulsion freudienne.

A première vue, rien n'est plus étranger au concept de pulsion freudienne que la volonté stoïcienne : une volonté éminemment rationnelle, une volonté de la raison. L'obstacle insurmontable qui se dresse devant toute tentative de situer la position stoïcienne dans le registre des pulsions semble résider précisément dans le fait que cette position ne permet pas de distinguer entre le moi et le sujet.

En exposant plus haut la théorie stoïcienne de l'assentiment, j'ai pris soin d'indiquer que, pour les stoïciens, le sujet, identifié au moi conscient, à l'*hegemonikon*, dispose librement de son corps et peut aller jusqu'au point où il le livre à l'Autre, sans que cela ait le moindre impact sur son soi. La torture et la mort même, n'entament en rien l'emprise de l'*hegemonikon* sur le sujet. Nous sommes ici confrontés à une volonté coupée de toute motivation et de la pertinence de toute opposition du genre plaisir-déplaisir, vie-mort, utile-pas utile et dont le caractère absolu la situe au-delà du principe du plaisir. C'est la raison pour laquelle nous pouvons légitimement inscrire l'éthique stoïcienne dans le registre de l'éthique du maître. Comment alors rapprocher l'éthique stoïcienne du registre des pulsions, si l'axiome fondamental de la psychanalyse érige une barrière insurmontable entre les pulsions et le moi ?

Certes, les stoïciens insistent, eux aussi, sur le chiasme entre le moi et les pulsions – ou les passions, pour reprendre leur terme – mais cela, ils le font afin de situer le vrai soi du sujet du côté du *logos*, du moi conscient comme instance appelée à brider, domestiquer les pulsions. La psychanalyse, en revanche, situe le soi dans une instance décentrée par rapport au moi : le désir inconscient, les pulsions, l'objet *a* sont ainsi autant de manières d'être de ce reste où le moi ne se

trouve pas, ne se reconnaît pas, où il se cherche encore. A cet égard, la place centrale que les stoïciens donnent à *l'hegemonikon*, est l'exact inverse de la manière dont la psychanalyse aborde la question du rapport entre volonté et désir.

S'il y a, du point de vue de la psychanalyse, impasse entre désir et volonté, c'est parce que, comme le note Lacan, ce que le sujet « désire se présente à lui comme ce qu'il ne veut pas ».²³ La question de son désir ne peut être abordé par le sujet qu'à travers la question du désir de l'Autre, puisque, comme le souligne Lacan, « c'est en tant qu'Autre qu'il désire »²⁴. Alors que le sage stoïcien – à la différence du sujet auquel la psychanalyse a affaire, un sujet dont « le vrai maître », le vrai soi, échappe au moi, et qui est donc obligé à chercher dans l'Autre la réponse à la question de savoir s'il veut ce qu'il désire – est censé savoir, dès le départ, ce qu'il veut, il a déjà trouvé la réponse à la question du désir.

Comment alors la pulsion s'installe-t-elle dans l'économie de la pensée stoïcienne ? Mais avant même de poser cette question il s'agit de justifier l'identification de la volonté à la pulsion, et cela précisément dans la mesure où la volonté stoïcienne est la volonté de la raison, donc du moi, alors que la pulsion ne peut qu'entretenir une relation antinomique avec la conscience. Où est donc l'élément du pulsionnel dans la volonté stoïcienne ?

L'extimisation de la volonté

A mon avis, il faut chercher la réponse à cette question dans la structure même de *l'hegemonikon*. *L'hegemonikon*, nous l'avons vu, c'est le paradoxe de la maîtrise du soi : en ôtant au corps toutes ses prérogatives, les stoïciens sont obligés de tout inclure dans *l'hegemonikon*, tout, y compris ce qui résiste à sa domination absolue, à savoir les passions ou la mauvaise volonté. Le paradoxe de la pensée stoïcienne consiste donc en ceci qu'au moment même où elle affirme la domination de *l'hegemonikon* comme maître absolu auquel rien n'échappe, elle est obligée de reconnaître qu'un reste résiste à *l'hegemonikon*, et qui relève, non pas du corps, mais de *l'hegemonikon* lui-même. C'est *l'hegemonikon* lui-même qui se divise, se scinde en deux parties dont l'une fonctionne comme il faut, alors que l'autre, se soumettant au principe du plaisir, se pervertit. Ce reste, ce rebut qui résiste à *l'hegemonikon*, n'est rien d'autre que *l'hegemonikon* lui-même, un *hegemonikon* qui « déraile », qui ne fonctionne plus comme il faut. Ou encore : la volonté qui est censée domestiquer les passions ou les pulsions devient elle-même pulsion. Ce qui se fait entendre dans l'exigence infrangible de la volonté

²³ J. Lacan, « Subversion du sujet ... », p. 815.

²⁴ *Ibid.*, p. 814.

perverse, selon les stoïciens, c'est l'exigence même de la pulsion. C'est ici que nous rencontrons, et cela d'une manière tout à fait inattendue, une ressemblance entre la pulsion et *l'hegemonikon*. Lorsque les stoïciens cherchent la cause de la perversion de *l'hegemonikon* ils ne trouvent d'autre réponse que la chute de la tension dans *l'hegemonikon*. Si la tension demeure constante, la volonté est bonne, la chute de la tension, en revanche, conduit à la perversion de la volonté.

A élucider les détours, les vicissitudes, les déviations de *l'hegemonikon* à partir de la tension, les stoïciens assignent à *l'hegemonikon* une structure qui est distinctive des pulsions freudiennes. Dans la mesure où la volonté stoïcienne est définie en termes énergétiques ou économiques, on pourrait la considérer, de même donc que la pulsion, comme une « *konstante Kraft* qui la soutient comme une tension stationnaire ». ²⁵ Encore faut-il maintenant se demander : qu'en est-il de l'instance qui donne constance à cette oscillation de la tension dans *l'hegemonikon*.

Que la question de *l'hegemonikon* soit posée en termes de constance, cela implique, pour les stoïciens, qu'il faille lui assigner un objet tout à fait singulier, un objet qui maintient sa « *mêmeté absolue* » à travers le changement des cibles concrètes que visent les diverses opérations de *l'hegemonikon*. Une formule demeurée fameuse : « *homologouménôs zen* », vivre en accord, ²⁶ proposée par Zénon, vise à concilier les deux exigences que doit satisfaire l'objet de *l'hegemonikon*. De cette fin ultime, souveraine, « vivre en accord », le *télos*, qui est la seule fin qu'il faille vouloir, désirer, pour elle-même, il faut distinguer le *skópos*, c'est-à-dire une série des « cibles » quelconques, qui ne sont désirables qu'au regard de la seule fin. En scindant l'objet de *l'hegemonikon* entre *télos* et *skópos*, les stoïciens ont anticipé en quelque sorte la solution freudienne au problème de l'objet de la pulsion.

Et c'est à ce titre que *l'hegemonikon* peut se satisfaire de « faux » objets, pour ainsi dire, tout en visant la vraie fin : « être en accord ». Se satisfaire de « faux » objets, on reconnaît bien là ce trait paradoxal qui caractérise la pulsion laquelle, selon Lacan, peut « atteindre sa satisfaction sans atteindre son but ». Ce qui assure, selon Lacan, la consistance de cette structure circulaire, n'est rien d'autre que l'objet, mais un objet d'un type particulier, puisqu'il est introduit « à titre de quelque chose qui doit être contourné ». ²⁷ Initialement, l'objet de la pulsion n'est que « la présence d'un creux, d'un vide ... occupable ... par n'importe quel objet ». ²⁸

²⁵ J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1973, p. 165.

²⁶ Pour discussion de ce point, voir V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris, 1998, p. 77.

²⁷ *Ibid.*, p. 165.

²⁸ *Ibid.*, p. 164.

La pulsion, tout comme *l'hegemonikon*, vise un objet qui n'est pas comme les autres, qui ne ressemble à aucun objet, un objet qui est en un sens situé au-delà, hors de tout objet, un objet qui n'a, à proprement parler, rien d'objectal. Ce qui est un jeu ici, c'est un objet qui, tout en étant absent, constitue une instance de laquelle la pulsion ainsi que *l'hegemonikon* ne cessent de circuler. En vérité, la constance de ce mouvement circulaire est le seul trait distinctif de cet objet dont la matérialité varie constamment.

On ne peut donc résoudre le problème que pose cette conjonction paradoxale de la constance, à savoir celle de l'exigence implacable de satisfaction, en dépit de tout, et de l'indifférence à la matérialité de l'objet de la satisfaction qu'en suivant la suggestion lacanienne selon laquelle le vrai objet de la pulsion n'est autre que sa satisfaction, ou, comme le dit Lacan lui-même, « si la pulsion peut être satisfaite sans avoir atteint ... sa fin » c'est que « son but n'est point d'autre chose que ce retour en circuit ». ²⁹ Le fait qu'une satisfaction substitutive peut émerger nous conduit à saisir que la pulsion n'est que la poursuite de satisfaction par d'autres moyens. Dit autrement, la pulsion génère elle-même ce qu'il faut pour atteindre sa satisfaction. La satisfaction comme objet, bien évidemment, n'est pas un objet donné, un objet qui serait déjà là, mais un objet qui se produit par et dans ce retour en circuit de la pulsion.

Wo Es war, soll Ich werden

Comment maintenant introduire le sujet dans cette structure circulaire, plus précisément, dans ce système clos de l'oscillation de la tension, qui caractérise à la fois la pulsion et *l'hegemonikon* ? Cette question revêt pour les stoïciens une importance d'autant plus cruciale qu'ils définissent *l'hegemonikon* comme siège exclusif du sujet, son véritable soi. Mais le problème de l'articulation du sujet à la pulsion n'est pas moins délicat pour la psychanalyse elle-même dans la mesure où la pulsion constitue en quelque sorte le *degré zéro* d'une structure dans laquelle, comme le dit Lacan, « le sujet n'est point encore placé ». Cette articulation amène Lacan à faire « de la manifestation de la pulsion le mode d'un sujet acéphale, car tout s'y articule en termes de tension ». ³⁰ Cette absence radicale de sujet est mise en valeur encore davantage lorsque Lacan affirme que la pulsion « n'a de rapport au sujet que de communauté topologique ». ³¹

²⁹ *Ibid.*, p. 163.

³⁰ *Ibid.*, p. 165.

³¹ *Ibid.*

Lacan ne se contente toute de même pas de thématiser l'articulation du sujet et de la pulsion simplement en termes topologiques. Lisant le Freud de « Pulsions et destins des pulsions », Lacan en effet établit que la pulsion ferme son circuit avec l'émergence du sujet. Le point absolument capital dans la réalisation du destin de la pulsion, c'est l'apparition d'« *ein neues Subjekt* », dit Lacan, d'un nouveau sujet.

Sur ce point, la rectification lacanienne de l'impératif freudien, « *Wo es war soll Ich werden* », est cruciale et peut nous aider à saisir toute la signification de l'émergence du sujet dans la pulsion. Selon une idée reçue, cet impératif semble vouloir dire que là où était le ça freudien, c'est-à-dire, les pulsions, Je ou, plus précisément, le moi conscient, doit advenir. Or, c'est exactement l'interprétation que Lacan rejette en précisant que, lorsqu'on parle de l'apparition d'un sujet nouveau, d'« *ein neues Subjekt* », il faut entendre « non pas qu'il y en aurait déjà un, à savoir le sujet de la pulsion, mais qu'il est nouveau de voir apparaître un sujet ».³² Ce que Lacan laisse entrevoir ici, c'est le devenir ça du Je plutôt que le devenir Je du ça, des pulsions.

D'où surgit alors le sujet ? Le sujet, nous l'avons vu, n'est pas là au préalable. Bien au contraire, c'est un sujet en voie de réalisation, un sujet produit par le mouvement même de la pulsion, un sujet qui surgit de ses circuits, détours, vicissitudes, au point qu'on pourrait dire que le mouvement circulaire, c'est le sujet *in statu nascendi*. Cela n'est évidemment pas possible que dans la mesure où, à la place de ce sujet, encore inexistant, il y a quelque chose d'autre, à savoir l'objet de la pulsion. D'ailleurs, Lacan le dit explicitement lorsqu'il place l'objet « au niveau de ce que j'ai appelé métaphoriquement une subjectivation acéphale, une subjectivation sans sujet ».³³ Voici précisément ce que Lacan appelle la « subjectivation sans sujet » : une manière d'exister avant d'exister.

En désignant la structure de la pulsion par la notion bataillienne d'acéphale, Lacan met bien en valeur le rapport antinomique qu'il y a entre le sujet et la pulsion. Que la pulsion soit acéphale, cela ne signifie toute de même pas qu'il existe un royaume des pulsions hors du sujet et indépendamment de lui. La pulsion est plutôt à envisager comme sujet avant qu'il ne devienne sujet. En cela, le sujet comme ce quelque chose de nouveau qui surgit de la pulsion n'abolit pas leur antinomie, mais, au contraire, la réaffirme. Il n'y a donc pas de sujet de la pulsion. Il n'y a que la subjectivation sans sujet ou le sujet qui s'ignore. Il aurait devenu sujet de la pulsion s'il avait assumé cet élément objectif qu'est la jouissance, une jouissance dans laquelle il ne se voit pas, ne s'y reconnaît pas. Or cela n'est justement pas possible.

³² *Ibid.*, p. 162.

³³ *Ibid.*, p. 167.

Au départ, la pulsion se présente comme un noyau obscur résistant à la subjectivation, un reste opaque inaccessible au sujet, cela qui, dans le sujet n'est pas encore sujet. Or, au moment où le sujet arrive à se réconcilier avec la pulsion, c'est lui qui disparaît. N'avoir d'autre rapport avec le sujet que celui d'une communauté topologique signale que le sujet ne peut pas devenir pulsion et en être conscient. Ou bien il est pulsion sans le savoir, ou bien il le sait, mais alors c'est lui en tant que sujet qui s'éteint. C'est pourquoi la conciliation ou, plutôt, l'alliance nouvelle avec la pulsion a pour conséquence la destitution subjective : quand le sujet se réconcilie avec la pulsion, c'est lui en tant que sujet qui disparaît, qui est évacué, chassé de la scène.

Rien ne correspond mieux à *l'hegemonikon* stoïcien que ce que Lacan qualifie comme étant une « subjectivation sans sujet ». En effet, tout comme la pulsion freudienne, *l'hegemonikon* stoïcien « n'a de rapport au sujet que de communauté topologique ». C'est que, pour les stoïciens, *l'hegemonikon* n'a pas sa place hors le sujet, ce sujet qui n'est présent au départ que sous la forme du topos, d'une place donc où s'installe *l'hegemonikon*.

On voit bien à quel point l'identification stoïcienne de *l'hegemonikon* avec le moi conscient pourrait être problématique. En effet, le rapport qu'entretient le sujet et *l'hegemonikon* n'est pas concevable en termes de rapport entre le corps et l'âme jouant le rôle du maître qui dispose librement du corps. C'est plutôt du côté de la destitution subjective qu'il faudrait situer, à mes yeux, la subjectivation selon les stoïciens. La position du sujet stoïcien implique une opération de vidage : le sujet doit se vider, voire même s'anéantir, pour laisser place à *l'hegemonikon*. Il doit disparaître pour donner la parole à *l'hegemonikon* comme instance d'une altérité radicale dans le sujet.

Il est donc d'une importance cruciale de situer correctement le siège du soi dans l'éthique stoïcienne pour répondre à la question de savoir pourquoi le sage stoïcien reste impassible aux manipulations sadiennes.

Dans la perspective stoïcienne, l'exercice de la volonté, comme nous avons montré, implique la transgression du principe du plaisir. La *proairesis* demande son dû, sans pour autant tenir compte du bien-être du sujet. Avec sa demande tyrannique de satisfaction, la volonté stoïcienne implique la rupture avec le principe du plaisir. On remarquera ici que le trait distinctif de la volonté stoïcienne, le forçage du principe du plaisir, est le même que celui qui distingue la pulsion freudienne, puisque, comme le souligne Lacan, « le chemin de la pulsion est la seule forme de transgression qui soit permise au sujet par rapport au principe du plaisir ».³⁴ Se pose alors la question de savoir si le forçage du principe du plaisir pratiqué par l'éthique stoïcienne est, oui ou non, pervers.

³⁴ *Ibid.*

Dans le *Séminaire XI*, Lacan, en opposant la perversion et la pulsion, apporte un éclairage précieux sur ce point. Tout en situant la pulsion dans le registre de la transgression, il insiste que « la pulsion n'est pas la perversion ».³⁵ Ceci nous conduit à un nouveau paradoxe : celui d'une transgression non-perversive du principe du plaisir. C'est là précisément là, dans la dimension ouverte par cette transgression non-perversive que se situe la position du sujet stoïcien. En effet, la question de la transgression non-perversive du principe du plaisir, c'est la question de l'articulation du sujet à la pulsion. Alors que la pulsion est présentée comme « une structure radicale dans laquelle le sujet n'est point encore placé », ce qui définit, en revanche, la perversion, « c'est justement la façon dont le sujet s'y place ».³⁶

Ce qui distingue la pulsion au plus propre, on a vu plus haut, c'est l'absence radicale de sujet. En fait, au niveau de la pulsion, il ne pas possible de parler ni du sujet ni de l'objet : le sujet n'est pas encore « né », alors que l'objet, toujours déjà perdu, n'est présent que sous la forme de sa propre absence, d'un creux autour duquel circule la pulsion. Car, au départ, il y a seulement une circulation anonyme de la pulsion et ce n'est que par et dans la circulation de la pulsion que se produit la satisfaction comme l'objet véritable de la pulsion, un objet tout à fait particulier puisqu'il est la manière d'être initiale du sujet, un sujet acéphale qui s'ignore puisqu'il est sans tête et sans conscience. À cet égard, l'objet, non seulement précède le sujet, bien mieux, il le crée. Ce n'est pas le sujet qui cherche la satisfaction, au contraire, c'est la satisfaction qui cherche une instance à laquelle elle pourrait se « attacher ».

Dans la perversion, la manière d'être du sujet est tout autre puisque le sujet est réduit au pur instrument de la volonté de l'Autre. Il s'efface donc comme sujet. La perversion n'est pas l'émergence d'un sujet nouveau, au contraire, c'est le moment de l'*aphanisis*, de la disparition du sujet. Il y a donc une dissymétrie cruciale entre la structure de la pulsion et celle de la perversion : dans la pulsion, ce qui est donné d'abord, c'est un mouvement circulaire à travers lequel peut naître quelque chose de nouveau, un sujet acéphale, un sujet qui « naît » de l'objet de la pulsion ; dans la perversion, en revanche, le sujet est en quelque sorte déjà là, seulement pour faire un pas en arrière : il redevient objet pour se protéger contre la volonté de jouissance qui l'agit à son insu. Dans la perversion est en œuvre une volonté, que le sujet méconnaît, mais que toute sa conduite réalise, comme pour vérifier son statut d'objet. En assignant à l'Autre la volonté de jouissance qui l'agit, le pervers paye de sa personne ou, mieux, de son statut du sujet puisqu'il se transforme en l'instrument d'une volonté de l'Autre.

³⁵ *Ibid.*, p. 165.

³⁶ *Ibid.*

Deux formes « objectales » du sujet

Il est intéressant de noter que, dans l'un et l'autre cas, le sujet se présente sous les espèces de l'objet. La distinction entre les deux formes « objectales » du sujet est cependant capitale. Dans la pulsion, l'objet apparaît comme moment initial du sujet puisqu'à ce niveau – répétons-le encore une fois – le sujet surgit comme quelque chose de nouveau, comme une instance acéphale, l'objet à la recherche de son sujet. Dans la perversion, en revanche, le statut objectal du sujet constitue la phase terminale du sujet puisque, pour reprendre les termes de Lacan, « le sujet se fait l'objet d'une volonté autre ». Le pervers « occupe lui-même la place de l'objet, mais sans le savoir, au bénéfice d'un autre, pour la jouissance duquel il exerce son action de pervers sadique ». ³⁷ Et Lacan met bien en valeur le fait que la perversion ne se manifeste qu'au moment où l'Autre entre en scène, pour ainsi dire. Autrement dit, alors que le pervers s'offre à vouloir compléter l'Autre, la pulsion, en revanche, s'inscrit dans le défaut de l'Autre. Nous voilà de nouveau face aux deux voies évoquées par Lacan dans « La Subversion du sujet et dialectique du désir », deux voies offertes à qui veut s'affronter à la volonté de l'Autre.

Au premier abord, la position stoïcienne ne se distingue pas vraiment de la position sadienne puisque, dans les deux cas, la volonté du sujet *est* la volonté de l'Autre, le sage stoïcien comme le sadique se mettant au « service de l'Autre », instruments exécutant sa volonté. Néanmoins, la position du sujet stoïcien n'a rien à voir avec l'instrumentalisation perverse du sujet. Pour pouvoir tirer une ligne de démarcation entre le pervers et le sage stoïcien, il est donc nécessaire de préciser la manière dont le sujet stoïcien se rapporte à l'Autre.

Si le sadique, satisfaisant ses caprices les plus extravagants, a recours, pour les justifier, à la volonté de l'Autre, l'opération que mène le sage stoïcien est inverse : faire en sorte que le sujet devienne responsable de la volonté de l'Autre. Le fait même que le sujet soit malheureux, mécontent de ce qui lui arrive, qu'il se sente frustré dans ses désirs, constitue la preuve, pour les stoïciens, qu'il n'est pas à la hauteur de la volonté de l'Autre. Quel que soit le malheur que lui inflige l'Autre, le sage stoïcien il est toujours en mesure de s'y soustraire en disant : « Je le veux ». C'est aussi une manière de supprimer toute tentation de déculpabiliser le sujet : Aucun malheur ne lui est infligé de façon imméritée ; au contraire – et pour reprendre la formule de J. Bousquet, c'est à lui de devenir digne de ses malheurs.

L'assentiment au destin, à l'enchaînement des événements, loin de relever le sujet de la responsabilité de sa conduite, nous rappelle au contraire, pour

³⁷ J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 168 sq.

reprendre la formule de Lacan, que « de notre position de sujet nous sommes toujours responsables ». ³⁸ On comprend maintenant pourquoi les stoïciens insistent si fortement sur le fait que *l'hegemonikon* est le seul coupable de ses perversions, que les passions sont en « notre pouvoir », que nous en sommes responsables. ³⁹ Ce rappel de la responsabilité de la position subjective, c'est-à-dire du choix, du dire que oui ou du dire que non, implique l'idée qu'aucun déterminisme n'absout le sujet de sa responsabilité.

Pour l'opération perverse, comme nous venons de le voir, il est indispensable que la jouissance soit reléguée à l'Autre. C'est en tant qu'incomplet que l'Autre, dans la perspective perverse, fait appel au sujet pour le compléter, lui rendre la jouissance qui lui manque, dont il a été privé. C'est ce montage qui, en quelque sorte, donne ses lettres de noblesse à l'instrumentalisation du pervers lui-même : être pour l'Autre l'objet *a*.

Il y a donc comme une compétition entre le sage stoïcien et le sadique pour savoir à qui reviendra la place de l'objet *a*. Le sage stoïcien comme objet *a* surgit de la conciliation du sujet avec la pulsion, comme résultat de la destitution subjective, alors que le pervers, qui veut être l'objet *a* pour l'Autre, le devient pour éviter justement la conciliation avec cet Autre extime qui l'agite à son insu. Lorsque le pervers dit « je », c'est l'Autre qui parle, c'est sa propre jouissance – méconnue, bien sûr – qui parle à travers cet Autre, une jouissance que le sujet ne peut ou ne veut pas assumer. En revanche, le sage stoïcien qui n'a rien d'un sujet ou, pour mieux dire, qui est un « non-sujet », un « post-sujet », un sujet devenu, donne la parole à cet Autre extime qui l'habite.

Le pervers sait dès le départ comment produire la jouissance et où la chercher. Mais il la trouve de telle façon qu'il lui faut payer pour cela un prix exorbitant : sa propre instrumentalisation. Néanmoins, ce prix paraît moindre à ses yeux que le prix à payer pour une vraie conciliation avec la pulsion qui, elle, exigerait une transformation radicale du sujet, la naissance d'un nouveau sujet ne cherchant plus d'alibi ni d'abri chez l'Autre. Dans ce dernier cas de figure, le sujet est en quelque sorte condamné à assumer une volonté qui l'habite et l'agit sans pour autant pouvoir l'attribuer à un Autre. La position stoïcienne implique la conciliation avec cet « autre » inhérent, extime, que la psychanalyse appelle la pulsion. Il s'agit d'une conciliation sans instrumentalisation du sujet. Au contraire, ce qui est demandé au sujet, c'est sa transformation en automate. Pour les stoïciens, la fin ultime, est de devenir comme Dieu qui ne peut agir autrement qu'il n'agit. A ce titre on pourrait risquer l'hypothèse selon la-

³⁸ J. Lacan, « La science et la vérité », *Ecrits*, p. 858.

³⁹ Selon la formule de Lacan : « De notre position de sujet nous sommes toujours responsables. » Cf. J. Lacan, « La science et la vérité », *Ecrits*, p. 858.

quelle le Dieu des stoïciens est une incarnation des pulsions, d'un programme qui fait toujours la même chose, d'une instance, donc, où volonté et nécessité coïncident.

Dans cette perspective, on pourrait dire que l'opération du pervers est « inclusive » puisque la perversion consiste justement en un effort pour introduire l'Autre dans le système clos, auto-érotique des pulsions, pour rendre l'Autre responsable de la jouissance qui travaille le sujet. En revanche, l'opération des stoïciens est « exclusive », c'est un effort pour expulser l'Autre, se séparer de lui. Ainsi, ce dont il s'agit dans l'assentiment stoïcien, c'est bien d'une séparation radicale d'avec l'Autre, séparation qui « immunise » le sujet contre les attaques de l'Autre en le neutralisant, et non pas d'une fusion de deux volontés, celle du sujet et celle de l'Autre. Le mot d'ordre de l'éthique stoïcienne : ma volonté est la volonté de l'Autre, est donc à entendre, non pas au sens où le sujet, brisé par les malheurs qui l'affligent, se résigne et se plie à la volonté du Destin, mais plutôt en ce sens qu'il est capable d'accueillir chacun de ses malheurs par un : « Je le veux ! » L'Autre ne peut me toucher au vif dès lors que j'ai le pouvoir de saluer chaque événement par un « Je le veux ! ». Le sage stoïcien, à l'inverse du sadique, considéré comme le pur exécuteur de la volonté de l'Autre, n'a pas besoin de s'en remettre à l'Autre pour justifier son comportement. Chez le sage, on le voit bien, il ne s'agit donc pas d'une simple soumission à la volonté de l'Autre, mais bien plutôt d'une paradoxale appropriation de la volonté de l'Autre. En consentant à ce qui lui arrive, le sage désapproprie en effet l'Autre de sa volonté.

Si nous insistons sur l'analogie structurelle entre pulsion et *hegemonikon*, c'est précisément parce que cette perspective, quoiqu'à première vue étrangère aux stoïciens, démontre que l'éthique stoïcienne est, foncièrement, une éthique sans l'Autre. Tout comme la pulsion, l'*hegemonikon* dégage une structure essentiellement auto-référentielle, étrangère à tout intersubjectivité : une structure, donc, dans laquelle l'Autre n'a pas sa place.

Il me semble que l'enjeu ultime de l'éthique stoïcienne est justement d'apprendre à « ne rien demander à personne ». ⁴⁰ Le paradoxe de l'éthique stoïcienne, éthique tellement exigeante, rigoureuse, qu'elle nous en est inconcevable, ce paradoxe, donc, réside en cela qu'elle s'assigne un but qui apparaît à première vue des plus minimalistes : être satisfait de ce qu'on est, de ce qu'on a. La fin ultime n'est rien d'autre qu'un « vivre en accord », rien d'autre, finalement, qu'une conciliation avec soi-même. Le paradoxe de cette position réside en cela que ce qui passe d'abord pour un programme « minimaliste » s'avère consti-

⁴⁰ « ... n'a à atteindre d'aide de personne », dit en fait Lacan. *Séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 351.

tuer en fait une ambition « maximaliste », dans la mesure où, comme nous l'enseigne la psychanalyse, le plus difficile pour le sujet est bien de se concilier avec soi-même, ce soi-même étant ce qui l'agit sans qu'il le sache.

La question de savoir comment atteindre le point où la volonté et le désir ne font qu'un est, pour les stoïciens comme pour la psychanalyse, d'importance capitale. Pour les stoïciens, tant qu'il y a division entre la volonté et le désir au sein de *l'hegemonikon* même, il y a également « folie », « perversion » de *l'hegemonikon*. *L'hegemonikon* qui s'égare, qui s'embrouille, qui cherche son chemin, c'est *l'hegemonikon* en tant que désir, un désir aveugle qui ne sait pas ce qu'il veut. En revanche, un *hegemonikon* « à la hauteur de sa tâche », si l'on peut dire, ne demande pas son chemin, mais, comme la pulsion, va droit au but. En ce sens, on pourrait dire que *l'hegemonikon* est un « programme » infaillible dans son exécution, qui ne demande de permission à personne, serait-ce aux dieux. À ce moment là seulement *l'hegemonikon* fonctionne « comme il faut » ; à ce moment là seulement volonté et destin coïncident.

La distinction entre pulsion et perversion est donc d'une importance capitale pour saisir la mutation définitive du sujet, son stade « terminal ». La pulsion permet de penser ce qu'on pourrait appeler la destitution subjective comme nouvelle naissance du sujet. On ne peut concevoir ce statut du sujet que sous la forme d'une instance qui émerge de la destitution subjective, une instance atteinte d'une vérité « incurable », pour reprendre l'expression lacanienne, d'une vérité définitive, terminale, qui ne permet plus de poser une question comme : « Est-ce que je veux ce que je désire ? » Le sujet étant radicalement transformé, les questions de ce genre deviennent absurdes puisque, dorénavant, il n'est plus possible que le sujet s'égare. Il suit son « rail » comme un automate. Cet automate n'est rien d'autre que le sujet ayant subi la destitution subjective, le sujet devenu objet et qui agit désormais « à l'aveuglette », sans « tête », une tête dont il n'a plus besoin puisqu'il sait, à tout moment, ce qu'il a à faire. C'est une position qui permet au sujet de se débarrasser de l'Autre pour continuer à fonctionner de manière acéphale. Le sujet, en effet, ne cherche plus son chemin, il le connaît puisque ce chemin est, en quelque sorte, inscrit dans sa chair.

Ce stade terminal du sujet stoïcien n'est rien d'autre qu'un « savoir dans le réel » : il n'y a plus de conscience, plus de sujet, il y a l'automate – semblable à la nature galiléenne.⁴¹

⁴¹ E. Bréhier a le mérite de mettre en valeur cette capacité qu'a le sage stoïcien de « disparaître dans le réel ». Ainsi, souligne Bréhier, « le sage stoïcien, ... ayant atteint la conformité à la nature, fin de sa conduite, s'évanouit en une force naturelle ». Cf. E. Bréhier, *Transformation de la philosophie française*, Paris, 1950, p. 131 (C'est nous qui soulignons.)

Qu'en est-il de la position subjective du sage stoïcien lorsqu'il travaille sur ce mode désubjectivé, sur ce mode acéphale ? Je dirais que la figure qui s'en approche le plus est celle du « saint » lacanien. Si la position du sage ressemble à celle du saint, tel que l'évoque Lacan dans *Télévision*, c'est précisément dans la mesure où ils partagent le statut de l'objet *a*, le statut du déchet, mais d'un déchet qui dérange, qui fait que les autres « déraillent », parce qu'ils commencent à se demander : Qu'est-ce que je veux en vérité quand je désire ?

**MALAISE
DANS
LA LETTRE**

LA LETTRE, LE CHIFFRE, LE MALAISE, LE SYMPTÔME

Gilles Chatenay

Faisons une constatation banale : les discours qui nous parlent du monde, de nos civilisations, de nos sociétés, de nous-mêmes, de nos corps tendent aujourd'hui à chiffrer leurs arguments. Et plus : leur argumentation prétend trouver son assise, sa référence, sa seule preuve dans le chiffre, dans le chiffre statistique, dans la conjecture probabiliste. La vérité prétend désormais se dire en chiffres, le malaise dans la civilisation est quantifié.

Le malaise dans la civilisation est quantifié, et, il me semble, ce chiffrage généralisé ne peut pas ne pas avoir d'effets en retour sur le malaise lui-même, sur le sujet, et sur ses symptômes.

Cette « infatuation (momentanée) de la catégorie quantité », comme l'écrit Lacan en 1970¹, n'est-elle que l'effet de l'infiltration du discours de la science dans toujours plus de secteurs de notre vie ?

La science, les sciences : séparation, morcellement

J'utilise le terme de « secteurs » délibérément : car la science sectorise. Elle se sectorise elle-même, d'abord : une science ne commence, dit-on, qu'à délimiter son objet – les astres à l'exclusion de toute autre chose pour l'astronomie, la cellule pour la biologie cellulaire, etc. On rétorquera que cette vision est par trop naïve, supposant que l'objet d'une science lui préexiste, alors que l'opération de scientification tranche dans le réel pour produire un objet de discours. Il reste que l'extension toujours plus poussée des processus de scientification s'accompagne d'une spécialisation des savoirs et des techniques toujours plus poussée, et que les scientifiques, même dans le champ que l'on pourrait croire le plus unifié, les mathématiques, éprouvent de plus en plus de difficultés à se

¹ J. Lacan (1970), « Radiophonie », *Autres écrits*, Seuil, Paris, 2001, p. 437.

comprendre les uns les autres, à trouver une langue commune. À mesure de l'extension de la science s'opère plus qu'une sectorisation : une séparation, et, au-delà, une fragmentation, un morcellement de son propre discours.

Comme on peut dire qu'il y a le langage, d'une part, et qu'il y a la langue ou les langues particulières que l'on parle, de l'autre, il y a le discours de la science, et il y a les sciences telles qu'on les pratique – disons les sciences pratiques.

Il y a le discours de *La Science* : je ne remets pas en cause la coupure koyréenne, même s'il faudra examiner la différence de régime qu'y introduit le passage, au cours des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles de la science classique aux sciences « conjecturales » – Lacan reprend à Claude Bernard le terme pour désigner le fait que toutes les sciences, et non pas seulement les dites « sciences humaines », s'écrivent désormais en termes probabilistes ou statistiques.

Pour ce qui nous intéresse ici, très schématiquement, le XVII^{ème} siècle opère quatre séparations, autorisées par une supposition, qui oriente un désir.

Quatre séparations

1) La nature est séparée de la parole. La nature, disons en terme moderne le « réel », est dès lors silencieuse : « Le silence des espaces infinis m'effraye », écrit Pascal. On pouvait interroger le ciel et la nature, l'astronomie déboute l'astrologie, la science ne nous dit plus rien sur ce qui compte vraiment pour le sujet, sur sa vérité subjective.

2) La lettre et le chiffre se séparent du sens. « Le livre de la nature est écrit en langage géométrique », dit Galilée² : il s'agit d'écriture, d'écritures mathématiques, c'est-à-dire de lettres et de chiffres pris dans une combinatoire hors sens. L'arithmétique se libère de toute adhérence à une quelconque numérologie, les formules littérales se lisent, mais ne délivrent pas de signification. « Comment la lune peut-elle être avertie de la distance qui la sépare de la terre ? – je ne feins pas d'hypothèse », répond Newton. « La notion de champ n'explique rien, mais seulement met noir sur blanc, soit suppose qu'est écrit ce que nous soulignons pour être la présence effective non de la relation, mais de sa formule dans le réel, soit ce dont d'abord j'ai posé ce qu'il en est de la structure », dit Lacan, en posant que Newton démontre le réel comme impossible.³ Et il ajoute : « La charte de la structure, c'est l'*hypothèses non fingo* de Newton.

² A. Koyré (1955), « Galilée et La révolution scientifique du XVII^e siècle », *Études d'histoire de la pensée scientifique*, tel Gallimard, Paris, 1973, p. 199.

³ J. Lacan (1970), « Radiophonie », *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 422.

Il y a des formules qu'on n'imagine pas. Au moins pour un temps, elles font assemblée avec le réel. »⁴ Sans entrer dans les subtilités de ces énoncés, retenons ceci : la science prétend faire émerger ses écritures du réel comme séparées de la dimension du sens.

3) L'observateur est séparé de son objet d'observation. C'est la condition dite d'« objectivité ». L'alchimie supposait la purification subjective de l'alchimiste ; le chercheur de laboratoire peut bien être une canaille, s'il respecte les protocoles, cela n'infirmera pas ses résultats. Nul besoin de connaître le drame de Cantor pour pratiquer la théorie des ensembles. La subjectivité du savant est effacée (forclose, dit Lacan) par ses formules – ne reste que son nom, lorsqu'il ne disparaît pas totalement. Du même pas, le réel de la science se définit réciproquement comme ce qui est indifférent à son investigation, et à ce que nous pouvons en écrire ou en dire. « Le réel, c'est ce qui est indépendant du référenciel », pourra écrire Einstein. Dès lors la référence (la « constante ») et la mesure du réel ne doivent plus avoir aucune adhérence avec aucune mesure humaine, qu'elle soit celle du corps (plus de pouces ni de pieds ni de coudées) ou du lien social (le mètre ne varie pas selon les territoires ou les féodalités)⁵. La mesure de la science est délibérément inhumaine.

4) L'objet d'une science est séparé du réel. Il faut isoler les variables, une science s'établit, comme nous le disions, en tranchant dans le réel, en opérant une coupure dans son continuum pour constituer et faire consister un objet de discours.

Une supposition

Ces coupures, ces séparations reposent sur un acte de foi : que, dans un secteur, la répétition de l'expérience mènera toujours au même résultat, et qu'en fin de compte les savoirs et les connaissances issues des secteurs morcelés ne se contrediront pas. Cela implique une supposition faite au réel : qu'il revient toujours à la même place, c'est-à-dire qu'il ne ment pas. Il n'y a pas le dieu trompeur qui angoissait Descartes, la science suppose de fait une instance qui garantit la stabilité et la cohérence du réel. Ce qu'ont compris les religieux sérieux de tous les monothéismes.

⁴ *Ibid.*, p. 423.

⁵ Cf. D. Guedj, *Le Mètre du monde*, Seuil, Paris, 2000, et K. Adler, *Mesurer le monde – L'incroyable histoire de l'invention du mètre*, Flammarion, Paris, 2005.

Un désir

Mais dire que le réel revient toujours à la même place, indépendamment de nos procédures d'investigation, et donc de la science particulière qui le segmente, c'est du même coup le supposer Un : régi par des lois universelles, dont l'écriture est le projet de la science. Une cellule humaine obéit exactement aux mêmes lois physico-chimiques qu'un astéroïde.

L'universalisation est le projet en acte de la science. Son désir est de traduire en écritures la Grande Unité de l'Univers, c'est-à-dire de suturer les irrégularités, les paradoxes, les incertitudes, les approximations et les béances de l'écriture. Et si le sujet émerge là où les déterminismes achoppent, là où le calcul ne sature plus le réel, là où cela ne s'écrit plus ni ne se chiffre, alors, comme le dit Lacan, « La science est une idéologie de la suppression du sujet. »⁶

Il y a la science, qui sépare pour universaliser le savoir, et il y a les sciences pratiques, qui morcellent pour constituer (et faire consister) des objets de connaissances.

Ségrégation

Cette séparation, ce morcellement n'intéressent pas que le champ de la science : ils ont des effets dans le champ de ce qu'elle constitue comme ses objets, et notamment dans notre monde d'« êtres humains ». Lacan, dans sa « Proposition du 9 octobre 1967 », écrit ceci : « Abrégeons à dire que ce que nous en avons vu émerger, pour notre horreur [les camps de concentration], représente la réaction de précurseurs par rapport à ce qui ira en se développant comme conséquence du remaniement des groupements sociaux par la science, et nommément de l'universalisation qu'elle y introduit ».⁷

Puis vient sous sa plume le terme de ségrégation : « Notre avenir de marchés communs trouvera sa balance d'une extension de plus en plus dure des procès de ségrégation »⁸ : séparation et morcellement peuvent se traduire dans

⁶ J. Lacan, « Radiophonie », *op. cit.*, p. 437.

⁷ J. Lacan (1967), « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », *Autres écrits, op. cit.*, p. 257.

⁸ Notons seulement ceci : qui parlait de globalisation (et de ségrégation généralisée), en 1967 ? Plutôt que d'attribuer au « génie » de Lacan cette prophétie (comme celle de la montée du racisme, de la précarité, du retour du « passé funeste » de Dieu, etc., voir « Télévision », *Autres écrits, op. cit.*, p. 534.) – ce qui l'aurait mis en fureur –, faisons l'hypothèse plus économique que le discours psychanalytique, puisque fondé sur la division du sujet, fonctionne comme un cristal qui révèle avant d'autres le spectre de l'actualité du malaise dans la civilisation.

le lien social par ségrégation. Mais la ségrégation n'est pas le seul fait de la science. C'est le fait d'une nouvelle conjoncture, qu'il nous faudra examiner : celle issue d'un curieux mariage entre science et capitalisme, pour paraphraser Lacan. Pour une part, cette nouvelle alliance, et non le développement de la science à lui seul, alimente l'actuelle « inflation de la catégorie quantité ».

Le chiffre et la lettre, l'exactitude et la cohérence

Il reste que j'ai suggéré que le malaise de notre civilisation était lié à l'extension sans limite de l'empire de la quantité. Souffririons-nous de la science, en tant qu'elle chiffre ? Mais le chiffre n'est pas le seul vocabulaire de la science : la science s'écrit en lettres, aussi.

Ce n'est pas la même chose. Même si la théorie de l'arithmétique (axiomes de Peano plus théorie des ensembles, par exemple) peut s'écrire sans aucun chiffre, même si tout calcul logique cohérent doit pouvoir se traduire en algorithme informatique, c'est-à-dire en code binaire, suite de zéros et de uns, de chiffres, cohérence théorique et exactitude de la mesure renvoient à deux dimensions et deux pratiques différentes.

Le *cogito* cartésien, dit Lacan, remet la charge de la Vérité à Dieu.⁹ En remettant la charge de la Vérité à Dieu, le *cogito* donne libre cours aux développements des savoirs, aux combinatoires de la lettre et du chiffre. En celles-ci ne subsiste qu'une vérité purement formelle, nous dit Lacan : celle par exemple des « *V* » et des « *F* » des formules logiques.

Mais la science ne pratique pas que la logique mathématique – c'est en quoi la mathématique n'est pas une science : c'en est un appareil¹⁰, et au fond, une langue. La science ne pratique pas que la logique mathématique, elle mesure, aussi. « Vérité » se disjoint, dans la science, en deux termes : « cohérence », pour le domaine de la formule – de la lettre –, et « exactitude », pour celui de la mesure – du chiffre.

⁹ Cela inclut toutes les questions dites des « fondements » – pourquoi deux et deux font-ils quatre, plutôt que cinq ? – parce que Dieu le veut, répond Descartes. Lorsqu'un scientifique pose la question des fondements, il transgresse une limite du discours de la science, et provoque, toujours, crise et querelle: par exemple la « Querelle des fondements » en mathématiques, au début du XX^eme, qui commence avec le paradoxe que Russell décele dans « Les Fondements de l'arithmétique » de Frege.

¹⁰ Cf. J. Lacan, « Radiophonie », *op. cit.*, p. 437, le début de la phrase où il parle de la catégorie quantité: « Ainsi se légitime la prévalence de l'appareil mathématique, et l'infatuation (momentanée) de la catégorie quantité. »

Consistance de la lettre

Une formule logique (y compris par exemple dans les logiques dites inconsistantes, ou les logiques intuitionnistes), une démonstration mathématique, une argumentation scientifique ne sont « vraies » que si elles ne contiennent pas de contradiction : si elles sont cohérentes, ou, pour reprendre le terme en vigueur dans ces champs, consistantes. L'exigence de consistance est un impératif absolu de la science et de ses appareils conceptuels – côté formalisation. En ce sens, la formalisation scientifique appartient, dirai-je, au domaine de la rhétorique.

Il me faut justifier ce terme. Pourquoi les mathématiciens de la Grèce ancienne ont-ils si peu publié de calculs numériques, et tant de géométrie ? « Ce n'est pas qu'ils ne pouvaient pas », répond Reviel Netz¹¹ aux historiens qui prétendaient que les Grecs ne pouvaient avancer dans le domaine numérique tant qu'une certaine coupure épistémologique n'était intervenue – ils se heurtaient à une impossibilité conceptuelle. Reviel Netz montre qu'il y avait bien une pratique des calculs numériques chez les mathématiciens grecs, et notamment chez Archimède, mais qu'ils ne les « publiaient » pas sous cette forme, lui préférant une présentation géométrique. Pourquoi ? Parce que la Rhétorique était d'une grande valeur culturelle, et que, pour les sciences, seule la preuve géométrique atteignait la perfection dans l'art de la persuasion¹².

Il y a une rhétorique de la lettre, en sciences, et celle-ci tient à l'exigence de consistance – en faisant jouer les deux termes de l'équivoque : la consistance comme synonyme de la cohérence, la consistance comme ce qui fait qu'un objet (conceptuel ou non) ne part pas en morceaux ni ne s'évapore ou se dilue.

Mais l'argumentation de Reviel Netz nous fait incidemment apercevoir autre chose : que les deux dimensions, celle de la lettre et celle du chiffre, ne sont pas dans une articulation rigide : elles sont dans une indépendance relative, puisqu'une d'entre elles peut être privilégiée par rapport à l'autre suivant les époques de la science et les valeurs culturelles. Koyré a soutenu que la coupure du XVIIe siècle, à travers notamment Galilée et Newton, était concep-

¹¹ R. Netz, "It's not that they couldn't", *Revue d'Histoire des Mathématiques*, Tome 8, fascicule 2, 2002, Société Mathématique de France, pp. 263-289.

¹² R. Netz, *op. cit.*: "geometrical proof – the genre where the art of persuasion is brought to perfection". p. 285. "literature is ranked above science, inside science philosophy is ranked above mathematics ; persuasion (to the Greeks, the central verbal art) is ranked above precision and natural language above symbolic domains" p. 287; (« la littérature est placée au-dessus de la science, dans la science la philosophie est placée au-dessus des mathématiques ; la persuasion (au centre de l'art de la parole pour les grecs) est placée au-dessus de la précision et le langage naturel au-dessus des domaines symboliques »).

tuelle, épistémologique : à entendre que la mesure y avait joué un rôle tout à fait secondaire, sinon nul, et que ces hommes de science la considéraient avec désinvolture. Y auraient-ils d'ailleurs attaché un prix, ajoute-t-il, qu'ils auraient été en peine de d'y satisfaire, ne disposant pas des instruments matériels suffisamment précis pour l'effectuer. La loi de l'accélération uniforme de Galilée ne pouvait être « validée » par la monstration de la tour de Pise, que Koyré d'ailleurs suppose être une légende¹³ : le chronomètre aurait-il existé, que les corps graves ou légers ne seraient de toute façon pas arrivés ensemble en bas de la tour, résistance de l'air oblige. La loi d'inertie qu'il anticipe, et que Newton établit, porte sur la continuation uniforme du mouvement en ligne droite d'un corps, s'il n'est soumis à aucune force extérieure. Mais il n'existe aucun lieu de l'univers où aucun champ de forces ne s'applique...

Une loi écrit le réel, mais il est impossible d'en faire l'épreuve. Ce qui revient à dire, comme Koyré, que Galilée explique le réel par l'impossible¹⁴, et, comme Lacan, que Newton le démontre.

La découverte de carnets de laboratoire de Galilée a permis à Stillman Drake¹⁵ d'infléchir l'analyse de Koyré : Galilée était bel et soucieux de validation par la mesure, et d'ailleurs il pouvait se passer de chronomètre : pour la loi de la chute des graves, il mesurait l'impact, pas le temps.

Il n'en reste pas moins que c'est en tant qu'elle atteint la plus grande formalisation que la physique, pour des siècles et jusqu'à la moitié du XXème, se maintiendra comme modèle pour toutes les sciences.

Le chiffre : exactitude et fragmentation

Comment différencier la lettre du chiffre ? En apparence, le chiffre n'est qu'un cas particulier de la lettre, l'arithmétique n'est qu'un domaine particulier de la mathématique, et est soumise au même impératif de cohérence. Mais le chiffre ne commence pas avec l'arithmétique, il commence par la comptabilité. Il s'agit de compter. À chaque fois qu'un mouton passe l'entrée de la bergerie, le berger marque une coche. Le soir, il lui suffira de barrer une coche à chaque mouton qui rentre pour savoir s'il lui en manque. Il ne sait pas faire d'addition ni de soustraction, il ne sait compter que jusqu'à un et cependant la mise en

¹³ A. Koyré (1937), « Galilée et l'expérience de Pise. À propos d'une légende », *Études d'histoire de la pensée scientifique*, tel Gallimard, Paris, 1973.

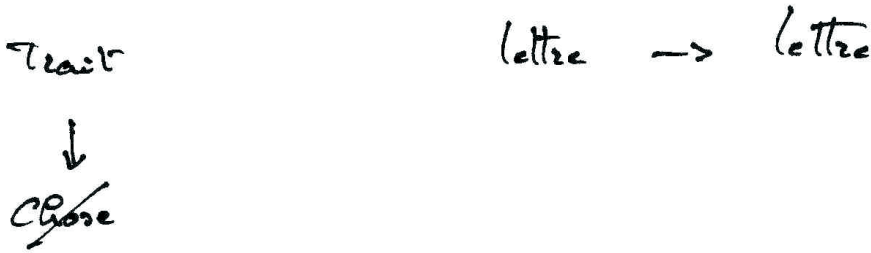
¹⁴ A. Koyré (1955), « Galilée et La révolution scientifique du XVIIe siècle », *Études d'histoire de la pensée scientifique*, *op. cit.*, p. 199.

¹⁵ S. Drake (1978), *Galileo at Work. His Scientific Biography*, Dover Publications Inc., Mineola, N.Y., 2003. Voir aussi, du même, *Galilée*, Actes Sud, Arles, 1986.

correspondance biunivoque de la coche et du mouton lui permet de tenir sa comptabilité.

La coche, que Lacan prend comme illustration du trait unaire¹⁶, ne suppose pas d'emblée son articulation avec d'autres coches. Elle réduit ce mouton-ci à une pure unité de mouton. Ce mouton n'est plus ni petit ni gros, ni mâle ni femelle, c'est un mouton sans absolument aucune qualité, sa seule singularité étant de ne pas être le mouton d'à côté, de ne pas être un autre mouton. Je le répète : cela ne suppose pas d'emblée une articulation de signe à signe, et encore moins leur cohérence.

Qu'est-ce qu'une lettre ? Un signe, par exemple un rond, O, ne devient une lettre, par exemple la lettre « o », que dans la mesure où le signe est articulé à d'autres signes, dans ce qu'on appellera un alphabet. La lettre, d'emblée, suppose l'articulation de signes à signes. Si le trait unaire pointe vers la chose tout en éliminant en elle toute particularité – le trait unaire indice déjà le meurtre de la chose – ; la lettre pointe vers d'autres lettres, *d'emblée*.



Mais la comptabilité n'en reste pas aux coches de notre berger. Elle passe du trait au nombre. Disons que pour faire nombre, il faut du « nombreux » : c'est-à-dire plus qu'un, c'est-à-dire au moins deux – que Lacan écrit parfois « d'eux ». Cela suppose de regrouper les coches, les traits, en classes d'équivalences. La classe ne pointe pas vers les choses, la classe pointe vers les traits.



¹⁶ Cf. J. Lacan, « Le Séminaire, livre IX, L'identification », inédit, séance du 6 décembre 1961. (Lacan prend l'exemple de coches sur un os du Magdalonien 4, supposées comptabiliser des mammouths).

Ces classes, on pourra les nommer. Ainsi la classe qui ne comprend aucun trait, je la nommerai « 1 ». La classe qui contient « 1 », je la nommerai « 2 », etc.¹⁷ On entre dans l'arithmétique. Le nombre ne pointe pas vers la chose, le nombre pointe vers une classe, le nombre pointe vers le nombre, le nombre est un cas particulier de la lettre.

Un mouton, Le mouton : Ya d'l'un

En fait, j'ai un peu triché : un mythe était plus ou moins caché dans mon exposition, décelable à ce que j'utilisais le terme « d'emblée ». J'inventais un récit des origines du chiffre et de la lettre, puis de leur rencontre, dont aurait été issu le nombre. Mythique, le moment où le trait aurait existé d'« avant » la classe : car le trait lui-même suppose la classe. Notre berger ne coche que les moutons, il ne coche pas son chien, ni rien d'autre : la classe des moutons est déjà constituée, « avant » qu'il ne commence à cocher. La coche signe l'appartenance de cette chose-là à la classe des moutons.

En apparence, l'opération coche (l'opération trait unaire) ne fait que dire « il y a un mouton » (ou il y a un TOC, un « Trouble Obsessionnel Compulsif », ou il y a un surpoids, ou il y a une « personnalité multiple », etc.). Mais il a bien fallu décider qu'il y avait « la classe des moutons », ce qui supposait de faire une nomination. De nommer la classe. Non pas seulement de dire : je nomme cette chose-là « mouton », mais de dire : « Il y a Le mouton ». L'acte de nommer est préalable. Ou plutôt, la coche elle-même à chaque fois emporte l'acte de nomination, le répète. A chaque fois que je dis « Il y a un mouton », je dis « Il y a Le mouton » : la diversité incommensurable du particulier de cette chose-là est éliminée, subsumée, *forclose* sous l'unicité du trait qui marque l'appartenance à une classe d'équivalence comme une, que l'acte, le nom – le signifiant en fait – fait exister. À chaque fois que je dis « dessine-moi un mouton », je fais exister la moutonnité, même si je ne sais pas ce qu'est la moutonnité. Il ne s'agit pas de savoir si l'on est nominaliste (« Je ne vois qu'un cheval, je ne vois pas la caballéité »¹⁸), ou réaliste au sens médiéval (il y a des universaux dans le monde : le Cheval, l'Homme, Dieu, Le mouton, etc.). L'acte de nomination,

¹⁷ Je passe évidemment avec désinvolture sur la question de l'établissement de l'arithmétique: mon propos n'est pas d'en faire la théorie, mais de n'en faire valoir qu'un point: que l'arithmétique ne porte pas directement sur les objets, mais sur les signes. Pour un abord sérieux de celle-ci, voir par exemple G. Frege (1884), *Les fondements de l'arithmétique*, Seuil, Paris, 1969. Pour un commentaire de celui-ci en dialogue avec la psychanalyse, voir J.-A. Miller (1966), « La suture », *Un début dans la vie*, Le Promeneur, Paris, 2002.

¹⁸ Antisthène, cité par A. de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Seuil, Paris, 1996, p. 39.

l'usage du signifiant « mouton » à la fois crée *ex-nihilo* la classe des moutons, et sépare ce mouton-là de toutes les choses auxquelles il est lié et de toutes ses particularités : produit (*ex-nihilo*, encore) un nouvel objet : ce mouton-ci défini par sa seule singularité de ne pas être un autre mouton.

Lacan martèlera toute une année « Ya d'l'un » : Il y a *un* mouton, *et* il y a *une* classe des moutons. Nommer est dire « Ya d'l'un » : il y a du un, il y a (au moins) un trait, il y a (au moins) une classe, un nom, un signe, un signifiant.

Mais la comptabilité, le chiffrage oublie, *doit* oublier ce moment¹⁹ : puisqu'elle prétend dire ce qu'il y a, « objectivement », c'est-à-dire indépendamment d'elle. Elle doit oublier, elle doit forclorre ce moment où, en disant « Il y a », en disant « Je ne fais que constater qu'il y a » (un TOC, etc.), elle participe à la création de l'objet qu'elle coche.

Le chiffre ne se fonde de ne faire que réitérer l'affirmation « Il y a », dans l'opération initiale de pointer vers l'objet, vers la chose qu'il *sépare* des autres choses. Le chiffre rappelle obstinément qu'il prétend pointer vers ce qu'il prétend être « le réel », un réel *fragmenté* par son opération même.

La lettre par contre n'existe que dans son articulation à d'autres lettres : la lettre pointe vers la lettre, la lettre se soucie des autres lettres. Dans la science, ce souci est souci de cohérence. La lettre, dans la science, écrit des relations. Elle relie, elle réunit. Elle écrit ce qu'il y a entre les choses (ou les signes). Si le chiffre pointe vers la chose, la lettre, dans la science, dit ce qu'il y a *entre* les choses – pour mieux dire, elle pointe entre les signes, parmi lesquels les chiffres, pour écrire leur *cohérence*. Ce faisant elle prend ensemble, saisit, subsume le divers des signes sous le concept. En termes lacaniens, elle participe de l'opération logique de l'aliénation²⁰.

Le chiffre lui n'existe que dans la réitération de son affirmation initiale qu'« il y a » (un objet séparé). Son souci est qu'il y ait bien le trait qu'il dit : il se soucie d'exactitude.

« Il est exact qu'il y a un objet séparé, qui porte ce trait ». Le chiffre sépare ce qu'il compte, et se conçoit comme séparé.

Paradoxes de la lettre, approximations de la mesure, réel de la science

Mais la science par son propre développement rencontre ses butées, qui se présentent comme des réels : impossibles à suturer par la langue.

¹⁹ Ce serait sans doute poser la question des fondements.

²⁰ Sur l'aliénation et la séparation, voir J. Lacan (1964), « Position de l'inconscient », *Écrits*, Seuil, Paris, 1966. Voir aussi *Le Séminaire, livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1973.

Dans le monde de la lettre, ce sont les paradoxes, du « Je mens » d'Épiménide à la proposition vraie et cependant indémontrable des théorèmes de Gödel. Et les théorèmes de Gödel ont des conséquences sur la vérité et sur l'ambition de la science : puisque ceux-ci démontrent que la théorie sera ou bien incomplète, ou bien inconsistante, les mathématiciens, et, au-delà, les scientifiques, puisqu'ils doivent choisir la consistance, abandonneront l'ambition de statuer sur la Totalité²¹ pour ne plus produire que des consistances et des vérités *locales* (ou temporaires, ce qui revient au même)²².

Dans celui du chiffre, c'est l'approximation impossible à résorber complètement – le chiffre est « à peu près » exact. Les nombres impossibles à écrire se multiplient : pour ne prendre qu'un exemple ancien, la diagonale du carré est incommensurable à ses côtés. Le nombre »réel« ne suture pas cette incommensurabilité, puisqu'on ne peut qu'en écrire le nom, $\sqrt{2}$ (racine de 2), ou bien se contenter d'une valeur approximative, aussi loin que l'on poussera l'écriture des décimales. Et du côté de la mesure des objets de la nature, il est ironique de constater que c'est en astronomie, le domaine où le réel revient le plus à la même place, que l'évaluation de l'approximation a fait débat et calcul parmi les premiers. On relève la position d'une étoile. Il y a l'incertitude liée à l'instrument de mesure et aux maladroitures de l'opérateur. On fait plusieurs mesures, et on obtient plusieurs résultats différents. Lequel est le bon ? Faut-il choisir la moyenne, faut-il éliminer les résultats trop différents des autres ?²³

La supposition d'un réel partout identique à lui-même, également consistant en tous lieux et de tous temps, devient très difficile à maintenir : puisque la science *par son développement même* doit abandonner son grand projet d'universalisation pour ne plus espérer produire que des cohérences locales et des mesures dont l'approximation même est « estimée ».

Et à mesure que ses ambitions deviennent locales, la fragmentation de ses champs augmente : une langue commune devient de plus en plus difficile à trouver, le souci de cohérence se localise lui-même : restreint au champ dans lequel une science particulière se délimite, se confine en fait. Un seul vocabulaire reste commun, ou plutôt vient remplacer l'ancienne langue commune : celui du chiffre – car lui, comme j'ai essayé de le montrer, ne pose qu'en deuxième lieu

²¹ En théorie des ensembles, l'axiome de choix formule cet abandon: on ne travaillera que sur un ensemble défini au préalable, c'est-à-dire pas sur la « Totalité ». Par ailleurs, B. Russell a pu donner une formule radicale à cet abandon du Tout dans la logique mathématique: « Rien n'est tout ».

²² Certains domaines des mathématiques elles-mêmes donnent statut à des vérités locales. Voir R. Lavendhomme, *Lieux du sujet. Psychanalyse et mathématiques*, Seuil, Paris, 2001.

²³ Sur les débats et l'histoire de l'approximation, voir A. Desrosières, *La politique des grands nombres, histoire de la raison statistique*, La découverte, Paris, 2000.

la question de sa cohérence, et le praticien ou l'utilisateur – nous-mêmes – peut la repousser à demain, comme le barbier qui affiche tous les jours « Demain on rase gratis ».

Le souci de la meilleure approximation locale supplante l'impératif de cohérence.

Science classique et sciences conjecturales

J'ai avancé que la Science classique suppose quatre séparations. À première vue, les sciences sociales et les sciences du vivant ne peuvent les respecter en toute rigueur. L'économie, par exemple, ne peut négliger l'effet de ce qui se dit sur la conjoncture : qu'une autorité dise qu'elle est mauvaise, et cela aura des répercussions sur les investissements²⁴. Le réel de l'économie n'est pas réellement séparé de la parole. Un réseau neuronal se diversifie ou s'atrophie selon les stimulus (y compris environnementaux) auxquels il est confronté, ou qu'il produit lui-même²⁵. L'objet de la biologie ne peut être complètement isolé de son milieu. En clinique, l'effet placebo est reconnu par la science à chaque fois que l'on procède à des « validations » en double aveugle : celles-ci disent combien l'observateur – le clinicien – ne peut être rigoureusement séparé de son objet d'observation – le signe clinique, la pathologie. En linguistique, Chomsky défend la nécessité de reconnaître la place inéliminable de l'intuition du linguiste ou du locuteur, pour par exemple décider de la grammaticalité d'une phrase²⁶.

Dans chaque discipline des sciences du vivant ou des sciences humaines, l'impossibilité d'atteindre une séparation complète a fait dès le début et fait

²⁴ Cf. les débats sur « L'effet Œdipe » poppérien et les anticipations rationnelles. À ce sujet, voir I. This, « La construction d'un concept. Des prophéties autoréalisatrices de R. K. Merton au concept général d'autoréalisation », *Economies et Sociétés*, Série Œconomia, Histoire de la pensée économique, P. E. n° 19, 4/1994, pp. 161-199 ; « Problèmes épistémologiques liés à l'autoréalisation des théories et des prévisions économiques », *Revue Economique*, vol 47, n°3, mai 1996, pp. 556-565 ; « Le concept d'autoréalisation: de la sociologie à l'économie », *Information sur les Sciences Sociales*, 1998 SAGE Publications, Londres, 37(2), pp. 255-273. J'ai présenté ces débats en confrontation avec la psychanalyse dans « Effet Œdipe » et misère du nominalisme (en sciences économiques et sociales), *La Cause freudienne* n° 57, juin 2004. Voir aussi l'entretien avec l'économiste Y. Moulrier-Boutang, « Qui a peur de l'économie ? », *La Cause freudienne* n° 59, février 2005 et 60, juin 2005.

²⁵ Cf. La « plasticité neuronale » de E. Kandel, et les travaux de J. P. Changeux sur l'épigénèse. Sur une confrontation des plus récents résultats de la neurophysiologie avec les hypothèses freudiennes et les avancées lacaniennes, voir F. Ansermet et P. Magistretti, *À chacun son cerveau*, Odile Jacob, Paris, 2004.

²⁶ Cf. N. Chomsky (1964), *Aspects de la théorie syntaxique*, Seuil, Paris, 1971, p. 37.

encore débats et controverses – ils sont, dirai-je, symptômes d'une crise de la séparation.

Mais, comme le remarque Claude Levi-Strauss, la question de la séparation (entre sujet et objet d'observation, etc.), qui n'est d'ailleurs pas réservée aux sciences du vivant ou aux sciences sociales, est en fait question d'ordres de grandeur²⁷. Lorsque j'observe la lune, ma position, mon poids (et ceux de mes appareils de mesure) influent de fait sur la trajectoire de la lune – mais de façon négligeable. C'est une autre affaire lorsque le clinicien s'entretient (même à travers des appareils) avec son patient. Comment éliminer les variations liées à une interaction (entre l'observateur et l'objet observé, mais aussi entre l'objet et son milieu) que l'on ne peut cette fois négliger ? Par l'exemple du double aveugle, je donnais une réponse, celle qui nous est proposée comme seule réponse scientifique : une réponse par la statistique. Par la statistique, le médecin n'a plus affaire à un patient, il a affaire à une population : il retrouve la différence d'échelle que demandait la condition d'objectivité.

Ainsi, à partir des sciences sociales (y compris les sciences de l'information) et du vivant (les lois de Mendel sont des lois statistiques, le décodage du génome humain est un résultat statistique), toutes les sciences, y compris la physique à mesure qu'elle affinait ses mesures, sont progressivement devenues « conjecturales ». Les résultats scientifiques s'écrivent en chiffres, en chiffres statistiques.

Objectivation statistique et stabilité du lien social

En apparence, le chiffre statistique respecte la différence d'échelle requise pour la séparation. Mais cela suffit-il à l'objectivation proclamée ? Les avatars du DSM (Manuel de Diagnostic Statistique) en psychiatrie nous en donnent une indication : la dernière version en vigueur, qui ne satisfait plus grand monde à part les entreprises pharmaceutiques, n'est toujours pas remplacée, pour de multiples raisons, dont une qui tient à la statistique elle-même : comment obtenir des résultats pérennes si l'on change tout le temps la grille d'évaluation ? L'objectivation statistique repose sur une taxinomie préalable – c'est la création de classes d'équivalences, la nomination du trait dont je parlais plus haut –, mais demande aussi que cette taxinomie perdure, se sédimente suffi-

²⁷ Cf. Cl. Levi-Strauss (1950), « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Mauss, M., *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1950, pp. XXVII-XXVIII: « elle intervient partout où l'on se propose de faire des mesures fines, c'est-à-dire où l'observateur (lui-même, ou ses moyens d'observation) sont du même ordre de grandeur que l'objet observé ».

samment pour qu'elle confère une suffisante stabilité à l'objet qu'elle crée, qui s'enracine dans des pratiques concrètes et un lien social, et prend une indépendance relative par rapport à l'arbitraire de l'acte initial de nomination du trait. Par exemple, qu'est-ce qu'un chômeur ? Quelqu'un qui pourrait travailler, et qui n'a pas de travail ? Ou quelqu'un qui pourrait travailler, qui n'a pas de travail, et qui cherche du travail ? La définition, la taxinomie, la nomination du trait a fait dès le début l'objet de débats intenses, et continue de l'être, sous la surveillance sourcilleuse des différentes instances économique, sociales, syndicales ou politiques. On peut toujours tenter de manipuler la définition, et donc le « taux de chômage », et on le fait, *mais pas trop* : parce qu'en un siècle, des pratiques et des instances sociales (y compris matérielles, par exemple à travers les allocations de chômage), des enracinements symboliques ont donné une réalité *concrète* au signifiant « taux de chômage » – lui ont donné une indépendance relative par rapport à l'arbitraire initial. Alain Desrosières propose qu'il y a une « objectivation » propre à la statistique, « la fabrication de *choses qui tiennent* ». Et il ajoute que « C'est l'ampleur de l'investissement de forme réalisé dans le passé qui conditionne la solidité, la durée et l'espace de validité des objets ainsi construits »²⁸.

Le terme même de « statistique » provient de « État »²⁹. Disons que l'objectivation statistique suppose un lien social stable – même dans une science « pure », auquel cas il s'agira de la stabilité du lien social (qui inclut leurs épistémologie, lexicques, appareillages et pratiques concrètes) des scientifiques du domaine considéré (ce qu'on appelle un paradigme).

En d'autres termes, l'objectivation statistique suppose un consensus. Elle est consensuelle au sens où elle veut établir, imposer ou faire durer un consensus. Le sujet de la psychanalyse, dit Lacan, c'est le sujet de la science. En tant que sujet de l'inconscient, il est divisé : « dissensuel ». La statistique, consensuelle, ne peut que le forclure, et, ce faisant, accroître sa dissension, sa division, son angoisse et ses symptômes, qu'à leur tour elle voudra saisir dans son objectivation.

La statistique (l'objectivation statistique) est nouée au lien social : elle dépend de sa stabilité, et travaille à s'y sédimer. Elle veut dire »objectivement« l'état du lien social, et donc du malaise et des symptômes qui y répondent. Elle le fait en chiffrant : la statistique est chiffrage du lien social, du malaise dans la civilisation, et des symptômes.

²⁸ A. Desrosières, *La politique des grands nombres*, *op. cit.*, pp. 18-19. C'est l'auteur qui souligne.

²⁹ O. Bloch et W. von Wartburg, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, PUF, Paris, 1932: « *statistica* » est employé en italien dès 1633, au sens de « science de l'État ».

Mais il y a autre chose : la taxinomie « préalable » – les grilles d'évaluation, les classes d'équivalence, les traits qu'elle comptabilise et sédimente.

La taxinomie identifie le trait, la taxinomie identifie. La statistique nomme – d'un chiffre.

Nomination statistique et segmentation

J'ai avancé que la statistique permettait à l'observateur de retrouver la différence d'échelle requise par la condition de séparation – le clinicien n'a plus affaire à un patient, mais à une population. Mais c'est oublier que, pour le patient, l'échelle est inversée : celui-ci a affaire, au-delà du praticien, à l'appareil en son entier : grille statistique, technologie du calcul, savoirs institutionnalisés, lien social mis en chiffres, consensus sédimenté – disons en termes lacaniens à un Autre à qui est supposée une consistance concrète : un Autre qui pèse beaucoup plus que lui. C'est ce qu'en psychanalyse on appelle le transfert. Dans les années 1990, a eu lieu aux Etats-Unis une subite épidémie de « personnalités multiples »³⁰. Cela a duré quelques années, des spécialistes se sont déclarés, des institutions se sont créées, puis la décrue est venue. Il est difficile de ne pas penser que l'intérêt (y compris financier) que l'Autre trouvait à trouver le syndrome n'a pas pour un temps pesé dans le tableau que présentaient des patients, eux-mêmes espérant un soulagement de ce que leur malaise, leur souffrance ou leur errance soient nommés et trouvent une place dans le savoir de l'Autre : « Vous êtes une personnalité multiple, cela représente $x\%$ de la population, il y a des protocoles médicamenteux et psychothérapeutiques pour régler cela ; des institutions, des associations de patients (et de familles de patients) peuvent vous accueillir, des juristes vous défendre. »

Les symptômes peuvent faire nomination. Et si le lien social en vient à considérer que le chiffre peut faire nomination, le symptôme sera chiffrable. À l'arraisonnement du chiffre répondent les ruses de la raison de l'inconscient.

Que le symptôme soit nommé (et que cette nomination ait des effets, thérapeutiques ou non) n'est pas nouveau : c'est la base de la clinique, depuis qu'il existe une clinique. Mais la grille statistique, la taxinomie fait encore autre chose : elle stratifie, elle segmente. Elle segmente en échelles (nominales, ordinales, d'intervalles, etc.), pour pouvoir calculer, mesurer, *quantifier*. Le remaniement des liens sociaux par la science statistique est segmentation quantitative. Et du

³⁰ Cf. I. Hacking, *L'âme réécrite. Étude sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 1998 ; voir aussi « Façonner les gens – II », Cours au Collège de France 2005, www.college-de-france.fr.

même coup le symptôme, la souffrance, l'angoisse ne seront reçus qu'en tant qu'ils peuvent s'exprimer dans la catégorie quantité.

Science, capitalisme. Faire du chiffre

Nos liens sociaux ne sont pas que remaniés par la science : ils sont morcelés par « notre avenir de marchés communs », pour reprendre la formule de Lacan.

J'utilisais le terme de « segmentation » pour la taxinomie statistique : il est d'usage dans les études de marché. « Globalisation » dit plus que « mondialisation » : la globalisation n'est pas que géographique : elle dit que tout, absolument tout, des molécules aux organes, de la dépression à l'angoisse, etc., des liens sociaux à la politique et à la culture, la science elle-même, tout peut devenir marché. C'est-à-dire trouver sa traduction en valeur d'échange : en chiffres. Et inversement les études de marché, la gestion et le management se présentent, et parlent dans le vocabulaire de la science – et notamment de la science statistique.

Deux remarques

1) Ce terme, « marché », pose question : tout peut venir sur le marché, tout peut entrer en équivalence chiffrée : en apparence, il y a, comme l'ont supposé les économistes classiques, « Le Marché ». Cela revient à supposer une équivalence généralisée, et, en fin de compte, un équilibre – une cohérence : la célèbre main invisible. Le problème est que l'action de cette main de toute évidence reste invisible, ou plutôt que ses corrections brutales ne semblent pas converger vers un équilibre stable, mais participer à l'instabilité : on appelle ces corrections des chocs, des krach.

Lacan ne dit pas « le marché », mais « nos marchés communs ». Comme il y a le langage et les langues, nous ne faisons jamais l'expérience du Marché, mais de marchés : segmentés, dans lesquels les entreprises tentent de gagner des « parts de marché ». La pratique concrète des marchés – celle que nous pratiquons et subissons, celle dans laquelle nous faisons nos vies – ne suppose pas l'Unité, le Tout, l'Équilibre, la Cohérence, bien au contraire elle suppose la fragmentation, l'instabilité et la contradiction. Bien que les économistes s'échinent à en écrire des formules, les marchés restent affaires de chiffres. Et « précarité » devient un signifiant maître du capitalisme triomphant.

2) Il y a ceci de particulier au chiffre qui scande et anime les marchés, que n'implique pas en apparence le chiffre de la « pure science » : que la chose vers laquelle il pointe, et de ce fait le chiffre lui-même, est cause de désir et

moyen de jouissance. Les économistes l'ont énoncé très tôt, ainsi Graslin, que cite Foucault : « L'échange crée de la valeur, et ceci de deux manières. Il rend d'abord utiles des choses qui sans lui seraient d'utilité faible ou peut-être nulle : un diamant, que peut-il valoir pour les hommes qui ont faim ou besoin de se vêtir ? Mais il suffit qu'il existe au monde une femme qui désire plaire, et un commerce susceptible de l'apporter entre ses mains, pour que la pierre devienne richesse indirecte pour son propriétaire qui n'en a pas besoin... la valeur de cet objet est pour lui une valeur d'échange. »³¹ Nous vivons, nous dit Lacan, l'ère de l'utilitarisme. Et l'utilitarisme s'entend dès l'origine comme réglage des jouissances. Marx, dit Lacan, fonde³² le capitalisme en produisant la plus-value comme ce qui l'anime. Et Lacan lui donne son nom psychanalytique : plus-de-jouir. Ce qui désigne à la fois le reste de jouissance que laisse l'opération d'inclusion dans l'échange – la comptabilisation, l'opération de symbolisation –, et l'objet qui cause l'opération : aussi « utilitaires » qu'ils puissent paraître, les objets des marchés, les plus abstraits comme ceux que nous nous procurons dans les magasins, mettent en jeu et condensent nos satisfactions, nos pulsions, notre jouissance.

Pour Freud, le malaise dans la civilisation était une conséquence structurale du refoulement et de la répression qu'exigeait la société – la société de la Reine Victoria, dira Lacan, la société disciplinaire, pour reprendre un terme foucauldien.

C'est bien plutôt un impératif de jouissance qui résonne aujourd'hui.

Ce qui n'est pas sans effet sur le malaise de notre temps, et les souffrances subjectives – angoisse, dépression, passages à l'acte, traumatismes. Et sur la forme des réponses symptomâles que peut inventer le sujet.

Le malaise : précarité et ségrégation

Précarité

La précarité, ai-je avancé, est un signifiant maître de notre époque. Elle n'est pas qu'économique, sociale ou politique. Des collègues ont avancé le terme de « précarité symbolique » : si la lettre est le lieu du lien, et le chiffre l'opérateur de la parcellisation de la chose, alors la domination du chiffre implique une précarité du lien symbolique. De la précarité à l'angoisse, il y a peu.

³¹ M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Tel Gallimard, Paris, 1966, p. 212. Foucault cite à la fin de sa phrase Graslin dans son *Essai analytique sur les richesses*, Londres, 1767.

³² Cf. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1991, p. 123.

L'angoisse infiltre toujours plus de tableaux cliniques. Le chiffre pointe vers la chose, vers la jouissance. Si le signifiant maître devient numérique, devient chiffre, chiffre qui indice une jouissance, alors le sujet qui tente de se repérer sur ces signifiants maîtres n'aura plus affaire qu'à « la précarité de notre mode, qui désormais ne se situe que du plus-de-jouir »³³.

L'acte, et notamment le passage à l'acte, est une réponse à l'angoisse. De l'avis de tous les cliniciens, les passages à l'acte se multiplient. Quant aux traumatismes, ils sont déjà chez Freud liés à une expérience de jouissance (de satisfaction, écrit-il) qui déborde les possibilités d'élaboration (de symbolisation) du sujet. Et enfin, pour la dépression, la passion triste, la tradition clinique (et les théologiens classiques) nous dit combien elle est empreinte de jouissance – choix de la jouissance contre le désir, contre le désir inconscient nous dit Lacan.

Ségrégation

J'ai suggéré que nous vivions une crise de la « séparation », et Lacan prophétise une extension des procès de « ségrégation » : il nous faut distinguer les deux termes. Par « séparation », Lacan nomme une opération par laquelle le sujet est « séparé », notamment de sa jouissance (en fait, de l'objet *a*). Si nous prenons le discours raciste comme paradigmatique de la ségrégation, que finit-il toujours par dire ? Que l'autre jouit d'une jouissance à lui interdite ou impossible. La ségrégation opère sur une jouissance supposée à l'autre : une jouissance dont il est supposé ne pas être séparé. Elle agrège l'autre sur la jouissance qui lui est supposée.

En ce sens les deux termes s'opposent, et l'extension des procès de ségrégation est à la mesure de la crise de la séparation de notre époque.

L'« infatuation (momentanée) de la catégorie quantité » durera-t-elle ? Lacan, en 1973, disait ceci : « Dieu, à en reprendre de la force, finirait-il par exister, ça ne présage rien de meilleur qu'un retour de son passé funeste »³⁴. Le 11 septembre 2001 a me semble-t-il quelque peu fait bouger la donne.

Le symptôme

Freud, d'emblée, pense le symptôme comme une formation de compromis entre une jouissance (le symptôme est la vie sexuelle du névrosé) et sa

³³ Cf. J. Lacan, « Télévision », *op. cit.*, p. 534.

³⁴ *Idem.*

représentation refusée (refoulée). Lacan pose à la fin de son enseignement le symptôme comme invention singulière d'un nouage entre jouissance et signifiant. Le symptôme nomme la réponse particulière par laquelle le sujet noue le symbolique au réel de la jouissance. Le symptôme donne son vrai nom propre au sujet. C'est bien différent de ce que j'ai appelé la nomination du chiffre, qui, elle, rompt avec le symbolique, laissant le sujet dans l'errance de la jouissance. Le symptôme répond à la ségrégation du chiffre par son nouage singulier du symbolique au réel : par sa poésie discrète.

La psychanalyse travaille pour l'invention par le sujet de son symptôme.

LOGIQUE INTUITIONNISTE ET CLINIQUE PSYCHANALYTIQUE

Pierre Malengreau

Les références de Lacan à la logique intuitionniste sont multiples. Certaines sont explicites. La plupart sont implicites. Elles dénotent la constance des rapports de Lacan avec les savoirs de son temps. Elles rappellent aussi à quel point son enseignement s'est nourri de philosophie, de mathématique et de logique. Interroger le pas philosophique de Lacan doit partir de là. Il doit partir de ce que Lacan en extrait et des usages qu'il en fait. Ces références de Lacan s'inscrivent dans le fil d'une invitation qu'il adresse aux psychanalystes, d'être eux-mêmes un peu plus logiciens. L'inconscient fonctionne selon une logique qui n'est pas celle du conscient. Il fonctionne selon une logique plus souple, voire « plus faible »¹. Cette logique n'est pas moins intéressante dans la mesure où la présence ou l'absence de certaines corrélations la rend plus difficile à tenir. Une logique faible est une logique qui s'appuie sur un autre abord de la relation entre le vrai et le faux que celui qui prévaut dans la logique classique. Comme le montre par exemple le débat autour des travaux de Brouwer, cette logique suppose de la part de celui qui la soutient un certain engagement, et même un engagement certain qu'il convient de préciser. Cette logique convoque les psychanalystes. La charge leur revient de dire en quoi ils se laissent enseigner par elle.

Mon propos est d'interroger chez Lacan ce que l'intuitionnisme apporte au traitement d'une question qui traverse la dernière partie de son enseignement. Y a-t-il un usage du signifiant maître dans l'expérience analytique qui soit conforme au style de signifiant maître que cette expérience produit ? Le sens précis que le terme de signifiant maître reçoit dans l'enseignement de Lacan lui vient de la linguistique structuraliste. Ce qui définit le signifiant maître est la place qu'il occupe dans la paire signifiante S_1 - S_2 , où un premier signifiant ne prend

¹ J. Lacan, « Place, origine et fin de mon enseignement », *Mon enseignement*, Seuil, Paris 2005, p. 45–46.

sens et signification qu'à partir du deuxième. Cette définition formalise ce qui se passe concrètement quand nous parlons : un phonème, une lettre ou un mot ne reçoit son sens qu'à partir de celui ou de celle qui le suit logiquement. Que ce premier signifiant soit qualifié de maître lui vient de la place dominante qu'il occupe dans le discours du maître.

Le discours du maître est un des quatre discours que Lacan isole dans son séminaire *L'envers de la psychanalyse*. Qu'est-ce qu'un discours ? « C'est un lien social déterminé par une pratique » que J.-A. Miller qualifie de « traitement de la jouissance »². Un discours se définit à partir du lien particulier qu'il établit entre ce qui concerne la prise du sujet dans le langage et une part de sa jouissance. Chaque discours reçoit sa spécificité de la manière dont il traite, agence, articule au langage la jouissance propre à chacun. Que ce soit un lien social veut dire concrètement que ceux qui font partie du même discours peuvent se reconnaître entre eux. Un discours est donc un lien social qui identifie.

C'est le plus patent pour le discours universitaire. Rien de plus semblable d'un universitaire, qu'un autre universitaire. Ils se reconnaissent aisément entre eux par ceci, qu'ils mettent en position dominante un savoir constitué. Ce qui réunit dans une même communauté les sujets hystériques, ce n'est pas forcément leur rapport au maître, mais le fait que chacun se considère comme une exception. Que les analystes fassent communauté au nom du discours qui les identifie, est particulièrement repérable dans la manière dont ils se regroupent et se séparent au nom même de ce qui les réunit. C'est sans doute et curieusement dans le discours du maître qu'il est moins évident de repérer en quoi ceux qui en font partie se reconnaissent. Les maîtres ont plutôt quelque difficulté à se reconnaître entre eux, du moins de leur vivant.

Qu'est-ce qui distinguent ces discours ? Ils se distinguent à partir de ce qui les rend lisibles. Les discours sont des appareils qui traitent la jouissance et qui peuvent se lire chacun à partir du signifiant maître et à partir de la place qu'il occupe dans chacun d'eux. Le signifiant maître définit l'angle de lecture par laquelle nous abordons le moindre discours. Il définit sa « lisibilité »³. Tour à tour moteur, clef de lecture ou repère d'identification, le signifiant maître polarise l'agencement des éléments qui font la trame d'un discours et qui déterminent sa signification.

Dans le discours du maître, le S_1 est un préalable. Il est comme tel indiscutable. C'est de là dont nous partons. Nous l'acceptons ou nous le contestons, mais nous n'y pouvons rien. Comme préalable, le signifiant maître a une do-

² J.-A. Miller, « L'orientation lacanienne », cours du 12/03/03.

³ J. Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1991, p. 218.

uble fonction que J.-A. Miller nomme son « double pouvoir »⁴. Le S_1 dans le discours du maître est d'abord le maître du sujet. Le S_1 est un signifiant pour l'identification. Il arrime le sujet à un savoir, et il lui permet d'avoir une place dans l'ordre du monde. Il renvoie aussi au minimum qu'on puisse demander à un analysant. Le minimum qu'on puisse lui demander est qu'il s'intéresse au S_1 qui lui est propre⁵. C'est même une question que le psychanalyste se pose chaque fois lors des entretiens préliminaires. Le sujet qui vient le trouver est-il prêt à chercher ce qui l'arrime dans le monde et à interroger à partir de là ce qui le rend étranger à lui-même ? Ceci désigne un aspect du signifiant maître. Le S_1 n'est cependant pas seulement le maître du sujet. Il est aussi ce qui introduit un point d'arrêt dans le glissement indéfini du signifiant et du signifié. Le signifiant maître n'arrime pas seulement le sujet. Il arrime aussi l'ensemble des signifiants qui font la trame du savoir dans lequel il s'insère.

Dans le discours de l'analyste, « le signifiant maître est un produit et non pas un préalable »⁶. Le S_1 n'y est pas présupposé. Il est à produire. Le psychanalyste invite l'analysant à dire tout ce qui lui vient pour que du S_1 puisse être produit. Il invite l'analysant à traîner à travers ses particularités pour que quelque chose de sa singularité puisse être produite. Il s'agit dans une psychanalyse de produire à partir de l'efflorescence des signifiants, un signifiant tout seul, un signifiant à part. Ce qui fait sa différence, ce n'est pas le fait qu'il serait éventuellement exceptionnel par rapport à d'autres signifiants. Ce qui fait sa différence, c'est le fait qu'il soit chevillé au corps. La spécificité de ce signifiant lui vient de sa rencontre avec le corps. Il renvoie aux dits et aux non dits parentaux qui ont touché la sensibilité pulsionnelle de leur enfant. Il renvoie à ces mots ou ces silences qui font mal ou qui font vibrer. Le signifiant maître que peut produire une psychanalyse se présente comme l'indice, la trace ou la marque de la rencontre toujours contingente entre le langage et le corps. Il faut que quelque chose du langage ait touché le corps et que le corps y ait été pulsionnellement sensible.

Que l'analysant puisse produire dans sa cure un nouveau signifiant maître implique évidemment un certain parcours. Il faut notamment qu'il ait repéré le ou les signifiants qui jalonnent son histoire et qui bruissent dans sa langue. Il arrive alors qu'une analyse menée à son terme produise un signifiant nouveau, un signifiant maître non programmé. Il arrive qu'elle produise l'un ou l'autre trait symptomatique auquel le sujet peut désormais accrocher son existence d'une manière nouvelle, voire inédite.

⁴ J.-A. Miller, « Un effort de poésie », cours du 5/03/03.

⁵ J.-A. Miller, « Le désenchantement de la psychanalyse », cours du 5/06/02.

⁶ J.-A. Miller, « Religion, psychanalyse », *La Cause freudienne* 55, p. 20.

Une question actuelle

La question qui se pose alors est de savoir si le style de signifiant maître produit par l'expérience analytique peut nous aider à penser son usage non seulement dans la cure, mais aussi dans les pratiques qui s'en inspirent. C'est une question actuelle. Elle s'impose à partir des difficultés qui se rencontrent aujourd'hui dans un monde où les problèmes cliniques relatifs à la psychanalyse appliquée à la thérapeutique prennent souvent le pas sur la psychanalyse dite pure ou didactique. La psychanalyse ne se pratique plus aujourd'hui comme il y a trente ans. Nous avons connu une première époque du mouvement lacanien. La pratique de l'analyse était marquée par l'importance que Lacan donne au symbolique dans la direction de la cure. Nous avons connu ensuite une autre époque. Nous sommes passés d'une époque dominée par l'Autre et ses lois, à une époque où la pratique de l'analyse était orientée par l'importance que Lacan donne à la jouissance. C'était une époque où le discours de l'analyste avait encore comme envers le discours du maître et ses vertus. Cela donnait une psychanalyse plus orientée par le sujet de la jouissance que par le sujet du signifiant.

C'est encore notre époque à ceci près que les choses se sont aggravées depuis lors. La version actuelle du discours du maître est différente de celle qui prévalait il y a 35 ans. Lacan considérait en 1970 que le discours du maître était l'envers du discours analytique. Cette réversion des discours est plus difficile à concevoir dans un monde dominé par la recherche standardisée de satisfactions immédiates. Le discours du maître n'est plus aujourd'hui l'envers du discours analytique. Il est, disait récemment J.-A. Miller⁷, son aboutissement. Le discours du maître s'est emparé de ce qui était dominant dans le discours de l'analyste. L'objet plus-de-jouir est ce qui le mobilise. Il en fait sa boussole. Ce qui oriente alors le discours du maître, ce n'est plus le savoir ou les idéaux du maître, mais la quête de jouissance.

Cette situation laisse peu d'issues aux sujets contemporains. Elle ne leur laisse souvent pas d'autre choix que de se réfugier dans un mal être qui sera d'autant plus informé, que la dite jouissance sera présente. Nombres de sujets qui s'adressent au psychanalyste semblent ne plus avoir à leur disposition les moyens nécessaires pour une mise en forme minimale de l'enveloppe formelle du symptôme.

Certains sujets confrontent le psychanalyste à des modes de jouir instrumentés par des actions répétées. Les comportements d'addiction tel l'alcoolisme, la toxicomanie, la boulimie ou l'anorexie sont souvent de cet ordre. Ce qui domi-

⁷ J.-A. Miller, « Une fantaisie », *Mental* n° 16, p. 13.

ne dans ce cas, c'est un mode de jouir qui ne fait pas énigme. D'autres au contraire présentent au psychanalyste une chaîne de substitutions incessantes du chiffrage de l'inconscient. Les plaintes dépressives alternent ici avec un dégoût, une honte, voire une haine de soi. Ce qui se domine ici, c'est plutôt un mode de jouir qui ne cesse pas de faire énigme. Ces sujets confrontent alors le psychanalyste à un discours que nous pouvons faire équivaloir à ce que produisaient certains auteurs du nouveau roman dans les années soixante, à savoir des textes sans ponctuation aucune.

Cette clinique dominée par des problèmes de jouissance rend problématique le rapport à l'Autre, et partant l'usage que nous pouvons en faire. La première clinique de Lacan nous avait appris qu'il y a mal donne à penser qu'il s'agit dans une psychanalyse de comprendre. Comprendre, c'est être transparent à soi-même. Ce n'est pas ce qui est visé. Un psychanalyste ne vise pas à rendre au sujet l'unité que la moindre rencontre avec le réel lui fait perdre. Le moins qu'un psychanalyste puisse lui apprendre est précisément qu'il n'est pas Un mais divisé. Divisé par un inconscient qui le rend étranger à lui-même. Divisé aussi par une jouissance qui échappe chaque fois qu'il croit la saisir.

La deuxième clinique de Lacan qui est encore la nôtre, nous apprend qu'il y a aussi mal donne à penser qu'il s'agit dans une psychanalyse de nommer la jouissance. Il y a mal donne d'abord parce que la jouissance comme telle ne peut être nommée. Par définition, la jouissance est innommable. Une part seulement peut en être élaborée. C'est ce que Lacan nomme l'objet plus-de-jouir, ou encore l'objet petit a. Il y a mal donne aussi parce qu'une jouissance peut toujours en cacher une autre souvent moins recommandable. Il y a mal donne enfin parce que nommer une jouissance peut être une jouissance plus secrète encore, une jouissance du coup plus propice à échapper à toute mise en forme dans un symptôme.

C'est une difficulté pour la psychanalyse. Faire usage du signifiant maître d'une manière qui ne démente pas d'emblée la psychanalyse prend quelque fois pour un psychanalyste la forme d'un défi qui tient moins aux aléas de sa formation qu'aux questions qui lui sont adressées.

Un sujet peut être tenté de se fixer à la part de jouissance qui oriente son existence et qu'une cure analytique lui aura éventuellement permis de cerner. Ça donne un sujet identifié par une jouissance, un sujet unifié dans une position que Lacan qualifie volontiers de cynique. La prééminence des problèmes de jouissance laisse peu de place à la psychanalyse. Est-ce que cela signifie pour autant que nous ne puissions rien y faire ? Ce n'est pas la position de Lacan.

Une part de la jouissance peut être nommée et même instrumentée d'une manière viable, mais cela suppose un usage spécifique du signifiant maître. Cela suppose un style de signifiant maître inédit, un style de S_1 susceptible de

modeler des symptômes praticables, des symptômes pour le désir. C'est à cela qu'interroger les formes pertinentes de la mise en fonction du signifiant maître dans un monde dominé par des questions de jouissance peut nous servir. Cela peut nous servir à répondre plus justement dans le champ de la psychanalyse appliquée à la thérapeutique, en étant assuré que la pratique analytique elle-même pourrait s'en trouver plus juste.

« *D'un autre style* » à « *ce qui secourt* »

C'était ce que Lacan annonçait d'une manière quasi prophétique dans le séminaire XVII sur L'envers de la psychanalyse : « Peut-être est-ce du discours de l'analyste que peut surgir un autre style de signifiant-maître »⁸. Il conviendrait, ajoute-t-il, de le « rapporter à ce qui est en jeu dans la position de l'analyste », lorsqu'il « se met en position [...] d'être l'agent, la cause du désir »⁹. Cette indication est précieuse. Elle peut nous servir de guide et de principe d'orientation. Lacan articule ce qu'il nomme un autre style de signifiant maître à la position du psychanalyste, et même plus précisément, à la position du psychanalyste quand celui-ci se met effectivement en position d'agent dans le discours analytique.

C'est ce qu'indique le terme de « style »¹⁰. Quand Lacan utilise ce terme, il le réfère non seulement à ce qu'un sujet a de plus singulier, mais aussi et surtout à son implication effective dans ce qu'il produit. Quand il est question de style, il est d'abord question de jouissance. Le mode de jouissance qui s'isole et se détache dans l'expérience analytique est « ce qui répond à la question du style »¹¹. Le style de chacun est la marque que sa jouissance laisse dans son mode de parler, voire même dans sa façon d'être. Mais il y a plus dans cette référence au style. Un style « ne se traduit pas, hors l'histoire d'où je parle »¹². Ce qui revient à dire qu'un style est indissociable de l'acte qui le soutient dans une histoire singulière. Il est donc tout aussi bien indissociable des éléments contingents qui sont susceptibles de le modifier. Le style devient dans ce cas synonyme de ce qu'il y a de vivant dans une langue singulière.

Lacan nous invite à inventer, à soutenir un autre style de signifiant maître en la rapportant à l'implication du psychanalyste dans l'expérience analytique.

⁸ J. Lacan, *L'envers de la psychanalyse*, p. 205.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ H. Freda et J. Attie, « Autour de la question du style », *Lettre mensuelle de l'ECF*, n° 202, p. 12-17.

¹¹ J. Lacan, « Ouverture », *Ecrits*, p. 10.

¹² J. Lacan, « Avis au lecteur japonais », *Autres écrits*, p. 499.

Il nous invite à extraire du discours de l'analyste un style de signifiant maître qui prenne en compte la place qu'il occupe réellement dans ce discours. Aborder l'expérience à partir de cette perspective « nous introduit à ce qui peut être une démarche féconde, non pas de la pensée, mais de l'acte »¹³. Soutenir un nouveau style de S_1 inaugure un nouvel usage du signifiant maître, un usage qui engage le sujet du côté de l'acte.

Mais « ce n'est pas demain la veille du jour où l'on saura ce qu'il est ». Cette phrase annonce une des tâches que Lacan se donne pour la suite de son enseignement. Et c'est donc tout naturellement que nous trouvons quelques années plus tard une formule que nous pouvons considérer comme venant dire ce que serait cet autre style de signifiant-maître. « Qu'est-ce qui secourt », se demande Lacan dans le séminaire *L'unsu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre*. « Est-ce le dire ou est-ce le dit ? Dans l'hypothèse analytique, c'est le dire, c'est-à-dire l'énonciation de ce que j'appelle la vérité »¹⁴. D'un côté donc l'annonce d'un autre style de signifiant maître, de l'autre, l'accent mis sur l'efficacité du dire. Pour commenter leur articulation, il faut considérer ce qui vient entre les deux. Ce qui vient entre les deux, c'est l'usage que fait Lacan de la logique intuitionniste. Cette logique fait partie des points d'appui qu'il se donne pour élaborer ce qu'il entend par cet autre style de signifiant maître que peut produire le discours analytique.

Il ne s'agit pas ici de présenter dans le détail les références de Lacan à la logique intuitionniste, mais seulement d'en extraire ce qu'elles apportent pour cerner cet autre style de signifiant maître. Ces références peuvent servir à définir un style de signifiant maître qui soit conséquent avec ce que le discours analytique nous apprend. Elles peuvent servir à définir un style de S_1 qui prenne sa valeur de vérité, non pas de l'Autre, mais de l'usage que nous faisons.

La logique intuitionniste

Ce qu'on appelle la logique intuitionniste est une forme de la logique modale à laquelle Lacan se réfère dans les années soixante-dix. Comme l'a remarquablement montré E. Laurent¹⁵, c'est même une des références majeures du dernier enseignement de Lacan. Cette référence s'inscrit dans un débat autour d'une question qui divisent les philosophes et les mathématiciens depuis l'antiquité,

¹³ J. Lacan, *L'envers de la psychanalyse*, p. 205.

¹⁴ J. Lacan, *L'Unsu que sait de l'Une-Bévue s'aile a mourre*, séance du 11/01/77.

¹⁵ E. Laurent et C. Even, « Lacan et la logique intuitionniste », *Cahier – ACF Val de Loire* n° 7, p. 45–77.

et qui a fait l'objet de vives controverses dans les années 20 entre D. Hilbert et L.E.J. Brouwer (1881–1966)¹⁶. Brouwer était un personnage anticonformiste. Réfractaire aux doctrines qui faisaient autorité, il aimait la controverse. Ses articles font souvent appel à la sagesse et au détachement, mais sa vie était toute autre. Brouwer était un être d'intransigeance et de passion. Les liens d'amitié et d'estime qu'il avait avec Hilbert n'ont pas résisté à leurs désaccords. « Le quasi-fanatisme de Brouwer dans ses grands desseins de réformateur et l'autoritarisme mandarinal de Hilbert transformèrent en affrontement de personnes ce qui aurait dû rester dans le cadre d'une courtoise controverse scientifique »¹⁷. Ces controverses dénotent une différence d'esprit qui a traversé tout le XX^e siècle. Elles ont aussi l'avantage de nous apprendre que nul n'a « le pouvoir d'effacer la dualité de nos instruments de pensée »¹⁸, même si le crédit accordé à la logique déductive a plus facilement la cote dans un monde dominé par la productivité.

Hilbert l'a emporté jusque dans les années 60 où l'intuitionnisme brouwérien refait surface, notamment avec les travaux de G. Kreisler et de A. Troelstra du côté de l'école hollandaise, et avec les travaux de D. Prawitz du côté de l'école suédoise. C'est à partir de cette époque que nous trouvons chez Lacan les traces de son intérêt pour les travaux de Brouwer qu'il considère comme un « personnage considérable dans le développement moderne des mathématiques »¹⁹.

La controverse tournait autour d'une question essentielle en logique : à quelles conditions un objet mathématique doit-il répondre pour que nous puissions soutenir qu'il est vrai qu'il existe ? Deux positions s'affrontent. Les défenseurs de l'orientation formaliste, dont Hilbert, soutiennent que la démonstration de la vérité d'un énoncé ou d'un objet mathématique dépend uniquement d'un enchaînement de propositions formelles. Les défenseurs de l'orientation intuitionniste, dont Brouwer, s'opposent à cette position de principe. Ils soutiennent qu'une démonstration passe nécessairement par l'acte du mathématicien, et partant par l'usage de ses instruments.

Le terme d'« intuitionnisme » est un néologisme qui date de la fin du XIX^e siècle. Il prône une théorie de la connaissance qui s'appuie sur l'appréhension immédiate et effective de la réalité. C'est ce que Brouwer énonce de la manière suivante : « il n'est point de vérité qui n'ait été objet d'une expérience »²⁰. Et c'est ce que Lacan résume dans le séminaire *Encore* en disant : pour poser un « il existe » à partir d'un ensemble infini, « il faut aussi pouvo-

¹⁶ W.P. van Stigt, *Brouwer's Intuitionism*, North-Holland, Amsterdam, 1990.

¹⁷ J. Largeault, *Intuitionnisme et théorie de la démonstration*, recueil de textes, p. 534.

¹⁸ J. Largeault, *Intuition et intuitionnisme*, p. 16.

¹⁹ J. Lacan, « L'objet de la psychanalyse », séance du 15/12/65.

²⁰ L. Brouwer, « Conscience, philosophie et mathématique », in J. Largeault, *Intuitionnisme et théorie de la démonstration*, p. 433.

ir le construire »²¹. Parler de logique à propos de l'intuitionnisme n'est sans doute pas le plus exacte. Il serait plus correct de parler de mathématique intuitionniste²². La logique articule des énoncés au regard de la vérité. Elle utilise pour cela des objets mathématiques susceptibles d'être ramené à un pur jeu de symboles. C'était la position d'Hilbert. L'intuitionnisme soutient que tout ne passe pas par le formalisme logique, et qu'il faut aussi en passer par des objets mathématiques concrets. C'est seulement par extension des débats que le terme de logique intuitionnisme s'est imposé.

La logique intuitionniste prend son appui sur deux actes fondateurs²³. Le premier acte de l'intuitionnisme est un acte négatif. L'intuitionnisme s'appuie au point de départ sur le refus du principe du tiers exclu. Ce principe est au fondement de toute la logique classique. Il pose

« que toute hypothèse est vraie ou non-vraie, mathématiquement »²⁴, et qu'il n'y a donc pas de tiers entre le vrai et le faux. La logique intuitionniste conteste ce principe et admet l'existence de valeurs de vérité tierces entre « vrai » et « faux ». Cela ne signifie pas que le vrai et le faux cessent d'être contradictoires. Le faux reste toujours ce qui est prouvé faux.

La suspension du tiers exclu permet seulement l'admission d'objets mathématiques inachevés, comme c'est le cas quand nous avons à faire au continu ou à des systèmes infinis. La logique intuitionniste « écarte les objets statiques, au profit des objets qui se réalisent progressivement dans le temps »²⁵. Elle admet les objets en devenir, ou encore les objets que nous pouvons qualifier par exemple d'un « peut-être », ou d'un « pas encore ». Un des exemples le plus souvent évoqué est celui du jeu de dés. Un dé n'ayant que six faces, comment calculer la probabilité que tel chiffre apparaisse plutôt que tel autre après avoir jeté les dés un certain nombre de fois ?

Le second acte de l'intuitionnisme est un acte d'affirmation. La mathématique intuitionniste introduit les principes d'analyse nécessaires pour soutenir ces objets mathématiques inachevés. Elle se donne les moyens pour résoudre certaines oppositions, telle l'opposition entre le fini et l'infini, entre le point et le continu. Le terme de construction devient de ce fait tout à fait central. Deux traits en déterminent l'usage.

²¹ J. Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XX, Encore*, Seuil, Paris 1975, p. 94.

²² E. Laurent, « La perception du Un et la réson du zéro », in *Le réel en mathématique*, p. 163.

²³ L. Brouwer, « Base historique, principes et méthodes de l'intuitionnisme », in J. Largeault, *Intuitionnisme et théorie de la démonstration*, p. 446-458.

²⁴ L. Brouwer, « Qu'on ne peut pas se fier aux principes logiques », in J. Largeault, *Intuitionnisme et théorie de la démonstration*, p. 21.

²⁵ J. Largeault, *Intuition et intuitionnisme*, p. 176.

Une construction est d'une part toujours relative aux moyens prescrits ou utilisés. C'est ce qui se passe par exemple en géométrie où une construction exige l'usage d'une règle et d'un compas. Une construction ne se fait pas n'importe comment. « Se réclamer de l'intuitionnisme ne signifie pas tolérer le vague et l'arbitraire »²⁶. Il y a toujours des contraintes, des possibilités et des impossibilités à respecter.

Une construction renvoie d'autre part toujours à une activité qui consiste à réaliser ou à prolonger une figure ou un concept donné. Un exemple classique de problèmes liés au continu est celui que pose la quadrature du cercle, à savoir la construction d'un carré à partir d'une aire donnée par un cercle. Ce problème est insoluble en logique formelle. La solution que propose Lacan à partir de l'orientation intuitionniste est fort simple. Il suffit de prendre une pompe ou un marteau. « Un carré, c'est topologiquement la même chose que ce cercle, car vous n'avez qu'à souffler à l'intérieur du carré, il se gonflera en cercle. Et inversement, vous donnez des coups de marteaux sur le cercle [...] et il fera un carré »²⁷. C'est un bel exemple de solution intuitionniste d'un problème insoluble de manière classique.

Un des moyens essentiels que la mathématique intuitionniste se donne pour soutenir ces constructions sont ce qu'elle appelle les séries sans contrainte (*lawless sequence*), les séries avec contrainte (*lawlike sequence*) et les séries qui passent de l'une à l'autre (*free choice sequence*). J.-A. Miller en a fait un usage précis à plusieurs reprises pour rendre compte de la séance analytique et de ce qu'elle doit à la logique du pas-tout²⁸. Une série sans contrainte est par exemple celle que nous obtenons quand nous disons n'importe quels chiffres qui nous passent par la tête. Une série avec contrainte est par exemple la série que nous obtenons quand nous nommons une succession de chiffres pairs. Nous passons d'une série à l'autre quand nous introduisons par exemple un calcul de probabilité dans une série sans contrainte.

L'usage de cet outil mathématique propre à la logique intuitionniste implique à la fois l'acte du mathématicien et son implication dans le temps. C'est à cet égard que la logique intuitionniste intéresse la psychanalyse. Elle lui permet de préciser ce que Lacan nomme un autre style de signifiant maître. Elle lui permet de cerner cet autre style de signifiant maître par le biais de son usage. Trois références majeures chez Lacan balisent les appuis qu'il trouve dans la logique intuitionniste.

²⁶ J. Largeault, *Intuition et intuitionnisme*, p. 15.

²⁷ J. Lacan, « L'objet de la psychanalyse », séance du 15/12/65.

²⁸ J.-A. Miller, « Algorithmes de la psychanalyse », *Ornicar ?* n° 16 ; « Pour une coordination psy », *La Nouvel Ane* n° 1 ; « Séance et série », *La Quotidienne* n° 14. Cf. P. Malengreau, « La logique de la séance analytique », *Lettre mensuelle de l'ECF*, n° 228, pp. 11–16.

Logique intuitionniste et vérité

La première référence est celle que Lacan utilise pour revisiter le paradoxe du menteur dans son séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant*²⁹. Il s'appuie sur la manière dont un mathématicien nommé Paul Lorenzen explicite ce paradoxe dans les années soixante. Lacan met en scène un dialogue entre la vérité et nous. Si la vérité comme partenaire nous dit : « je dis vrai », et si elle nous dit ensuite pour nous embarrasser « je mens », elle nous confronte à un paradoxe. Ce paradoxe est identique à celui auquel l'inconscient nous confronte. « Que l'inconscient dise toujours la vérité et qu'il mente, c'est parfaitement soutenable. [...] Qu'est-ce que cela vous apprend ? Que la vérité, vous n'en savez quelque chose que quand elle se déchaîne, quand elle a brisé votre chaîne. Elle vous dit les deux choses (dont) la conjonction n'était pas soutenable ».

Supposons maintenant le contraire. Supposons que nous disions à la vérité qui parle : « ou tu dis vrai ou tu mens », et qu'elle répond : « d'accord, je m'enchaîne à ce que tu me dis : ou je dis vrai, ou je mens ». Dans ce cas là nous sommes perdants à tous les coups. C'est de cela dont il s'agit dans l'expérience analytique. « C'est qu'elle se refuse, la vérité, alors cela me sert à quelque chose. C'est à cela que nous avons à faire tout le temps dans l'analyse ». Qu'elle soit sans contrainte ou qu'elle contraigne par le choix que je lui propose, elle se refuse, et du coup « j'y perds mon latin et ça me laisse à désirer ».

Ce texte contient un usage très particulier de la vérité. Le traitement intuitionniste que Lacan fait subir au paradoxe du menteur déplace l'accent de notre rapport à la vérité. Il y a une situation intermédiaire entre le « je mens » et le « je dis vrai » de la vérité. Qu'elle soit sans chaîne ou qu'elle soit enchaînée, dans tous les cas la vérité se refuse, et c'est quand elle se refuse qu'elle me sert. Dans tous les cas elle me fait perdre mon latin, et c'est alors qu'elle me fait désirer. La position de Lacan est ici résolument intuitionniste : tout comme les objets mathématiques, la vérité ne peut être posée sans être construite. Le refus de la vérité, note E. Laurent dans un remarquable commentaire de ce passage, est son véritable usage³⁰. C'est parce qu'elle se refuse, c'est parce qu'elle n'est pas dans un « c'est écrit d'avance », que je peux avancer dans la construction de mes assertions.

Un court fragment d'analyse permet de préciser ce point. Un sujet obsessionnel était venu à l'analyse pour traiter son peu d'envie de vivre et pour se débarrasser des idées obsédantes qui tournaient autour de l'impression d'être

²⁹ J. Lacan, « D'un discours qui ne serait pas du semblant », séance du 17/1/71.

³⁰ E. Laurent et C. Even, « Lacan et la logique intuitionniste », *op. cit.*, p. 48-52.

à une place qui n'était pas la sienne. Il avait pris l'habitude d'attribuer son mal être au fait qu'il avait été placé dans une famille d'accueil dès sa naissance, et il en avait tiré comme conclusion qu'il était un enfant non désiré. « C'est normal, dit-il un jour avec une hésitation dans la voix. Je suis un rescapé de l'avortement ». La coupure de la séance sur cet énoncé eut pour effet de le rendre équivoque. Était-il le rescapé d'un avortement manqué ou le fruit d'une mère qui avait choisi de ne pas avorter ? L'idée qu'il avait d'être un enfant non désiré s'est trouvée en un éclair détrônée au profit d'une interrogation sur son propre désir : pourquoi donc s'était-il accroché à cette idée pendant toutes ces années ?

Qu'est-ce qui frappe ici ? Ce qui frappe, c'est l'achoppement, c'est l'hésitation à dire ce qui lui vient. L'achoppement annonce une formation de l'inconscient. « Dans une phrase prononcée, écrite, quelque chose vient à trébucher [...]. Là, quelque chose d'autre demande à se réaliser ? »³¹. Par ce trébuchement, l'analysant avertit son analyste qu'une formation de l'inconscient n'est pas loin. Il montre que son inconscient travaille, et qu'il travaille là même où le sujet tente de maîtriser les signifiants qui lui viennent.

Le surgissement de l'énoncé « je suis un rescapé de l'avortement » équivaut au surgissement d'un S_1 . Au moment où le sujet dit cet énoncé, la coupure de la séance lui fait entendre un *un* nouveau, un *un* tout seul en attente d'un S_2 qui n'est encore qu'une absence. Ce *un* tout seul, c'est le *un* du trait de l'ouverture. Ce qui est indiqué par-là, c'est que cet *un* porteur d'absence peut être ouvert ou fermé. Ce n'est pas joué d'avance. La suite dépend de ce que le sujet en fait.

Cette séquence éclairée par la présente référence de Lacan à la logique intuitionniste permet d'isoler deux usages de la vérité. Soit nous faisons du faux une référence, et dans ce cas là nous traquons la vérité là où elle nous enchaîne sur le versant de l'exactitude. Cet usage de la vérité ouvre la porte aux identifications et à ses impasses. Soit nous la déchaînons. « L'interprétation n'est pas mise à l'épreuve d'une vérité qui se trancherait par un oui ou un non, elle déchaîne la vérité comme telle, elle n'est vraie qu'en tant que vraiment suivie »³². Dans ce cas là nous rendons le sujet sensible à l'équivoque. Le rendre sensible à l'équivoque, ce n'est pas seulement faire apparaître le fait qu'un énoncé puisse être vrai ou faux. C'est aussi engager le sujet à se laisser entraîner par le déchaînement que l'interprétation aura opéré. L'ordre de vérité que la praxis analytique engendre a quelque chose à voir avec l'effet d'induction que cette praxis produit. « J'y perds mon latin et ça me fait désirer ».

³¹ J. Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux*, Seuil, Paris 1973, p. 27.

³² J. Lacan, « D'un discours qui ne serait pas du semblant », séance du 13/1/71.

Logique intuitionniste et « intension/extension »

La deuxième référence de Lacan à cette logique si enseignante pour les psychanalystes se trouve dans le séminaire *Encore*. Lacan utilise explicitement la logique intuitionniste pour construire la partie gauche de son schéma de la sexuation, partie qu'il qualifie de féminine. La position féminine au regard du phallus classiquement situé du côté de l'homme n'est pas d'exclure le phallus. Ce qui distingue la position d'une femme, c'est d'être *pas-toute* prise dans sa référence au phallus. La question qui se pose est de savoir s'il est possible de donner quelque existence à ce qui se réclamerait du *pas-tout*. « On sait par l'extension de la logique mathématique, celle qui se qualifie précisément d'intuitionniste, que pour poser un il existe, il faut aussi pouvoir le construire, c'est-à-dire savoir trouver où est cette existence »³³.

Lacan s'appuie ici explicitement sur l'axiome brouwerien pour définir à quelle condition nous pouvons poser qu'il existe quelque chose ou quelqu'un du côté féminin. Nous pouvons poser que quelque chose existe de ce côté là pour autant que cette existence soit « excentrique à la vérité ». Excentrique à la vérité veut dire qu'il manque un énoncé ou un prédicat qui pourrait la qualifier vraie ou fausse. Les signifiants sont là, mais rien ne vient garantir leur sens, ni prédiquer leur usage. La Femme prise dans un sens générique n'existe pas, mais il y a des femmes. Il manque cependant un énoncé pour dire si c'est vrai ou pas. Il manque un énoncé pour les dire autrement que une par une.

Il y a dans cette page du séminaire *Encore* un aspect de la démonstration de Lacan qui est souvent inaperçu. C'est un aspect pourtant susceptible d'enrichir notre abord d'un autre style de signifiant maître. Ca concerne l'usage que Lacan fait du terme d'extension. Lacan commence par dire que ce n'est pas « du côté de l'extension que nous devons prendre le *pas-toute* ». Il se corrige lui-même un peu plus loin en soutenant qu'il est quand même possible de trouver de quoi poser une existence corrélatrice au *pas-toute*, du côté de l'extension de la logique intuitionniste. Un ajustement s'impose.

Les termes d'extension et d'*intension* nous viennent de la logique où ils ont une signification précise³⁴. Frege pensait « qu'à un prédicat $f(x)$, on pouvait toujours associer une entité $\{x, f(x)\}$ ». On peut toujours associer une entité à ce qui est défini en intension. L'extension définit la classe des éléments qui vérifient le prédicat posé en intension. Si nous considérons par exemple que la valeur prédicative d'une girafe est définie par un certain nombre de caractéristiques comme « c'est un animal avec un long cou et une peau tachée », on dira

³³ J. Lacan, *Encore*, p. 94.

³⁴ E. Laurent et C. Evens, « Lacan et la logique intuitionniste », *op. cit.*, p. 64.

que l'animal girafe, celui que nous pouvons observer, vérifie par extension la définition qui a été posée. L'intension donne une valeur prédicative, l'extension vérifie son existence. L'intuitionnisme considère que l'extension est essentielle. Dire qu'il n'y a de « il existe » que construit, revient à dire que l'extension fait partie de la réalité de ce que nous avançons. Nous en avons le pendant dans la cure analytique. Un rêve aussi riche soit-il en image et en signification n'a d'intérêt dans une psychanalyse que si l'analysant en fait quelque chose.

Les termes d'extension et d'intension sont souvent utilisés dans le milieu lacanien depuis que Lacan les a repris, tout en leur donnant un sens quelque peu différent de celui qu'en donne la logique. La référence majeure en est la *Proposition d'octobre*. « Je m'appuierai sur les deux moments du raccord de ce que j'appellerai respectivement la psychanalyse en extension, soit tout ce que résume la fonction de notre Ecole en tant qu'elle présentifie la psychanalyse au monde, et la psychanalyse en intension, soit la didactique, en tant qu'elle ne fait pas que d'y préparer des opérateurs »³⁵. D'un côté donc l'extension, c'est-à-dire ce qui présentifie la psychanalyse au monde, et d'un autre côté l'intension, ce qu'il appelle la didactique.

C'est autour de ce point que la langue de bois joue des tours à l'occasion à ceux qui s'y laissent prendre. Elle joue des tours si nous ne prenons pas en compte ce que la logique intuitionniste nous apprend. Lacan précise à la fin de ce texte la manière dont il reprend ce binôme. « Conformément à la topologie du plan projectif, c'est à l'horizon même de la psychanalyse en extension, que se noue le cercle intérieur que nous traçons comme béance de la psychanalyse en intension »³⁶. Lacan utilise la topologie pour mettre en continuité la psychanalyse en extension et la psychanalyse en intension. Le plan projectif est une figure topologique qui consiste à introduire une boucle intérieure sur le tracé d'un cercle. Le grand cercle est ici identifié en termes de psychanalyse en extension, et le cercle intérieur est identifié en termes de psychanalyse en intension.

Loin d'opposer intension et extension, Lacan s'intéresse plutôt à l'incidence sur la psychanalyse en extension, de quelque chose qu'il situe du côté de l'intension. Ce qu'il situe du côté de l'intension, c'est une béance. E. Laurent³⁷ montre d'une manière éclairant qu'il s'agit là d'un postulat dont l'importance se mesure à ses conséquences. Dire qu'il y a une béance du côté de l'intension veut dire qu'il n'y a pas de définition prédicative du psychanalyste. On ne peut pas dire Le psychanalyste.

³⁵ J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 », *Autres écrits*, Seuil, Paris 2001, p. 246.

³⁶ *Ibid.*, p. 256.

³⁷ E. Laurent et C. Evens, « Lacan et la logique intuitionniste », *op. cit.*, p. 64.

Ce qui se construit du côté de l'extension a du coup une fonction essentielle. Il a pour fonction de vérifier la béance de la psychanalyse en intension, et une façon de le vérifier est de la prendre par le bout de témoignages un par un. C'est ce que l'expérience dite de la passe a pour fonction de mettre en œuvre. Elle a pour fonction de vérifier à partir des témoignages d'analysants devenus analystes, que le résultat d'une cure n'est pas de l'ordre d'une identification à une définition prédicative du psychanalyste. Il s'agit de vérifier qu'il y a du psychanalyste un par un. L'usage que Lacan fait de l'articulation de l'intension et de l'extension va ainsi dans le sens d'un refus de la standardisation. Le un par un dans l'extension vérifie l'absence de standardisation du psychanalyste dans l'intension.

Ce qu'il y a dès lors de remarquable dans le séminaire *Encore*, c'est le fait que Lacan fasse le même usage de l'intension et de l'extension à propos de la position féminine. Tout comme il n'y a pas de définition prédicative du psychanalyste, on ne peut pas dire La Femme. Dire que la femme est *pas-toute* veut dire qu'il n'y a pas de définition en intension du prédicat « La Femme ». Lacan se fonde explicitement sur l'axiome intuitionniste : pour poser un il existe, il faut aussi le construire.

Nous avons donc là une utilisation particulière de l'intension et de l'extension. L'accent est mis sur ce qui manque du côté de l'intension, et sur la nécessité de le vérifier du côté de l'extension. Alors la question qui se pose à partir de là est la suivante : pouvons-nous élargir cet abord intuitionniste de l'intension et de l'extension à la psychanalyse elle-même, et partant à l'usage qu'elle fait du signifiant dans l'expérience ?

Logique intuitionniste et « ma pratique, la vôtre »

C'est ce qu'indique la troisième référence de Lacan à la logique intuitionniste. Le texte intitulé *Introduction à l'édition allemande des écrits* est entièrement construit à partir de l'axiome intuitionniste. Il est même sensible, comme le rappelle J.-A. Miller³⁸, que l'axiome intuitionniste lui donne son armature logique. L'inconscient témoigne-t-il d'un réel qui lui soit propre, se demande Lacan ? A quelles conditions pouvons-nous poser l'existence d'un réel propre à l'inconscient ? En le démontrant, répond-il. Lacan précise même la nature de cette démonstration. Le réel propre à l'inconscient se démontre par la place que l'expérience analytique donne à la contingence, c'est-à-dire à ce qui se rencontre comme par hasard. L'analysant découvre que ses déterminations signifiantes

³⁸ J.-A. Miller, « Un réel pour la psychanalyse », *Lettre mensuelle de l'ECF*, n° 161, pp. 25–28.

sont le fruit de rencontres qui auraient pu tout aussi bien ne pas avoir eu lieu. La découverte de la contingence de ses signifiants maîtres et le dévoilement de la jouissance qui leur est attachée lui permettent de vérifier qu'il y a du réel. Elles lui permettent de vérifier qu'il y a dans l'inconscient un impossible à dire, un *Urverdrängt* dirait Freud, qui dépasse tout ce qu'il pourrait en dire.

Ce n'est donc pas une démonstration par déduction. Une démonstration par déduction est une démonstration qui ne laisse rien au hasard, ni au désir du logicien. La démonstration dont il s'agit en psychanalyse n'est pas une simple affaire de logique formelle. Cette démonstration passe par ce qui s'expérimente dans une psychanalyse. C'est une démonstration résolument intuitionniste. Elle implique l'acte de l'analyste, l'acte de l'analysant et le temps qu'il faut pour la faire. Quand on lit ce texte de Lacan, on ne peut qu'être frappé par l'insistance qu'il met sur son engagement effectif dans cette affaire. « L'analyste se définit de cette expérience »³⁹. Il parle du lieu de sa pratique. « Je témoigne d'une expérience, écrit-il encore ailleurs, et il s'agit de voir où cette expérience me conduit par son énoncé »⁴⁰. C'est à cela que nous invitent toutes ces références de Lacan à la logique intuitionniste. Elles nous invitent à cerner un autre style de signifiant-maître non pas à partir de la pensée, mais à partir de l'acte.

« *Ce qui secourt, c'est le dire* »

Les formules de Lacan extraites du séminaire *L'Insu que sait de l'Une-bévue* prennent à partir de là toute leur portée. Ce qui secourt, ce n'est pas le dit, mais « le dire, c'est-à-dire l'énonciation de ce que j'appelle la vérité ». Il n'est pas nécessaire de faire un long détour pour cerner ce que Lacan entend ici par vérité. Il suffit de se référer à ce qu'il en dit à partir de la logique intuitionniste. La vérité me fait perdre mon latin, elle se refuse au savoir, et c'est alors qu'elle me fait désirer.

L'indication est claire. Le dire qui secourt est un dire porteur d'une béance essentielle quant au savoir. Lacan est explicite dans cette séance du séminaire. Il oppose deux usages de la parole : d'un côté ce qu'il appelle le savoir, ou encore le dit de l'inconscient, d'un autre côté ce qu'il appelle le dire, ou encore l'énonciation de la vérité. Ces deux usages de la parole éclairés par la logique intuitionniste dénotent deux styles de signifiant maître, et nous éclairent sur cet autre style de signifiant maître susceptible d'être produit par le discours analytique.

³⁹ J. Lacan, « Introduction à l'édition allemande des *Écrits* », *Autres écrits*, p. 553.

⁴⁰ J. Lacan, « R.S.I., introduction à la publication », *Ornicar ?* n° 2, p. 88.

Dans le discours du maître, le S_1 s'impose du seul fait d'être en position dominante. Le style que nous pouvons lui reconnaître est celui que la logique formelle décrit en termes de déduction. Il suffit de le prendre par un bout et de tirer ce qui vient. C'est somme toute un signifiant assez prévisible. Une fois posé, nous savons à quoi il va servir. Il inaugure le savoir inconscient et il appa-reille la part de jouissance qui nous est accessible.

Son style est dès lors tout aussi bien celui du célibataire. Rien de plus prévisible qu'un vrai célibataire. Rien de plus prévisible qu'un sujet installé dans cette position, non pas pour des raisons de symptôme ou de contingence, mais par choix. Que recherche un vrai célibataire ? Ce qu'il cherche, c'est toujours un autre célibataire. Surtout pas quelqu'un qui pourrait l'extraire de sa position. Ça nous fait rire, mais c'est un rire jaune, car nous avons tous du célibataire en nous. Un signifiant maître qu'on pourrait dire célibataire est un signifiant qui renvoie le sujet à lui-même. C'est un signifiant susceptible de le renvoyer à ce qui le fait Un. Le grand problème pour la psychanalyse disait un jour Lacan, ce n'est pas l'Un, mais l'Autre. Comment concevoir cet Autre lorsque c'est l'Un qui domine ? Tel est l'enjeu de cet autre style de signifiant-maître dont parle Lacan.

Le signifiant-maître auquel nous avons à faire dans le discours de l'analyste est d'abord posé dans ce discours comme produit. C'est toujours de ce que l'analyse produit qu'il faut partir. Et ce qu'elle produit dans le meilleur des cas, c'est ce que Lacan a d'abord nommé un signifiant primordial, avant de parler de S_1 . L'analyse produit un signifiant primordial par rapport auquel le sujet se trouve « pour la première fois en position de s'assujettir »⁴¹. Le signifiant maître que produit le discours analytique est donc un signifiant bien particulier. C'est un signifiant auquel le sujet peut enfin s'assujettir. Le sens est précis. Être assujetti par un signifiant, ce n'est pas être dominé. Ce signifiant maître n'est pas pris par le bout du pouvoir d'unification qu'il exerce à l'occasion. C'est un signifiant qui interpelle, qui divise et qui laisse le sujet dans un premier temps sans recours, démuné. C'est un S_1 tout seul.

On peut se référer à la clinique quotidienne. Il ne suffit pas dans une analyse qu'un sujet puisse repérer par exemple un parole dite ou non dite dans son histoire. L'histoire de chacun est ainsi déterminée par des signifiants qui lui préexistent et qui sont à l'occasion traumatiques. Un sujet peut par exemple découvrir dans son analyse que son prénom est celui d'un enfant mort avant sa naissance, que sa mère voulait qu'il réalise telle figure idéale, ou encore que tel proverbe asséné par son père était omniprésent. Certes, ce sont des signifiants qui peuvent marquer une histoire, mais ce sont des signifiants réduits à la signi-

⁴¹ J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 248.

fication qu'ils reçoivent, des signifiants qu'on pourrait dire « appauvris » du fait d'être trop pris dans une signification.

Ce qui définit le signifiant primordial, ce n'est pas ici qu'il soit supposément archaïque. Ce n'est pas le fait qu'il ait été présent au début d'une histoire singulière. Ca en fait partie. C'est un de ses aspects. Qu'il soit primordial signifie qu'il est premier au regard de tout ce qu'un sujet peut en faire. C'est sur ce point que les références de Lacan à l'intuitionnisme sont précieuses. Elles nous invitent à concevoir ce produit comme un commencement. Comme produit, le S_1 dans le discours de l'analyste « n'est que le commencement »⁴². Son style est celui que le recours à l'intuitionnisme nous permet de reconnaître sous le terme d'induction.

Le terme d'induction est un terme historiquement très chargé. Il se retrouve dans des domaines apparemment aussi différents que la logique, la biologie moléculaire, les mathématiques ou l'électromagnétisme. C'est ainsi qu'on parle d'induction logique, d'induction moléculaire, d'induction transfinie, d'induction magnétique, et même d'induction florale pour désigner ce qui détermine l'apparition d'une fleur à tel moment de la croissance d'une plante. Ce terme fait partie des moyens que la rationalité se donne pour aborder certaines questions relatives à la causalité.

La découverte de nouveaux modèles, de nouvelles règles, de nouvelles lois scientifiques emprunte classiquement deux voies, ou encore deux sortes de rationalité. La première voie est déductive. Le raisonnement déductif consiste à déduire rigoureusement d'un ensemble d'information une information nouvelle. Le syllogisme tel que le définissait Aristote a servi de modèle pendant des siècles. « Tous les hommes sont mortels, Socrate est un homme, donc Socrate est mortel ». A l'époque moderne, la mathématique a supplanté la logique. Elle a montré la stérilité du syllogisme au regard de la fécondité infinie de la déduction de type mathématique.

La seconde voie est inductive. Elle prend son appui sur des faits particuliers, et se pose la question de savoir s'il est possible et à quelles conditions d'en inférer une loi plus générale. Un exemple, tout aussi classique se retrouve dans de nombreux textes : qu'est-ce qui me permet de dire que « tous les corbeaux sont noirs » ? Pour justifier l'emploi du « tous », je suis bien obligé d'admettre que seulement tous les corbeaux que j'ai vus avaient cette caractéristique. Et comme je ne peux voir tous les corbeaux, on dira que j'infère cette généralisation à partir de propriétés remarquées chez quelques-uns. C'est un procédé à la fois banal et pourtant difficile à fonder en raison.

⁴² J. Lacan, « L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre », séance du 08/03/77.

Dans l'induction, la conclusion ne vient pas de prémisses dont elle se déduirait logiquement. Une conclusion par induction suppose un saut plus ou moins arbitraire entre une hypothèse établie à partir de faits particuliers et sa généralisation. Comment rendre compte du degré de vraisemblance d'une hypothèse ? Qu'est-ce qui nous permet de passer d'un nombre fini de faits à une loi applicable à un nombre infini de faits ? Ce problème intrigue le philosophe et traverse toute la philosophie des sciences. Il est au centre de toutes les grandes découvertes scientifiques du XX^{ème} siècle. Le recours au raisonnement inductif a permis à l'homme de science d'édifier des modèles qui lui permettent par exemple de prévoir les phénomènes engendrés par des systèmes qu'il n'a pas créés (la météo, les marées, etc), ou de prévoir comment se comporteront des systèmes matériels qu'il a créés (les barrages, les véhicules spatiaux, etc.).

Ce n'est pas sur ce versant logique de la notion d'induction que Lacan s'appuie. Ce qui l'intéresse, c'est l'usage que les physiciens font de ce terme dans le domaine de l'électromagnétisme. « La vérité en question dans la psychanalyse, c'est ce qui au moyen du langage, j'entends par la fonction de la parole, approche (le réel) dans un abord qui n'est nullement de connaissance, mais [...] comme d'induction, au sens que ce terme a dans la constitution d'un champ »⁴³. La manière dont la psychanalyse met la vérité en question lui permet d'approcher quelque chose de tout à fait réel, même si nous ne pouvons en parler qu'à partir du signifiant. Le réel dont il s'agit n'est pas le réel du discours de la science. Le réel dont il s'agit dans le discours analytique est le réel tel qu'il s'expérimente, voire tel qu'il se démontre, dans une psychanalyse. C'est le réel du symptôme sur lequel le sujet se cogne. C'est le réel de l'effet de sens lorsqu'il touche précisément à ce symptôme.

Ce réel ne s'approche pas par des voies purement formelles ou déductives. Ce n'est pas du côté du savoir déduit qu'il faut se tourner pour l'atteindre. Si c'était le cas, la psychanalyse serait une conception du monde, voire une métaphysique du réel. L'abord du réel en jeu dans une psychanalyse suit une autre voie. Le réel s'appréhende par l'expérience que nous pouvons faire de la vérité dans une psychanalyse. Cette expérience de la vérité a sa spécificité. Le commentaire que fait Lacan du paradoxe du menteur à partir de la logique intuitionniste ouvre la voie. L'expérience de la vérité dans la psychanalyse est l'expérience d'un ratage. La vérité en analyse se refuse, nécessairement. Elle s'expérimente « dans le trébuchement, dans l'action ratée, dans le rêve, dans le travail de l'analysant »⁴⁴. La vérité est ce qui foire, ce qui varie, ce qui ne peut que se *mi-dire*. Elle se refuse. Du coup elle me laisse à désirer, et elle induit chez moi

⁴³ J. Lacan, « Le savoir du psychanalyste », séance du 2/12/71.

⁴⁴ *Op. cit.*, séance du 3/02/72.

plus d'un savoir. Cette expérience de la vérité est ce qui permet d'appréhender le réel par ce que Lacan nomme un abord d'induction au sens que ce terme a dans la constitution d'un champ magnétique. Le terme d'induction n'est donc pas pris dans le sens que lui donne l'épistémologie. Il renvoie ici à la notion de champ, et partant au sens qu'il prend dans l'électromagnétisme.

Un signifiant d'induction est un signifiant qui dépend de ses suites. Il se juge à ce que le sujet en fait et à ses conséquences. Comme tel, il induit un prolongement qui peut le modifier, voire le rendre obsolète. Un signifiant maître qui induit est un signifiant maître qui induit sa propre transformation. Il la programme. Le signifiant maître produit par le discours analytique est donc tout le contraire d'un signifiant célibataire. Cet autre signifiant maître est un signifiant qui laisse une place à ce que Lacan nomme l'Autre véritable. Son Autre, ce n'est pas l'Autre du savoir, ni l'Autre de la jouissance. C'est l'Autre de la contingence, c'est-à-dire cet Autre dont on ne sait pas ce qu'il sera, ni même s'il sera. Toute la fin du séminaire *Encore* porte la marque de cette préoccupation lorsque Lacan avance : « savoir ce que le partenaire va faire n'est pas une preuve de l'amour »⁴⁵. S'y dessine l'espace d'un possible qui a toute sa pertinence logique.

Clinique, épistémique, politique

Les références de Lacan à la logique intuitionniste nous invite ainsi à concevoir un style de signifiant maître qui prenne son efficacité du principe intuitionniste : pour poser un il existe, il faut aussi le construire, et ce aux trois niveaux de l'expérience, clinique, épistémique et politique.

L'enjeu est d'abord clinique. Engager un sujet à ne pas reculer devant un autre style de signifiant maître suppose de la part du psychanalyste une prise de position. Il faut qu'il soit le premier à parier sur l'usage que l'analysant fera de ce signifiant maître, quel qu'il soit. De quoi lui permettre, s'il le décide, de ne pas reculer devant ce qui se dérobe à la connaissance qu'il peut avoir de lui-même. De quoi l'amener tout aussi bien à consentir à ce qui dans ses dires l'engage au-delà de lui-même.

Pris sur le versant épistémique, l'usage que Lacan fait de l'intuitionnisme nous encourage à construire un savoir qui accepte les impasses et les contradictions, les zones d'ombre et les audaces. Son dernier enseignement ouvre la voie d'une clinique qui s'appuie sur l'induction plutôt que sur la déduction, sur la mobilité du savoir plutôt que sur sa stabilité. Il nous invite à un usage du signi-

⁴⁵ J. Lacan, *Encore*, p. 133.

fiant maître qui prenne sa valeur du style qu'il se donne, c'est-à-dire de ce que nous en faisons et de ce qui, de ses conséquences, nous échappent.

Enfin, la dimension politique de l'axiome intuitionniste pourra être à l'image de ce qu'il fut pour le mathématicien Brouwer lui-même, c'est-à-dire ouvert à un usage qui dépasse ses frontières. Il nous reste à témoigner que la béance de la psychanalyse en intension n'est pas un vain mot, et que nous sommes disposés à faire de l'extension un lieu où puisse se vérifier cette béance. Une façon de le faire est de ne pas reculer à faire usage de cet autre style de signifiant maître lorsque la clinique nous l'impose. Une autre façon et non des moindres est de prendre le risque de la conversation avec ceux-là même qui ont fait le choix d'autres orientations psychanalytiques que celle que nous soutenons.

Il y a sans aucun doute mille et une façons de perdre son latin. La psychanalyse éclairée par l'intuitionnisme nous invite à prendre au sérieux ceci, que le seul « il existe » qui vaille est celui que nous construisons tant qu'il nous fait désirer.

FOLISOPHIE

JACQUES LACAN ET LE SUJET DE LA FOLIE

Miquel Bassols

Le titre que je vous propose réunit le nom du psychanalyste Jacques Lacan avec un syntagme qui n'est pas évidant, « le sujet de la folie »¹. « Le sujet de la folie », et non pas « la folie du sujet », implique en fait un pari éthique que nous devons poser comme préalable à tout traitement possible, élogieux ou pas, de la folie. C'est en repérant cette dimension éthique que je veux commencer mon intervention.

La folie de la normalité

Il ne s'agit pas d'un attribut ou d'un état, la folie, qui affecterait ce qu'on désignerait comme sujet à partir de là. Tout au contraire, une fois on a admis la folie comme un phénomène, il s'agit de savoir si on peut lui attribuer un sujet ou pas, ce qui veut dire si on peut lui attribuer un sens. La question n'est pas secondaire mais de principe, elle est à l'origine de la ségrégation de la folie – dont un Michel Foucault a fait l'histoire d'une façon si décisive – et divise aujourd'hui les eaux dans lesquelles nagent les traitements et les pratiques « psi - ». La réduction du phénomène de la folie à une causalité biochimique ou génétique exclue en fait toute supposition d'un sujet à la folie pour le réduire à un état pathologique de l'organisme. On fait ainsi de la folie un trouble tout à fait étranger à l'état supposé normal, mais surtout on exclut toute supposition d'un sujet pu d'un sens à l'irruption de la folie dans l'existence.

Nous attribuons d'une façon spontanée un sujet et un sens à la raison, à ce Logos ou nous sommes plongés comme êtres de langage et ou nous dormons plus ou moins tranquilles tout au long de l'existence. La question est de savoir si

¹ Texte de la conférence prononcée en espagnol dans la séance inaugurale du 41 Congrès de jeunes philosophes, tenu à Barcelone le 14 d'Avril 2004 sur « Philosophie et Folie ».

on arrive à attribuer ou non un sujet à la folie quand elle nous réveille de ce rêve de la raison qui, comme on le sait d'après le peintre Goya, engendre ses propres monstres. L'opération de Freud fut, en effet, d'avoir montré que « sujet de la raison » et « sujet de la folie » n'est sont pas distincts, que c'est le même Logos qui les anime, la même logique découverte dans la structure de l'inconscient.

Dans cette perspective freudienne, les limites entre la folie et la sage normalité ne sont pas définies ni définitives. Ils ne sont pas une question de diagnostic ou de taxonomie mais une question tout à fait éthique. On écrit souvent « normalité » entre guillemets, comme un signe de méfiance par rapport à cette notion, notion qui ne sera jamais une bonne boussole pour s'orienter dans l'éthique du désir que Sigmund Freud et Jacques Lacan ont défendu. En fait, la « normalité » du bon sens est pour chacun de nous ce que les autres nous font penser qu'il est normal – et c'est pour cette raison qu'il est sage de l'écrire entre guillemets, comme s'il s'agissait d'une citation, d'un énoncé dit par les autres. Et c'est pour cela que pour ces autres la chose « normalement » n'est pas très différente : ils croient aussi que la normalité est ce que les autres disent qu'il est normal.

Donc, la meilleure définition qu'on a pu donner de la normalité n'est pas très encourageante. C'est simplement ce que la majorité pense qu'il est normal, ce qui au moment de s'orienter dans la réalité n'est pas nécessairement le plus conseillable et qui est très appauvrissant. La normalité est finalement un critère statistique, fondé dans la notion de « norme », c'est-à-dire, ce qu'on trouve dans la majorité des cas. La normalité est comme « l'homme moyen » que, comme l'indiquait Lacan, on n'a jamais vu ni rencontré, mais que l'on suppose qui a l'opinion la plus raisonnable de tout. Ce critère de la norme qui, appliqué par exemple à la production et vente d'électrodomestiques ou au traitement des maladies épidémiques, a les résultats les plus efficaces, est un critère qui, appliqué à la réalité du sujet, à son malaise psychique, – soit-il dans le champ de la santé mentale, de la pédagogie ou même de la politique –, produit des effets tout à fait désastreux et très inquiétants. Ils est au principe du phénomène de la ségrégation qui arrive à prendre les proportions es plus féroces, même quand on pense se guider avec les meilleures intentions et avec les raisons les plus « scientifiques » en apparence.

La question des limites entre la folie et le bon sens était devenue justement une question très épineuse quand on l'avait posée comme une affaire de « norme » pour tracer la limite entre le normal et le pathologique. Le bon sens serait donc la normalité et la bonne santé, et la folie serait l'anormalité et la pathologique. Même si toute une tradition de pensée a fleuri à rebours de cette inertie, on continue à s'orienter dans ce préjugé incontesté dans les pratiques la plus diverses qui touchent la singularité du sujet. Mis au contraire, il est aujourd'hui

de plus en plus manifeste que ce préjugé de la « norme » est, lui aussi, une folie, un délire très normal, dans le sens statistique du terme. Il y a, comme la psychanalyse le démontre, des paranoïaques tout à fait normales et d'une très bonne santé du point de vue de la norme sociale. C'est pour cette raison que la psychanalyse ne confond pas psychose et folie. Il y a des psychoses qui sont tout à fait « normales ». Jacques Lacan était arrivé à dire que le psychotique peut être quelquefois justement le comble de la normalité. D'ailleurs, la névrose la plus normale peut arriver à se révéler tout d'un coup comme une vraie folie.

Définir donc les limites entre le bon sens et la folie peut devenir alors une vraie folie : l'un suppose l'autre à son intérieur, c'est le moins que l'on peut dire. Comme Blaise Pascal le disait, dans une citation que Jacques Lacan rappelait à plusieurs reprises, « les hommes sont si nécessairement fous, que ce serait être fou par un autre tour de folie, de n'être pas fou ». Il y a une folie nécessaire à l'être et ce serait une autre folie, mais surtout il serait une inconséquence, dans la voie éthique du désir, de ne pas se savoir fou de cette folie.

En fait, nous pouvons affirmer plutôt que le sujet devient fou justement quand il ne peut plus arriver à repérer cette folie nécessaire par les moyens dont il dispose et qu'il reste en dehors du lien social avec les autres. Jusqu'à ce moment, tout paraissait normal ... Ainsi, la position éthique telle que l'implique l'expression « le sujet de la folie » fait de celle-ci un fait de structure dans l'être de l'homme ... et de la femme – même si la psychanalyse découvre que la folie n'est pas la même pour l'un et pour l'autre.

Lacan psychiatre

Jacques Lacan, au fil de sa première expérience de psychiatre, avait défini dans les années quarante cette position éthique qui avait scellé sa rencontre avec la psychanalyse de la façon suivante : « Loin donc que la folie soit le fait contingent des fragilités de son organisme, elle est la virtualité permanente d'une faille ouverte dans son essence. Loin qu'elle soit pour la liberté 'un insulte', elle est sa plus fidèle compagne, elle suit son mouvement comme une ombre. »². Le phénomène de la folie n'est pas alors séparable du problème de la signification pour l'être du langage, elle est inhérente à l'expérience du sens et du non-sens pour l'être et elle doit être traitée comme telle pour chaque sujet. Dans cet « elle doit être traitée comme telle » gît le pari éthique que la psychanalyse défend pour faire retourner le sujet de la folie à sa place et sa responsabilité dans le monde du langage.

² Jacques Lacan, « Propos sur la causalité psychique », *Écrits*, Seuil, Paris 1966, p. 176.

Voici le point tournant dans la rencontre du jeune psychiatre Jacques Lacan avec la clinique des psychoses, rencontre qui devait le conduire très tôt à la psychanalyse. Cette rencontre a un nom et une date, c'est le fameux cas Aimée de sa thèse de 1932, considérée très souvent comme la dernière grande thèse de la clinique psychiatrique avant sa réduction progressive à une technique pharmacologique. Cette thèse avait pour titre « De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité » et elle analysait les phénomènes délirants qui sont présents dans la psychose, spécialement les phénomènes de langage dans la notable production écrite d'Aimée, une femme qui avait passé à l'acte homicide dans un rapport paradoxal avec la figure idéale de sa persécutrice. Impossible de comprendre le déchaînement de sa psychose, le passage à l'acte homicide et la pacification ultérieure du sujet accompagnée d'une profuse interprétation délirante et littéraire sans faire une analyse minutieuse du rapport du sujet aux phénomènes de langage, à ce que Lacan lui-même repérera quelques années plus tard comme la structure signifiante du délire. Suivant cette orientation, Lacan analysera les coordonnées symboliques du sujet de la folie comme une structure signifiante affectée par un manque, la forclusion d'un signifiant primordial, celui du Nom-du-Père. D'ailleurs, on rencontre toujours, si on fait l'analyse du cas par cas, une conjoncture symbolique très précise au moment du déchaînement de la psychose qui touche à ce point : quand le sujet se rapproche dans son histoire de ce noeud symbolique, il peut s'ouvrir un trou dans la réalité, là où il devra inventer une réponse dans l'imaginaire de son délire. Si le sujet devient fou, c'est parce qu'il a rencontré dans le réel quelque chose qu'il ne peut pas intégrer dans l'univers symbolique. C'est à la lumière de cette logique qu'on peut suivre l'étude du lien énigmatique qu'il existe entre l'expérience de la folie et quelques découvertes fondamentales dans le champ de la science et de la pensée. Rappelons par exemple le cas d'un Georg Cantor et sa découverte des nombres transfinis, ou bien celui de Kurt Gödel et sa formulation du théorème qui a subverti la raison de la logique de notre temps.

Quand le sujet devient fou, il ne perd pas la raison, mais il peut arriver quelquefois à la mener jusqu'à ces dernières conséquences d'une façon beaucoup plus rigoureuse que celui qui a su éviter ce trou du non-sens dans le réel. C'est dans ce sens qu'on peut comprendre l'aphorisme de Chesterton, cité par Lacan lui-même dans sa thèse de 1932 : « Le fou n'est pas l'homme qui a perdu la raison ; le fou est celui qui a tout perdu, sauf la raison. » En effet, il s'agit alors de comprendre la logique qui mène la seule raison une fois qu'il a perdu son lien à l'Autre symbolique pour répondre à la conjoncture du non-sens ouvert dans son existence.

Comment repérer dans cette perspective l'existence du délire ?

L'hypothèse de Freud reste aujourd'hui d'une valeur et d'une radicalité touchante face à la fureur thérapeutique de nos jours où le discours du maître identifie folie et pathologie : le délire, dit Freud, n'est pas la maladie mais un essai de guérison. Quand le sujet délire il est en train de répondre avec un appareil plus ou moins consistant au vide vertigineux du non-sens qui s'est ouvert dans son existence.

Mais alors, si le délire est un essai de guérison, on se pose toute de suite la question suivante : et quelle est donc la maladie ? Freud n'est pas très clair sur ce point, ou mieux encore, il reste tributaire de son époque où l'on ne pouvait que faire recours au mythe de l'Oedipe : la maladie serait un dérèglement fondamental de ce complexe qui porte le nom d'Oedipe, un dérèglement dans la structure symbolique des fonctions paternelle et maternelle comme inductrices des significations du monde et de la réalité du sujet. Lacan partira de cette hypothèse pour en faire très tôt la critique et indiquer qu'il fallait aller au-delà de ce complexe d'Oedipe pour rendre compte de la position du sujet dans la structure du langage et face à la satisfaction, toujours paradoxale, de la pulsion.

La folie du Moi

La première façon dont Lacan repérera le sujet de la folie sera pour le distinguer de la figure du Moi avec laquelle on la confond d'habitude, le Moi comme siège des identifications. Le Moi, ce que l'on désigne comme « la personne » ou bien « l'individu », ou même le « sujet » dans la plupart de la pensée philosophique, n'est pas le sujet de l'inconscient qui ne se représente dans ce Moi que comme une instance imaginaire. Lacan pourra donc écrire dans son texte de 1948, « L'agressivité en psychanalyse » : « Seul la mentalité antidialectique d'une culture qui, pour être dominée par des fins objectivantes, tend à réduire à l'être de *moi* toute l'activité subjective, peut justifier l'étonnement produit chez un Van den Steinen par le Bororo qui profère : 'Je suis un ara'. Et toutes les sociologues de la 'mentalité primitive' de s'affairer autour de cette profession d'identité, qui pourtant n'a rien de plus surprenant pour la réflexion que d'affirmer : 'Je suis médecin' ou 'Je suis citoyen de la République française', et présente sûrement moins de difficultés logiques que de promulguer : 'Je suis un homme' »³.

En effet, ce n'est qu'en distinguant le Moi de l'être du sujet qui parle qu'on peut comprendre l'identification du sujet à un trait symbolique qui est toujours relatif à la culture où il est né, à l'Autre dont Lacan inscrit cette place qui

³ Jacques Lacan, "L'agressivité en psychanalyse", *Écrits, op. cit.*, p. 117-118.

précède le sujet. Alors, « je suis un ara » pourra être une attribution d'être, une identification du Moi, aussi logique que celles qui nous semblent évidentes dans notre culture. Et celle qui soutient l'affirmation « je suis un homme » pourra être plus complexe encore, étant donné qu'un homme parle et qu'il pourrait me convaincre peut-être que je ne suis pas un homme au même titre que lui – c'est le principe de tout racisme – chose qu'un ara ne pourra jamais faire. Cette forme fondamentale de l'identification suppose simplement que le sujet ne se confond pas avec son Moi, et que c'est pour cette raison justement que ce sujet ne devient pas fou. Au contraire, le sujet qui devient fou ne peut se distinguer de son Moi, de sa « personnalité » comme on dit, ou d'une des images prises de l'autre imaginaire. Le sujet lacanien est un sujet qui n'existe que divisé, non identique à soi-même, et qui ne se représente dans le Moi que dans la mesure qu'il ne se croît identique à lui. C'est pour cette raison qu'il peut rêver, ou bien avoir une fantaisie, sans se croire identique à ce dont il rêve ou à la fantaisie. Au contraire, « si un homme qui se croît un roi est fou, un roi qui se croît un roi ne l'est pas moins »⁴.

Vous voyez que par ce biais on doit conclure qu'il y a en tout cas une folie généralisée dans la mesure où le sujet se confond avec son Moi, et il s'y confond toujours dans ce qu'on appelle sa « personnalité », confusion à laquelle le discours contemporain nous pousse toujours un peu plus. C'est pour cette raison que Lacan lui-même, quand il commentait quelques années plus tard le titre de sa thèse de 1932, « De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité », dira avec une certaine ironie que, en fait, ce n'est pas que la paranoïa aie des rapports avec la personnalité, mais que la personnalité *est* la paranoïa. La personnalité est paranoïaque dans la mesure où elle tend à confondre le sujet avec son Moi et qu'elle fait de ce Moi le point de repère de toute la réalité subjective. Mais, attention, c'est ce postulat que la psychologie dite « scientifique » a dans son fondement et dans son principe épistémique de façon implicite.

On peut donc rencontrer des gens absolument normales du point de vue social qui fonctionnent ainsi, quelquefois à la perfection et dans des lieux éminents. En fait, l'inertie propre du discours social pousse le sujet à cette confusion avec son Moi. Et il ne serait pas osé de rencontrer des fonctionnements de cet ordre dans la réalité du discours politique, au-delà de tout diagnostic possible. Quelqu'un comme l'écrivain espagnol Manuel Vázquez Montalbán remarquait l'incroyable inversion qui se produisait dans la réalité des mass media entre les personnages de la politique et les figures du guignol à la télévision, jusqu'au point de ne pas arriver à savoir qui imite qui.

⁴ *Ibid.*, p. 170.

On dira peut-être que tout cela n'a rien à voir avec la folie tel qu'elle est enfermée entre les murs de l'hôpital psychiatrique. Mais c'est justement là, à l'occasion de cette pratique qu'on appelle « la présentation de malades », dans la meilleure tradition psychiatrique reprise par Jacques Lacan et dans laquelle un psychanalyste soutient un entretien avec un patient interné devant un auditoire d'étudiants, où j'avais pu entendre d'une femme internée là après une tentative de suicide, se plaindre du fait que la télévision lui avait volé sa personnalité à coups de la multiplier, tel une machine industrielle de production en série, dans les femmes des politiciens du pays. Et, en effet, c'était dans une identification dernière à La femme du politicien, – La femme qui, selon le discours commun est toujours derrière chaque grand homme – qu'elle s'était soutenu jusqu'à ce moment de crise subjective.

Le Nom-du-Père et la psychose

À partir des années cinquante, de la construction des trois registres et de la notion de signifiant, Lacan repérera d'une façon plus précise le sujet de la folie comme un effet de la structure symbolique du langage. L'analyse du texte freudien sur le fameux cas Schreber sera maintenant le paradigme du sujet de la folie comme une réponse à la nommée « forclusion du signifiant du Nom-du-Père ». Le président de la cour de Dresde, Daniel Paul Schreber, avait été quelqu'un de tout à fait normal dans sa vie jusqu'au moment où il avait du se poser la question de la paternité, moment où il déchaîne un délire paranoïaque comme réponse au manque de ce signifiant dans son monde symbolique. Au contraire de la conception de Kraepelin, le psychiatre que Schreber lui-même critique d'une façon si pertinente, qui soutenait que la folie paranoïaque pàressait toujours d'une façon progressive, le cas Schreber démontre l'irruption soudaine du délire à partir d'un moment fécond de « déchaînement ». Les phénomènes de langage seront analysés comme phénomènes de code et de message dans une trame textuelle qui montre un système logique très précis et rigoureux. Les phénomènes hallucinatoires verbaux seront étudiés comme un effet d'anticipation de la signification dans la chaîne signifiante : quelque chose dans le monde extérieur s'impose au sujet dans une rupture de la chaîne signifiante qui est alors attribuée au réel. L'effet de cette rupture est l'anticipation de la signification, ce que l'on décrit dans la clinique comme une « intuition délirante ». Le sujet sait qu'il y a là une signification, une « signification personnelle ». Et même s'il n'arrive pas à savoir laquelle, il a la certitude que cette signification se réfère à lui comme sujet et qu'il doit la déchiffrer, ce qu'il essaiera de faire dans le travail du délire. L'hallucination n'est pas alors

un simple phénomène de trouble perceptif, – « une fausse perception » comme on la décrit encore – mais un phénomène de langage qui montre la même structure signifiante qui s'impose au sujet dans sa dimension de voix. Tous les phénomènes qui sont décrits comme « langage intérieur » dans l'expérience psychotique sont en fait la structure signifiante de l'inconscient qui opère à ciel ouvert. Le sujet psychotique est justement celui qui soutient un rapport continu avec la structure du langage qui parasite le corps et qu'il éprouve comme un fait réel. La question que Lacan pose donc est plutôt : qu'est-ce qui distingue un sujet psychotique d'un sujet qu'on suppose « normal » ? Si le sujet « normal » peut se séparer de cette inertie du langage, c'est parce que la fonction du Moi, comme construction imaginaire, fait une fonction d'écran entre le sujet et l'Autre de la parole. La fonction du Moi est celle qui me permet, par exemple, d'entendre la radio ou de voir la télévision sans croire que les messages émis par ces appareils s'adressent à moi et font allusion à moi comme sujet. Le sujet psychotique, dans le phénomène très connu de l'« allusion », prend le signifiant comme un message qui est adressé dans la réalité à lui comme sujet.

La réponse du sujet à ce « phénomène élémentaire », apparition de la structure du langage dans le réel, sera la construction du délire. Le délire est alors l'essai de guérison du sujet comme réponse au réel du langage. La figure paradigmatique qu'on rencontre dans la clinique des psychoses de cette réponse du sujet c'est le néologisme, c'est-à-dire l'invention de nouveaux mots pour désigner ce réel. Il s'agit quelquefois aussi de mots de la langue commune auxquels le sujet donne une nouvelle signification. On trouvera cette machine néologique du langage en plein fonctionnement, par exemple, dans l'oeuvre d'un James Joyce, oeuvre à laquelle Lacan dédiera quelques ans après tout un Séminaire.

Par ce biais, on trouve une valeur de plus en plus notable dans l'usage particulier que le sujet psychotique fait de la lettre comme une machine productrice de significations et comme une forme de repérer une satisfaction étrangère au corps – une « jouissance » dira Lacan.

On peut évoquer ici la figure étonnante d'un Raymond Lulle (Ramon Llull), le philosophe catalan du Moyen Age, véritable créateur de la langue littéraire catalane dont l'oeuvre est farcie aussi de néologismes. Il avait travaillé d'ailleurs avec une dimension de la lettre qui l'approche au langage de la logique, anticipant par exemple l'informatique. Raymond Lulle, qui avait voulu se présenter lui-même comme un fou, « Ramon lo foll » (Raymond le fou) ou bien aussi comme le « Phantasticus », avait éprouvé dans sa vie une série de crises subjectives très bouleversantes qui l'avaient réduit, à certains moments de sa vie, à un état d'anéantissement subjective absolue. De chacune de ces crises il en sortait, quand même, avec une découverte aussi bizarre et délirante

comme certaine et incluant un grain de vérité, un grain de vérité historique comme disait Freud du délire psychotique. L'une de ces découvertes avait resté désigné dans son oeuvre dans un néologisme qui nomme justement la structure même du langage dans le réel du corps. Il s'agit de l' « Affatus », néologisme qui désigne un « sixième sens », aussi corporel que le sens de la vue ou du tact. Pour Raymond Lulle, le sens du langage transmis par le signifiant est aussi réel que l'objet perçu par le tact. C'est un exemple excellent de cette présence du « signifiant dans le réel » que Lacan étudiait dans les années cinquante dans la clinique des psychoses.

Pour répondre à cette présence hallucinatoire du langage dans le réel, le sujet construit un symptôme, une invention de langage qui lui permet de donner un sens à ce réel.

On peut évoquer ici aussi cette femme internée pour la première fois dans un hôpital psychiatrique après avoir été chassée de son lieu de travail et de sa profession dans l'entreprise où elle travaillait, une entreprise japonaise. Ce n'était pas un licenciement, c'était un changement de place dans l'entreprise mais il avait été suffisant pour lui faire entendre que le gouvernement japonais, associé aux leaders de l'entreprise, s'était organisé pour lui faire changer le métier et le sens de sa vie. À partir de ce moment, sa mission devait être la recherche de la structure génétique de l'ADN pour découvrir non pas seulement le maître qui était caché dans l'obscur pouvoir qui se logeait dans l'entreprise mais, ni plus ni moins, le véritable père réel de l'humanité. La logique de telle certitude, qui était restée en silence jusqu'à ce moment, avait pu se faire manifeste au long d'un entretien dans lequel elle avait égrené l'articulation signifiante qui existait dans le nom de l'entreprise, qui incluait ces lettres : a – d – n. Mais, surtout, ce message littéral devenait fondamental quand elle avait saisi que l' « ADN » incluait les lettres du premier père de l'humanité, « Adán » (Adam en espagnol). Il faut souligner le grand intérêt et le dévouement que cette femme, d'une formation précaire, avait mis dans sa recherche qui avait surpris tout son entourage. Elle y employait beaucoup de temps, même si cela impliquait des périodes fréquentes de congé dans l'entreprise, un temps qu'elle investissait dans sa recherche. Si elle était internée de temps en temps ce n'était pas à cause d'une souffrance excessive ou bien à cause d'un danger possible pour elle ou pour les autres mais par l'étrangeté que son délire produisait dans son entourage. Le problème était que cela l'avait mené vers un isolement de plus en plus grand et que l'on avait commencé à lui donner de médicaments pour arrêter les hallucinations et le délire qui l'accompagnait. Et quand même, comme il arrive très souvent, l'idée délirante initiale avait traversé indemne l'administration de médicaments. En effet, la force du délire comme un essai de guérison peut traverser la vie du sujet d'une façon beaucoup plus efficace qu'un traitement

pharmacologique quelconque. Mais il faut quelqu'un pour l'entendre et pour faire, comme disait Lacan, de « secrétaire de l'aliéné », de témoin d'un travail qui a besoin quelquefois d'un Autre qui l'accompagne.

La jouissance de la folie

Dans les années soixante, Lacan repérera le sujet de la folie à la place d'une ségrégation produite par le discours du Maître dans son alliance avec le progrès de la science, et plus précisément dans ses effets sur l'économie de la jouissance. À l'occasion des Journées sur la psychose de l'enfant, il reviendra sur sa propre conception de la folie des années quarante dans un paragraphe qui reste encore aujourd'hui d'une radicale actualité pour comprendre ce sujet de la folie : « Loin qu'elle [la folie] soit pour la liberté 'un insulte' [tel que la concevait la psychiatrie, par exemple, d'un Henri Ey], elle est sa plus fidèle compagne, elle suit son mouvement comme une ombre. Et l'être de l'homme, non seulement ne peut être compris sans la folie, mais il ne serait pas l'être de l'homme s'il ne portait en lui la folie comme la limite de sa liberté. »⁵

Lacan extrait maintenant des conséquences diverses de cette première conception de la folie et de son sujet :

a) La folie n'est pas un phénomène contingent de l'organisme, elle n'est pas un hasard génétique ni une fragilité somatique. Elle est l'horizon virtuel de l'être du sujet compris comme une béance ouverte, comme une division irréductible dans son être de langage. L'être-pour-la-mort heideggerien est, pour Lacan, un être divisé par le langage et par la jouissance, un être-pour-la-sexualité, la sexualité étant l'articulation du langage avec la jouissance et non pas sa réduction à la génitalité. La folie est le témoignage irréductible de cette « faille ouverte dans son essence » que l'on ne pourrait combler qu'au prix, d'une part, d'une ignorance de l'être lui-même et, de l'autre, de la ségrégation d'une jouissance qui se présente toujours au-delà de l'homostase du principe du plaisir.

b) La folie comme compagne. Comme ombre, comme limite de la liberté, implique que le seul partenaire possible pour un sujet qui ne renonce pas à la voie de son désir ne sera jamais l'identification à l'Un de la norme, si bien fondée qu'on veuille la penser, mais le partenaire de son symptôme comme sa véritable limite de la liberté, dans la mesure où ce sujet se fait responsable du choix de cette limite. Il s'agira maintenant pour Lacan de définir cette limite en termes de jouissance, de la satisfaction pulsionnelle du sujet, jouissance dont la portée n'est pas simple pour le sujet, car c'est aussi ce qui peut devenir le plus

⁵ Jacques Lacan, « Propos sur la causalité psychique », *Écrits, op.cit.*, p. 176.

insoutenable pour lui, le plus symptomatique aussi, jusqu'au point de le repousser, de le ségréguer comme une jouissance de l'Autre, comme une altérité impossible à tolérer. Dans cette perspective, toute construction symbolique, toute action humaine, même celle qui est impliquée dans le symptôme, a « comme essence et non pas comme accident » de refréner la jouissance, de lui mettre une limite qui touche l'expérience de la folie.

c) En tout cas, c'est dans cette limite de la folie où la question de la jouissance de l'Autre se fait présente pour le sujet, et c'est aussi dans cette limite où son être peut être compris. Dans ce point, le symptôme du sujet – non pas comme contingence organique mais comme message chiffré de sa jouissance la plus ignorée – c'est la construction que lui permet de repérer cette jouissance de l'Autre comme intolérable. Et cela n'est possible que dans une expérience de sens dans le monde symbolique du langage.

De même que Heidegger pouvait dire que, à la différence de l'être humain, un animal ne meurt pas, simplement il périt, nous pouvons dire qu'il ne peut pas souffrir d'un symptôme, simplement il pâtit d'un mal. Au contraire, pour l'être de langage, le symptôme est d'abord une expérience de sens dans le champ de la jouissance pulsionnelle, et il peut même supposer pour le sujet un bien plus aimé au-delà du malaise que lui produise.

En effet, c'est dans son rapport avec la structure du langage que le sujet, psychotique ou pas, peut construire un symptôme qui fasse fonction de réponse au réel. Mais pour comprendre cette fonction éminente du symptôme il faut se débarrasser de la conception que le discours hygiéniste – le discours du Maître actuel sur la santé mentale – promeut en le réduisant à une mauvaise réponse de l'organisme qu'il faut effacer de la surface de la terre. (Disons entre parenthèses que plus on s'obstine à le faire disparaître, plus il revient dans des formes multiples, avec des sens nouveaux. La prolifération des nouvelles descriptions dans le manuel des troubles mentales officiel, le fameux DSM, en est un bon exemple). Il faut revenir ici à la conception que Freud avait introduit du symptôme, non pas comme une inadaptation du sujet à la réalité, non pas comme une réponse du sujet qu'il faut corriger ou liquider, mais comme la réponse que le sujet construit pour répondre à une réalité à laquelle est toujours impossible de s'adapter.

Le Sinthome et Lalangue

Le symptôme, comme la folie elle-même, est une construction symbolique, une structure signifiante, et il est aussi une satisfaction substitutive de ce que Freud avait défini comme pulsion. Dans le symptôme il y a un message chiffré

et il y a aussi une satisfaction, une jouissance, que le sujet ne peut pas éprouver comme un plaisir mais comme un déplaisir. Arriver à trouver la chiffre de ce message peut être une forme de se libérer de ce déplaisir pour faire un autre usage du symptôme.

Le symptôme fait ici une fonction positive et c'est pour bien la souligner que Lacan avait construit à son tour un néologisme pour rendre compte de la construction symbolique qu'il est pour le sujet et de la satisfaction de la jouissance. Vers les années septante, vers la fin de son enseignement et tout en suivant la lecture de Joyce, Lacan forge le néologisme du « Sinthome », en reprenant l'étymologie française du terme qui inclut des significations diverses.

Il s'agit maintenant du sujet de la folie tel que Lacan l'aborde dans la dernière période de son enseignement. La référence sera le cas de James Joyce, où ce sinthome a des effets de création et où le travail de l'écriture accomplit une fonction de suppléance, d'appareil restituteur, dans un usage de la lettre hors sens, au-delà des effets de signification commune. L'écriture de Joyce, spécialement dans sa dernière oeuvre *Finnegans Wake*, du même que d'autres productions du sujet psychotique, fait un usage du langage et de l'écriture hors les significations communes.

Lacan créera un autre néologisme encore – voilà comment il suit l'exemple du sujet psychotique lui-même – pour désigner cet usage et cette jouissance de la langue, présents en fait dans toute production de l'inconscient, dans le hiéroglyphe du rêve ou dans la métaphore du symptôme. Ce néologisme est « lalangue », en un seul mot pour souligner son caractère de lettre, de matière phonique hors sens. Le sujet de la folie est maintenant le sujet le plus proche à l'être de jouissance de « lalangue ».

À partir de cette nouvelle perspective, on peut parler de la folie du « sinthome », où le travail délirant peut être considéré comme la construction d'un symptôme au-delà des référents communs du discours, au-delà de ce que qu'on a repéré au commencement comme la référence à l'Œdipe freudien, aux signifiants du Nom du Père établis.

Pour le dire dans les termes de cette rencontre : le « sinthome » est la folie nécessaire de chaque sujet pour répondre au réel du monde, à l'impossibilité de s'adapter à ce réel, quand les signifiants paternels se montrent dans un déclin progressif pour ordonner la jouissance. Le « sinthome », dans le sens que Jacques Lacan a donné à ce terme, c'est la folie nécessaire de chacun pour ne pas devenir fou enfin dans le champ de la jouissance.

LACAN FOLISOPHE

Philippe De Georges

Il est bon de prendre chaque lecture comme une parole qui nous est adressée. Ainsi fait naïvement celui qui dit : « ça me parle ! », quand ce n'est pas une voix sans corps ni tête qui nous intime : « Lis ce livre ! ». Tout se passe alors comme si cette pensée qui vient à notre rencontre naissait au jour spécialement pour nous. L'Autre soudain penché sur notre épaule forme des mots qui trouvent le chemin de nos cœurs, fouille au dedans de nos entrailles, lève en nous une poussière inspirée. L'Autre a des lèvres de velours pour susciter notre engouement. Il sait mordre, même, là où la chair est sensible au verbe, où ça résonne, où ça vibre. Cette voix qui nous interpelle éveille par ses échos « l'habitant intérieur » aux aguets quelque part dans nos reins de lecteur.

Voilà comment les *Ecrits* de Lacan et la transcription de son séminaire m'ont servi d'aliment. Je n'y ai rencontré nulle forme de sagesse. Rien qui vienne apaiser mon intranquillité. Je n'ai d'ailleurs jamais cherché ni espéré cela. Qu'il faille bien calmer la douleur d'exister, l'angoisse de vivre, nos fiévreuses insomnies, Freud nous l'a suffisamment dit pour qu'il ne soit pas besoin d'en rajouter une couche. Mais à *l'écoute du Logos*, c'est autre chose qu'on attend. Tant pis pour les marchands de sommeil psychique : Lacan ne nous apporte aucune promesse de réconciliation. Autrement dit : « Il ne s'agit pas d'introduire la philosophie dans le boudoir (aucune passion cruelle), mais le bordel dans la philosophie¹ ».

Si quelque chose doit nommer le rapport constant de Lacan à la philosophie, c'est bien le mot de subversion. Le modèle de celle-ci est à prendre dans ce qu'il a appelé « Subversion du sujet et dialectique du désir » et dans le traitement qu'il impose à ce concept qui est – ou qui était – au cœur de la pensée du moment : le concept de sujet. Celui-ci se trouve au carrefour de la philosophie, du droit, de la politique et de la psychologie. Lacan le prend et s'en empare

¹ Philippe Sollers, *Une vie divine*, Gallimard, Paris 2006, p. 184.

pour subvertir tous les usages précédents, pour le vider de tout ce que ces traditions y ont inscrit. Le mot est donc récupéré, mais aussitôt retourné comme un gant, au profit d'une logique nouvelle.

Lacan n'est pas seul à subvertir ce que véhicule dans l'usage le mot si comode de sujet. Nietzsche avant lui a voulu réfuter ce qu'il appelait joliment « la mythologie du concept de sujet » : comme si l'agent pouvait être distingué de son acte ! Comme s'il était *derrière*, quelque part en amont. Comme si le sujet était autre chose que l'insondable choix qui l'anime !

Cette torsion lacanienne n'est pas un fait unique, mais une constante. Ainsi en est-il des outils forgés par Hegel, de la dialectique du maître et de l'esclave, par exemple, mise à contribution et détournée au profit d'une élaboration inédite du lien interpersonnel (le schéma L) et d'une refondation de la notion de narcissisme.

Ces exemples parmi tous les autres donnent la clé de cette démarche récurrente de Lacan, de sa version singulière du dialogue qu'il poursuit incessamment avec les philosophes de toujours comme avec ceux de son temps. Le dialogue passe par l'emprunt d'un outil de pensée qu'il modifie et fait à sa main, qu'il façonne et assimile, afin de faire un pas de plus à l'intérieur de la construction de sa clinique et de la théorie freudienne. Là où Freud pêche par défaut, où sa plume s'est arrêtée, où quelque chose a manqué pour qu'il puisse faire la percée décisive qu'il cherchait ; là où la psychanalyse est en panne et nécessite pour son avancée qu'on aille avec Freud et plus loin que lui, Lacan fait ce pas, par le biais de cet emprunt détourné d'un outil philosophique. Et c'est en fait une double torsion, qu'il imprime : au concept utilisé sans ambages, et parfois sans référence explicite, et au trajet freudien, dont il opère le dépassement subreptice.

Freud n'est jamais loin : c'est sous son regard, que Lacan enseigne. Observons-le à propos d'un problème crucial pour la psychanalyse : celui de l'efficace de la parole, et de sa limite. On se souvient que cette question est un point de butée de Freud, lorsqu'au terme de son enseignement il juge nécessaire de doucher ses élèves et de refroidir leur enthousiasme vain quant aux succès croissants de la psychanalyse. Souvenons nous de son insistance à mettre en valeur ce qui résiste irrémédiablement, l'inertie du symptôme, l'attachement paradoxal des sujets à ce dont ils se plaignent le plus. C'est son invention chérie, son grand mythe pulsionnel, sorti du chaudron de la sorcière métapsychologie, qui lui permet de rappeler à tous cette part qui reste à jamais hors de la prise du symbolique, réfractaire aux mots, os résistant au champ du langage et à la fonction de la parole. Freud cerne ce qui se dérobe en terme du quantum d'énergie. Et pour ceux qui le lisent et le suivent dans la pratique analytique, force est de reconnaître qu'il a reconnu cette limite et cette impossibilité (l'exis-

tence d'un impossible à dire) dès les premiers balbutiements de ses efforts théoriques. N'est-ce pas là déjà dans son *Esquisse* ? N'y est-il pas déjà question d'une part qui échappe aux filets du signifiant, de toute trace mnésique, et qui tombe et choisit, *als das Ding* ?

C'est très exactement ce que Lacan recueille et à quoi il s'emploie à donner suite et développement. Le roc freudien est à son tour son horizon, son paysage : ce qui tombe *als dad Ding*, non symbolisé, irrécupérable et irrémédiable, amorce et point d'appel de l'éternel retour du même... La Chose est un pivot de l'enseignement de Lacan. Pour peu qu'on soit sensible à ce qui dans son cours fait écho aux grandes pensées de son temps, on ne peut que prendre un infini plaisir à lire son séminaire *L'éthique* en le faisant résonner avec le texte de Martin Heidegger : *Was ist das Ding* ? C'est jusqu'à la musique des phrases, à leur intonation poétique, que se retrouve ce dialogue. Mais Lacan est-il heideggerien pour autant ? L'est-il même un instant ? Certainement pas plus qu'il ne serait fondé de dire qu'il a été hegelien à un autre moment, sartrien ou lévi-straussien... Il n'est d'ailleurs que de voir que son chemin ne s'arrête pas au concept de Chose, mais que celle-ci n'est qu'une étape dans une élaboration qui le conduira à produire des signifiants qui lui sont bien plus propres, comme ceux de jouissance et d'objet a.

J'ai beaucoup dit me semble-t-il que Lacan fait un pas, au-delà de Freud. Cette affirmation n'est pas en accord avec ce qu'il a si souvent répété, chaque fois qu'il inscrivait sa contribution à l'intérieur du champ freudien, au-dedans du domaine exploré et délimité par Freud. Mais avec le recul que nous avons, on ne peut certainement pas méconnaître ce qui dans le lent retour de Lacan sur la discipline freudienne, relève de l'interprétation du désir du père fondateur : faire un pas au-delà de Freud, c'est tout simplement penser son impensé. C'est ce que fait Lacan, en interrogeant le désir de Freud *dans* la psychanalyse. Cet impensé est religieux.

Il y a là quelque chose qui peut intéresser au plus au point les philosophes. Didier Franck² note à propos de Descartes qu'il a « déthéologisé » des concepts, en les faisant passer du domaine de la foi à celui de la philosophie. Mais il écrit aussitôt que « la marque de provenance » ne s'efface pas : un concept migrant de la dogmatique chrétienne à la philosophie a pour effet « une théologisation subreptice et radicale de la philosophie ». Il me semble que Lacan met en évidence quelque chose de ce type dans la pensée de Freud. N'est-ce pas ce qu'on peut retenir du choix qu'il fait en appelant « Nom-du-Père » ce qu'il repère au principe de la fonction paternelle dans l'Œdipe freudien ? Ainsi, semble-t-il, le mythe freudien se trouve-t-il rattaché à sa source, au discours où il s'origine : le

² Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, PUF, Paris 1998, p. 32.

message judéo-chrétien. D'où un souci constant qui s'exprime par exemple dès « Le mythe individuel du névrosé » : « En un mot, tous les schèmes de l'Œdipe sont à critiquer ». Dit autrement, l'œuvre de Lacan est critique. Elle est même certainement la plus radicale et la plus décapante critique d'une doctrine, faite de l'intérieur même de cette doctrine.

Lacan est dans le champ freudien comme son inépuisable laboureur. On peut utiliser pour définir ce rapport le mot qu'il forge pour un autre usage : il lui est *extime*.

La position de Lacan est singulière. C'est cette singularité qui en fait le prix. Telle qu'il la définit lui-même, elle l'exclue – par son statut d'exception – de tout ce qui peut être rangé sous le nom de philosophie. Le terme d'anti-philosophe (qu'il a pu revendiqué à l'occasion, mais qui n'a pas d'autre portée que dans le contexte où il l'emploie) ne lui convient pas plus. Lacan définit son travail³ comme n'étant pas celui d'un penseur, mais de quelqu'un qui commente inlassablement son expérience (la praxis analytique), en interrogeant la pensée constituée de Freud et sa vérité. L'originalité de cette posture tient dans la double référence qu'elle s'impose : une pratique, où l'analyste est impliqué par sa présence réelle (d'où le terme d'expérience), et une théorie, déjà faite, par celui dans le sillage de qui on se tient. Autrement dit, Lacan enseigne depuis un lieu qui est au point d'intersection, de tension, de conflit, de rencontre, de ces deux domaines dont il constitue l'interface, le joint, le nœud, le gond. C'est de là, et de là seulement, qu'il peut tenir son discours sur ce qui reste au fond « la béance existentielle » du parlant.

Rien de cette béance ne se comble. Tout au plus la parole peut-elle tendre une corde sur l'abîme. De ma faiblesse, il m'appartient de faire ma seule force. Je ne peux trouver d'autre sagesse que dans le matériau de ma propre folie. Aussi, comment mieux dire ce qui est en dernière instance le rapport de Lacan à la philosophie, qu'en lui empruntant le mot d'esprit par lequel il définit la visée de l'analyse : *une folisophie*.

³ Jacques Lacan, *D'un Autre à l'autre*, Seuil, Paris 2006, p. 278.

THE EXPERIENCE OF PSYCHOANALYSIS

Bogdan Wolf

The Unconscious

In the beginning there were stories of psychoanalysis, among them the story of the unconscious. The unconscious was presented through diverse metaphors primarily including that of archaeology, and in the second instance that of architecture. A theory, and psychoanalysis was no exception, needs an interpretation, a literary one not an analytic one in this case, and this one makes a good use of the imaginary means. It worked here, too. Freud admired Schliemann, who discovered Troy under several layers of other urban ruins – and after initially giving up on the site only to return to it following his co-ordinates – and we started to discover Freud. This marked the beginning of dissemination of his work where the unconscious was its very reason.

Thus Freud invented psychoanalysis during his work with the hysterics, which in his time meant hysterical women. Something puzzled him about them and he started listening more closely. It was through the discourse of the hysteric, as we would say with Lacan, that he found the unconscious. How he discovered it has not ceased to puzzle us. Just think about this: the blabber as the cornerstone of psychoanalysis, yapping, moaning and complaining as a foundation of the unconscious. And then, why not? If he had closely followed the cascade of words and the sexual libido flowing in it, it was only to grasp that something of the order of the infinite was at play in that blabber. And very quickly Freud discovered that the hysteric does not know what she is talking about. This blabber was indestructible, unstoppable, and somewhat, almost like the drive, blind. And therefore it had all the characteristics of 'our' unconscious, as Lacan called it after founding his School in 1964. But it was not without the recourse to this inaugural discovery of Freud that Lacan came up with his own definition of the unconscious, one in the Seminar XI. Following this, he defined the unconscious a couple of years later that it is, quite simply, 'what we say it is'.

That the unconscious is what we say follows from another statement that Lacan made some time earlier, namely that language is the condition of the unconscious. If it were the other way round, as Laplanche wanted it, what would have Freud been listening to? A philosophical idea perhaps? As if an idea, and a concept, were not part of language. As if Lacan did not say that that the concept of the unconscious is included in the unconscious. Freud continued to prick up his ears not because language was performing phonetic acrobatics before him but because he found a real satisfaction at the heart of the hysterical blabber. If the unconscious was constructed as an effect of a use of language, the satisfaction was produced alongside it.

Now, what exactly did Lacan have in mind when he said that the unconscious is what we say? His assertion seems to imply that the unconscious is flat and even superficial. So we had to wait all these years since Freud's discovery to find that the structure of the unconscious is constituted as a surface? How disappointing it must have appeared to those who did not follow to realise that psychoanalysis is no longer a reflection of the oceanic chasm, a veil of profundity or a herald of mystery. Gone with the wind went the archaeology of the unconscious, gone the architecture of depth, and gone the metaphors of castles and palaces, of Alhambra and of Schliemann's Troy. Gone too was the other side of the Moon of the 60s. Lacan himself gives us 8 definitions mentioned by Dwelshauvers what the unconscious is not. Added to it we may find Hartmann's *opus magnum* on the philosophy of the unconscious.

The unconscious as a surface and the dignity of the subject as captured in relation to the Other on the surface – this was indeed something radically new. It led Lacan to where appearance is no longer the opposite, or a sign, of essence but enmeshed in it. 'A rose is a rose is a rose', G. Stein said long before as if she was a Lacanian. What appears as a rose is a rose, and the essence of the rose, what the rose really is, as Plato would say, lies in its appearance. The appearance is essence and the essence appearance, inseparable, like two sides of a band or inside and outside of a hole. The unconscious is just that kind of a rose.

Terrorism

Then there was a dream, not necessarily in this order, as the order of the unconscious keeps it elusive for him who speaks with it. In the dream the analysand appears on Breakfast TV program and is asked whether psychoanalysis can in any way contribute to the debate about 'terrorism'. 'I said yes', he adds, 'yes, it can, however minimally'. Perhaps he would want to change something in

peoples' perception of the problem or of him. Perhaps terrorism and psychoanalysis are even less apart than the 'foreign policy' and terrorism. He is worried about what concerns us all. It shows his good. Like all of us he is Creon, too. And he gives a brief answer to the newsreader – 'yes, it can, however minimally: the terrorists also suffer'. Suffering, or is it something else, awakes him. 'We all suffer', he adds, 'and the terrorists are no exception'. Of course the dream is not about terrorism but about what he says it is. Suffering weighs down on him. Suffering is the royal road to the unconscious, to the master signifier that weighs down on him. Would he like to be an exception by altering something concerning his suffering or is it the other way round? Is it true that he sees himself as someone of whom some knowledge can be supposed or does he expect the analyst to tell him this? Yes.

Some days later I open a newspaper and am reminded that the public debate on terrorism is widening and that in its spotlight can only be seen politicians, military and espionage experts. And nobody invites, it is true, psychologists, philosophers, psychoanalysts to contribute. It is perhaps partly because we would no longer speak about 'terrorism'. Again, the moment a metaphor provides a detour for all this thrust, there is a danger that an excitement of winding one another up might peter out.

So far I can find this one thing that 'terrorism' has in common with psychoanalysis. If one only hears about the former from those in power, it is because power is at stake here. The blabber of politicians, presidents, prime ministers mingles with the voices of temperance and descent from 'military sources', 'official sources', government sources', etc, but above all, not surprisingly, from journalists, namely media. The media is just another word for journalism – the ethics of a journalist, 'the public has the right to know', appears to be of interest to us – even if the journalist's report is moulded and edited by another. I say 'not surprisingly' not because it is part of their professional practice but because their criticism of those 'in power' does not contribute an iota to addressing the problem as an *effect*. Can it be that my analysand contributed effectively to the problem in one session? Of course he did not contribute to the problem at all because what he is confronted with concerns him as a subject. He questioned the mangled appearance of what he thinks is wanted from him, of the demand to be seen, to know about what? And his good intentions.

There is never a shortage of those, and when they amass and become 'too much' we get a hint at the other side of the discourse called the discourse of the good. There is nothing more unforgivable, according to Lacan, than the so called 'good intentions'. This could be understood that some bad intentions can be forgiven: 'I only wanted a bit of fun', says a man about his extramarital affair. At least his lover will know now why he is not worthy of her. But good

intentions, namely 'I did it for...' implies a bonus or a reward for the doer. 'One for you and one for me' is the name of the action called good.

The way the word 'terrorism' is used today seems to suggest that it is an attribute describing a finite number of human beings or, if you like, a closed set. In other words, terrorism is unilateral. Its definition precludes 'us' or 'me' or even 'you', as 'we do not negotiate with terrorists'. It is only based on 'them' and 'him', as women lack interest in it. The third person is just the one that, according to Lacan, does not exist. What does not exist nevertheless does not cease to distribute and shuffle the lack in public domain. That's one way of approaching terrorism as an *effect*. The effect of the unconscious only reminds us that no one can authorise us, and that you too want things you do not know you do. It is in effect the unconscious that reminds us that what authorises us to speak, and therefore to act, are the things that you and I want for you and me *qua* your or my neighbour, whether it is love or hate or both. In the end you ask, at last, how to know the things the unconscious wants for you? And if you disregard or ignore them they will turn against you. The unconscious is a terrorist. In *Science and Truth* Lacan compared the position of the subject as always responsible to terrorism. Psychoanalysis is the only profession – for it is also a profession – whereby subject's responsibility is an effect of the unconscious. 'I am only authorised by what I say' is the Spartan rule of the ethics of psychoanalysis.

But if it is not you and not me, who else could it be if not him, the other, the unbearable neighbour I take with me to my dreams. When the responsibility for the nightmares, for Jerusalem and Bezier, for Warsaw and Cartage, for the Jews, Blacks, Muslims, for Gulags and Fatwas, is assigned to the other, then I see myself as an aim of tyranny and destruction. Poor me. This is what Tony Blair evoked when he said: 'No, terrorism is not an effect of our foreign policy but an act against 'our' values and way of life'. It is in this sense that the unconscious is a terrorist, as it objects to a complacent routine, undermines the dangerous naivety of good intentions, wrongfoots the narcissistic obsession with 'our' values, and rips into pieces the megalomaniacal claims of cultural and religious superiority.

Unilaterality appears as the condition for terrorism to have any meaning for 'us', for the terrorism itself. Not so with God, whether in terms of his existence or inexistence. When we speak about God, unilaterality is not in question. The question of God, just like that of language, truth, creation, everyday life, including eating habits, funereal rites, forms of pleasure, signs of evil has become pantheic. But what the public say about terrorism is of no consequences to psychoanalysis. The question of God, because it concerns the Other in its most radical form, is something psychoanalysis cannot do without.

So who are the terrorists? I have reread Jacques-Alain Miller's *Tenderness of the Terrorists*. Only a psychoanalyst could have approached the problem of evil action in such a way. And he makes sure that we do not take Stalin for anybody else: "No scruples, no decency. No vacillation, no lack in being,.. the perfect scoundrel". That will do. The scoundrel – whom Lacan distinguished from a fool, an indispensable clown-adviser at every decent royal court and only missing in modern governments – is the one who never lies, or does not tell the truth which is the same thing, and who believes that it is in our nature that everyone should have a Rolls-Royce, as Margaret Thatcher believed, or that becoming a millionaire is almost a social obligation to those who do not. But it was also Stalin, was it not, who had an idea that some of those who do not follow the Party guideline should be deemed as mentally deficient and sent to psychiatric institutions. Then came someone like Szasz to say there is no such a thing as a mental illness.

But the terrorists do not fill this Lacanian bill, and Miller is precise enough. Say of Stalin what you may, 20 million sent off to Gulags, lost, killed, starved, tortured to death, but this does not make him a terrorist, as he never put his life at risk, to die for ... a greater goal. Some of those who do, have a different reason. They have been told all their life that they are worthless and hopeless failures. So it is only an act of huge magnitude that could redeem them in the eyes of the supreme God. The Japanese kamikazes, the idea is not new, must have believed in something like this too, be it a country, its glory and their glory in afterlife. In this way or in the way of anger, revenge, mute and dumb helplessness, the terrorist puts everything at stake, namely his life. They the procession of idealist fools like Simon de Monfort, Ghengis Khan, Hannibal, extolled posthumously to the heroic status, but not of scoundrels.

Philosophy of psychoanalysis

To this very day some philosophers cannot forgive Lacan and psychoanalysis that it dares to transmit the lack – of total and unquestionable clarity, for example – without relying solely on the universality that in philosophy remains the main player. The idiosyncrasy can be seductive as well as irritating, and transference, as we know, can also turn into the negative one.

Succumbing to this dogmatic distinction it would only remain for us to say that the difference between philosophy and psychoanalysis depends on whether the one making it does so following his/her analysis. In other words, the true value of philosophy may be revealed if it appears as a signifier of a very special quality, a master signifier indeed. According to Lacan the subject suffers

from the signifier, sometimes from the signifier in relation to the imaginary, and sometimes from the signifier in relation to the real. It is not that psychoanalysis deals with the Real and philosophy with the love of truth, as Badiou tries to convince his readers. Both deal with the signifier, and in both there is something of the real at stake and something of the imaginary for a smoke screen.

For some 'philosophy', too, can be a symptom, provided it has emerged as a way of the subject's defence against the real, and therefore acquired a very special quality, namely that of an ideal. And of course, within the field of the ideal a hell, too, can break loose. So where is the subject of the symptom? Once a scorpion asked a frog to carry him across the river. 'Oh no, I will not', said the frog. 'Why not?', asked the scorpion. 'Because you will sting me'. 'I promise I will not', said the scorpion, 'I only want to cross the river'. 'All right, then', agreed the frog and took the scorpion on her back. Halfway through the crossing the scorpion stung the frog. 'And why did you do this?' asked the frog. 'Because it is in my nature', answered the scorpion. The work of the symptom has to do with what became 'nature'. It has to do with something that precedes the subject, that acts from without, compels him, pushes him, is stronger than him. Somewhere else Nietzsche says that not everyone has the right to make a promise.

Whatever the field of knowledge that precedes entry to psychoanalysis, there exists a question that causes a subjective shift in relation to knowledge. But this questioning happens, truly, as a result of transference, because emerges as an effect of the shift is the subject, the one who supposedly has another knowledge, and is therefore called analyst. This opens a path towards the particular. No, it is not a path, it is rather a slide, a spiral or a fall – things will only get worse after the garments, poses, habits of thought, efforts of the body get chucked all the way down to the pit of repression. Some will have survived and transformed to effect new ways for the *ananke*, the necessary. Upon undertaking a university course in pursuit of knowledge, my fears were confirmed that university does not take notice of the difference between the academic knowledge and the knowledge of experience, that side of intimacy that Lacan, and for a reason, called extimacy. It is also what we call truth. The truth is always extimate. It befalls and surprises you by appearing from around the corner the moment you try to cut it. 'The sun shone, having no alternative, on what was nothing new'. To Beckett the same never ceased to shine. My former tutor in philosophy used to go to the toilet in the middle of every tutorial, always at the exactly same time. He did it for years and will perhaps continue for the rest of eternity but it will always be his and nobody else's eternity. The sun shining on Beckett eclipsed the truth which is always new for the subject.

Freud did not trust philosophers and did not make much of them. He made

exception in two cases: Kant whose categorical imperative he took to embody the truth about the superego, and Brentano, an epochal philosopher whose lectures inmixing elements of psychology and ancient philosophy he attended in the 1880s. So let me get the references right. Freud situated philosophy in the field of *Weltanschauung*, namely as a discipline and practice of presenting a picture of the self-contained world that, by this token, is free from cracks and incoherence. Freud regarded philosophy as a species of science, at least as not opposed to it, which means that he considered structure when dealing with different discourses. Obviously they differ but structurally they belong to the same modality of obsessional neurosis with paranoiac traits. In short, they belong to the order of thought. Freud even said ‘animistic’ thought, and he did not live in the time of baroque, although without magical actions. This has to do, he defines, with the ‘overvaluation’ of the words and beliefs that reality somehow takes place in accordance with thinking imposed on it. So it is an obsessional’s worldview that Freud gives us as a demonstration of a structure of error as constituting philosophical investigation.

Freud was the first one to consider the great discourses of humanity, religion, science, philosophy and art, from the perspective of the satisfaction they aim at to serve the subject. This is what bothered him about philosophy – it covers up the lack, the lack in being, because it does not know what to do with it. The philosopher overestimates knowledge by failing to include the lack into the equation. And if this lack is thought itself, it becomes unthinkable.

Lacan placed the thought at the level of *jouissance*, condensing Freud’s efforts without taking anything away from him. ‘Thought is *jouissance*’, Lacan says, because thinking, apart from being a process, is also a form of superegoic command. Thought follows the command: ‘Think!’.

‘You are from a different mould’, I was once told by a philosophy professor at one of the British universities. Can’t argue with that, so I took it as a compliment having no choice of receiving it otherwise at the time of graduation. *Tempus abire tibi est*. And so I was gone. They made it plain for me that references to Camus, Dostoyevsky and Freud were not welcome where a simple common sense was to suffice. They did not know how Einstein defined common sense, namely as a sum total of prejudices gathered before the age of 18. It sometimes felt like breaking the rules of the game, and Pirandello’s eggs were cracking there one by one. Nietzsche, Augustine, Heidegger? ‘We do not do this sort of thing here’, came a scoff of a ‘criticism’. It was a foreigner’s privilege which I stretched *ad libitum* when I could. It would be unthinkable, I imagined, for a French University professor to make such a dismissing remark when his student were to refer to Dun Scott, Bishop Berkeley or Hume. Of course I could not have known for sure. What could one want from these think-

ers who would go for a wee during lectures and not swerve from the comfort of using the works they knew by heart? Obviously I was at the wrong place, reading Freud between classes and refusing to write essays without him. But it was at the right time for all the master signifiers to be learnt and understood. Philosophy is about everything and nothing else.

To think or not to think?

As a passionate psychoanalyst Freud undertook to work out the function of thought as a compulsion on the basis of the real object missing from the scene of subject's satisfaction. Psychologist would call it a 'model' but I felt that one had to be fair to Freud and that nothing was further from his mind in the course of constructing the first ever faulty structure of the psyche. Having thus proposed an apparatus at the heart of which lies a fundamental failure he was now in the position to bring in thinking as a reproductive process. The process will attempt to connect – and therefore to patch up the fault – the instants of perception, namely establish an identity between a representation perceived from outside and a representation invested by the ego. The insistence of what Freud calls thought-process and a compulsion to think operates as a link between unbridgeable and irreconcilable signifiers. It constitutes an attempt to build a communication vessel between reality and experience. Whether Freud speaks of cognitive (judgement) or practical or theoretical thought the question is always about identity between perception and experience. These form an essential opposition. Thinking therefore is not on the side of truth – even if, as Lacan says in the *Ethics*, it is responsible for the process of search for the object – because it has a different function to fulfil, namely that of bridging subjective knowledge and the knowledge of reality, in other words a knowledge of another subject. This is Freud of 1895, though not without Lacan, my Freud at the time of being at the wrong place. I decided I will not stop arguing with the university philosophers without my master. It was just that I did not yet know that it was not Freud, or Lacan, who was my true master, but the unconscious.

Lacan takes up thinking in several places of his teaching, including, in the late 60s, that of the relation between 'I am' and 'I think' as mutually exclusive. Some years later he accounts for the position of the analyst as that of *apensé*. This brings the subject back to where it was, that is to say not to where the analyst interprets but to where the unconscious does. Jacques-Alain Miller's work shows the logic of the end of the era of interpretation. Both positions seemed linked to me. There was a logical connection between the unconscious as inter-

preting, as producing new sense, as making a new leap, and as wanting to be heard, namely to be interpreted, and the position of the analyst as not thinking. By giving the unconscious a hand, by allowing it to interpret, the analyst remains in the position of *apensé*. Lacan's proposition would thus be that one becomes an analyst through not having to enjoy the command 'think!' That's why the analyst, Lacan says, can be dumb, a *dupe*.

The unconscious interprets thoughtlessly which is one of the points at which we can locate Lacan as antiphilosopher. An analysand tries to make sense of a separation with his girlfriend and pauses for a moment: 'It feels like', he continues, 'my desire wilted'. That's the end of the session. Who knows how long it lasted, how many minutes or how many years? Some call it a short session. It is funny how Miller explains somewhere that by trying to be nice to our IPA colleagues, who prefer to work with alarm clocks rather than with the timeless unconscious, we refrain from calling the session short, and call it variable instead. This is closer to the truth as perhaps no two sessions last an identical amount of time. But we should be saying, he adds, that the session is infinite. He thus introduces a paradox of time. If the unconscious is timeless, as Freud said, and cannot be reduced to a series of indivisible moments Aristotle thought it was, or to Leibnitz's monads, the time of the session is in fact infinite. This is the basis for the cut. Philosophical analysis of a text is self-perpetuating and produces another text. The analytic session does not produce another session or another analysis. It produces a loss, following the cut, of *jouissance*, the time of wilting. Infinity implies subtraction because the infinity in question is not the one one arrives at by infinitely adding numbers, as Euclid did, but by taking a series as infinite, i.e. as including the infinite number, as Cantor did. Lacan's infinity was made of the real, of *jouissance* without limits. The infinity of adding numbers involves the limit, so a higher number is added, on and on. I will work on this somewhere else.

So it was not a few minutes, as the analysand returns to the statement some years, I lost count of how many, later. 'My desire wilted because... it willed it'. The flash of the unconscious, its sudden opening and closure struck out the infinity in a blink of time. The name of the subject's desire is that of wanting to go where it had taken him, where he wanted, despite or irrespective of tears, to go. Such is the Freudian ethics. As for Lacan's ethics the secret *jouissance* of 'wilted' remained on the side of giving up on one's desire. But what opened the field of desire was not so much the 'willed it' as the fall of the said *jouissance*...

Thinking – that which mediates and seeks identity between subject's knowledge of the unconscious and the knowledge of the Other, otherwise known as a battery of signifiers – gives way to the object *a*. 'Enjoy your thinking' is the dancing clown in whom hides the horror, and the error, of that little real that

looks from beyond. Where there is thinking, we have a horizon of the object. From *pensé* to *a*. Then back to *apensé*.

Being and lack

“It is not up to psychoanalysis to account for philosophical error for the benefit of philosophy, as though philosophy thereafter would be able to ‘realise’ or account for itself. There can be no such thing, since to imagine it is precisely philosophical error itself. The subject is not wrong to identify with his consciousness, as you have me put it, God knows why, but in being compelled to miss the topology which makes a fool of him in that identification”. This is Lacan responding to philosophy students at Vincennes in 1966. There is more to quote. And more. A philosophical error – which consists in that paranoiac effect of causally linking being and thought, and making no room for illusion – can only be accounted for, Lacan is saying here, by the subject. Whether the subject identifies with being a ‘philosopher’ or a ‘thinker’ is of no consequences to the fact that the type of error involved cannot be corrected. To establish a causal link between thinking and being, after the work Freud conducted with the hysterics, was for Lacan one of the areas he approached with a measure of suspicion. If I think I cannot be at the same time. If I am, and you just let me be, and I drift on the sea of the other, as Blanchot dreamt of, does this constitute thinking?

The act of thinking, in so far as it builds a mediation between the subject’s knowledge and the battery of signifiers on the side of the Other, removes the basis of being by this very stroke. There is nothing to fall back on once I go where ‘it thinks’. Thinking is a balancing act, a tightrope crossing with anguish walking along under his feet. When the subject hears the clocks ticking, only three or four in the collection of over forty, she evokes a hide and seek game in her childhood which she played with a boy who would hide in the wardrobe with the clock in his hands. But what awakes her, what brings her to analysis is the dream of a bomb going off in the wardrobe. She is suspended by the mystery of non-being whose name is anxiety in so far as it is aroused by the other wanting, what if not something called ‘me’. The violently opened gap in language makes this move all the more filled with trembling.

The order of being – despite everything Heidegger said concerning *Sein* all this time when he was in love with Hanna – reveals itself as a lack in being and, therefore, as wanting to be. I want to be this, I want to be that is the law of identification. Lacan’s modification, therefore, (this ‘therefore’ follows for him from the analytic experience) leads him to the following: it thinks where I am

not, whilst being remains within the field of the gaze and of the only instance of homogeneity, namely of the image of the body as a whole. Isn't it what Freud inserted into the discourse of philosophy when he responded to Silberer's observations during his work on narcissism?

According to Freud the philosophical insight, which is subject to the critical agency of the superego facilitating the compulsion of vigilance, works as a kind of narcissistic gaze into the work of the I-libido. The object of this observation not only structurally belongs to the space of the ego image, as Lacan defined it, but is the very image in its idealised, i.e. self-investing, self-loving, self-aggrandised, in short auto-erotic form. Thus the mode of observation called philosophical, Freud concludes, vacillates between what he called the *Selbstgefühl*, 'sense-of-self' or 'feeling-oneself', and self-criticism. The philosopher is the one who, feeling he is watched, watches himself. Philosophical observation produces the effects of self-observation and self-analysis, given that this *self* names a reflective direction the libidinal investment takes. So the true object in this process is the regressive offshoot of the intersubjective failure or, more precisely, the libidinated me as looked at or, quite simply, the me. That's why Freud insists on the paranoiac element in the philosophical observation. I-watching-myself-being-watched is constitutive of equally ideal and paranoiac circuit that is very often accountable for what happens in observation and introspection. Such would be a portrait of a philosopher as a thinking being. Freud's account seems amusing at times but also raises questions that are rarely pursued. What would become of philosophy if the philosopher made a move towards the lack rather than towards everything? It is perhaps the type of question to which Lacan tried to respond. And he did best he could because there is no answer to this question except at the level of the subject.

Freud's objections remain valid, and have been reinforced by Lacan's comments aiming at separating the discourses which are separate. That's why it is not clear to me, as it was not to Natalie Charraud, why Badiou made psychoanalysis a condition of philosophy. It is possible, in the speculative sense of the word, that what led him to this claim was a supposition that the opposite holds true. It is a view I have heard expressed by some philosophers, namely that without the concepts that evolved in the history of philosophy for over two thousand years, there would not be a psychoanalytical theory. And I would only say to those who espouse such a view that they could not have got it more wrong than that. For there is nothing more plain in Lacan, not to mention Freud, than a very simple instance on which the psychoanalytic clinic was based, namely that the condition of psychoanalysis, whether at the time of Emma, Dora or Ratman, is language.

The School

The school exists to the extent that it has been founded by Jacques Lacan. It was founded in 1964, so it has existed for 42, less one, years at the time of writing this sentence. The sole reason for it coming into existence was Lacan's desire in the act called founding. The Founding Act or *Acte de fondation* thus bears the mark of existence. Then there is a history that preceded the act, the ostracism and banishment to which he was subjected from the hands of the IPA. He was banned from teaching in the IPA and his students and trainees were asked to make allegiance. And each one did, one by one, the best ones staying with Lacan. But why the best ones? Perhaps the most courageous ones, those who took the risk, who had nothing to gain, who had no bonus to expect, who were intrigued, fascinated by Lacan? No. Those too, but, above all, those who loved him, therefore, the best ones. Psychoanalysis began with Lacan at this moment. Of course, there was the father of psychoanalysis and the psychoanalytic movement of several decades, but all this knowledge did not have to be transmitted through transference. Psychoanalysis began with the transmission of the break. Its history was then added as an appendix.

For me it was the time when I saw the first war in my life, Vietnam. I saw the napalm bombs dropped by B-52s in long series over the dense, dark green jungle. There must have been people living there. The trees would light up like matchsticks in long successions looking like fireworks. There was something deeply terrifying and sinister under this appearance of fireworks. These were the works of fire and I did not want to know how many people were torched to death. Then there was a public execution of a Vietnamese prisoner, thin like a cane, his hands tied up in the back, by an American officer who shot him dead in the head. Today we do not have a Vietnam but Abu Ghraib. But the pictures, despite a colossal technological difference between then and now, were circulated around the world in no time. US government with Johnson at the helm was ostracised by the world opinion. In Paris Lacan was excommunicated for teaching the wrong things. This was no death penalty, like for Socrates who was condemned to death for corrupting youth. What Lacan built in the place where Socrates welcomed the goblet of hemlock, was a school of knowledge of the unconscious. He built it with love and on love, even if on the other side, or on the underside, there was hatred. At that time, watching the execution on a black and white screen, I felt like shooting the officer myself. I was left with the 'why?'

Since then the signifier 'school' has been inscribed in psychoanalysis. The school became a place of work, of refuge, if that's the word emerging from the Greek *schole*, to speak to one another with the symptom. What brings the

workers to work together is the equal measure of transference and ignorance which is a mode of passion of which the analyst makes a few – four to be precise – uses. To this extent any discourse is possible in the Lacanian school because any of the four modes of ignorance is possible, master's because it is also the unconscious, hysteric's because there is no obsessional one, and that of university because, since the school is not structured like a university, what would be ignorance without the knowledge of it. But only the analyst, in the discourse where the lack is dominant, knows, through *his* ignorance, all four. The analyst, as it is well known, was defined by Lacan as a saint partly because in the religious tradition the saint does not embody the supreme benevolence and altruism, as was once assumed, but an *ascesis* of questioning and lack, provided we take this *ascesis* with the etymological eye of what it actually means in Greek, namely 'exercise', 'practice'. But most importantly, nobody really knows where the saint's desire goes, what satisfies it and what not. The School then was founded on this unknown sealed in the act that the subject has in relation to the cause. And it continues to be founded as a place of psychoanalytic formation with the pass – a testimony presenting and accounting for the end of analysis – at its heart. Let's just say that the place of the school is where the desire for certainty turns into an encounter with the 'void of guarantee', which is how knowledge and ignorance topologically converge. And there is no reason to dissuade anyone from thinking that it is not the same today.

Psychoanalysis and religion

One of the breakthroughs of psychoanalysis as invented by Freud was the formulation of the structure of sacrifice. To put it succinctly, self-sacrifice as a common practice in the Christian domain whether in public or in private, does not promote relinquishment of enjoyment, called *jouissance*, or sexual satisfaction, in psychoanalysis but refuels it. The self-imposition to give up on the enjoyments, elsewhere called pleasures, has an effect of producing more and more *jouissance* which is a mixture of wanting comfort out of more discomfort.

This was one of the ways in which Freud tried to rid of religion. Religion supports the idea and practice of punishment. The unconscious does not. Religion belongs to the set of practices where the guarantee can be provided at the moment of need. Although psychoanalysis does not promise guarantees, nor any salvation or redemption, it offers a possibility of an absolute singularity for anyone.

Miller rightly points out that Lacan never thought it would be possible to rid of religion. He even spoke of the triumph of religion. He gave obsessional

neurosis a legitimate place, unlike Freud who thought the world would benefit if the obsessionals did not exist although they proved indispensable for the hysterics. There is something so deeply precious to the obsessionals that they carry it around and take it everywhere they are lead to. And they never drop it or forget it or part with it even when they do all these things. Obviously there is nothing more precious than the image of an irreplaceable life style and values.

Apart from that Freud defined religion as an illusion. He also defined it as an experience of the ego, an overwhelming experience as he interpreted the letter of Romain Rolland. Today we are offered a similar spiritual experience from the hands of the Hindu woman, nicknamed the 'priestess of hugs', otherwise known as Amma, who for over thirty years has been travelling the world round to take into her arms politicians, senators, and celebrities. This is what Freud was talking about when he mentioned 'oceanic feeling'.

In the end Freud approaches religion through the death of Moses. Moses is a means to establish the One, first monotheism, and Freud remains Christian to the end, then the One that in the analytic discourse comes to be produced. On the other hand, the death of Moses is a prelude to the 'death of God'. Somehow when Freud writes about the future of an illusion, he also says that illusion has a future. Does philosophy have a future? According to Nietzsche yes. According to Freud philosophy is not an illusion.

But let's say in defence of philosophy that it is nevertheless a discourse that places thinking in the dominant position while at the same time bypassing what is missing in it as included. It is almost as if it had 3 rather than 4 elements. For this reason philosophy can be approached, and one is tempted to say 'only', as a work of a thinker and a writer one by one provided he or she subscribes to what I would call *universalis qua singularis*. If this were a principle of philosophical discourse, it would not be so bad concerning its future. It would even be good enough to enable us to understand why in the case of some authors examining and analysing the culture of today in the broadest sense of the word, they are lead to and end in an attempt to save philosophy as such an *universalis* even if these attempts make a firm use of analytical concepts including that of the lack. And why not if this is what it has always done? Perhaps with just one exception.

Freud was adamant from the start that he was not interested in reading Nietzsche's ideas in order to be able to formulate his own. And he did not change his mind just because he received Nietzsche's collected works for his birthday present from Ferenczi. That was his honesty. Someone nevertheless insisted that there is no one without the other. He, Ronald Lehrer by name, wrote a book *Nietzsche's Presence in Freud's Life and Thought* where he tried to reduce Freud's clinical formulations to Nietzsche's maniacal intuitions. I bought

the book and then regretted it because it tries to construct a dimension of extrasubjectivity where Freud's ideas can be willy-nilly traced back to Nietzsche's insights. Whether they can or not seems a spurious exercise that could just as well be presented using set theory. What do A and B have in common, what does A say that B does not, etc? Nietzsche's revolutionary and profound statements did not prevent him from paying the highest price when his psychosis finally triggered. But his passion makes a good case for those who aspire for the universal to be studied one by one. And of course there is more to be learnt from Nietzsche than about the death of God.

Nietzsche's death of God was his name for the era of the Other that does not exist. How did Freud come to reach this point? Through the death of Moses, through the death of his father. But also through the patricide which the death of God represents. The position of psychoanalysis becomes manifest as the Other that does not exist. But this is not a position for all who are in analysis. An analysand believes in God because it provides her with the comfort of an illusion which she does not find in analysis. Then one day she says: 'you are Godsend for me as you came from nowhere to look after me'. The Other functions for her as wanting to look after her. This is almost an invention, as it touches on *ex nihilo*, as the Other comes from nowhere, perhaps only through words and wishes she has for him. Unlike an encounter with the Man in psychosis, the name of God, what we call the Name-of-the-Father, has a comforting function and evokes for her the question of love and desire of her long dead father.

And what about those endless, albeit finite, monologues in the Holy Confessional, the purportedly obvious analogy between speaking on the couch and to the priest's ear? And what about prayers? Why not to say that in some religious practices, like that of Islam but also in Christianity, the numerous prayers could be seen as a practice of penance without a chance of being able to articulate to an other some thorn of suffering, whether we call it sin or regular undermining of one's self-esteem. It seems that guilt is not a necessary ingredient of every religious practices.

Are there ever more direct reminiscences arising from the beginnings on the couch than that of an experience of confession? Your sins are absolved, my son, say 3 Marries and off you go. Couldn't analysand do some housework in the analyst's house if he has no money to pay for sessions? Could he have more sessions because 'money is not a problem'? 3, 4 or 5 Marries helps to maintain guilt and punishment in so far as both keep the Other as commanding and enjoying master in place. Can it be that God wants this, asks a young man? Ask the unconscious. The Other of the unconscious knows no punishment. But does it know it? Let me find out. Not so with guilt which is the site of desire. When you renounce the latter, Lacan formulated his ethics, the former

re-emerges with a double force. The question that emerges with it is: what do you owe the subject, symbolically speaking?

When Lacan takes up the death of God in the *Ethics of Psychoanalysis* he breaks it down to two stages. Firstly, God is dead and has always been dead. The second stage brings in a surprise. He himself does not know that he has always been dead. Lacan will later say that if there is anyone to know it – to have supposed that God knows that he is alive, for he cannot know he is dead – it is the subject. And what he supposes is that there is another subject who knows, for example the analysand himself.

What remains of the *jouissance* of the Other, is the signifier of the lack in the Other's desire. Incidentally, Lacan called it the most secret element in psychoanalysis. He did this when giving commentary on Hamlet, so he must have considered it of value in the case of obsessional neurosis. It is the obsessional who delays *ad infinitum* the step of removing the Other from the drive to open up the field of desire.

The fall of an assumption that there will always be another to love me, to guarantee that my love for him may one day be repaid all in one day, comes under the fall of *jouissance* that deserves to be distinguished from Freud's paradox of sacrifice that simultaneously reduces and boosts *jouissance*. Lacan's remark helped me get closer to the gist of this paradox. The willingness to sacrifice a 'pound of flesh' is a follow up to the subject's claim to have the phallus. But if the subject indeed had the phallus – and all the unbound power that imagination could bring with it – why would he want to sacrifice it? Who on earth would want to sacrifice their most precious possession that guarantees access to all wisdoms and riches of the world? No one, that's the point, because the phallus is nowhere to be found. And this was a clear indication for Lacan at the time of working on sublimation that what really is at stake in *jouissance* is not its aim, which always remains the same, but the object.

In the paradox of sacrifice, *jouissance* remained the same and only its place altered. It changed from the subject, who showed readiness to sacrifice some of his flesh, to that of the superego that now commands the subject from elsewhere to enjoy the thought of sacrifice. Now the ferocious superego commands the order of the day: Be, Think, Sacrifice and enjoy it! This change of place of *jouissance* does not change the false authority under which the analysand set out to love and work. This false authority, this so to speak *phallacy* comes as an effect of a belief in the Other whose *jouissance*, whose 'borne' suffering is part of identification. How if not by suffering for the neighbour? This is valid for Christian tradition where the One in question is also the image of the suffering one. Any way out of the sin, which is supported by guilt and penance, is to suffer more. To suffer less one has to suffer more. This is how less is more.

Of men, women and love

Love is the sole condition for speaking, whether speaking well or not, to an other. But just because the subject is in some way 'in love' when speaking to an other, does not imply that he knows how to speak about love when speaking. Very few did and Lacan was one of them. And what he said of love today became part of the collection of his aphorisms: 'to love is to give what one does not have'.

The connection between love and speaking could be called a Freudian condition of love to the extent that he situated love in the place of a gift, and therefore a giver. But this did not prevent him from stripping love bare to a hypnotic effect that was paramount for the work of transference both as facilitating analytical work and being its main obstacle at the same time.

The 'sole condition' appears only as an evocation, and a reminder, of the primary act of giving voice to an other, of calling and demanding, which is not the same as screaming. Freud made a distinction between a scream, which was more on the side of cathartic emission, and a call of demand designating articulation of needs and therefore entry to language. It is interesting that precisely at the point when Freud speaks about the first tokens of love, namely when the child's mother, responding to the call, gives the child through her tone of voice, her words, her touches and warmth, the first interpretation, that he also finds in this initial exchange and its marks what he will call in one of the letters to Fliess 'the origin of morality'. He seems quite proud of himself to make this connection. Love and morality. It is in this combination, it seems to me, that we could find some basis for what in Lacan's teaching will become passion. Tender, aggressive, tyrannical, maniacal, moaning, obsessive, terrorist passion that would not exist without the neighbour, is how Lacan advanced early Freudian enterprise to the point of symptomatic formation. Yes, to work with the symptom, to identify with the symptom can also mean, not for all naturally, to work, to love, to hate, and to ignore, with passion. Passion is what is left of being and what is not a lack, a remainder of the real therefore. The saint whose desire is touched by a question mark of the one who wants to know as to where it is going, is not without passion. It is more difficult to say a passion for what. One can love this passion or hate it like the frog but there will always be a scorpion deceiving us somewhere sometime. Couldn't we have ever wished for a more nagging and pressing partner-symptom than passion? It seems not between men and women. Passion, *jouissance*, what is the difference?

A Belgian-born couple therapist Esther Perel, who lived and worked in the USA, has recently written a book that immediately catapulted her to fame. This, at least by American standards, is worth noting. What is the discovery that

made nine or so publishers court her until one won her hand and a contract? That love and sex are incompatible. That if you want to keep your relationship, which is presumably on the side of love, you have to translate sex into seduction and erotic play. Perel is the first one to notice that more often than ever before married couples do not want to sleep with each other anymore. Men and women, she claims, need space for themselves alone, and therefore a space that separates them. And once the space of separation is erected between them, and they can go off to holiday without the partner, they can then resume, or indeed commence the game of seduction. The problem, according to Perel, is that we expect one person, a spouse, to provide what an entire community used to give: love, friendship, sex and other forms of bonding. Go your separate ways, she recommends, and you will be brought together. Many couples benefited greatly from her advice. One couple, for example, in order to sustain their relationship, have been meeting only in motels. Another one make love outside their block of flats when they both come home tired after work. Another couple have a very intense social life and pretend not to know each other at the parties and meetings they go to. This is not exactly what Tolstoy recommended when he said that man and wife should abandon sex altogether and live like brother and sister in so far as this would guarantee that the incestuous thoughts were much more to be desired.

There is an artifice present in the examples Perel seems to pride herself on, since after all she does succeed in keeping the couples together or in not ceasing not to write their relationship. She does not write it off either by devising in each case a mechanism that would help them to face up to the old 'can't live with them can't live without them'. What her interventions and good advice seem to touch on has nothing to do with desire to the extent that love, the pleasure of thinking about another, as Jacques-Alain Miller defined it, can take form of desire where only words remain as signs of love, and where unsatisfaction assumes a (+) value. Perel does not seem to be concerned with a 'shortage' of desire but with excesses of being together at all possible levels. And she says: enough! She is dealing with an impossibility of silence of the sexual relation as Lacan formulated it in the 1971. After saying that the Other does not exist, this is his second formula of non-existence. Sexual relationship does not exist because it cannot be said or written. Why then bother to try to say what is impossible to say instead of allowing for various actings-out to realise what desire cannot? That's precisely what desire is as Lacan defined it. It is unrealisable.

So what does the excess have to do with, and does it not name what Lacan already put his finger on when he said that *jouissance* of the Other does not indicate love. It is in this way that he introduced us to *Encore* leaving the concluding remarks on the lips of love. These two, *jouissance* and love, are often

confused as to the reasons for coming to analysis. And let's note that they are never confused with what does not give us such a reason, namely desire. There is no desire to go to analysis, which is how Lacan separated it from love called transference.

When dealing with relationships, with their excesses and impossibilities, Perel does not cease, that much seems to be certain, to what? The first part, 'does not cease' introduces us to necessity, to something that does not stop pressing, insisting, being stronger than me, so it has perhaps to do with the symptom. As for the second part, Lacan offers us a variety in the form of the displacement of negation. Something insists and compels in the symptom but not in the same way as in the sexual relation which, unlike the symptom, cannot be written. Hence the double negation: the sexual relation does not stop not being written. This opens a dimension of an impossibility. The relation between non-existence and negation is not straightforward. When someone says that God does not exist, does this amount to negating God? And if Valéry says that atheism is a privileged way to speak about God, does this imply that atheism as a negation of God equals his non-existence? In Valéry's statement plainly not. Then there is a negation Freud introduced, namely that when interpreting a dream I say that the woman in it is not my mother, this indicates that it is indeed my mother. In this case, negation is a condition of repression which is a modality of existence as the repressed can return at some unexpected point later in life. Then there is also a problem with desire of which it cannot be said that the subject does not desire, but that he desires not to.

What Lacan says in his 'the sexual relation does not exist' does not amount to negating the sexual relation. If the couples do not do it at home they will end up doing it in a motel or in an alley under the cover of the night or with strangers at a party. It seems that Perel would not deny this. She seems familiar with the Scorpion's 'nature'. Whatever we do in love, Lacan says, will be sustained by the fact that when a being approaches another being, it hits a miss, so to speak, as if the aim had to do with something, some remainder, of *jouissance* of the Other. This is how it is for men when a woman appears to them as an object *a* of fantasy, and therefore the only way she is *a*-veil-able to him.

A veil has a function of marking the point of *jouissance* to the extent that the veil, at least before Lacan, was a sign or 'symbol' of something beyond it. With Lacan the veil assumes another sense. It marks the woman who wears it does not have. So it becomes a function of the lack. From the point of view of cultural and religious insignia, like in Islam, the veil conceals the erotic point not because there is something to be found under it but because beyond it there is nothing. Hence it is to no avail to demand to strip a woman bare because what the man expects to find underneath her garments has already been

inscribed on them. The veil indeed responds to what in the relation of a man to a woman is called nakedness, and if in some cultures it covers the face then, perhaps, it is because her femininity is not to be seen.

The hit and miss game, which is what Lacan left us with concerning love, if it is a game, is another name for the impossibility of the sexual relation. They never meet each other except in infinity, they never enjoy at the same time for who and what would be there to know it? And they never write love letters in the same way which means that they come from two different corners of enjoyment. The 'sexual relation does not exist' belongs therefore not only to non-existence but also to nonnegation and impossibility. Impossibility is what we practice to be surprised and taken aback when it turns into the possible. But non-existence for Lacan refers to a specific register, namely that of the symbolic. So it concerns speech where it is how love is made. 'Love exists' would be Lacan's ultimate conclusion of his discourse, provided we approach this existence alongside the nonexistence of the sexual relation.

Lacan made love into the fifth element. Love permeates life even if there are different modes of love including hatred, aggression, ravage or what he called *hainamoration*, a hate-loving partnership with another. If there is no escaping responsibility from one's subjectivity, there is no escaping it from loving someone, somewhere and concealing it somewhere else. What Lacan said about God stands for love. Theologians could do much better without God than he could. Couldn't we say that love is the condition of God rather than God the condition of love? And if we cannot do without God as the uncertain Other who demands the sacrifice of what is dearest, is it not because love is already inscribed in 'not without God' or in God the Father loving us, which is why sacrifice becomes possible? Nothing is perhaps as uncertain.

You have a good life, don't you? No, I don't have a good life, my 4 year old daughter replies, I have a good father. She is far ahead of me and can grasp the condition for having something good about life. It will be some time before she transforms this condition into an effect which will allow her to give what she does not.

The secret of psychoanalysis

Why not to say that the use of the Name, i.e. subscription to the father's desire is equivalent, logically speaking, to the subscription to the function of the secret in psychoanalysis? There is a secret in psychoanalysis and perhaps psychoanalysis itself will always be a transmission of a secret. In his teaching Lacan steered clear of the Sirens of the master signifier, the One that emerges,

whether in religion or science, as Supreme Meaning. By doing that he steered clear of bombarding his listeners with meanings and with anchoring points, which is what the master signifier does; by making the signifier and the signified into a couple, it strikes a meaning, a *dominanta* of meaning, as Lacan put it, suggesting perhaps that if mastery is not foreign to music it is not foreign to speech either. The progression of his teaching appears as a progression of the secret, from the secret of the signifier through the secret of the lack in the signifier to the secret of *jouissance* in the later phase.

The secret of the signifier as universal, and the secret of discourse as the social function of Oedipus, leads towards singularity, namely towards the secret of *jouissance* ciphered and deciphered at the same time. To the extent that analysis aims at speaking about *jouissance*, psychoanalysis could be defined as a deuniversalisation *qua singularis*. What is the *universalis* in psychoanalysis if not what appears under the function of the name, in psychoanalysis called the Name-of-the-Father, to the extent that *jouissance* of the Other is not a sign of love?

What the father transmits to the child in the form of the sexual function concerns something of the order of the absolute, mother as absolute *jouissance*, for a father like Hegel. On the other hand, the very function of the paternal metaphor opens, like in the case of the king who makes a judgement, a dimension of what cannot be named, what is impossible to say. At the end of his teaching Lacan tied the impossible to the sexual relation.

So what is the secret of psychoanalysis? When we think about a secret we think about it being guarded by the subject. 'I am not going to tell you this', the child says, 'because it's a secret'. But then we do not think of psychoanalysis. In psychoanalysis the secret is not guarded by the subject but by the object. The secret of psychoanalysis, this is no mystery, has to do with the object. Towards the end of his work Lacan brings the object closer to love because in love's heart there is a void, the impossible to give that one nevertheless continues to give, one by one, to pass it on. And the subject wonders whether it was not the object's presence from the start that was the thorn of the drive that lead the subject to love. For the object in question is not the one that can be socially shared, exchanged, substituted, the so-called goods or human values. The object that arises through anxiety is not transferable or exchangeable (more or less like a last minute one way ticket). In short, I am talking about the object that is not to be received and must therefore be given away to the Other. This is how Lacan inaugurates the pluralisation of names of the father on the basis of a singular object with the words: 'I love you but, inexplicably, I love in you more than you – object *a* – and therefore mutilate you'.

Indivisibility of the object, together with the fact that it is nonreturnable and nonexchangeable, names what we encounter in everyday life as a strange

presence of what is not for me nor for you. Thus such an object divides those who try to make an exclusive claim to it. The question of 'ownership' of Jerusalem could be presented in this way. As the most desirable object that divides its claimants, Jerusalem remains indivisible and unpartitionable. And if it cannot be divided, it can, therefore, be transferred from one side to another, say every six or twelve months, or every full circle of festivities, religious dues, seasons all enjoyed by one side until the object is passed on to another side. One year the Israelis, next the Palestinians, then the Christians, so that none of them would have it entirely for themselves.

For the later Lacan the dimension of hate emerges as a lining of love. One does not exist without the other, hence Lacan's *hainamoration*, 'lovehate'. Hate, as well as anger and ravage, open for the subject a very particular dimension beyond desire, namely privation. We recall from his early period that privation is real at the level of the lack, namely the *Penis-neid* for a woman, and the castration complex for a man. For both sexes the relation with object is mediated through a lack, which is why an imaginary function (imaginary father) is made use of. It is the moment when we blame someone for screwing up our life, when we reproach him for making us inadequate, limited and unable to utter that one fundamental thing, namely the sexual relation. The one to be blamed for such a sexual incompetence is the imaginary father. But it can also be a moment when thanks to the (imaginary) father life turns out to be good enough. The passage from the real father, as initiating castration, to the imaginary father as, let's call him a 'patron' of privation, is based on the symbolic function of the Name.

What Lacan called pluralisation of the names means that each privation bears a different name, that for each subject there is something else. We could say that the analytic practice aims, through 'for each subject something else', at using the secret of *jouissance*, where the particular and singular use is the only trace of the absolute *jouissance* of the mother, as Lacan called the Freudian Thing, *das Ding*. As Eric Laurent put it, the function of the father is to guide from drive to love and not the reverse. Or from passion to desire.

The secret of psychoanalysis lies in the object that emerges in this passage. Which is perhaps why the secret is guarded not by the subject but by the object, something that may appear as incomprehensible to all the supporters of state regulation of psychoanalysis. Bernard-Henri Lévi went so far as to say that psychoanalysis is the right to the secret. In the light of technological developments and alternative ways of introducing the sexual function – where neither privation nor the phallus as a condition of desire seem to play a part – from adoption through design babies to babies on order, there also emerges a right to the father or the right to the name. In so far as technology is on the side of the state, i.e. on the side of legal variation, psychoanalysis remains on the side

of the name of the secret and of transmitting it in and outside the consultation room.

No matter how hard, or how modestly or discreetly, he would try, and despite his good intentions – which still are where they used to be – the psychoanalyst is unable to put forward anything resembling a programme, an ideology, a worldview. On the side of the symbolic, he only deals with creations and constructions when and only when they herald a subject of the unconscious. As for the nonanalytical interpretation he is free to make any he pleases, although they are not designed to escape the inadequacy of what guides him. Below the last layer of an archaeological site, where the ruins of Troy are finally found, there is...

This is what we call psychoanalytic experience, which deserves to be distinguished from the experience of psychoanalysis, and whose condition is that it is not our experience, or yours, but the subject's. Is it a taste, a smell, a glimpse or a silence of the master signifier that will come to say 'find me, love me and drop me'? Like in the case of the passage from 'my desire wilted' to 'my desire willed it', the experience relies on seizing the unconscious when it opens. After the passage the subject will never be the same again. This seizing occurs by way of contingency. It could have occurred but did not have to. We could say that before this passage the future of the unconscious, or the unconscious as future, was contingent. It appeared only as an effect of the passage and retrospectively made the passage possible.

What caused that the subject will never be the same is the shift from the possible to the necessary. This shift occurred as an effect of division of the subject whose being was taken away from him. What appeared in that place of loss was what we call retroactive temporality. We could say that he subscribed to the unconscious, and that the impossible happened.

This is what Jacques-Alain Miller pointed out when he spoke about dispelling a confusion between the possible and the contingent by separating them. When we speak of the phallus and phallic signification as contingent, we only distinguish it from the necessary. The phallus is not necessary because it does not have to be inscribed and only sometimes is. Therefore it is contingent. But the contingent, in the light of the new definition, is impossible to the extent that when it happens there is an effect of surprise and disbelief. 'I cannot believe it took so many years... to realise that... wilting... that I actually willed it... wanted it... and now there is no going back...' When the initial surprise subsides the impossible becomes possible. It is possible that in the psychoanalytic conditions such things happen. In psychoanalysis the impossible happens.

**DE FREUD
À
LACAN**

DU SUJET, LACANIEN, CHEZ L'ENFANT

Catherine Bonningue

La notion de sujet nous guide au quotidien dans notre pratique de la psychanalyse, et particulièrement dans un cadre institutionnel où il joue pour nous le rôle d'une véritable boussole que nous nous obligeons à consulter régulièrement pour ne pas perdre la route de l'inconscient. C'est qu'en effet : 1. l'institution psychologique, psychiatrique, sociale, ou encore scolaire, opère ce que nous appellerons une véritable forclusion (*Verwerfung*) du sujet, dans des proportions qui restent à préciser selon le secteur ; 2. on tente d'y réintroduire, après l'avoir forclos, un sujet philosophique qui semble, pour nous, plus correspondre à la définition de l'homme moyen, telle que nous l'a formulée récemment Jacques-Alain Miller¹, qu'au sujet de l'inconscient freudien. Prenons d'emblée un exemple simple : 1. un enfant est sujet de droit, mais assujetti au droit de ses parents ; 2. on décide ce qu'il faut pour lui à partir de décisions consensuelles du groupe de ceux qui ont à s'en occuper, le sujet étant ainsi la résultante du consensus des adultes sur un enfant – dit le philosophe, s'aidant pour ce faire du sociologue.

L'enfant tombant sous le coup de la protection judiciaire (l'enfant retiré de sa famille pour le protéger de négligences, voire de mauvais traitements), et confié au service de l'Aide sociale à l'enfance, est particulièrement représentatif de la tentative de réduction du sujet tel que nous l'entendons dans la psychanalyse au sujet supposé produit consensuel de différents administratifs ayant à gérer sa vie. D'où l'importance de l'acte du psychanalyste amené à le recevoir pour ses symptômes, acte devant se poser aussi à l'envers du sujet psychologique calculé sur un processus de développement de l'ego.

¹ Jacques-Alain Miller, « L'ère de l'homme sans qualités » (2004), *La Cause freudienne* n° 57, Paris, Navarin/Seuil, 2004.

Une éthique de jouissance

Maurice a été placé dans le but de le protéger de mauvais traitements parentaux, mauvais traitements qui semblaient plus effectifs sur sa jeune sœur que sur lui-même. La séparation d'avec sa mère, condamnée pour maltraitance, fut douloureuse. Très attaché à elle, il aimait la retrouver pour de courtes rencontres, au début de son placement en famille d'accueil, puis il refusa progressivement de la voir, pour une raison simple : elle niait les faits de maltraitance avérés sur sa petite sœur et parlait de les reprendre. Le retrait des enfants de ce couple parental séparé depuis peu mit à jour des attouchements sexuels du père sur la petite fille, et dont Maurice était témoin. De même qu'il ne voulait plus voir sa mère, il refusa aussi de revoir son père. Les années passèrent pendant lesquelles les enfants réussirent à faire entériner leur choix auprès du juge pour enfants et auprès de l'inspecteur de l'Aide sociale à l'enfance, service toujours par ailleurs empressés de rétablir une relation entre parents et enfants. Maurice s'est soutenu de l'expérience analytique dans laquelle il est engagé pour affirmer ce qui nous paraît être un véritable choix subjectif – posé dans un temps donné –, remarque qui n'engage nullement de notre part une approbation dudit choix, mais un simple acquiescement dans le sens d'un accusé de réception. Cet enfant s'est constitué dans l'inconscient plus sur le mode de la défense que sur celui du refoulement, défense qu'il ne nous a pas paru opportun de trop bousculer. L'acte pédophilique dans lequel son père l'entraînait malgré lui comme spectateur fut posé au moins une fois en séance, mais comme un réel non symbolisable, un réel qui ne peut jamais que se réduire à un trognon de réel, sans passer entièrement au symbolique. Il ne fut pas sans l'agir, c'est-à-dire le *ré-agir*, au moins une fois, cet acte pédophilique du père devenu pour lui une condition de jouissance² en entraînant une petite fille dans les toilettes de l'école, la forçant à se prêter à une intrusion corporelle de sa part. Son entourage ne manqua pas de lui dire qu'il ne pouvait faire cela, et le pourquoi de cet interdit. Quand il l'évoqua en séance, je repris pour ma part le caractère « forcé » de la chose sur cette petite fille, dont il était visiblement amoureux. Il me rétorqua alors : « Oui, mais si elle le veut bien ? » Aveu s'il en est d'un choix cette fois de jouissance – ajoutons, bien entendu, qu'il s'agit d'un choix forcé où le sujet s'engage toujours dans une perte (séparation).³ Nous voyons bien que le sujet que nous essayons de cerner là chez Maurice n'est pas un sujet

² Nous prenons là appui sur le cours de J.-A. Miller « Cause et consentement » (1987–88).

³ J.-A. Miller a repris cette question dans cette année de *L'orientation lacanienne* (2005–06), faisant référence à ses cours plus anciens.

philosophique, moral, mais un sujet qui ne peut être appréhendé que par notre conception de l'éthique à partir de l'enseignement de Lacan, qui est toujours une éthique de jouissance.

Otage

Alexis est pris en otage entre le désir de ses parents depuis sa naissance. Sa mère l'eut à environ quarante ans ; elle avait été auparavant mariée, et a eu deux enfants qu'elle n'éleva que peu de temps du fait qu'elle s'est alcoolisée excessivement alors que son deuxième était encore bébé. Elle quitta son mari, la région, et ne revit ses enfants que peu souvent. Son père, lui, à peu près du même âge qu'elle, eut quatre enfants qu'il laissa aussi rapidement aux soins de leur mère, s'en éloignant de même géographiquement. Ce qui fit se rencontrer cet homme et cette femme fut certainement ce que nous appelons avec Freud une condition d'amour, et qui détermine le choix d'objet sexuel, ou ce que nous pouvons appeler avec Lacan une condition de jouissance, ou encore l'objet petit *a* cause du désir. Le couple se mit à vivre ensemble, Alexis naquit, son père travaillant, sa mère échouant à reprendre un travail, s'alcoolisant de nouveau tout en prenant force antidépresseurs. Plusieurs signalements d'enfant en danger furent formulés par des personnes diverses (ne prenons ici comme exemple que celui d'une pharmacienne voyant arriver ivre la mère d'Alexis, son bébé dans les bras, pour acheter un produit qui ne ferait qu'aggraver son état). Alexis fut placé une première fois en pouponnière (il avait moins d'un an), puis revint chez ses parents, qui furent de nouveau très aidés par les services sociaux proposant un système de garde de jour de l'enfant chez une assistante familiale, qui se prolongeait bien souvent la nuit. Cela ne suffit plus non plus et il fut proposé un accueil permanent chez une assistante familiale, placement qui ne fut pas judiciaire dans la mesure où les parents y collaboraient. Je reçus Alexis pour la première fois à ce moment-là, il avait un peu moins de deux ans ; il était très instable ; je pus commencer un travail avec sa maman et lui-même quand je constatai qu'introduits dans mon bureau tous les deux, ils prenaient un malin plaisir à s'ignorer l'un l'autre. Cette étrangeté qu'ils semblaient éprouver l'un envers l'autre était-elle d'origine ou l'enfant faisait-il payer à sa mère les abandons répétés ? Il était difficile de trancher. Peu importe, la maman retrouva (ou trouva) son enfant, qui fut de ce fait beaucoup plus docile avec elle quand elle passait un moment seule avec lui, pour jouer ou pour lui donner son goûter. La souffrance psychique de cet enfant était pourtant toujours là, avec son lot de symptômes. Les parents d'Alexis décidèrent, comme ils en avaient le droit, de reprendre leur enfant au bout d'un an de placement. Ce fut alors les vacances

d'été et tout ce que je pus obtenir d'eux fut un rendez-vous qu'ils m'accordèrent à la fin du mois d'août, où je m'entendis dire que tout allait bien dans la petite famille réconciliée, une seule préoccupation étant une manifestation d'Alexis qui les inquiétait : il saisissait son sexe qui s'érigait alors et « tirait dessus » à se faire mal. Je ne pus alors que leur conseiller de consulter en PMI (protection maternelle infantile) et d'y demander l'aide d'un psychologue si nécessaire. Je n'étais pas dupe de ce qui se jouait entre eux, alors, d'une tentative, à partir de « se vouloir parents », de se faire aussi « homme et femme » à partir de ce « être parents », dans le sens que pose Lacan au début de son enseignement, mais qu'il critiquera par la suite, de vouloir imaginer que l'un fait l'autre, autrement dit qu'il y aurait un rapport sexuel entre l'homme et la femme qui pourrait s'écrire. À peine six mois plus tard, notre jeune Alexis revint au placement familial, sous protection du juge pour enfants, cette fois. Il ne retrouva pas la même famille d'accueil, mais s'installa maintenant chez un couple pour un temps beaucoup plus important. Le suivi psychologique de cet enfant a pu ainsi reprendre, en lien avec les parents. Il a aujourd'hui bientôt huit ans et a dû intégrer une CLISS (classe spéciale de l'éducation nationale pour enfants ayant des problèmes d'apprentissage), après un échec au CP (cours préparatoire, première année de scolarisation après l'école maternelle).

Le petit garçon a remis en jeu cet objet qu'il étirait, quasi bébé encore, mais cette fois dans une imaginariation/symbolisation. Tel le petit Hans il a ôté, remis, voire cloué – dans le semblant –, le petit plus qu'il a de naissance sur le corps, et qu'il faut bien marquer d'un moins pour qu'advienne un sujet. De son père, il reçoit force armes (jouets) en cadeau qui, entre autres, lui permirent d'accéder à l'organisation d'un jeu qui lie imaginaire et symbolique. L'angoisse massive semble être maintenant tarie, il investit le scolaire. Il traversera sans doute encore de nombreuses épreuves entre une mère allant mieux par moments mais pouvant encore retomber dans des périodes d'alcoolisation avec d'éventuels nouveaux compagnons qui l'influencent dans ce sens, et un père répétant des échecs amoureux entrecoupés d'embellies illusives.

Séparation

Martin va maintenant sur ses neuf ans et est engagé dans un suivi psychanalytique depuis environ quatre ans. Il venait de vivre un moment dramatique dans son existence, ayant fait une chute du quatrième étage d'un immeuble par la fenêtre. De l'hôpital, il passa à la Pouponnière, puis arriva dans une famille d'accueil. Martin présentait des symptômes depuis longtemps. Lui qui ne parlait que peu, étant presque incompréhensible, mit toute son énergie, pendant

ses séances, à rendre compte de ce qu'il avait vécu suite à cet accident, ce que sa mère lui avait dit, et le pourquoi de cette chute, bien loin du souci d'un « Centre ressources » (centre de diagnostic et d'orientation) voulant en faire un handicapé du traumatisme crânien relevant d'une rééducation psychomotrice, le marquant ainsi définitivement d'un moins dans le réel. Des années après, cet enfant envahi par l'angoisse, regardant les autres avec des yeux méfiants qui faisaient dire de lui qu'il avait le regard méchant – ce qu'il ne manqua pas d'interroger : qui était méchant ? lui ou l'autre ? –, cet enfant encoprétique, tire son épingle du jeu, soit du fantasme maternel, grâce à ce petit jeu (dans le sens où l'on dit qu'il y a du jeu entre deux éléments) du sujet qui permet de ne pas être tout à fait là tout en y étant aussi, sujet à éclipse. Il supporte maintenant les défaillances de sa mère, trop occupée parfois pour le prendre avec lui, il arrive à faire avec ce père au ciel (Dieu) qu'elle lui attribue, lui qui ne connaît pas son père du fait de sa mère, et le père de son petit frère qu'il peut voir de temps en temps, mais qui n'est pas son père. Après l'aliénation au fantasme maternel, il en est maintenant séparé, séparé de sa dépression, de sa souffrance psychique.

Abandonné

Adrien est né d'un couple en train de se séparer dans de graves conflits. Né prématuré, il resta en couveuse. Sa mère confia plus tard qu'elle n'avait pas réussi à l'investir de ce fait. Ce qui se vérifia, car, une fois à la maison, elle ne s'en occupa pas suffisamment, laissant le bébé affamé parfois, et hurlant. Il est de nouveau hospitalisé, pour une raison qui reste obscure, ses parents le délaissant alors. On décide de le placer en pouponnière, puis, à dix-huit mois en famille d'accueil. La maman d'Adrien ne viendra le voir que très peu souvent à la pouponnière, sera présente au moment de son admission, faisant connaissance de l'assistante familiale, mais ne viendra jamais lui rendre visite ensuite. Le papa d'Adrien est parti en province pendant qu'il était à la pouponnière pour rejoindre une nouvelle compagne et son jeune enfant. La maman s'est très vite remise en ménage avec un compagnon dont elle tomba aussitôt enceinte, présentant une fois à Adrien le bébé. Son nouveau compagnon maltraitera ses deux aînés, frère et sœur d'Adrien, qui seront placés aussi et qui seront également délaissés. Une nouvelle vie va commencer pour Adrien lorsqu'il trouve enfin une maman de substitution. Celle-ci est en train de se séparer de son mari, elle a de grands enfants, et reporte donc tout son amour sur Adrien, qui va alors très mal. Il sort en effet de la pouponnière, marchant et parlant déjà un peu, mais très actif, instable, ne restant pas en place une seconde. Il ne pleure ni ne rit, tout à l'opposé de notre bien connu Jean qui pleure et Jean

qui rit. Il ne cesse de se faire mal, puisqu'il ne cesse de se précipiter dans des activités motrices de façon qui semble irraisonnée ; alors il tombe, se cogne, se blesse, devant presque toujours l'adulte qui est là près de lui à tenter de le protéger de lui-même. Mais il ne ressent rien, ne se plaint jamais. Son visage est toujours figé, inexpressif, même lorsqu'il se fait câliner... l'espace de quelques secondes pas plus. Il a marché à un an, ce qui semble l'avoir précipité dans un monde sans bornes significatives, le rendant un enfant fou, « libre » en quelque sorte. Il a commencé à parler assez tôt aussi et se montre très attentif à ce qui est dit autour de lui, enregistrant les signifiants proposés et les utilisant à son tour à bon escient. Il est vif, intelligent, mémorise durablement tout ce qui le concerne, son hyperactivité ne l'empêchant nullement d'attraper tout ce qui se passe autour de lui. Il se montre ainsi cependant envahi par le monde extérieur. De cette époque de cette petite enfance, il dira plus tard, lui qui va aujourd'hui vers ses huit ans, qu'il attendait sa mère. Peut-être peut-on prendre au sérieux cette interprétation de sa part, lui, qui encore aujourd'hui est en attente d'une famille qui l'a pourtant durablement délaissée.

Revenons un instant à l'histoire d'Adrien. Au bout d'une année sa mère ni son père n'avaient repris contact avec lui. L'équipe du Placement familial proposa d'appliquer la loi qui exige alors d'entreprendre une démarche qui peut aboutir à reconnaître l'enfant comme abandonné de ses parents, lui permettant alors d'être adopté. Cette procédure est prévue par le code civil et semblait tout à fait justifiée étant donné la pathologie familiale répétant des deux côtés paternel et maternel, de génération en génération, l'impossibilité d'assumer la fonction parentale. Il en fut cependant décidé autrement par des partenaires sociaux et psychologues, qui allèrent faire en entretien avec ce père qui ne répondait pas aux sollicitations, le rappelant à ses devoirs. Il déclara ne pas vouloir abandonner Adrien, et au bout de plusieurs mois et rendez-vous manqués, il quitta sa compagne pour revenir s'installer chez la grand-tante qui l'avait partiellement élevé. Adrien reçut ce père venu de nulle part comme un Dieu, s'accrochant désespérément à cette relation nouvelle pour lui et qui lui promettait monts et merveilles. Ce père d'illusion se fit bientôt plus rare, pour de nouveau abandonner Adrien, non sans lui avoir présenté ses frère et sœur, sa mémé, et avoir même provoqué une rencontre avec sa mère biologique, pour la satisfaire, elle, mais sans le dire à l'enfant, qui a toutefois bien compris de qui il s'agissait. Quelques années plus tard, Adrien était là bien abandonné, mais restant toujours malgré tout dans l'espoir de revoir ce père météore, et dans la douleur de cette conscience d'avoir été non voulu et abandonné. « Abandonner, c'est se tuer », ou « abandonner, c'est tuer », dit-il aujourd'hui, au moment où la date de son anniversaire de naissance approche et réveille sa douleur d'exister.

Effet sujet

Anne arrive dans une famille d'accueil à plus de deux ans, après un séjour dans une Pouponnière depuis ses six mois, moment où elle est placée par protection judiciaire. Elle est alors élevée par une mère seule, dépressive et s'alcoolisant, qui se suicidera après un court séjour à l'hôpital, alors que sa fille a tout juste un an. Le père d'Anne, qui n'avait pas souhaité cet enfant et n'avait aucune intention de vivre avec la jeune femme qu'il avait mise enceinte, se sent alors responsable de cette petite fille et va la voir à la Pouponnière très régulièrement, parfois accompagné de sa mère chez qui il vit encore, ne travaillant pas, à part quelques concerts de musique qui lui rapportent quelques euros. Quand nous le recevons en entretien, après l'arrivée d'Anne en famille d'accueil, il se montre et se dit très démuni dans cette fonction qu'il n'avait apparemment jamais pensé occuper, mais revendiquant toutefois de s'y exercer seul, sans « tiers » – ce tiers que l'on propose si souvent pour pallier le manque parental –, sans le regard de l'autre. Il accepte à la fois le placement de son enfant, se sachant incapable de s'occuper de son enfant, mais en même temps rejette cette idée que sa fille n'ait pas la même vie que les autres enfants. Décontenancé par ce qu'il pose comme un retard de développement, il la compare à un enfant de ses amis, et se demande comment s'y prendre avec cette enfant qui ne communique pas comme il le souhaite. Il maintient aussi qu'on ne peut encore parler à Anne de sa maman, dont elle n'a plus le souvenir, parce qu'« elle ne comprendrait pas ». Anne, elle, depuis quelque mois, a trouvé une famille des plus chaleureuse : une assistante familiale dévouée et attentionnée, craquant devant cette jolie petite bonne femme métis, un père d'accueil très présent, des frères et sœurs de cœur ravis de cette nouvelle arrivée. Anne bouge sans cesse, ayant des difficultés à se concentrer sur une activité ludique ; elle parle beaucoup en écholalie – sans qu'il y ait à s'en inquiéter outre mesure –, répétant mots puis phrases de façon parfois incessante ; son regard est fuyant, comme si elle voulait rester à distance de l'autre, méfiante, avec donc une prise en compte de l'Autre. Elle vient de commencer l'école : elle a beaucoup pleuré et s'est fait remarquer dès le premier jour en escaladant le petit muret séparant les cours de récréation ; sa tonicité inquiète un peu les enseignants. Le suivi psychanalytique va se mettre en place, après quelques entretiens préliminaires.

Qu'est-ce qui fait un sujet dans ce cas ? D'abord un accrochage à un Autre – ici incarné par l'assistante familiale –, que l'enfant revendique très joliment en l'appelant dans un premier temps par son prénom, refusant ainsi le « tata » d'usage, puis profite de l'absence des enfants de la famille pendant les vacances, pour l'appeler « maman ». L'assistante familiale reprend : on dit « tata », se demandant si ses enfants et son père vont accepter qu'elle l'appelle « maman ».

Lors d'un entretien assistante familiale/enfant et moi-même, ce thème est abordé et je formule à l'assistante familiale qu'il n'est pas pertinent de toujours reprendre Anne quand elle dit « maman » ; je propose aussi qu'on lui parle de sa mère de naissance et qu'elle puisse avoir accès à la photo de cette femme, même si le père pense qu'elle n'est pas prête. Quelques jours après, l'assistante familiale demande à me parler, me disant que, depuis notre entretien, Anne ne cesse de l'appeler « maman ». Un travail psychanalytique va décidément pouvoir s'engager, respectant ce temps du sujet à venir et qui ne peut s'effectuer qu'avec des signifiants, des semblants auxquels il fait bon croire, quelque décalés qu'ils fussent d'une réalité biologique ou encore normative. Tel est en effet l'espace nécessaire que se doit d'introduire le psychanalyste.

FREUD AND LACAN ON LOVE: A PRELIMINARY EXPLORATION

Bruce Fink

It is clear that I went into medicine because I suspected that relations between man and woman played a decisive role in the symptoms of human beings [...]. The ultimate truth is that things do not work between man and woman.¹

Lacan 1976, 16

The terms with which thinkers have attempted to understand the incredibly complex human experience of love are highly varied and have shifted considerably over the course of time. In addition to the Eastern traditions, which I will not address here, there are at least two major Western traditions – the Greek and the Catholic – both of which have evolved considerably over the millennia.

In the Catholic tradition, an opposition is made between “physical love” and “ecstatic love,” but, according to Rousselot (1907), physical love was not understood in the Middle Ages as corporal or bodily but rather as “natural love,” the kind of love one finds in nature between mother bear and cub, for example (“natural love” was apparently the term preferred also by St. Thomas Aquinas); sensuality was apparently not included under the heading of love at all. It should not in any way be assumed that all of the theological thinkers within the Catholic Church even at one particular moment in time would have agreed with the opposition between physical and ecstatic love, finding it adequate to cover all aspects of love.

The Greek tradition, on the other hand, provides us with the well-known term “Eros,” which seems to cover a broad spectrum of experiences, much like Freud’s term “libido” which, as Lacan (1932) suggests, is

¹ All translations of Lacan’s work here are by me.

an extremely broad theoretical entity that goes well beyond the specialized sexual desire of adults. This notion tends rather toward “desire,” antiquity’s Eros understood very broadly – namely, as the whole set of human beings’ appetites that go beyond their needs, the latter being strictly tied to self-preservation. (256)

Nevertheless, Freud, like many other analysts after him, tried to define some of the components of libido, and was led to use numerous different terms at different times in the development of his theory – “love,” “desire,” “affection,” “cathexis” – and even to define each of those terms somewhat differently from decade to decade.

Let me thus make it clear at the outset that I make no pretense here of extracting some single coherent theory of love from Freud’s work or from Lacan’s work, much less from the two combined; instead I shall try to explore and compare and contrast the many different attempts to discuss love by both authors. Let me also mention at the outset that the experience of love is examined for the most part by these two thinkers from a male perspective, and we shall have to either extrapolate or completely revise their notions of love to accommodate a female perspective, assuming that there is a distinctly female perspective.

Narcissism and Love

In 1914, Freud takes up the subject of love largely from the perspective of narcissism. He sees love as involving a transfer of libido from the subject’s own self or person (*Ich*, not yet *das Ich*) to another person, a transfer he refers to as a cathexis or an investment. Such an investment can be made for a variety of reasons, as we shall see, but note first that the investment is revocable – that is, it can be taken back at certain times as need be. Note too that when such an investment is made, the subject’s own self is less highly invested, or as Freud puts it at times, his self-regard diminishes, the idea being that each subject only has a certain amount of libido at his disposal and thus if some is transferred to an object less remains for the subject. (It is not terribly clear here whether Freud thinks of the object as a representation in the subject’s psyche or as a real object in the “outside world”; his language would seem to suggest the latter, in which case it is not clear how the libido passes “outside” the subject.)

In this first detailed discussion of love, Freud (1914) strenuously upholds the distinction between ego-libido (libido invested in oneself or one’s person) and object-libido, even though the sum total of both of them must always

remain constant in his system (an increase in object-libido necessarily leads to a decrease in ego-libido and vice versa; there does not seem to be any room here for the notion that both object- and ego-libido could grow simultaneously).

$$EL \text{ (ego-libido)} + OL \text{ (object-libido)} = C \text{ (constant)}$$

The first form of ego-libido Freud discusses he terms “primary narcissism”; it is the kind of concern for itself that every animal has, insofar as it considers itself to be worthy of being alive, meaning worthy of eating and of defending itself (activities associated with the “ego instincts”). To Freud, libido attached to oneself does not pose any sort of special problem in terms of how it got that way – it is automatic. In Lacan’s work it is more elaborate, not automatic. In Freud’s work, we might call it “animal narcissism.”

When one becomes attached to or makes an investment in an object, one’s narcissism declines: some of the libido attached to one’s own person flows over onto the object. Should one lose that object, the libido invested in it flows back, like a fluid, to oneself, leading to what Freud calls “secondary narcissism” (strangely enough, associated by Freud with schizophrenia, though more commonly with ordinary physical illness which makes one decaject or divest from those around one and focus all of one’s attention upon oneself).

According to Freud we choose objects of two fundamentally different types:

1) If we choose someone who resembles or reminds us in some way of the person who looked after us as children and satisfied our earliest needs, we make what Freud calls an “anaclitic”- (or “attachment”-) type object-choice (love is here, as it were, propped up on need). The object may resemble the original (that is, the early caretaker) in several ways or in but one: name, eye color, hair color, or smile, for example. Falling in love is based here on confusion of the object with a preexisting ideal image we have in our heads: we equate the partner with our mother, father, or some other primary caretaker.

2) If we choose as an object someone who resembles us instead of resembling some other person, we make a “narcissistic” object-choice. The resemblance here may be quite global or involve nothing more than the primary sexual characteristics, the object chosen being of the same sex as the subject. Falling in love here is based on the confusion of self with other, on the virtual identification of self with other (me = other).

These two different kinds of object-choice lead to two different situations as concerns narcissism or self-regard:

1) If we fall in love with someone who resembles one of our earliest caretakers, our ego is depleted: we are at the lowest level of ego-libido and at the “highest phase” of object-libido. The main examples of this are a male subject who falls in love with a female who reminds him of his mother – she does not necessarily resemble him in any way and is of the opposite sex – and a female subject who falls in love with a male who reminds her of her father: he does not necessarily resemble her in any way and is of the opposite sex.² In these cases, the object is felt to be everything and the subject to be nothing.

$$\text{EL (virtually zero) + OL (constant) = C (constant)}$$

Naturally, however, the object does not fully coincide with the mother or father, and this will be discovered in due time, presumably leading some of the object-libido to flow back to the ego.

2) “The state of being in love” does not deplete the ego of libido, however, when the object chosen is similar to oneself, for one is essentially in love with oneself in the other or with the other in oneself (me = other).

$$\text{EL = OL = C}$$

As Lacan puts it in Seminar XX, “*elles se mêment dans l'autre,*” they love each other as the same” or “they love themselves in each other” (p. 79/85). In Freud’s view, men tend to love, to invest their libido in objects, whereas women need to be loved, not to love. Freud’s view here leads to the following:

Man: EL = zero, OL = C

Woman: EL = C, OL = zero

Although the association between women and cats who are standoffish and wrapped up in themselves is a longstanding one, there still seem to be plenty of women who feel a need to love and not simply to be loved! (Does Freud restrict women to loving either themselves or children, but not men?) In any case, Freud introduces here a curious facet of love, which would seem to apply not only to

² More complex configurations may exist in the case of homosexual object-choice, for the object chosen resembles both oneself and an early caretaker.

men, which is that we human beings are attracted to people (women and children, for example) and animals (cats, for example) that show little or no interest in us. Are we then interested in anything that seems narcissistically wrapped up in itself (its interest in itself pointing the way for our own interest or desire?) or are we interested in these things precisely because they seem inaccessible? Do we pursue them because they shun us and wound our own narcissism? Do we pursue them because they seem the most valuable – valuable precisely because they are so difficult to win – because we suspect that we will never win them? That would seem to be the obsessive’s unwitting goal. He loves them because he can rest assured that they will not love him back, love him in return. He cannot then be overwhelmed by their love, something the obsessive is often likely to be. Since women are defined by Freud as wrapped up in themselves, they can be loved safely by obsessives (anaclitically). Yet the basis for anaclitic love is object-choice based on a past loving figure. This leads to a paradox: the man who makes an anaclitic choice essentially selects a woman based on her similarity to his mother, but with the important difference that this woman cannot love him, for she simply wants to be loved. The contradiction is that she will not give him the real satisfactions that were supposedly at the basis of his object-choice.

I’ll leave that as an open paradox here, and will confine myself to suggesting that Freud provides us here with something of an obsessive theory of love, allowing us to speculate about what a hysterical theory of love might look like. (Giving what you do not have?)

The more usual Freudian case would seem to be less all or nothing, as follows:

Man: $EL (1/3C) + OL (2/3C) = C$ (constant)

Woman: $EL (2/3C) + OL (1/3C) = C$ (constant)

The quotient of ego-libido ($1/3C$) comes to the man from the woman as if from his mother, and to the woman ($2/3C$) from the man as if from her father.

It might not be too unfair to suggest that *Freud’s anaclitic type of object-choice is made with a view to “real satisfactions”* – even if the choice of object is fostered by one or more symbolic or imaginary traits, the emphasis here seems to be on the search to find anew the kind of satisfactions one experienced with a caretaker as a small child – whereas *the narcissistic type of object-choice is made with a view to imaginary satisfactions*, so to speak, or perhaps even with a view to avoiding a decrease in primary narcissism. It involves wanting to see oneself reflected in the other, and is imaginary in that the other is thought to be the spitting image of oneself, or at least like oneself in some important regard. In any case, the first seems to emphasize the real, the second the imaginary. (This

is curious because Freud's earlier papers on love, that I will discuss further on, seem to emphasize the symbolic.)

Nevertheless, Freud already introduces a possible symbolic component here insofar as he indicates that narcissistic object-choice can involve the choice of someone who is like you now, someone who is like you were before, someone who seems to be the way you would like to be, or someone who was once part of yourself (unless he is referring to Siamese twins who become surgically separated, I guess he is thinking of mother and child). It is especially the part about "someone who is the way you would like to be" that introduces the question of ideals – that is, the ego-ideal – which shifts things to the symbolic register.

Love for the Ego-Ideal

At an intrapsychic level, Freud (1914) suggests that when the ego-ideal forms (based on our parents' ideals, their approval and disapproval, and what we think we need to be to be loved by them), libido is displaced onto it, and we obtain satisfaction from fulfilling the ideal and dissatisfaction when we do not live up to the ideal. He refers to the ego-ideal here as "imposed from without" (100), presumably by our parents, suggesting thereby that it introduces a kind of alienation: something grafted upon us that we can perhaps never achieve or live up to, a kind of asymptotic project. It is not so automatic a process, I would suggest, however. We have to accept these parents too to assimilate their ideals. We may nevertheless continue to feel it is a sort of foreign body, something grafted upon us. In certain cases, we come to love the ideal more than ourselves; we feel that we are worth nothing next to our ideal, nothing without our ideal; if we cannot realize it, if we must give it up, we are indeed nothing whatsoever.

We feel miserable when we do not live up to it, we have low self-regard or low self-esteem (the term that has had such galloping success in the United States), and can often only find a way out by finding a love object who we think embodies those ideals: we put a lover in the place of the ego-ideal and love the person in the place of that ideal. Freud suggests here that the choice of lover is often based on narcissism, for the goal is "to be [one's] own ideal once more ... as [one was] in childhood" (100). This harks back to the "primary narcissism" theme whereby we all supposedly take ourselves to be her/his "majesty the baby" right from the outset. Here one seems to want to love someone who is like oneself but better than oneself. Freud refers to this as a "cure by love" (101), the problem that is cured presumably being the libidinal depletion of the subject, for Freud writes, "in the last resort we must begin to love in order

not to fall ill” (85). This curious claim would then seem to apply to men more than women. Note, however, that this foreshadows problems for both men and women. For men, the beloved woman is put on a pedestal: ideals are projected onto her (for example, beauty, purity, truth, and love) as the man tries to put and keep her in an idealized position. She is not chosen to satisfy his needs like his mother did here but to be his better half, be what he feels incapable of living up to. This impedes his sexual interest in her. Problems arise for the woman too should she take the bait and identify with the position she is put in by men: frigidity, according to Lacan (1966, 733). What if she puts him in the place of her ego-ideal? Is he loved by her then as (a more perfect) father? Is he put on a pedestal while she takes herself to be worthless? Freud does not expound upon this.

Even though Freud introduces the notion of the ego-ideal here, he nevertheless seems to situate the choice of an object that embodies that ideal as a narcissistic choice, perhaps simply because it is based so entirely on *one's own* ego-ideal, not on the beloved's ego-ideal.

Love Triangles

“A Special Type of Choice of Object Made by Men” (1910)

The symbolic dimension is emphasized more strongly by Freud in two of his earlier papers on love, the first being “A Special Type of Choice of Object Made by Men” (1910). Here Freud outlines a specific type of obsessive “male love” (as opposed to “normal love”) in which a father-like rival must be present for a man to fall in love with a woman. She is uninteresting to him without this formal, structural, symbolic condition, which is obviously related to the Oedipal triangle (see Fink 1997, Chapter 8, for an example). Freud indicates that the man needs to feel jealous and has “*gratifying impulses of rivalry and hostility*” toward the other man. The relationship to the woman alone is not gratifying enough for him. A man may have a whole series of such attachments, showing that it is not the particular women he gets involved with who are important but rather *the structural situation itself*. Should a woman he is interested in leave her boyfriend, fiancé, or husband, the triangle falls apart and the woman is no longer of any interest to him.

This is where Freud introduces his famous Madonna/whore dialectic. The mother, who was formerly seen as a pure Madonna-like figure, falls from grace when the child learns the facts of life and realizes that she must have had sexual relations with the boy's father. Suddenly she is seen as not so different from a

whore. According to Freud, this often leads to a rescue fantasy: that of finding a whore and restoring her to her earlier state of purity.

Freud suggests here that in “normal love” only a few characteristics of the mother as a prototype are found in the object chosen by the man. However, in the “male love” of the type he outlines in this article, the mother-surrogates are very much like the mother (though perhaps primarily due to their structural situation). I will simply raise a few questions about Freud’s formulation here: The mother had been imbued with tons of libido and then lost a lot; the “fallen” women he becomes interested in do not have much and need to have it restored? Or is it that after the mother’s fall, all libido went to the old ideal image of her and the male tries to redirect some of that to himself? If he rescues a woman, does he himself become worthy of love again? He was no longer worthy because of his mother’s fall? When she fell he fell? Is there no constant total level of libido here? Did object-libido not get transformed back into ego-libido?

“On the Universal Tendency to Debasement in the Sphere of Love” (1912)

Historically speaking, this article at times seems quite dated (in particular, its discussion of the Viennese bourgeois household), and yet certain aspects of it seem to still hold true. “Love” here is at first distinguished from “desire,” which Freud seems to reserve for sexual desire (183), but then perhaps the two are confused in *Trieb*, “drive,” which is always rendered in the English translation as “instinct,” and perhaps designates the *global* libidinal investment one makes in an object, regardless of how it is distributed between (“attachment”?) love and sexual desire.

Freud makes it clear from the outset that something is rotten in the state of Eros or in *la carte du tendre*: “We must reckon with the possibility that something in the nature of the sexual drive itself is unfavorable to the realization of *complete satisfaction*” (188–89). This might be viewed as a forerunner of Lacan’s famous claim that “there’s no such thing as a sexual relationship.”

An example Freud provides is that of a man who is inclined to make an anacletic object-choice, that is, a choice based on a resemblance between a woman and the man’s mother; he has a strong sensual tie to his mother and sister (182) and, *due to the prohibition of incest*, he becomes impotent. What seems to happen here is that the affectionate current remains active, and the man is able to choose a woman like his mother, but the sensual or sexual current becomes utterly and completely repressed. Since to him the only suitable love object is a woman like his mother or sister, and yet all sexuality with such a woman is prohibited, sexual desire in the form of erections in the object’s presence are

impossible. The new love object is equated in his mind with his mother or sister for all sexual intents and purposes.

Freud suggests here that in “the normal male” the affectionate current (love) and the sensual current (sexual desire) have to combine or fuse (180). However, according to Freud this rarely happens; indeed, he suggests that impotence due to psychical causes is very widespread, especially if we consider cases of *partial impotence* (now generally referred to as erectile dysfunction or ED, reminding us of Oedipus) and men’s tendencies to select lower-class wives (184–85), the latter presumably not resembling the men’s bourgeois mothers. The solution of choosing wives who are of lower-class extraction than the men’s own mothers presumably allows sexual desire to appear separately: the men do not love these wives as they did their mothers, and there is no real combination or fusion of love and desire here; they desire these lower-class wives but do not love them *per se*.

Hence the two components of Eros here are:

- love: affectionate current, attachment, anaclisis
- desire: sensual, sexual

And the usual configuration of love and desire for men with partial impotence is as follows:

- 1) love for a bourgeois woman (Madonna); desire impossible
- 2) desire for a low-class woman (whore); love impossible

Here there seems to be some sensual tie to the mother who is also loved, but also some possible sexual desire for other women as long as they do not become love objects; if they become love objects over the course of time, they evoke the mother; if they become esteemed like the mother, impotence results. Hence the importance of continually *debasing the sexual object* so that she never seems worthy of esteem like one’s mother. Things only work out as long as love and desire remain separate. Freud’s implicit assumption here seems to be that if love and desire fuse later in life (on the post-Oedipal, not preoedipal object), there is no need to repress one of them or leave one of them out of the Eros equation. Qualifying the more usual case, however, Freud says, “where they love they do not desire and where they desire they cannot love” (183).

There are, thus, two different possibilities here: In the first case, in which we see total impotence, there has been a total fusion of love and desire for the mother, and desire becomes repressed due to the prohibition of incest; here, then, love persists but desire is impossible. In the second case, in which we see

impotence with women who are like the mother but not with “lower-class women,” there has been only a partial fusion of love and desire for the mother. Note that, although Freud says early on in the article that it is normal for love and desire to fuse, their fusion cannot, he seems to indicate here, involve or center around the mother. It would seem that the fusion of love and desire – that is, of the affectionate and sensual currents – must not occur before the prohibition of incest occurs but only afterward, after the mother is given up as the primary love object. In 1921, Freud makes it clear that he thinks this fusion should take place in adolescence, thus after the resolution of the Oedipus complex; but what then brings about the fusion? Hormones? Socialization? Freud does not tell us how or why such fusion occurs.

Freud’s conclusion here regarding men is as follows: “Anyone who is to be really free and happy in love must have surmounted his respect for women and have come to terms with the idea of incest with his mother or sister” (186). It would seem, in other words, that a man must stop putting women on a pedestal, stop seeing them as Madonna-like figures (I assume he does not mean that a man must lose all respect for women, although some might disagree with me here; does respect for a woman automatically put her in a class with the mother and sister?), for in such cases he cannot desire them sexually. The second part of Freud’s sentence would seem to suggest that a man must come to terms with the fact that sexuality with a woman always involves some incestuous component; and incestuous impulses invariably appear in every analysis, assuming it is taken far enough, whether or not there has been direct sexual contact between siblings or parent and child.

It is not entirely clear how we should characterize this configuration from the standpoint of the imaginary, symbolic, and real. Freud suggests that the choice of an object like one’s mother is an anaclitic object-choice, and yet the mother here is idealized, placed on a symbolic pedestal, as it were. This idealization seems to be primarily symbolic, insofar as it is not based on a resemblance with oneself at the level of images (physical resemblance), that is, of the imaginary, but rather on culturally valued characteristics leading to “respect”: social position and rank, respectability, and so on.

Now what does Freud say about *women* in this article on a supposed *universal* tendency to debasement in the sphere of love? He says that women have little need to debase their sexual object (186), but he says almost nothing as to why. Don’t they love and become at least partially attached sexually to their father? Is it because they do not have to give him up really? Because there is no real need to repress their love for him? Just a gradual transfer from one man to another, perhaps? Or is it rather that love, in the majority of instances, remains attached to the mother while sexual desire targets the father?

Whatever the case may be, Freud suggests that women often need there to be a prohibition to get sexually excited; this showed great foresight regarding a whole series of French films in which a man's wife or mistress can only get excited if they make love in public places where it is not allowed and where there is a risk of getting caught. Freud says that this leads in women to love based on certain structural conditions involving prohibition or "forbiddenness" (186). But Freud does not really say why. Is it that the prohibition of incest has not been very strong and must be evoked or provoked?

Freud foreshadows some of Lacan's comments on the courtly love tradition when he says here that men create their own barriers to love so as to heighten its pleasures (187). "If sexual freedom is unrestricted" satisfaction is not full: indeed, it never is. Education is such that satisfaction never is full. Civilization is self-defeating to some degree in this respect: education of the "love drives" only happens at a cost, that cost being "a sensible [that is, palpable or tangible] loss of pleasure" (189-90).

To recoup some of that loss, it would seem that we erect barriers so as to heighten our pleasure; does this explain in any way women's often-remarked fascination with "bad boys," guys who presumably do not fit the mold of their own idealized father figures? Or are those bad boys simply new editions of their own fathers who were not terribly idealizable in the first place? In certain cases at least, it seems that for a woman to desire, there cannot be much resemblance between her *beloved* ideal father and a man for whom she can feel sexual *desire*; perhaps she too cannot so easily love and desire in the same place, cannot so easily love and desire the same object. To be sexually excited, she has to be with the wrong kind of guy, a guy who has been around a lot, who does not treat her like a princess the way her father did, for the latter would lead to love, not desire. He must not give her a respectful, loving look, but rather an insolent, lustful one.

Before turning to Lacan on passion, let us consider how Freud formulates the drive-component of love. In 1921, Freud suggests that sensual love "is nothing more than object-cathexis on the part of the sexual drives with a view to directly sexual satisfaction, a cathexis which expires, moreover, when this aim has been reached." He also refers to sensual love here as "earthly love" (112), and indicates that it is uninhibited in its aim. "Earthly love" seems thus to correspond to what he earlier called "sexual desire." The investment in the object here is short-lived, and disappears as soon as sexual satisfaction is achieved. He goes on to say, however, that when prohibited, sensual aims become repressed and often give rise to "aim-inhibited drives" (111-12), referring to affectionate love as just such an aim-inhibited drive. Affectionate love here seems to involve idealization of the object, attention being paid to its spiritual merits as opposed to its sensual merits.

Note that *affectionate love is not considered here to precede sexual love, but rather to result from the inhibition of sensual love*. Earlier in Freud's work, these had seemed to be separate currents that were somewhat independent from each other; here it would seem that it is due to the prohibition of certain real satisfactions that a kind of symbolic idealization occurs, leading to *an affectionate current which is secondary*, not primary. Idealization, as we see it in courtly love, would thus seem to involve sublimation of the sexual drives. This 1921 formulation is rather different from what Freud had said earlier: "affectionate love" before was either anaclitic or narcissistic.

Passion: The Ideal Ego and the Ego-Ideal

The phenomenon of passionate love (*amour-passion*) [is] determined by the image of the ideal ego.

Lacan 1966, 344

Owing to constraints of space here, I will confine myself to a discussion of Lacan's earliest formulations on love and passion. I will assume that the reader is familiar with Lacan's work in "The Mirror Stage" and "Aggressiveness in Psychoanalysis" where he emphasizes the formative, defining role of images in the animal kingdom, and points out that in many species a significant developmental process requires seeing something: an image of a member of the same species. He postulates that in human beings, the ego first forms between the ages of six and 18 months on the basis of images one sees of oneself in the mirror (or any other reflecting surface), or of images of children similar in age to oneself. And he suggests that the ego as precipitated in the mirror stage has a certain quantum of love or libido attached to it, which he refers to as narcissistic libido. Unlike Freud, he does not think that we cathect ourselves automatically, like animals do. In his revised version of the mirror stage in Seminar VIII, Lacan (1991) suggests that the mirror image is internalized and invested with libido because of an approving gesture (a nod, for example, related to Freud's *einzigster Zug*) made by the parent holding the child before the mirror or watching the child look at itself in the mirror. It is owing to the parent's recognition, acknowledgment, or approval that the ideal image of oneself seen in the mirror (the "ideal ego") takes on such importance. It is not internalized unless it is *ratified* by a person of importance to the child, and this ratification instates what Freud calls the "ego-ideal" (*Ichideal*).³

³ For discussions of the earlier and later versions of the mirror stage, see Fink (1995,

Narcissus

Let us briefly consider the case of Narcissus. In the myth, Narcissus is not interested in girls – he is not interested in the nymphs, whether Echo or any of the others. A maiden who is shunned by him prays that he will be made to feel unrequited love, and indeed he does. He becomes so enamored of his image in a fountain, thinking it is a water-spirit living in the fountain, that “he cherished the flame that consumed him, so that by degrees he lost his color, his figure, and [his] beauty ... He pined away and died” (Bulfinch 1979, 121).

The image of himself that Narcissus sees is just that, an image, indeed the kind of image that is the stuff of the mirror stage. He does not endow the image with such symbolic qualities as honesty, integrity, intelligence, or what have you, but rather simply with beauty. That beauty fascinates him; he is captured by it as certain predators are captured by the peacock’s eyespots on its feathers or the rabbit is by the weasel’s mesmerizing look. It captivates him, it hypnotizes him, he can do nothing but gaze at it. There is a kind of mortal passion or fatal attraction here for this image, for this beautiful reflection of himself that closely – oh so closely – resembles himself. It is still more ideal than he is insofar as it is totalizing, that is, shows him virtually all of himself at once, creating a harmonious whole that he can never get a glimpse of in any other way.

The problem for Narcissus is that he is unable to take this image into himself, to introject it, to internalize it the way one does through the help of the Other in the mirror stage. Even when one is able to internalize it, one remains alienated from it insofar as one can only approach it asymptotically, as Lacan puts it; one always remains at some distance from fully inhabiting this ideal image of oneself. Nevertheless, in Narcissus’ case the image remains exterior, outside himself in a sense.

Sibling rivalry

A 1922 paper by Freud, “Some Neurotic Mechanisms in Jealousy, Paranoia and Homosexuality,” seems to have played an important role in Lacan’s work on love; it is no doubt significant that Lacan (1932) himself translated this particular paper by Freud into French. In this paper, Freud notes an interesting contrast between something that occurs in certain cases of homosexuality and something that occurs in paranoia. In certain cases of homosexuality, we find, Freud tells us, a situation in which brothers who initially rived with each oth-

1997, and especially 2005).

er for their mother's attention later become "the first homosexual love-objects" for each other (231). Owing to the repression of sibling rivalry, love displaces from the mother to the brother with whom one rivaled. Early antagonism turns into affection:⁴

manifest love for sibling
repressed hatred for sibling

What strikes Freud here is not so much the reversal of hostility into love, which is common enough, but rather that it is precisely the opposite of what happens in paranoia where it is the person who was originally loved who later becomes the hated persecutor. Love turns to hate in paranoia, hatred to love in this case of sibling rivalry. Note that there is a gain in ego-libido here: object-libido attached to the mother returns to the subject who falls in love with someone like himself.

Lacan comments on this in his paper on the Papin sisters in *Le Minotaure* 3/4 (1933–34), written a year after his translation of Freud's text was published. He says, when "the forced reduction of the early hostility between brothers occurs, an abnormal inversion of this hostility into desire can occur" giving rise to "an affective fixation still very close to the solipsistic ego, a fixation that warrants the label 'narcissistic' and in which the object chosen is as similar as possible to the subject; this is why it takes on a homosexual character."

In other words, whereas Freud perhaps saw this reversal of hate into love among brothers as a nonpsychotic path to homosexuality (nonpsychotic insofar as it involves repression, a specifically neurotic form of negation), Lacan, at this very early stage of his work, emphasizes the importance of the "*solipsistic ego*" in such cases. He mentions that all of the persecutors of Aimée, the psychotic woman whose case he discusses at length in his doctoral dissertation (1932), were duplicates or stand-ins for her first persecutor, her older sister, whom she also loved earlier on in life. He suggests here that a reversal of love into hatred

⁴ Freud (1922) also describes here another way in which homosexual object-choice may come about: he mentions a boy who is fixated on his mother and who, a few years after puberty, comes to identify with her and takes as his love object a boy around his age at the time the identification occurred. For many years thereafter, perhaps, it is boys of that age that attract him—in one case of my own, a homosexual male was particularly attracted for some 20 years to boys between around 15 and 17 years old, his moral scruple here being that they were minors, under age. Freud qualifies this as a solution to the Oedipus complex which involves remaining true to his mother while retiring in favor of his father by not competing with him for his mother's love (230–31); this is similar to the explanation he provides in a reversed form regarding the famous case of the "young homosexual woman."

occurred in her case, leading to her dramatic assault on an actress who was one of the stand-ins for her sister. The series of her persecutors is made up of “the doublets, triplets, and successive ‘printings’ of a prototype [of her older sister]. This prototype has a twofold value, both affective and representative” (253). Consider a few of the comments he makes about Aimée:

The future victim [a famous actress of the time] is not her only persecutor. Just as certain characters in primitive myths turn out to be doublets of a heroic type, other persecutors appear behind the actress, and we shall see that she herself is not the final prototype. We find Sarah Bernhardt, who is criticized in Aimée’s writings, and Mrs. C., a novelist whom Aimée wanted to accuse in a communist newspaper. We thus see the value, which is more representative than personal, of the persecutor that the patient recognized for herself. She is the stereotypical famous woman, who is adored by the public, newly successful, and living in the lap of luxury. And although the patient attacks the lives, artifices, and corruption of such women vigorously in her writings, one must highlight the ambivalence of her attitude; for she too, as we shall see, would like to be a novelist, have a place in the footlights, lead a life of luxury, and have influence on the world. (164)

In a word, the women who become her persecutors are women who live the kind of life she herself would like to lead. They are the very image of a woman worthy of love in her eyes; they are what she feels she would have to be in order to be loved by herself, to be as loved by herself as she loves others: they are her ideal. Lacan goes on to say, regarding one of the persecutors, Miss C. de la N., that “the person thus designated was both her dearest friend and the dominating woman she envied; she thus appears as a substitute for Aimée’s sister” (233). A bit further on he says,

this type of woman is exactly what Aimée herself dreams of becoming. The same image that represents her ideal is also the object of her hatred. She thus strikes in her victim her *externalized ideal*, just as the person who commits a crime of passion strikes the only object of his hatred and his love. (253)

He even goes so far as to use the expression “internal enemy” (237), at one point, to designate the person she attacked (although the context is slightly different). He says that in striking this famous actress with a knife “*she struck herself*,” and that it was precisely at that moment that she felt relief, manifested in her crying, the delusion abruptly dissipating (250). There is an obvious con-

fusion here between inside and outside, internal and external. This is part of what Lacan refers to as the “fraternal complex” (261), a term found again in Lacan (1938, 47).

Lacan (1932) suggests that “these people ... symbolize ... Aimée’s ideal” (263):

The main persecutor is always of the same sex as the subject and is identical to, or at least clearly represents, the person of the same sex to whom the subject is most profoundly attached in his affective history. (273).⁵

Lacan even comments in a footnote here that although many authors have provided case histories in which this is true, few of them have realized how regularly this is the case. He mentions that shared delusions almost always involve mother and daughter pairs or father and son pairs (284).⁶

Les complexes familiaux (Family Complexes)

Long before Lacan comes up with the idea that parental approval is necessary to the internalization of the ideal ego in the mirror stage and before he formulates the notion of the symbolic, he hypothesizes an initial mother-child unity which is lost at the time of weaning (1938). It is at the moment of weaning that the child loses the “unity of himself” – a unity he had apparently found in his nondifferentiation from his mother, in his sense of forming a whole with her (a sense that is only constituted retroactively, of course, when it is lost), or at least with her breast (“the imago of the maternal bosom dominates all of man’s life,” 32). He suddenly finds himself to be a fragmented body and experiences a “tendency [that is, an impulse of some kind] ... to restore his lost unity”; he attempts to restore that lost unity by relying on the “imago of the double” (44), a “foreign” image or model: the image of another person. (Lacan does not seem to tell us why it happens in this way.) Lacan calls this the “intrusion complex” and he proposes that it is “from this very stage that one first begins to recognize a rival, that is, an ‘other’ as an object” (37) – this seems to be his first use of the term “other” in this way.

This “intrusion complex,” which is most common, according to Lacan, when there is only a very small age gap between the children in question, in-

⁵ Lacan (1932) also suggests that “narcissistic fixation and homosexual drive thus stemmed in this case from points of libidinal evolution that were very close to each other” (264).

⁶ He mentions something quite similar in Lacan (1938, 49).

volves “two opposite and complementary attitudes” that children seem to be required to adopt: seducer and seduced, dominator and dominated. The small difference in age between the children involved means that the subjects have to be very similar to each other in size and capabilities. “The imago of the other is linked to the structure of one’s own body, especially the structure of its relational functions, by a certain objective similarity” (38).

Lacan does not see the positions of seducer and seduced, dominator and dominated, so much as choices, but rather as established by nature – by instinct, one might say, since these same positions are found in many other species. He suggests that they are at the origin of sadomasochism (40): both parties are required to play these roles whether they like it or not and both parties relate equally to both roles, at least at the outset. The sense we have of the other at this stage is, he claims, entirely imaginary (38): the other is not fundamentally different from ourselves.

The kind of identification with the other that is at work here leads to a situation in which aggression toward the other is tantamount to aggression toward oneself; Lacan even refers to the role played by masochism in sadism as an “intimate lining/doubling [*doublure intime*]” (40).

Lacan characterizes the child’s world at this stage as “a narcissistic world” and says that it “does not contain other people [*autrui*]” (45). As long as the child simply mimics another child’s gestures, faces, and emotions through a form of transitivity, “the [child-]subject is not distinguished from the image itself,” that is, from “the image of the semblable,” that is, from a person very like himself. “The image merely adds the temporary intrusion of a foreign tendency” – that is, a tendency borrowed from another – to the child’s preexisting tendencies. Lacan refers to this as a “narcissistic intrusion,” saying that “before the ego affirms its identity, it is confused with this image that forms (or shapes) it, but that alienates it primordially” (45). (Insofar as there are not two fundamentally distinct objects present here, except from the outside observer’s vantage point, it is not strictly correct to talk about “intrusion” here, intrusion requiring that there be two separate objects, one of which encroaches upon the space of the other.)

Lacan goes on to try to explain how this primordial confusion of self and other is overcome through jealousy, it being rivalry for a third object that triangulates the situation and introduces a pact or agreement between the parties; we have here Lacan’s early attempt to use the Hegelian master/slave dialectic to go beyond the struggle to the death, an attempt which is given up once Lacan realizes the symbolic’s important contribution (the *einzigster Zug* from the parent) to the mirror stage. Whereas Lacan initially attempts to bring the symbolic pact into being out of a purely imaginary dialectic, he later gives up such an effort as futile.

Nevertheless, even taking into account Lacan's revised views of ego formation in Seminar VIII, we can still accept his notion here that "the ego is modeled" on "the primordial imago of the double" (48). He suggests that we see its importance later in life in a number of different cases, including homosexuality and fetishism, and in paranoia where it plays a role "in the type of persecutor, whether outside or inside" (48).

In other words, Lacan does not restrict the influence of the "fraternal complex" to paranoia – where it leads to "the frequency of themes of filiation, usurpation, and spoliation, [and to the] more paranoid themes of intrusion, influence, splitting, doubling, and the whole set of delusional transmutations of the body" (49). There may well be an important role played by the "fraternal complex" in other diagnostic categories as well.

Lacan suggests that psychoanalysis allows us to see that the "elective object of libido at the stage we are studying is homosexual" and that love and identification fuse in this object (38–39). In his dissertation, he points out how often the persecutor is someone of the same sex as the patient, suggesting that the whole question of "repressed homosexuality" (301) or of a "defense against homosexuality" in the psychoses might actually be related to *the passion tied to the image of someone who looks very much like oneself* (a-a').⁷

He goes on to propose that

this early ambiguity [presumably, the fusion of love and identification] is refound in adults, in the passion of jealousy in love relations and it is here that one can grasp it best. One must recognize it, in effect, in the powerful interest the subject shows in his rival's image: an interest which, although it is asserted as hatred – that is, as negative – and although it is motivated by the supposed love object, ... must be interpreted as the essential and positive interest of this passion. (39)

In other words, the passionate interest in the other woman in hysteria, for example, is based less, Lacan would seem to be suggesting here, on a passionate attachment to the man who is supposedly the true object of her affections, than on a fascination with the other woman (who she takes to be a rival) as the imago at the core of her own being. Lacan does not emphasize this facet of things when he discusses the dream of the butcher's wife many years later, but it is perhaps an important facet to keep in mind anyway (see, for example, Lacan 1966, 452). It might be thought of as playing a role in Dora's fascination with Frau

⁷ Here love turns into hate, and punishment of the other translates into self-punishment.

K., insofar as the latter represents Dora's own femininity. Indeed, women's concern with the question of femininity, of what it means to be a woman, may well be related to this fascination with the imago of another woman. (Perhaps something similar could be said of men's attempt to fathom what it means to be a man: see "Logical Time.") Or the frequency with which another man is present in their sexual fantasies with a woman, where it seems there has to be a struggle with another man to make it interesting: a brother-like rival or father.

This preliminary exploration has probably raised more questions than it has answered, but given the constraints of space here it is impossible to even begin to attempt to answer some of these questions with Lacan's later formulations on courtly love, beauty, and so on. I hope to address those in an upcoming book on love.

References

- Bulfinch, T. (1979). *Myths of Greece and Rome*. New York: Penguin, 1981.
- Fink, B. (1995). *The Lacanian subject: Between language and jouissance*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- (1997). *A clinical introduction to Lacanian psychoanalysis: Theory and technique*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2005). Lacanian clinical practice. *The Psychoanalytic Review*, 92, 4, 553-79.
- Freud, S. (1910). "A Special Type of Choice of Object Made by Men." In J. Strachey (Ed. & Trans.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (hereafter abbreviated as *SE*) (Vol. 11, pp. 163-75). London: Hogarth Press, 1957.
- (1912). "On the Universal Tendency to Debasement in the Sphere of Love." *SE* (Vol. 11, pp. 177-90). London: Hogarth Press, 1957.
- (1914). "On narcissism." *SE* (Vol. 14, pp. 73-102). London: Hogarth Press, 1957.
- (1921). *Group psychology and the analysis of the ego*. *SE* (Vol. 18, pp. 67-143). London: Hogarth Press, 1955.
- (1922). "Sur quelques mécanismes névrotiques dans la jalousie, la paranoïa et l'homosexualité," trans. J. Lacan, *Revue Française de Psychanalyse* 3 (1932). ("Some Neurotic Mechanisms in Jealousy, Paranoia and Homosexuality," *SE* (Vol. 18, pp. 223-32). London: Hogarth Press, 1955.
- (1923). *The ego and the id*. In J. Strachey (Ed. & Trans.), *SE* (Vol. 19, pp. 12-66). London: Hogarth Press, 1961.
- Lacan, J. (1932). *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Paris: Seuil, 1980.

- – (1933–34). *Le Minotaure* 3/4. (In English, see “The Problem of Style and the Psychiatric Conception of Paranoiac Forms of Experience” and “Motives of Paranoiac Crime: The Crime of the Papin Sisters,” trans. J. Anderson. *Critical Texts* 5, 3 (1988): 4–11.)
 - – (1938). *Les complexes familiaux*. Paris: Navarin, 1984. (See the partial English translation, “The Family Complexes,” trans. J. Anderson. *Critical Texts* 5, 3 (1988): 13–29.)
 - – (1976). “Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines.” *Scilicet* 6/7: 7–63.
 - – (1991). *Le séminaire de Jacques Lacan, Livre VIII: Le transfert (1960–1961)*. Edited by J.-A. Miller. Paris: Seuil.
 - – (1966). *Écrits: The first complete edition in English*. Translated by B. Fink. New York & London: W. W. Norton & Co., 2006. (All page references given here are the page numbers in the margins that correspond to the pagination of the 1966 French edition.)
- Lorenz, K. (1963). *On Aggression*. New York: Viking, 1966.
- Rousselot, P. (1907). *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*. Münster: Aschendorffsche Buchhandlung.

LOIN DES YEUX. APPARAÎTRE ET DISPARAÎTRE AUX YEUX DU SUJET

Jean-Pierre Marcos

Introduction

« On fait aussi l'observation (*Beobachtung*) que le caractère de déplaisir de l'expérience vécue (*der Unlustcharakter des Erlebnisses*) ne la rend pas toujours inutilisable (*unbrauchbar*) pour le jeu. »¹

Nous savons que Lacan, dans les années 50, privilégia dans ses lectures du « fort-da » la question de la vocalisation, en substituant au couple freudien apparaître/disparaître, le jeu d'opposition binaire présence/absence² et en soulignant la possibilité offerte à l'enfant grâce à l'alternance phonématique, de nommer l'absent et de rejeter ou de bannir verbalement ce qui s'offre pourtant au regard. A la faveur d'une fidélité à la lecture kojévienne de Hegel, Lacan sous le titre de « meurtre de la chose » soulignait dans le texte de Freud la naissance au symbolique de l'enfant interjectant « o-o-o-o/Da ».

Peut-on retourner, pour un temps, au texte de Freud lui-même et rappeler en deçà de l'interprétation lacanienne³ quelques points majeurs, lesquels ont trait à la question du visible et de l'invisibilité.

¹ *Jenseits des Lustprinzips* (1919–1920), *Gesammelte Werke*, t.XIII, p. 3–69, trad. franç., Paris, Sigmund Freud, *Oeuvres complètes, Psychanalyse*, P. U.F., 1996, t.XV. Les pages consacrées explicitement au »fort-da« se trouvent p. 284–288.

² Dans toute sa complexité, le jeu du »fort-da« témoigne selon une perspective strictement lacanienne de l'apparition d'une structure binaire primitive dans la vie psychique -présence/absence- reposant sur un jeu d'opposition phonématique (O/A) et sur une inversion de la passivité (subir le départ et l'absence de l'autre) en activité : générer ludiquement les départs et les retours, les absences et les présences réitérés.

³ Cf. à titre d'exemple d'une démarche analogue : »Il nous semble impossible, comme le fait Lacan, de nous limiter au seul effet de langage comme élévation du désir à une puissance seconde, en dissociant celui-ci des autres sphères du jeu -le lancer-ramener et le voir-

Se demandant tardivement – en 1920 –, si la domination (*Herrschaft*) du principe de plaisir s'avère définitive dans la vie psychique, si le principe de plaisir est bien un principe hégémonique ou s'il existe des tendances « au-delà » (*jenseits*) de lui, plus originelles (*ursprünglich*) et indépendantes (*unabhängig*)⁴ que lui, Freud mentionne en premier lieu le caractère pathologique des rêves récurrents de la névrose traumatique – névroses de guerre – où le rêveur semble chaque nuit, mettre à nouveau en scène les circonstances et l'événement de son malheur, plutôt que de s'y soustraire en organisant les conditions oniriques d'une pleine satisfaction. L'insistance de l'expérience traumatique, laquelle atteste de la force de l'impression psychique laissée par ce même traumatisme à faire retour sous forme de rêves d'angoisse, contredit-elle le primat de la recherche du plaisir et la thèse de la tendance du rêve à accomplir le désir ? La commémoration psychique du traumatisme relève-t-elle encore de la primauté du principe de plaisir ?

Mais, contredire véritablement la thèse de la primauté de la recherche psychique universelle du plaisir réclame de se fonder sur l'analyse économique d'une activité normale et non exceptionnelle. Pour cela, Freud se propose en second lieu, de « quitter le thème sombre et obscur de la névrose traumatique » et d' « étudier le mode de travail (*die Arbeitsweise*) de l'appareil animique sur l'une de ses activités normales les plus précoces [...] le jeu des enfants (*das Kinderspiel*). »

Un enfant « raisonnable »

En observateur patient d'une « façon de faire énigmatique et durablement répétée (*andauernd wiederholte*) », Freud entreprend d'élucider (*aufzuklären*) « le premier jeu que s'est lui-même créé un garçon de l'âge d'un an et demi » – Ernst, l'aîné de ses petits – fils dont il dessine le portrait en soulignant quelques traits qu'il convient de rappeler :

L'enfant et le langage : « nullement précoce dans son développement intellectuel [...] il ne disait (*es sprach*) encore que 'peu de mots compréhensibles' (*wenige verständliche Worte*) mais disposait de 'plusieurs sons pleins de significations' (*bedeutungsvolle Laute*) que l'entourage comprenait. »

ne pas voir la bobine- dans l'obtention de ce résultat.« (A. Green, *Répétition, Différence, réplification* in *La diachronie en psychanalyse*, Paris, Minuit, 2000, p. 128)

⁴ Qui ne se confondent donc pas avec le principe de réalité lequel demeure au service du principe de plaisir.

Mode de comportement : il entretient de bons rapports avec ses deux parents et l'unique servante de la maison. Il est loué pour son caractère « raisonnable » (*es [...] wurde wegen seines 'anständigen' Charakters gelobt*) – terme que Freud écrit entre guillemets mais dont il semble préciser le sens à la lumière de la mention de quelques exemples hiérarchisés.

En effet, il nous est dit d'abord :

« – que l'enfant ne dérange pas ses parents la nuit (*Es störte die Eltern nicht zur Nachtzeit*);
– qu'il suit consciencieusement » les interdictions (*die Verbote*) de toucher maints objets (*Gegenstände*) et d'entrer dans certaines pièces ».

Dans l'énumération des traits de comportement de l'enfant et dans leur interprétation par Freud à la lumière de la catégorie de « raisonnable », on entend bien que des interdits lui ont été proférés et qu'ils sont par lui respectés, qu'il ne transgresse pas certains seuils – la chambre de ses parents la nuit, la pénétration dans certaines pièces –, qu'il respecte une distance à l'endroit de certains objets qu'il peut certes voir mais non toucher.

Voici donc un enfant qui se tient à distance de certains lieux et de certains objets ainsi que de certaines personnes – ses parents – en certaine circonstance : la nuit.

Il n'est décidément pas « dérangeant », il ne perturbe pas le repos des parents, ce qui ne signifie pas simplement qu'il n'a pas besoin d'eux à ses côtés ou qu'il n'imagine jamais les rejoindre pour partager éventuellement leur nuit et leur sommeil, mais qu'il ne les appelle pas ou ne pleure pas, ne réclame pas leur présence ou leur apparition.

Freud complète ensuite la série des comportements raisonnables de l'enfant par la mention spéciale de son attitude à l'égard, cette fois, de sa mère – distinguée ici du composé « ses parents » – :

« *et surtout (und vor allem anderen)* il ne pleurerait jamais (*es weinte nie*) quand sa mère le quittait pour des heures »⁵

Le relatif étonnement de Freud à l'égard de ce trait de caractère superlativement raisonnable est marqué par la remarque incidente suivante dans le texte :

⁵ Souligné par nous.

« *bien* qu'il fût tendrement attaché à cette mère (*obwohl es dieser Mutter zärtlich anhäng⁶*) qui n'avait pas seulement nourri (*genährt*) elle-même l'enfant, mais qui sans aucune aide étrangère (*fremde Beihilfe*) avait pris soin de lui et s'en était chargée (*gepflegt und betreut hatte*) ».⁷

Au portrait de l'enfant fait donc contrepoint celui de sa mère – laquelle se trouve également être la propre fille de Freud : mère nourricière, dispensatrice de soins et en charge exclusive de son fils, s'occupant de lui, le gardant, toute attentive à lui, soucieuse de satisfaire l'ensemble de ses besoins.

Le jeu du « fortsein »

« Sa vie était déjà hors de lui, dans ces choses convaincues avec lesquelles les enfants jouent ... »⁸.

Le tableau familial dessiné, Freud revient sur la définition de l'enfant, jusqu'ici présenté comme doué d'un caractère « raisonnable ». Ce même enfant qui à l'âge de 18 mois ne dérangeait pas ses parents devient en effet, occasionnellement, dérangeant : « cet enfant gentil (*Dieses brave Kind*) avait l'habitude, dérangeante, à l'occasion (*zeigte nun* – montrait/témoignait/apparaissait/se manifestait à présent – *die gelegentlich störende Gewohnheit*) ... »

Avant de saisir la modalité en vertu de laquelle un enfant si brave peut s'avérer occasionnellement dérangeant⁹, il convient de bien entendre cette contradiction occasionnelle – il avait une habitude quelque fois dérangeante pour son entourage. A cet enfant si gentil, il lui arrivait de déranger. Comment ? En jouant à « *fortsein* » (être parti).

Ainsi, seulement lorsque l'enfant jouait à « être parti », il lui arrivait d'apparaître, de se manifester sous un nouveau jour: il devenait dérangeant pour les autres.

Il n'est pas difficile de penser que ce faisant, il se rappelait à la présence de ses proches, en jouant précisément. Freud propose ainsi un portrait de l'enfant perturbateur en joueur ou un portrait du joueur en enfant occasionnellement perturbateur.

Le premier jeu que mentionne Freud dans ce texte concerne l'activité de « lancer loin de lui (*weit weg von sich ... zu schleudern*) dans un coin de la cham-

⁶ « *Anhängen* » : suspendre à, accrocher à.

⁷ Souligné par nous.

⁸ R.M. Rilke-L. Andreas-Salomé, *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1975, p. 251.

⁹ « *Die gelegentlich störende Gewohnheit* » : l'enfant a l'habitude de, mais cette habitude n'est qu'occasionnellement dérangeante pour son entourage.

bre, sous le lit, etc., tous les petits objets (*alle kleinen Gegenstände*) dont il se saisissait (*deren es habhaft wurde* (dont il s'emparait sur lesquelles il mettait la main, qu'il attrapait) ».

Il fallait ensuite à l'entourage chercher et rassembler non sans difficulté, tous ses jouets – « tous les petits objets » deviennent dans le texte de Freud « ses jouets » (seines *Spielezeuges*) –, ainsi projetés. L'objet est un jouet en ce qu'il accomplit désormais une fonction ludique nouvelle : parvenir à effectuer une projection.

Outre la gestuelle précise – lancer loin de soi –, ce qui revient à se détacher des objets, à se séparer d'eux en les éloignant sur le mode du jet, du rejet, de la projection, l'enfant « émettait avec une expression d'intérêt et de satisfaction (*Befriedigung*) un *o-o-o-o*, sonore et prolongé » que chacun interprète comme une interjection signifiant « fort » (au loin, parti).

L'enfant joue donc véritablement à « faire partir ». Tel est le but de l'activité ludique dont les jouets ne sont ici que des moyens – à ce titre, ils se trouvent détachés de leur première identité –, des instruments au service entier de l'activité d'éloignement. Tous les petits objets deviennent des jouets et se voient conférer par l'enfant une nouvelle dignité de projectile.

Eloigner de soi restant ainsi l'activité régulière de l'enfant, telle est à tout le moins la « conception » (*Auffassung*) de Freud fondée sur une patiente observation. Si l'interjection renvoie à un état – « être parti », elle n'en accompagne pas moins le geste de projection. C'est bien en faisant partir ses jouets – « en même temps » (*Dabei*) dit le texte –, que l'enfant profère « être parti ». La satisfaction et l'intérêt accompagnent le tracé d'un départ, le déplacement effectif dans l'espace des objets. Avant d'être partis, effectivement éloignés, les objets partent, s'éloignent, parcourent l'espace du fait de leur projection. Ils sont partants avant d'être partis, mais s'ils partent effectivement c'est bien du seul fait de celui qui les éloigne de lui. C'est bien l'enfant qui les quitte en les projetant et ce, même s'il désigne leur mise à distance comme un éloignement effectué : « être parti ».

L'émission sonore et « prolongé » du « *o-o-o-o* » accompagne effectivement le mobile dans son éloignement. Si l'interjection « *o-o-o-o* » signifie bien « être parti » comme le pensent de concert Freud et sa fille, elle dit moins l'état que le devenir, à moins que pour dire l'état – le petit objet est désormais « parti », il lui faille le dire à mesure même que l'objet s'éloigne. L'enfant ne dit pas « *o-o-o-o* », une fois que l'objet se trouve sous le lit ou dans un coin de la chambre, il dit « être parti » quand et à mesure que l'objet s'éloigne¹⁰.

¹⁰ Cf. : « Freud l'écrit *o-o-o* comme si la parole accompagnait la bobine dans son trajet, en épousant le parcours ... » (A. Green, art. cit., p. 128).

Le jeu du « fort-da »

« Nous savons également (*Wir wissen auch*) par d'autres enfants qu'ils sont à même d'exprimer (*auszudrücken vermögen*) des motions hostiles analogues (*dass sie ähnliche feindselige Regungen*) en lançant au loin des objets (*durch dans Wegschleudern von Gegenständen*) à la place des personnes (*an Stelle der Personen*). »

Une seconde observation présente d'après Freud, une valeur de confirmation de la signification retenue pour la première laquelle, rappelons-le, consistait à présenter une activité infantile donnée – lancer loin de soi tous les petits jouets dont l'enfant pouvait se saisir¹¹ en émettant avec « intérêt » et « satisfaction » un certain « o-o-o-o » – comme un jeu spécifique dont la signification était de jouer à 'être parti' ou à faire partir.

Il s'agit cette fois du jeu le plus connu où l'enfant jette une bobine de bois (*eine Holzspule*) tenue par une ficelle « par dessus le bord de son petit lit à rideaux ». La bobine disparaît ainsi et l'enfant accompagne sa disparition « de son o-o-o-o plein de signification » (*sein bedeutungsvolles o-o-o-o*). Dans cette séquence, Freud précise que l'interjection succède à la disparition de la bobine – « il disait alors » (*sagte dazu*) –, comme si le verbe retrouvait ici sa pure fonction de désignation à la différence du premier jeu où l'interjection demeurait contemporaine du mouvement d'éloignement des objets.

La seconde séquence du jeu revient à faire réapparaître la bobine en la ramenant à soi – ce qui reste évidemment possible en raison de la ficelle qui l'entoure et ce, à la différence des petits objets du jeu précédent qu'il fallait rapporter à l'enfant –, ainsi qu'à saluer maintenant sa réapparition d'un « joyeux » « da » (*einem freudigen « Da »*)¹².

La totalité du jeu (*Das komplette Spiel*) consiste donc à faire disparaître et à faire revenir ou réapparaître (*Verschwinden und Wiederkommen*) à ses propres yeux, en la retirant à soi, la bobine de bois.

Freud introduit une différence majeure dans la dramatique gestuelle du jeu puisqu'il souligne que l'acte le plus visible pour l'entourage était celui de faire disparaître la bobine, que cet acte (*Akt*) « était inlassablement répété (*wie-*

¹¹ Les gros objets étaient-ils insaisissables ?

¹² Cf. le commentaire soulignant la dimension jubilatoire du retour de la bobine et la traduction de Françoise Dolto : « le jeu qui consiste à lancer un objet, fixé à l'extrémité d'une ficelle, *pour ne plus le voir*, et de le faire réapparaître avec jubilation en tirant sur la ficelle. On sait que Freud a longuement parlé de ce jeu qu'il a désigné par les mots : 'Fort. Da !', ce qui pourrait être traduit en français par : 'Parti ! Ah le voilà !' » (*L'enfant et le jeu* (1987), souligné par nous).

derholt) comme jeu à lui tout seul »¹³, mais que « le plus grand plaisir » (*die grössere Lust*) – ce qui n'exclut donc pas que le premier acte fût lui aussi plaisant, même s'il le fut un peu moins –, fût indubitablement attaché au second acte.

L'interprétation du jeu (Die Deutung des Spieles)

« L'enfant [...] aime étayer ses objets et ses situations imaginés sur des choses palpables et visibles du monde réel (*lehnt seine imaginierten Objekte und Verhältnisse gerne an greifbare und sichtbare Dinge der wirklichen Welt an*). »

« A vrai dire (*Eigentlich*), nous ne pouvons renoncer à rien (*können wir auf nichts verzichten*), nous ne faisons que remplacer une chose par une autre (*wir vertauschen nur eines mit dem andern*) ; ce qui paraît un renoncement est en réalité une formation substitutive ou un succédané (*was ein Verzicht zu sein scheint, ist in Wirklichkeit eine Ersatz – oder Surrogatbildung*). » (S. Freud, *Der Dichter und das Phantasieren* (1908), *Le créateur littéraire et la fantaisie*)

Freud récusera deux interprétations possible du jeu à la lumière d'une pulsion d'emprise de l'objet (*Bemächtigungstrieb*), et d'une pulsion d'imitation (*Nachahmungstrieb*) de la conduite des adultes par l'enfant pour retenir *in fine*, sur le mode conditionnel néanmoins l'idée que :

« Jeter au loin l'objet (*Das Wegwerfen des Gegenstandes*), de sorte qu'il soit parti (fort), pourrait être la satisfaction (*die Befriedigung*) d'une impulsion de vengeance, réprimée dans la vie (*im Leben unterdrückten Racheimpulses*), contre (*gegen*) la mère parce qu'elle est partie loin de l'enfant (*weil sie wom Kinde fortgegangen ist*), et avoir la signification d'un défi (*die trotzige Bedeutung*) : 'Eh bien, pars donc (*geh' nur fort*), je n'ai pas besoin de toi (*ich brauch' dich nicht*), c'est moi-même qui t'envoie au loin (*ich schick' dich selber weg*)'. » (nous modifions la traduction retenue)

¹³ Cf. également dans le texte de Freud: « le premier acte, le départ (*das Fortgehen*), était mis en scène comme jeu à lui tout seul (*für sich allein als Spiel inszeniert*), et ce avec une fréquence incomparablement plus grande que l'ensemble poursuivi jusqu'à sa fin empreinte de plaisir (*zum lustvollen Ende*). » Ce qui n'est pas sans laisser perplexe : comment peut-on répéter l'acte de faire disparaître sans mobiliser toujours celui de faire revenir en retirant la ficelle ?

Cette interprétation que Freud présente une fois encore comme possible – « on peut tenter une autre interprétation (*eine andere Deutung*) » –, se fonde sur quelques présupposés qu'il faut désormais rappeler, sans prétendre ici à aucune exhaustivité :

1) Une substitution préside à l'équivalence bobine en bois = mère de l'enfant. Un objet¹⁴ peut ainsi symboliser une personne par déplacement psychique d'investissement : la maman-bobine de bois reliée à soi par une ficelle – à la manière des « objets » dont Baudelaire dresse la liste, à savoir, « la diligence – chaise, les chevaux-chaises, les voyageurs-chaises ».

Une action propre à un agent et relevant de sa propre initiative – disparaître et réapparaître – peut être mimé grâce à un objet sollicité à cet effet.

Freud dit bien que l'enfant/dramaturge mettait lui-même (*selbst*) en scène (*in Szene setzte*) « avec les objets qui lui étaient accessibles (*mit den ihm erreichbaren Gegenständen*) » – dont la bobine en bois mais semble-t-il, pas seulement elle, où l'on retrouve les petits objets du jeu du « fortsein » –, « le même disparaître et revenir (*dasselbe Verschwinden und Wiederkommen*) ». Le même donc et pas un autre. L'identité concernant ici le disparaître et le réapparaître de la mère de l'enfant – le jeu ne symbolise pas d'autres départs ni d'autres retours –, mais « le même » n'est évidemment pas tout à fait le même puisque la bobine n'est pas la mère et réciproquement. Jouer revient donc ici pour l'agent auteur et instigateur du jeu, à jouer avec l'identité et la différence, à se jouer de l'opposition simpliste du même et de l'autre et plus exactement encore, à répéter une action en la jouant soi-même. Symbolisée, la mère se trouve bien ravalée au rang d'objet désormais maniable, à la merci du désir de l'enfant.

2) En aucune façon « le départ de la mère (*das fortgehen der Mutter*) » n'a pu être « agréable à l'enfant ou même seulement indifférent (*kann dem Kinde unmöglich – impossible – angenehm oder auch nur gleichgültig*) » quoiqu'il en paraisse. A ce titre, l'enfant a bel et bien « dans la vie (*im Leben*) », « réprimé » une impulsion de vengeance. Si l'enfant ne s'oppose pas au départ de sa mère, il fait bien subir à son double – la bobine de bois – des mouvements violents qui l'éloigne et la rapproche de lui, à son gré. Sans jamais la détruire, il lui impose à son tour ce qu'elle lui a fait subir. Il se comporte ainsi comme l'enfant

¹⁴ Cf. sur ce point, Winnicott citant le Dictionnaire de Rycroft à propos de l'usage psychanalytique du terme « objet » : « Dans la littérature psychanalytique, les objets sont presque toujours des personnes, des parties de personnes, ou des symboles des unes et des autres. » (in *Le concept d'individu sain* (1967) paru dans *Home is where we start from*, trad. franç. sous le titre *Conversations ordinaires*, Paris, Gallimard, 1988. Tout objet est ainsi, morceau de matière investie de représentations inconscientes, modalités diversifiées de la présence de l'absent.

dont parle le texte qui répète sur un de ses petits camarades de jeu, symboliquement, l'opération chirurgicale qu'il a lui-même subi¹⁵.

Le départ de la mère est déplaisant. Cette dernière remarque de Freud lui permettant de poser la question décisive : pour quelle raison l'enfant répète-t-il en jouant, ce qui lui a tant déplu ?

3) La pénibilité avérée de l'expérience vécue (*peinliche Erlebnis*) du ou des départs de la mère n'avait pas trouvé à s'exprimer directement sur le mode de pleurs ou de plaintes. L'enfant raisonnable a toujours permis sans se rebeller (*ohne Sträuben*), sans se hérissier, sans se dresser, sans regimber, sans se rebiffer, sans résister, sans s'y refuser, sans manifester sa répugnance, le départ de sa mère. A la lueur de son comportement apparent, l'enfant ne faisait preuve d'aucune opposition.

4) Il lui fallait donc se dédommager, s'indemniser (*Es : das Kind*) *entschädigte ... dafür*) « pour ainsi dire » (*gleichsam* : en quelque sorte) du départ, de la perte de l'objet aimé, car nul enfant ne renonce jamais définitivement à la présence de l'autre aimé. Une séparation parfaite, totale, soit un consentement absolu à la perte sans espoir de réparation ou de retour ne saurait pour personne, exister psychiquement. L'acceptation de la séparation est une tâche infinie.

Pour se dédommager donc, il convenait de symboliser la présence de la mère sous l'aspect d'une bobine de bois éloignée ou ramenée à soi puisque toujours liée et reliée par une ficelle.

5) Cela revenait à devenir actif là où l'on avait été passif : « En cette circonstance, il fut passif (*Es war dabei passiv*), fut atteint par l'expérience vécue (*wurde wom Erlebnis betroffen*), et voici qu'il s'engage dans un rôle actif (*bringt sich nun in eine aktive Rolle*) en répétant celle-ci en tant que jeu (*als Spiel wiederholt*) ... ». Autrement dit, jouer revient ici pour l'enfant, symboliquement, à se séparer lui-même de ce dont il avait été déjà, préalablement séparé, à éloigner lui-même ce qui s'était déjà, à maintes reprises, éloigné.

6) Tout cela identifie pleinement cet enfant de 18 mois comme un être de pleine culture.

Or, il semble que ce soit de ce dernier point précisément qu'il nous faille repartir désormais pour accentuer une dimension du texte qui mérite toute notre attention.

¹⁵ Cf. : « Si le docteur a regardé dans la gorge de l'enfant ou y a pratiqué une petite opération, cette effrayante expérience vécue (*dies erschreckende Erlebnis*) deviendra en toute certitude le contenu (*Inhalt*) du prochain jeu, mais on ne saurait ici omettre de voir le gain de plaisir (*Lustgewinn*) venant d'une autre source. En même temps que l'enfant passe de la passivité de l'expérience de vie (*aus der Passivität des Erlebens*) à l'activité du jeu, il inflige à un camarade de jeu le désagrément (*das Unangenehme*) qui lui est arrivé à lui-même et se venge (*rächt sich*) ainsi sur la personne de ce remplaçant (*an der Person dieses Stellvertreters*). »

« *La grande performance culturelle de l'enfant* »

« Selon moi, 'jouer' conduit naturellement à l'expérience culturelle et même en constitue la fondation. »¹⁶

Reprenons le texte de Freud qui suit le récit de l'observation du « fort-da » :

« L'interprétation du jeu était alors à portée de main (*lag dann nahe*). Il était en corrélation (*in Zusammenhang*) avec la grande performance culturelle de l'enfant (*mit der grossen kulturellen Leistung des Kindes*), ce renoncement pulsionnel (*Triebverzicht*) qu'il avait effectué (renoncement à la satisfaction pulsionnelle (*Verzicht auf Triebbefriedigung*): permettre sans se rebeller (*ohne Sträuben zu gestatten*), le départ de la mère. »

Freud ne dit pas ici, quel est le but de la pulsion évoquée. Si son objet est bien la mère, si sa source se trouve d'une façon ou d'une autre « dans » l'enfant, que vise-t-elle précisément et par voie de conséquence, sur quoi exactement porte exactement le renoncement ? L'enfant renonce, abandonne, se dessaisit de quelque chose. Renonçant à s'opposer au départ de sa mère, abandonnant le vœu de la retenir en se rebellant d'une manière ou d'une autre – par des cris, par des gestes ... en s'interposant peut-être –, il permet ou favorise son éloignement, la laisse partir en silence. Ce consentement muet, Freud le met au compte d'une « grande performance culturelle de l'enfant ».

Il nous faut donc articuler désormais le motif de la renonciation et celui de la performance culturelle, s'il n'y a bien ici de performance culturelle que sur fond de négativité, que sur fond d'abandon ou de renoncement à un vœu.

A quoi/à qui renonce l'enfant ? La pulsion impliquée dans ce processus est-elle la pulsion de rébellion, ou bien la pulsion vise-t-elle la présence de sa mère, c'est-à-dire plus encore que la mère elle-même, la satisfaction générée par la relation que l'enfant noue avec elle : nourrissage, soins et attention¹⁷ ?

¹⁶ Winnicott, *Jeu et réalité*, trad. franç. Paris, Gallimard, 1971, p. 147.

¹⁷ Cf. par ex. à propos du nourrisson : « Si le nourrisson (*der Säugling*) réclame la perception de la mère (*nach der Wahrnehmung der Mutter verlangt*), c'est seulement bien sûr parce qu'il sait déjà par expérience (*aus Erfahrung weiss*) qu'elle satisfait sans délai tous ses besoins (*dass sie alle Bedürfnisse ohne Verzug befriedigt*). La situation à laquelle il donne une valeur de 'danger' (*Gefahr*), contre laquelle il veut être assuré (*er versichert sein will*), est donc celle de la non-satisfaction (*Unbefriedigung*), de l'accroissement de la tension du besoin (*Bedürfnisspannung*), face à laquelle il est impuissant (*ohnmächtig*). Selon moi tout s'ordonne à partir de ce point de vue. » (*Hemmung, Symptom und Angst* (1926), trad. franç. *Inhibition, symptôme et angoisse*, Paris, Sigmund Freud, *Oeuvres complètes, Psychanalyse*, P. U.F., 1992, t. XVII, pp. 252–253)

Si l'on ne peut pas, sinon artificiellement, fonder une telle distinction, il nous revient néanmoins de souligner que dans le premier cas, la performance culturelle porte bien sur la capacité de consentement au départ de l'autre aimé, sur la capacité de tolérer le caractère nécessairement pénible de toute expérience vécue infantile de séparation. Réussir à laisser partir l'autre sans le ou la retenir, voilà qui relèverait de la culture et ce, pour autant que s'opposer à son départ ou à son éloignement ressortirait bien à l'ordre d'une certaine naturalité, confondue ici sans autre forme de procès avec une co-présence de la mère et de l'enfant perpétuée, sinon avec une effective indifférenciation.

Or, il y a dans ce consentement au moment du départ plus qu'un acquiescement au fait de l'absence. Il y a une tolérance à l'endroit de la liberté absolue de l'autre, liberté d'être sans nous, éloigné, séparé de nous à son initiative. Tolérance qui ouvre évidemment la possibilité corrélative d'une liberté acquise contre la mère qui s'absente.

L'enfant entre dans la culture au moment où, sa mère esquisse la gestuelle d'un éloignement, au moment précis où elle commence, progressivement à prendre ses distances avant de se confondre avec les lointains et disparaître enfin, c'est-à-dire être provisoirement sinon définitivement, soustraite à sa vue. A la différence du nourrisson qui confond « l'absence éprouvée temporairement et la perte durable ; dès l'instant où il a perdu sa mère de vue, il se comporte comme s'il ne devait jamais plus la revoir », l'enfant a déjà effectué des « expériences consolatrices répétées » (*es bedarf wiederholter tröstlicher Erfahrungen*) qui lui ont permis « d'apprendre qu'à une telle disparition de la mère a coutume de succéder sa réapparition (*bis er gelernt hat, dass auf ein solches Verschwinden der Mutter ihr Wiedererscheinen zu folgen pflegt*) »¹⁸. Lorsque des « situations de satisfaction répétées ont créé l'objet qu'est la mère (*haben wiederholte Befriedigungssituationen das Objekt der Mutter geschaffen*) »¹⁹, la « perte de perception » (*Wahrnehmungsverlust*) n'est plus confondue avec une « perte d'objet (*Objektverlust*) »²⁰.

L'enfant renonce donc à la satisfaction pulsionnelle générée par une mère continûment présente à ses côtés, offerte à son regard, sous la garde de ses yeux inquiets.

¹⁸ *Ibid.*, p. 284.

¹⁹ *Ibid.*, p. 285.

²⁰ Freud distinguant la perte d'objet de la perte d'amour (*Liebesverlust*) précisera : « Une perte d'amour n'entre pas encore en ligne de compte. Plus tard, l'expérience (*die Erfahrung*) enseigne que l'objet peut rester là (*dass das Objekts vorhanden bleiben*), mais qu'il peut s'être fâché avec l'enfant (*auf das Kind böse geworden sein kann*), et alors la perte d'amour de la part de l'objet (*der Verlust der Liebe von seiten des Objekts*) devient un danger et une condition d'angoisse (*Gefahr und Angstbedingung*), qui sont nouveaux et beaucoup plus constants. » (*Ibid.*, p. 284)

La performance culturelle ne consiste donc pas seulement dans la capacité pour l'enfant d'être seul, d'être sans elle, de surmonter l'angoisse née de la confuse intuition que lorsque ses besoins réapparaîtront, il demeurera seul à les supporter, si sa mère alors n'est pas encore revenue. L'enfant fait preuve de performance culturelle au moment même où il laisse partir sa mère, au moment précis où il devient capable d'endurer en silence, la pénibilité de l'expérience vécue de son départ en ne s'y opposant pas. Ce dont d'autres enfants ne sont pas capables, tant la disparition progressive de l'autre aimé leur demeure insupportable.

Il y a donc dans ce consentement à la progressive disparition une expérience pénible mais supportée de la lente et certaine invisibilité de l'être aimé. Elle s'éloigne, bientôt je ne la verrais plus, déjà je l'aperçois un peu moins.

« *Le progrès dans la vie de l'esprit* » (*Der Fortschritt in der Geistigkeit : spiritualité*)²¹

« Par l'interdiction mosaïque, Dieu fut haussé à un degré supérieur de spiritualité ... » (*Durch das mosaische Verbot wurde Gott auf eine höhere Stufe der Geistigkeit gehoben*)²²

« dans le développement de l'humanité (*in der Entwicklung der Menschheit*), la vie sensorielle (*die Sinnlichkeit* ou 'la sensibilité') est peu à peu dominée par la vie de l'esprit (*die Geistigkeit* ou 'la spiritualité') et les hommes se sentent fiers de tout progrès (*Fortschritt*) de cette sorte, élevés à un niveau supérieur. »²³

Il est arrivé à Freud d'inscrire le consentement à l'invisibilité de l'être aimé, le renoncement au désir de voir, de garder sous les yeux l'autre convoité, dans le registre d'une histoire culturelle ordonnée selon le motif du progrès²⁴. Lorsque Freud s'intéresse à la religion juive, il s'emploie en effet à souligner le caractère « sublime » de la « représentation » qu'elle propose de Dieu, ou pour mieux

²¹ Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939), trad. franç. Paris, Gallimard, 1986, p. 210.

²² *Ibid.*, p. 214. Pour Freud, en créant un Dieu invisible, les hébreux se sont élevés spirituellement. Du point de vue de l'*Ancien Testament*, en adorant une idôle visible, les idôlatres se sont abaissés.

²³ *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, p. 218.

²⁴ Cf. : « Le progrès qui fut accompli ensuite, à partir du totémisme, est l'humanisation (*die Vermenschlichung*) de l'être vénéré (*des verehrten Wesens*). Des dieux humains prennent la place des animaux (*An die Stelle der Tiere treten menschliche Götter*) ... » (*ibid.*, p. 173).

dire, « la représentation d'un dieu plus sublime/grandiose/imposant/magnifique/majestueux » (*die Vorstellung eines grossartigeren Gottes*)²⁵. Ce qui présuppose bien évidemment qu'existait auparavant des représentations du divin moins sublimes ou qu'il existe des degrés de majesté théologique.

Or, cette représentation trouve sa condition de possibilité dans une des « prescriptions de la religion de Moïse » (*Unter den Vorschriften der Moses-Religion*), que Freud considère comme « particulièrement chargée de signification » (*die bedeutungsvoller ist*) :

« C'est l'interdiction (*das Verbot*) de se faire une image de Dieu (*sich ein Bild von Gott zu machen*), donc l'obligation ou la contrainte d'adorer, de vénérer, de révéler un Dieu que l'on ne peut pas voir (*der Zwang einen Gott zu verehren, den man nicht sehen kann*). »²⁶

L'interdiction est donc corrélative d'une nécessité contraignante : adorer un être sans « nom » (*Name*), ni « visage » (*Angesicht*) : tu aimeras Celui que tu ne peux pas appeler par son nom, Celui qui ne s'offrira jamais à ta vue, celui que tu ne t'approprieras pas, ni en le saisissant par le verbe, ni en l'offrant à la garde de ton regard, Celui à l'égard de qui, tu ne peux revendiquer ni voir, ni avoir. La religion juive se veut donc, d'après Freud, une religion sans image, la promotion spirituelle d'une adoration sans vénération idolâtrique.

Alors que leurs voisins et les peuples qu'ils avaient conquis figuraient leurs dieux sous forme humaine – telle la statue de Dagon –, les Hébreux répondaient à l'interdit du décalogue (*Ex 20, 4 = Dt 5,8*). Le culte de YHWH ne souffrait aucune idolâtrie. Puisqu'à l'Horeb-Sinaï, YHWH n'était pas apparu, qu'il ne s'était pas montré à Moïse – seule sa voix ayant été entendue –, toute représentation de Dieu devenait interdite (*Dt 4,12*).

Selon cette perspective, l'idolâtrie reste absurde. Prêter à Dieu un visage humain, revient pour l'homme à façonner une image qui lui ressemble et donc à ne pas sortir du cercle du visible. L'inversion anthropocentrique des rôles – c'est l'homme qui fait Dieu à son image et à sa ressemblance et non l'inverse – est de plus, dommageable à la créature car l'idôle demeure sans vie, sans voix. Or, l'oeuvre des mains de l'homme, l'oeuvre dont l'homme reste le modèle devient pour l'homme un modèle à imiter. Ce faisant, l'homme s'adore lui-même au lieu de se transcender. Mais surtout, se prosternant devant des idôles, il rend un culte au silence, au mutisme de ces statues qui possèdent une bouche mais

²⁵ *Ibid.*, p. 211.

²⁶ *Ibid.* Cf. : « l'interdiction mosaïque de révéler Dieu sous une forme visible ». (p. 215.)

ne parlent pas – comme elles sont douées d’un nez et ne sentent pas, de mains mais ne touchent pas, de pieds et ne marchent pas. Le *Psaume* 115 dit en effet : « Pas de murmure dans leur gorge/ Comme elles ils seront ceux qui les font/ Tous ceux qui ont confiance en elles. »²⁷

L’histoire du peuple juif est un moment de l’histoire générale de l’esprit humain, le temps d’un passage de l’adoration du visible à l’amour de l’invisible, la mutation de la nature à la culture confondue, sans autre forme de procès chez Freud, avec le passage du maternel au paternel, du sensoriel à l’esprit²⁸.

Ce moment de rupture dans l’histoire de l’esprit – analogue au passage à la station debout qu’évoque *Malaise dans la culture* où l’olfaction le cède au visuel, à la primauté du regard – doit être pensé en terme de renoncement pulsionnel qualifié bientôt par Freud, de douloureux.

Reprenons brièvement son argumentaire.

La religion juive favorise un passage à l’abstraction que Freud fait dépendre d’une « mise en retrait de la perception sensorielle » (*eine Zurücksetzung der sinnlichen Wahrnehmung*). A la perception se substitue la représentation abstraite d’un Dieu invisible et innommable. Ce « triomphe de la vie de l’esprit sur la vie sensorielle » dont Freud va proposer plusieurs versions s’est notamment historiquement précisé lorsque des « pouvoirs spirituels » (*geistige Mächte*) furent par l’homme, reconnu à l’invisible.

Sur ce point, la définition freudienne de la spiritualité est claire : un pouvoir est dit spirituel à la condition expresse qu’il ne puisse pas être appréhendé par les sens, « notamment par la vue », mais qu’il exerce néanmoins des « effets

²⁷ Nous suivons ici la traduction française d’Henri Meschonnic, *Gloires*, Desclée de Brouwer. A propos de « ils seront ... », H. Meschonnic précise en convoquant différentes traductions: « ils seront’ (*yihyou*. Deux interprétations [...] ou bien une détermination effective, ou bien un souhait. Deux manières différentes de moduler l’imprécation, la malediction. C’est un futur [...], un présent [...] un subjonctif [...] ‘Puissent leur ressembler ceux qui les façonnent’ ».

²⁸ Cf. : « Le matriarcat (*Das Mutterrecht*) fut remplacé par un ordre patriarcal restauré (*wurde durch eine wiederhergestellte patriarchalische Ordnung abgelöst*). » (*L’homme Moïse ...*, p. 174) Cf. également l’interprétation du christianisme en terme de « régression culturelle ». Bien que « le christianisme fut un progrès du point de vue de l’histoire religieuse, c’est-à-dire sous le rapport du retour du refoulé » (p. 181), la religion chrétienne ne parvint pas à se maintenir « au degré de spiritualisation (*die Höhe der Vergeistigung*) auquel le judaïsme s’était élevé. Elle n’était plus strictement monothéiste, elle adopta de nombreux rites symboliques des peuples d’alentour, elle restaura la grande déesse mère (*die grosse Muttergottheit*) et trouva place pour accueillir un grand nombre de déités du polythéisme, reconnaissables sous leur voile, quoique réduites à une position subalterne. Surtout elle ne se ferma pas, comme la religion d’Aton et la religion mosaïque qui lui fit suite, à l’intrusion d’éléments superstitieux magiques et mystiques, qui devaient représenter une grave inhibition pour le développement spirituel (*die geistige Entwicklung*) des deux millénaires suivants ». (pp. 180–181)

indubitables, voire d'une extrême puissance (*überstarke Wirkungen äussern*) ». L'exemple prototypique demeurant « l'air en mouvement [...] modèle de la spiritualité (*das Vorbild der Geistigkeit*), car l'esprit emprunte son nom au souffle du vent ». L'invisibilité de l'âme ne saurait ainsi être confondue avec son inexistance. La vision n'est donc pas la seule instance d'attestation de l'existence d'un être, si exister peut recevoir un sens spirituel.

La « dématérialisation de Dieu » (*die Entmaterialisierung Gottes*) rendit le peuple juif, selon Freud, orgueilleux, fier d'être « supérieur à d'autres restés sous l'emprise de la vie sensorielle » (*im Bahne der Sinnlichkeit*). Les « aspirations spirituelles dans la vie du peuple juif » lui auraient en effet permis de renoncer à certaines pulsions qu'ici Freud inscrit dans le registre de la « brutalité » et de la « tendance à l'action violente ».

S'il est difficile ici de saisir toute l'articulation des motifs freudiens dans ce texte du Moïse, il reste juste de souligner la corrélation entre la notion de « progrès de la vie de l'esprit » et sa condition : « un rabaissement de la vie sensorielle /de la sensorialité » (*eine Zurücksetzung der Sinnlichkeit*) :

« Le progrès de la vie de l'esprit consiste en ceci que l'on décide contre la perception sensorielle directe (*gegen die direkte Sinneswahrnehmung*) en faveur de ce que l'on nomme les processus intellectuels supérieurs, c'est-à-dire des souvenirs, des réflexions, des déductions : que l'on décide, par exemple, que la paternité est plus importante que la maternité, bien qu'elle ne se laisse pas prouver, comme cette dernière, par le témoignage des sens. C'est pourquoi l'enfant devra porter le nom de son père et devenir son héritier. Ou bien : notre Dieu est le plus puissant (*mächtigste*), bien qu'il soit invisible (*unsichtbar*) comme le vent de la tempête (*die Sturmwind*) et comme l'âme (*die Seele*). »²⁹

Le motif de l'invisibilité gouverne la série en apparence hétérogène des agents – paternité, Dieu, vent, âme – et s'oppose symétriquement à la liste des instances du visible dont la maternité semble être le nom emblématique. Si la paternité n'est avérée que par un nom, la place du père ne saurait s'étayer sur la perception, elle se construit juridiquement, symboliquement. « Père » est ainsi le nom d'une représentation ne reposant que sur une conjecture assumée. Mieux encore, c'est sur fond de récusation de l'attestation sensible que le motif spirituel de la paternité se fait jour d'après Freud, comme négation de l'ultime référence à la sensorialité.

²⁹ *Ibid.*, p. 218.

Il s'agit donc toujours de croire sans être en mesure de constater visuellement, de pouvoir se fier sans être capable de contempler.

Si nous revenons à notre enfant raisonnable, nous pourrions avancer que sa performance culturelle, laquelle présuppose donc un renoncement à une satisfaction pulsionnelle – viser à retenir sa mère pour continuer de la voir et de l'avoir –, concerne également le motif de la spiritualité. En tolérant le départ de sa mère, en acceptant de la perdre de vue, il témoigne d'un progrès dans la spiritualité. Ainsi l'enfant de 18 mois éprouve-t-il le moment d'une césure entre un avant où il ne pouvait peut-être pas cesser de voir l'aimé et celui où il sut tolérer son progressif retrait et sa provisoire invisibilité.

Certes l'enfant demeure idolâtre car il s'attache à une bobine de bois, dieu fétiche de ses envies de vengeance. Il est vrai qu'à la différence du juif, il a déjà vu son Dieu et qu'il doit simplement apprendre à tolérer la discontinuité de ses apparitions, ses éclipses rituelles.

Se pourrait-il enfin que le motif de l'invisibilité corrélé à celui du progrès spirituel se décline encore autrement pour lui ?

Se rendre invisible : disparaître à ses propres yeux

Lorsque Freud cherche une confirmation de son interprétation du jeu complet – « disparaître et revenir » – où le motif de la disparition de la bobine en bois prime sur celui de sa réapparition puisque « le premier acte [...] était inlassablement répété comme jeu à lui tout seul », il mentionne en note un autre jeu. Après le jeu du « *fortsein* » et le jeu du « *fort-da* »³⁰, Freud s'attache à décrire le jeu de l'enfant avec sa propre image :

³⁰ Il resterait à évoquer un dernier jeu : « Ce même enfant que j'avais observé à un an et demi lors de son premier jeu (*bei seinem ersten Spiel beobachtete*) avait coutume (*pfl egte*), un an plus tard, de jeter par terre un jouet (*ein Spielzeug ... auf den Boden zu werfen*) contre lequel il s'était irrité, en disant : 'Va-t-en à la guerre !' (*Geh' in K(r)rieg*) On lui avait raconté alors que son père absent (*der abwesende Vater*) se trouvait à la guerre et, son père ne lui manquant absolument pas (*es vermisste den Vater gar nicht*), il montrait au contraire, par les indices les plus nets (*die deutlichsten Anzeichen*), qu'il ne voulait pas être dérangé (*gestört*) dans la possession exclusive de la mère (*im Alleinbesitz der Mutter*). »

Cet enfant qui ne dérangeait pas ne voulait pas à son tour être dérangé.

Notons que le jet du jouet se trouve ici confondu avec le rejet du père -comme dans le cas du « *fort-da* », à cette différence près qu'ici, d'après Freud, l'enfant ne désire pas le retour de son père. Deux jets donc qui, pour présenter une signification analogue, ne pro-

« Cette interprétation (*Diese Deutung*) fut ensuite pleinement confirmée (*wurde ... völlig gesichert*) par une nouvelle observation (*durch eine weitere Beobachtung*). Un jour où sa mère avait été absente (*abwesend*) durant de nombreuses heures³¹, elle fut saluée lorsqu'elle revint (*beim Wiederkommen*) par *Bébi o-o-o-o !*, communication qui resta d'abord (*zunächst*) incompréhensible (*unverständlich*). Mais il se révéla bientôt (*bald*) que l'enfant, pendant ce long temps où il était seul (*dieses langen Alleinseins*), avait trouvé un moyen de se faire disparaître lui-même (*sich selbst verschwinden zu lassen*). Il avait découvert son image (*sein Bild*) dans le miroir sur pieds (*Standspiegel*) atteignant presque le sol et s'était alors accroupi de sorte que son image dans le miroir était 'fort' (*so dass das Spiegelbild 'fort' war*). »

L'observation est donc censée justifier que l'enfant jouait bien à répéter un « faire disparaître » en maniant sa bobine. Il jouait bien à faire disparaître sa bobine de bois puisqu'il joue désormais à faire disparaître son image en s'abaissant sous le rebord inférieur d'un miroir – ce qui soit dit en passant, n'est pas exactement la même chose, quoiqu'en dise Freud, que jouer à *se* faire disparaître, à moins que l'enfant ne soit pas encore en mesure de se distinguer de son propre reflet spéculaire.

De la même façon qu'il s'écrie « o-o-o-o », lorsque sa bobine se soustrait, à son initiative à sa vue, il s'exclame « *Bébi o-o-o-o !* », pour saluer le retour de sa mère. Je peux lorsque tu n'es plus là te faire disparaître en la personne d'une bobine en bois, comme je peux en pareille occasion, me faire disparaître. Je joue désormais avec mon image, comme je jouais déjà, précédemment, avec ma bobine en bois – laquelle ne fut jamais traînée par l'enfant grâce à la ficelle l'entourant derrière lui pour « jouer avec elle à la voiture » (*Wagen mit ihr zu spielen*). C'est devant, en pleine lumière que le motif de l'invisibilité doit se faire

cèdent pas des mêmes objectifs. Rejeter pour se venger de la mère, jeter pour maintenir éloigné le père.

Le rejet du père s'apparente bien plutôt au geste de projeter des objets hors de la maison, en les jetant par la fenêtre. « Objets-symboles » telle la vaisselle de terre, d'un frère nouvellement né, comme dans le cas du jeune Goethe. Cf. *Un souvenir d'enfance de Poésie et vérité* (1917) : « La petite analyse [...] permit alors de reconnaître que jeter dehors (*das Hinauswerfen*) la vaisselle est un acte magique dirigé contre un intrus perturbateur (*gegen einen störenden Eindringling*) et, à l'endroit où l'incident a été rapporté, il devait signifier le triomphe provenant de ce qu'aucun second fils n'était en droit de perturber durablement le rapport intime de Goethe à sa mère (*dass kein zweiter Sohn auf die Dauer Goethes inniges Verhältnis zu seiner Mutter stören durfte*). » (*Eine kindheitserinnerung des Leonard da Vinci*, trad. franç. Paris, Gallimard, 1991, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* (note ajoutée en 1919).

³¹ Cf. les variations sur les durées de l'absence maternelle : « quand sa mère le quittait pour des heures » et ici « durant de nombreuses heures ».

jour. Je salue ton retour en te saluant par la mention de ma neuve capacité de disparaître du champ de ma vision.

Freud ne s'interroge guère plus avant sur ce nouveau jeu de l'enfant. S'inscrit-il dans la logique de la vengeance mentionnée ci-après et ce, dans la mesure où l'enfant s'adresse à sa mère lors de son retour pour lui faire part de sa capacité de se faire disparaître ? Identifié à toi, Moi aussi, je peux me faire disparaître comme tu sais si bien le faire, moi aussi j'ai le pouvoir d'absence que possèdent les grandes personnes :

« On voit que les enfants répètent (*wiederholen*) dans le jeu tout ce qui leur a fait dans la vie une grande impression (*Eindruck*), que par là ils abréagissent (*abreagieren*) la force de l'impression (*die Stärke des Eindruckes*) et se rendent pour ainsi dire (*sozusagen*) maîtres de la situation (*sich zu Herren der Situation machen*). Mais, d'autre part, il est bien clair que toute leur activité de jeu est sous l'influence du souhait (*unter dem Einflusse des Wunsches*) qui domine cette période de leur vie, le souhait d'être grand (*gross zu sein*) et de pouvoir faire (*so tun zu können*) comme les grands (*wie die Grossen*). »

Moi aussi, je peux me soustraire au visible, cesser de m'apparaître et peut-être ainsi, en me cachant, me soustraire à ton regard. Tu sais cesser de m'apparaître quand tu le désires, je peux me soustraire à ta vue si je le veux, puisque je viens de me faire disparaître.

Sauf que l'enfant se livre à ce jeu en l'absence de sa mère et non sur le mode du cache – cache lorsqu'elle est à ses côtés ou dans la même pièce que lui. Il ne se soustrait guère par ce jeu à ses regards, en sa présence. Il lui fait part, à son retour, que lui aussi, comme elle, pour un temps, peut cesser d'apparaître. Comme elle peut se rendre invisible à ses yeux d'enfant, il peut également, il est doué du même pouvoir, se rendre invisible à ses propres yeux grâce à l'instrument du miroir, dernier jouet de son entreprise culturelle.

Mais il est vrai également que ce jeu avec la disparition de son image est consécutif à une période particulière où la mère de l'enfant fut absente »durant de nombreuses heures«. Jamais Freud ne se demande si l'absentement de la mère, son invisibilité soudaine et perdurante n'engage pas un risque pour l'enfant, celui de disparaître à son tour avec elle. Dans ce cas, le jeu mettrait en scène que la disparition peut s'accompagner d'une réapparition prochaine, qu'on ne cesse d'apparaître que transitoirement et qu'on peut maîtriser le caractère rythmique de sa propre disparition et de sa propre réapparition. Je ne cesse pas d'être lorsque tu pars, je décide de faire disparaître mon image, d'être pour moi-même l'acteur et le spectateur d'une mise-en-scène où désormais ce qui se soustrait à mon regard, ce n'est plus que mon image spéculaire, à ma

guise, selon ma volonté. Tu ne m'emportes pas avec toi puisque je peux jouer à me faire disparaître moi-même mais également, à me faire réapparaître.

En tout état de cause, le jeu avec sa propre image concerne la possibilité offerte à l'enfant, par le biais d'une réflexion, de se rendre transitoirement invisible, de (se) faire partir.

Evidemment, c'est dans l'articulation difficile entre les disparitions de sa mère et les réponses que fournit l'enfant que réside tout l'enjeu de cette question. La différence entre le jeu du « fort-da » et le jeu avec l'image spéculaire tient en ce que l'enfant dans le deuxième cas, bien qu'il privilégie comme dans le premier cas le disparaître sur le réapparaître, puisqu'il le déclare ainsi, ne joue désormais qu'avec sa propre invisibilité. A quel titre donc, le fait du départ de la mère peut-il engager comme réplique de l'enfant, le jeu de se faire disparaître sous la forme de son image ?

Pour quelle raison le jeu spéculaire se trouve-t-il généré par l'absence de la mère.

Il nous semble trop facile de dire que le fait d'assumer l'invisibilité de la mère permet à l'enfant, à son tour, de jouir de la liberté de se soustraire à la prise du regard de l'autre. Ce qui reviendrait à souligner le caractère mimétique de ce jeu.

On peut dire, pour le moment, que la possibilité de surmonter l'invisibilité de l'autre aimé ouvre la possibilité de se soustraire à la continuelle assertion spéculaire de son existence, à la prégnance de son propre reflet. Je peux continuer d'être si elle cesse de m'apparaître et je peux accéder moi-même à un autre régime d'existence, lorsque je continue d'être même si je ne m'apparais plus, car je sais désormais que je peux me faire disparaître sous la forme de mon image visuelle. Je peux croire en mon existence sans toujours me voir en face, réfléchi dans un miroir.

C'est bien parce que je demeure lorsque je ne la vois plus que je peux encore exister lorsque je ne me vois plus. Le visage de la mère comme miroir de l'enfant³² – pour reprendre une expression de Winnicott –, peut devenir indisponible³³, le miroir sur pied dans sa disponibilité immobile permet de faire

³² Cf. : « Le rôle de miroir de la mère et de la famille dans le développement de l'enfant » (1967), in *Jeu et réalité*, pp. 154–155 : « Peut-être un bébé au sein ne regarde-t-il pas le sein ? Il est plus vraisemblable qu'il regarde le visage [...] Que voit le bébé quand il tourne son regard vers le visage de la mère ? Généralement, ce qu'il voit, c'est lui-même. »

³³ Cf. également dans *Inhibition, symptôme, angoisse* la mère jouant devant l'enfant à cacher son visage entre ses mains avant de le faire réapparaître de manière répétée. Perte et retrouvaille du visage de l'autre aimé et aimant, perte et retrouvaille de soi : « La mère a fait mûrir cette connaissance – il s'agit de l'habitude de voir réapparaître la mère qui s'absente, habitude qui constitue une expérience consolatrice, c'est nous qui précisons –, si importante pour lui (*für ihn so wichtige Erkenntnis*), en jouant avec lui le jeu connu (*das*

l'expérience d'un défaut de spécularité. Je peux ainsi me délivrer de la manifestation de mon reflet sur le visage de ma mère et me soustraire au spectacle confondant de ma propre réflexion. Je peux être sans me voir, je peux cesser d'être vu et me soutenir dans l'invisible.

Le jeu avec sa propre image, laquelle à la manière de la bobine en bois apparaît et disparaît au gré des mouvements de l'enfant, ne ressortit pas au schéma lacanien de la maîtrise idéale de l'image du miroir. Loin d'être une aliénation dans le reflet spéculaire, le jeu avec son image est bien épreuve de dessaisissement, de libération à l'égard du visible. Comme je peux me séparer d'une bobine en bois en la faisant disparaître, je peux me séparer de mon image en me soustrayant à la réflexivité du miroir. Mais, comme je peux faire revenir à moi cette bobine à laquelle je suis toujours lié, relié, je peux faire réapparaître l'image que je n'ai pas détruite.

Conclusion : du jeu au je

« L'analyse d'un tel cas isolé n'apporte aucune décision certaine (*Die Analyse eines solchen einzelnen Falles ergibt keine sichere Entscheidung*). »

L'analyse du « fort-da » permet également de comprendre la nécessité de pouvoir se soustraire au règne du visible, lequel se confond avec une certaine modalité de la présence. Nécessité qui prend la forme d'une perte lorsque « voir » se confond avec « avoir », regarder avec garder.

Les jeux convoqués dans le texte de Freud permettent l'accès à un mode d'être spécifique du sujet. Sans elle, je demeure³⁴, sans la voir ni l'avoir, je peux être. F. Dolto dans son commentaire de Freud allait dans ce sens :

« Il y décelait un exercice pour maîtriser l'absence de la mère, subie par l'enfant, puis sa réapparition puisque l'enfant est, pour ce plaisir aussi, soumis au vouloir de l'adulte. Pour Freud, *ce jeu* de la bobine, qui ravit l'enfant, *signifie qu'il expérimente que sa personne reste la même, malgré l'absence de la personne par laquelle il connaît son identité. Par ce jeu, il s'affirme lui-même le sujet de la continuité de son être au monde.* Il surmonte l'épreuve que constituent des absences insolites de l'objet discontinu dans l'espace et dans le temps qu'est sa mère ou l'être élu, objet grâce auquel il se sait vivant et communiquant. On pourrait aussi appeler

bekannte Spiel) de recouvrir devant lui son visage (*sich vor ihm das Gesicht zu verdecken*) et de le dévoiler à nouveau à sa plus grande joie (*und zu seiner Freude wieder zu enthüllen*). Il peut alors ressentir pour ainsi dire (*sozusagen*) de la désirance (*Sehnsucht empfinden*) qui n'est pas accompagnée de désespoir (*Verzweiflung*). » (*éd. cit.*, p. 284)

³⁴ A la différence d'une petite fille qui s'exclamait : ma poupée est morte, sa maman est partie.

le jeu du 'Parti. Ah le voilà !' le jeu créatif de l'Être Soi, même seul, limité par l'espace de son corps, associé mais non dépendant de la présence d'autrui. »³⁵

F. Dolto ne reprend pas cependant, dans sa lecture de Freud, le motif spéculaire du jeu. Or, la discontinuité des apparitions et disparitions de son image maîtrisée ludiquement, permet à l'enfant de faire une nouvelle expérience. Sans contempler mon image, je me sais exister, je sais que je survivrai à l'éclipse de mon mirage.

Le jeu du « fort-da » est certainement l'expérience ontologique d'une certaine permanence d'être et ce, en dépit de l'épreuve réitérée de la discontinuité de la présence maternelle, mais il faut préciser que cette permanence s'éprouve dans le registre de l'invisibilité.

Pour parler comme Dolto, on peut bien dire que la personne de l'enfant reste la même – car l'assertion de l'identité évoquée ici, dont le fond est indubitablement l'expérience d'une certaine continuité –, demeure indépendante des éclipses dans l'ordre du paraître et de l'apparaître, qu'il s'agisse de l'alternance de visibilité et d'invisibilité, aux yeux de l'enfant, de sa mère ou de sa propre image.

L'enfant qui joue fait ainsi advenir un sujet nouveau qui surgit comme un effet du procès ludique lui-même et qui ne le précède pas. L'enfant n'advient comme »je« qu'au terme d'un jeu avec l'apparaître et le disparaître, de sa mère et de son image. Le jeu libère de l'image, de la fascination des idôles visibles. En un certain sens, on peut bien dire que la « subjectivité, c'est une poussée venant du fond et un jet vers l'extérieur » pour reprendre les propos de Pierre Fédida³⁶, lecteur de Francis Ponge, mais il faut alors toujours ajouter, que c'est une poussée vers l'invisibilité.

Là où était la puissante et resplendissante présence de l'autre aimé, là où luisaient les feux vibrants de mon image réfléchie, je peux devenir invisible. Non pour voyeur, regarder sans être moi-même vu, mais pour faire entendre une voix certaine. Là où je ne m'apparais plus, devant moi sur un visage ou devant une glace, je suis comme l'écho lointain et recueilli d'une voix que j'aurais, plus tard, à reconnaître comme mienne : « le jour viendra où ma main me sera distante, et quand je lui ordonnerai d'écrire, elle tracera des mots que je n'aurai pas consentis. Le temps de l'autre explication va venir, où les mots se dénoueront, où chaque signification se défera comme un nuage et s'abattrà comme de la pluie [...] cette fois-ci, je serai écrit. »³⁷

³⁵ *Art. cit.*, p. 166, souligné par nous.

³⁶ *L'absence*, Paris, Gallimard, coll. Essais Folio, p. 261.

³⁷ R.M. Rilke, *Œuvres*, I, Paris, Le Seuil, p. 581.

NOTICE SUR LES AUTEURS NOTES ON CONTRIBUTORS

Miquel Bassols est psychanalyste à Barcelone, membre de l'École de la Cause freudienne (France) et de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis (España). Doctorat dans le Département de Psychanalyse de l'Université de Paris 8. Coordinateur de l'Institut du Champ freudien à l'Espagne, Enseignant de la Sección Clínica de Barcelona.

Catherine Bonningue est psychologue, psychanalyste, à Paris, membre de l'École de la Cause freudienne.

Gilles Chatenay est psychanalyste, membre de l'École de la Cause freudienne et de l'Association Mondiale de Psychanalyse.

Joan Copjec is Director of the Center for the Study of Psychoanalysis and Culture at the University at Buffalo, where she is also a professor of English, Comparative Literature, and Media Study. She is the author of *Read My Desire* and *Imagine There's No Woman*, both from MIT Press, and the editor of numerous volumes of essays on psychoanalysis.

Philippe De Georges, né à Cannes en 1951, est médecin psychiatre, membre de l'École de la Cause freudienne, psychanalyste à Nice. Il a publié *Leçons de Chose*, Trames Editions en 1994, et *Ethique et pulsions*, Editions Payot, Lausanne.

Antonio Di Ciaccia est psychanalyste de l'École de la Cause freudienne et de la Scuola lacaniana di psicoanalisi. Presidente dell'Istituto freudiano (Roma). Responsable de la revue "La Psicoanalisi" (Astrolabio, Roma).

Bruce Fink is a practicing Lacanian psychoanalyst, analytic supervisor, and Professor of Psychology at Duquesne University in Pittsburgh, Pennsylvania. He trained as a psychoanalyst in France for seven years with and is now a member of the psychoanalytic institute Lacan created shortly before his death, the École de la Cause Freudienne in Paris, and is also a member of the Pittsburgh Psychoanalytic Society and Institute in Pennsylvania. He obtained his M.A. in Philosophy and his Ph.D. in Psychoanalysis at the University of Paris VIII (Saint-Denis). He is the author of four books on Lacan, *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance* (Princeton: Princeton University Press, 1995), *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis: Theory and Technique* (Cambridge: Harvard University Press, 1997), *Lacan to the Letter: Reading Écrits Closely* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004), and *Fundamentals of Psychoanalytic Technique: A Lacanian Approach for Practitioners* (New York: W. W. Norton & Co., 2007), and has coedited three collections of papers on Lacan's work: *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (Albany: SUNY Press, 1995), *Reading Seminars I and II: Lacan's Return to Freud* (Albany: SUNY Press, 1996), and *Reading Seminar XX: Lacan's Major Work on Love, Knowledge, and Feminine Sexuality* (Albany: SUNY Press, 2002).

Fink is also a translator of Lacan's work into English. His translation of Seminar XX, *Encore: On Feminine Sexuality*, was published in 1998, his retranslation of *Écrits: A Selection* was published in 2002, and his translation of Lacan's *Écrits: The First Complete Edition* in English came out in 2006, all by W. W. Norton & Co.

Françoise Fonteneau, docteur en psychanalyse, chargée de cours au Département de Psychanalyse de l'Université de Paris VIII de 1995 à 1999. Auteur de *L'Éthique du silence*, *Wittgenstein et Lacan*, éd du Seuil 1999, en espagnol *La Ética del silencio*, éd. Atuel/Anafora, Buenos Aires 2000. A paraître à l'automne 2006 aux éditions Atuel Real Amor Poesia Coraje. Psychanalyste, membre de l'École de la cause freudienne et de l'Association mondiale de Psychanalyse.

Franz Kaltenbeck, psychanalyste, membre de l'E.C.F., enseigne à Paris et Lille, Directeur de l'Association Lilloise pour l'étude de la Psychanalyse et de son Histoire (A.L.E.P.H.).

Henry Krips is Andrew W. Mellon All-Claremont Professor of Humanities and Chair of Cultural Studies at Claremont Graduate University. His books include *Fetish: An Erotics of Culture* (Cornell UP, 1996), *The Metaphysics of Quantum Mechanics* (Oxford UP, 1991), *Der Andere Schauplatz* (co-edited, Turia Kant, 2001), and *Science, Reason and Rhetoric* (co-edited, Pittsburgh UP, 1995). Currently he is working on a book on the New Politics.

Pierre Malengreau, psychanalyste à Bruxelles, membre de l'École de la Cause Freudienne et de l'Association Mondiale de Psychanalyse.

Jean-Pierre Marcos, Normalien, Agrégé et Docteur en Philosophie, Docteur en psychopathologie clinique, Maître de Conférences au département de philosophie de l'université de Paris 8, Membre adhérent de la Société de Psychanalyse Freudienne. Dernier ouvrage publié sous sa direction *La lettre et le lieu. Présence du modèle et action de la structure en psychanalyse*, Paris, édition Kimé, 2006.

Rado Riha est directeur de recherche à l'Institut de philosophie, Centre de Recherches Scientifiques de l'Académie Slovène des Sciences et des Arts ; enseigne à l'Université de Nova Gorica et école doctorale Institutum Studiorum Humanitatis ; co-dirigé (avec Jelica Sumic-Riha) un séminaire au Collège International de Philosophie ; dirigé projet associé qu collège international de philosophie ; sous sa direction il a publié *Politik der Wahrheit (La politique de la vérité)*, Kantu und Turia Verlag, Vienne 1997.

Colette Soler est psychanalyste, ancienne élève de l'École Normale Supérieure de Fontenay-aux-Roses, agrégée de l'Université, Docteur en psychanalyse, membre de l'Association des Forums et de l'École de Psychanalyse du champ lacanien, enseignante au Collège clinique de Paris. Derniers ouvrages parus : *L'aventure littéraire ou la psychose inspirée*, éd. du Champ lacanien, et *L'inconscient à ciel ouvert de la psychose*, aux éd. des PUM.

Jelica Sumic-Riha est directeur de recherche à l'Institut de philosophie, Centre de Recherches Scientifiques de l'Académie Slovène des Sciences et des Arts ; enseigne à l'Université de Nova Gorica et école doctorale Institutum Studiorum Humanitatis ; co-dirigé (avec Rado Riha) un séminaire au Collège International de Philosophie ; elle a publié *Le réel dans le performatif* (1988) ; *Droit et jugement* (1992) ; *Autorité et argumentation* (1995) ; *Les masques totémiques de la démocratie* (1996) ; *Les mutations de l'éthique* (2002) ; l'ouvrage publié sous sa direction : *Universel, singulier, sujet*, Paris, Editions Kimé, 2000.

Bogdan Wolf, psychoanalyst, member of the London circle of the European School of Psychoanalysis, editor of the Psychoanalytical Notebooks.

RESUMES • ABSTRACTS • IZVLEČKI

MIQUEL BASSOLS

Jacques Lacan et le sujet de la folie

Mots-clés : *folie, normalité, sujet, éthique, jouissance, sinthome*

Nous interrogeons le phénomène de la folie à la lumière de l'enseignement de Jacques Lacan. Elle a supposé une restitution de la dimension du sujet de la parole et du langage, ainsi que du sujet de la jouissance, dans un renversement éthique qui n'est repérable que dans l'expérience de la psychanalyse. Nous faisons un parcours des premiers textes de Lacan, lors de son passage de la psychiatrie à la psychanalyse, jusqu'aux conséquences repérables dans la dernière partie de son enseignement, où les termes du « sinthome » et de « lalangue » permettent de replacer le sujet de la folie dans la structure.

MIQUEL BASSOLS

Jacques Lacan in subjekt norosti

Ključne besede: *norost, normalnost, subjekt, etika, užitek, sintom*

V pričujoči študiji raziskujemo pojav norosti v luči Lacanovega nauka. Analiza norosti se opira na obnovo razsežnosti subjekta govora in govornice kakor tudi subjekta užitka. Ta obnova je mogoče v preobrnitvi etike, ki pa jo je mogoče opaziti le v izkustvu psihoanalize. V naši raziskavi smo sledili Lacanu – od prvih tekstov, kjer se odvrne od psihiatrije in obrne k psihoanalizi, do zadnjega obdobja njegovega nauka, kjer so razvidne posledice tega prehoda od psihiatrije do psihoanalize in kjer pojma, kot sta »sintom« in »jezik« omogočita ponovno umestitev subjekta norosti v strukturo

CATHERINE BONNINGUE

Du sujet, lacanien, chez l'enfant

Mots-clés: *éthique de la jouissance, sujet de l'inconscient, phallus, fantasme maternel*

La question du sujet est ici abordée à partir de l'enseignement de Lacan à partir d'exemple clinique d'enfants suivis dans un cadre institutionnel relevant de l'Aide sociale à l'enfance. On tente d'y démontrer la vacuité du concept de sujet philosophique ou psychologique quant il s'agit de se repérer sur une éthique de la jouissance, d'un sujet de l'inconscient qui se soutient du phallus, d'une séparation du fantasme maternel, d'un abandon dans le réel, de l'effet-sujet attendu de la mise en place d'un suivi psychanalytique.

CATHERINE BONNINGUE

O lacanovskem subjektu pri otrokuKljučne besede: *etika užitka, subjekt nezavednega, falos, materina fantazma*

Vprašanje subjekta je tu obravnavano, izhajajoč iz Lacanovega nauka, opirajoč se pri tem na klinične primere otrok, kot so bili obravnavani v institucionalnem okviru socialne pomoči, namenjene otrokom. V pričujočem tekstu poskušamo pokazati, da sta filozofski oziroma psihološki pojem subjekta neuporabna, ko gre za to, da se usmerimo k etiki užitka, etiki subjekta nezavednega, ki ga podpira falos, ločitve od materine fantazme, zapuščenosti v realnem, učinka-subjekta, ki ga je mogoče pričakovati od psihoanalitične obravnave.

GILLES CHATENAY

La lettre, le chiffre, le malaise, le symptômeMots-clés: *science, malaise, chiffre, lettre, symptôme*

Le monde du sujet contemporain ne s'écrit plus sans le chiffre, notamment sous ses formes probabiliste ou statistique. Ce qui pose la question de la différence entre chiffre et lettre, et celle de la consistance, ou non, supposée par la science au monde – par ce monde, j'entends la nature, la biologie, le corps, la société, l'économie, la politique et le langage – du « parlêtre ». Ceci ne peut rester sans conséquences sur le sujet lui-même, ses symptômes, comme sur l'expression du malaise dans notre civilisation : celle de l'intrication du discours de la science et du marché.

GILLES CHATENAY

Črka, številka, nelagodje, simptomKljučne besede : *znanost, nelagodje, število, črka, simptom*

Svet sodobnega subjekta se zapisuje le še s pomočjo številke, kot je razvidno zlasti iz verjetnostnih in statističnih oblik rabe številke. To pa postavlja vprašanje o razlikovanju med številko in črko kot tudi vprašanje o konsistentnosti ali nekonsistentnosti, ki naj bi jo znanost prisojala svetu. S svetom razumem naravo, biologijo, telo, družbo, ekonomijo, politiko in govorico »govorila«. Vse to nujno vpliva na samega subjekta, njegove simptome, kot tudi na izražanje nelagodja v naši civilizaciji, civilizaciji, za katero je značilna prepletenost diskurza znanosti in trga.

Joan Copjec

The Object-Gaze, Hejab, Cinema

Keywords: *shame, modesty, object-gaze, cinema*

The specific type of torture to which Abu Ghraib prisoners were submitted was predicated on the assumption that hejab, or the Islamic system of modest, makes Muslims especially vulnerable to shame. This paper investigates this supposed link between hejab and the affect of shame through an analysis of the philosophical and psychoanalytic literature on shame and the films of the Iranian filmmaker, Abbas Kiarostami. Beginning with a discussion of the massive impact of hejab regulations on Iranian cinema, the author shows how Kiarostami's critique of these regulations becomes a powerful argument for shame as against the modesty system.

Joan Copjec

Pogled-objekt, hejab, film

Ključne besede: *sram, spodobnost, pogled-objekt, film*

Posebna oblika mučenja, ki so mu bili podvrženi zaporniki v Abu Ghraibu, se je opirala na predpostavko, da *hejab* oziroma islamski sistem spodobnosti naredi muslimane še posebej ranljive za nespoštovanje sramežljivosti. V pričujočem članku raziskujemo to domnevno povezavo med hejabom in afektom sramu. Naša analiza se pri tem opira filozofska in psihoanalitična dela o sramežljivosti kot tudi na filme iranskega režiserja Abbasa Kiarostamija. Avtorica uvodoma analizira neznanski vpliv iz hejaba izvirajočih predpisov na iranski film, nato pa pokaže, kako je mogoče Kiarostamijevo kritiko teh predpisov mogoče uporabiti kot močan argument v prid sramežljivosti in hkrati kot argument proti sistemu spodobnosti.

PHILIPPE DE GEORGES

Lacan folisophe

Mots clés : *philosophie, psychanalyse, la Chose, folie*

L'auteur interroge le rapport de Lacan aux philosophes du passé et de son temps. Dans ce dialogue avec eux aussi bien que contre, quelle est la position originale de Lacan? Le terme de folisophie est un witz proposé pour en rendre compte.

Philippe De Georges

Folizof Lacan

Ključne besede : *filozofija, psihoanaliza, Stvar, norost*

Avtor obravnava Lacanov odnos tako do zgodovine filozofije kot do filozofov, ki so bili njegovi sodobniki. Kakšno je Lacanovo izvirno stališče v tem dialogu oziroma sporu s filozofi? To stališče bi radi pojasnili s pomočjo izraza »*folisophie*« (folizofija, norozofija), izraza, ki ima status freudovskega vica.

ANTONIO DI CIACCIA

Sur le Nom-du-PèreMots-clés : *nom, universel, particulier, singulier, sinthome*

Selon la thèse centrale de l'auteur, le Nom-du-Père est situé, dans l'enseignement de Lacan, comme le trou où convergent le nom, le singulier, le sinthome. Le Nom-du-Père, que Lacan reprend à la religion, dans un premier temps de son enseignement est lu comme ce symbolique qui permet à l'homme de s'insérer dans l'universel du langage. Mais la cure psychanalyse oblige Lacan de passer de la valeur universel du Nom-du-Père à la valeur particulière, voire singulière pour l'humain.

ANTONIO DI CIACCIA

O imenu očetaKljučne besede: *ime, univerzalno, partikularno, singularno, sintom*

V tem tekstu avtor zagovarja tezo, da je ime očeta v Lacanovem nauku umeščeno kot luknja, h kateri se stekajo ime, singularno in sintom. Ime očeta, ki si ga Lacan sposoja od religije, je v prvem obdobju njegovega poučevanja obravnavano kot tisto simbolno, ki omogoča človeku, da se umesti v univerzalno govorice. Toda psihoanalitično zdravljenje Lacana prisili k temu, da v imenu očeta ne vidi več univerzalne vrednosti za človeka, temveč partikularno ali celo posebno vrednost.

BRUCE FINK

Freud and Lacan on Love: a Preliminary ExplorationKeywords: *love, desire, ideal ego, ego-ideal, identification, narcissism, psychosis*

The notion of love in Freud's work and in Lacan's work is explored here in a preliminary fashion, and their many different attempts to discuss love are compared and contrasted. Concepts such as libido, narcissism, anaclysis, the ego-ideal, the ideal ego, ego-libido, object-libido, and the imaginary are brought to bear on Freud's rather "obsessive" theory of love, and Lacan's views of passion in his early work are given special attention.

BRUCE FINK

Freud in Lacan o ljubezni: uvodna raziskavaKljučne besede: *ljubezen, želja, idealni jaz, ideal jaza, identifikacija, narcizem, psihoza*

Pričujoči tekst je pripravljala raziskava pojma ljubezni v Freudovem in Lacanovem delu. Gre za primerjavo in soočenje njunih številnih različnih poskusov obravnave ljubezni. S pomočjo konceptov, kot so libido, narcizem, ideal jaza, idealni jaz, objektna libido in imaginarno, smo izpostavili Freudovo, v precejšnji meri "obsesivno" teorijo ljubezni. Posebno pozornost pa smo posvetili tudi Lacanovemu pojmovanju strasti iz njegovega zgodnjega obdobja.

FRANÇOISE FONTENEAU

Wittgenstein et Lacan : un dialogueMots-clés : *critère, symptôme, philosophie, grammaire, réel*

C'est à l'aide de la distinction de L. Wittgenstein entre critères et symptômes dans une théorie, et de l'affirmation chez Freud de la conscience (*Bewusstheit*) comme symptôme pour la Métapsychologie, que nous posons la question de l'existence de symptômes dans la théorie lacanienne. Ne serait-ce pas alors sur la question du réel que nous retrouvons Lacan et Wittgenstein dans leur dialogue fictif ? La question du réel sera posée chez eux en lien avec celle de la nature mentale du corps, puis d'une question commune sur l'objet du désir. Les apories rencontrées dans les tentatives de la pensée du réel mènent Wittgenstein à trouver une solution, la forme (*logicalform*). Pour Lacan la réponse sera dans l'introduction des n'uds pour la théorie analytique, y ajoutant, pour l'usage, une catégorie : celle du semblant.

FRANÇOISE FONTENEAU

Dialog med Wittgensteinom in LacanomKljučne besede: *kriterij, simptom, filozofija, slovnica, realno*

Opirajoč se na Wittgensteinovo razlikovanje med kriteriji in simptomi v teoriji ter na Freudovo trditev, da je zavest (*Bewusstheit*) za metapsihologijo simptom, avtorica preiskuje obstoj simptomov v Lacanovi teoriji. Avtoričina teza je, da je vprašanje realnega tisto vprašanje, ki omogoči fiktivni dialog med Lacanom in Wittgensteinom. Vprašanje realnega je namreč pri obeh povezano z vprašanjem mentalne narave telesa, pri obeh pa je ravno tako mogoče zaslediti vprašanje o objektu želje. Aporije, na katere trčijo Wittgensteinova prizadevanja misliti realno, le-tega pripeljejo do tega, da najde rešitev v logični formi, *logicalform*. Narobe pa je rešitev, ki jo predlaga Lacan za analitično teorijo, vpeljava vozlov, pri čemer vpelje še eno kategorijo: kategorijo dozdevka.

FRANZ KALTENBECK

D'une rencontre manquée : raisons, symptômes, ressortsMots-clés : *résistance, déconstruction, sujet, écriture, plaisir, jouissance*

Prenant comme point de départ la thèse de J. Derrida sur la résistance de la psychanalyse qui permet au philosophe de prendre ses distances aussi bien d'avec Freud que d'avec Lacan, l'auteur interroge la place de la résistance dans la psychanalyse pour montrer que cette résistance forme une alliance avec toutes les autres résistances à la psychanalyse qui viennent de la société, de la politique et des psychothérapies. Dans cette perspective, et s'appuyant sur la double lecture de *La lettre volée*, l'auteur propose d'examiner la rencontre manquée entre Derrida et Lacan.

FRANZ KALTENBECK

O zgrešenem srečanju: razlogi, simptomi, vzgibiKljučne besede: *odpor, dekonstrukcija, subjekt, pisava, ugodje, užitek*

Izhajajoč iz J. Derridajeve teze o odporu psihoanalize, ki omogoči filozofu, da se distancira tako od Freuda kot od Lacana, avtor analizira mesto odpora v psihoanalizi in pokaže, kako se ta odpor povezuje z vsemi drugimi oblikami upiranja prihoanalizi, ki prihajajo iz družbe, politike oziroma psihoterapij. V tej perspektivi, opirajoč se pri tem na Lacanovo in Derridajevo branje *Ukradenega pisma*, avtor analizira njuno zgrešeno srečanje.

HENRY KRIPS

Interpellation, Populism, and Perversion: Althusser, Laclau and LacanKeywords: *Althusser, interpellation, Lacan, Laclau, empty signifier, objet a, perversion*

By conceiving interpellation as a general mechanism for the social constitution of human subjects, authors such as Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Žižek have emancipated interpellation from its conservative roots as an ideological dispositif. I examine this conceptual shift through the work of Ernesto Laclau, who, using interpellation as a model for the Gramscian process of articulation, shifts it from the conservative to the radical side of the political ledger. But, we will see, Laclau's theory runs into various difficulties. I get around these by suggesting a generalization of the concept of interpellation that realizes Althusser's seminal project of combining his own anti-humanist reading of Marx with Lacan's "return to Freud."

HENRY KRIPS

Interpelacija, populizem in perverzija: Althusser, Laclau in LacanKljučne besede: *Althusser, interpelacija, Lacan, Laclau, prazni označevalec, objekt a, perverzija*

Nekateri avtorji, denimo Judith Butler, Ernesto Laclau in Slavoj Žižek so s tem, da so interpelacijo pojmovali kot obči mehanizem družbene konstitucije človeških subjektov, interpelacijo ločili od njenih konservativnih korenin ideološkega dispozitiva. V pričujočem članku obravnavam to pojmovno premestitev v okviru dela Ernesta Laclaua, ki s tem, da uporablja interpelacijo kot model za gramscijevski proces artikulacije, ta pojem preoblikuje iz konservativnega v radikalni moment političnega dispozitiva. Toda videli bomo, da se Laclauova teorija pri tem zaplete v različne težave. Sam se jim bom ognil s tem, da bom predlagal posplošenje pojma interpelacije, ki uresničuje Althusserjev začetni projekt povezovanja njegovega lastnega antihumaniističnega branja Marxa z Lacanovo "vrnitvijo k Freudu".

PIERRE MALENGREAU

Logique intuitionniste et clinique psychanalytiqueMots-clés : *logique intuitionniste, psychanalyse, langue, acte analytique*

L'enseignement de Lacan a pour bien des psychanalystes valeur de réveil. Les références qu'on y trouve à la logique intuitionniste y sont nombreuses. Elles invitent les psychanalystes à penser un usage de la langue qui soit différent de celui auquel ils sont habitués. La psychanalyse traite par la parole ce qui a été fait par la parole. Cela suppose un usage de la langue ouvert à l'indétermination, à la rencontre et à ses conséquences. Aborder la clinique psychanalytique à partir de cette logique dite faible introduit dans la psychanalyse une réflexion féconde sur l'acte analytique et sur un usage inédit du signifiant maître.

PIERRE MALENGREAU

Intuicionistična logika in psihoanalitična klinikaKljučne besede: *intuicionistična logika, psihoanaliza, jezik, analitično dejanje*

Lacanoz nauk je bil za številne psihoanalitike nekakšno prebujenje. Reference na intuicionistično logiko so pri Lacanu številne. Psihoanalitike spodbujajo k temu, da mislijo uporabo jezika, ki se razlikuje od tiste, ki so je vajeni. Psihoanaliza obravnava s pomočjo govora tisto, kar je ustvaril govor. To predpostavlja uporabo jezika, ki je odprta za nedoločnost, za srečanje in za njegove posledice. Lotiti se psihoanalitične klinike z vidika tako imenovane šibke logike vpelje v psihoanalizo plodno razmišljanje o analitičnem dejanju in o inventivni rabi označevalca-gospodarja.

JEAN-PIERRE MARCOS

Loin des yeux : apparaître et disparaître aux yeux du sujetMots clés : *« fort-da », visible/invisible, jeu, disparaître/apparaître, performance culturelle*

La relecture patiente du fameux texte de Freud sur le « fort-da » permet de souligner -en deçà de sa reprise lacanienne à la lumière d'une théorie de la naissance au symbolique langagier-, le motif de la disparition de l'autre aimé rapporté à la question de l'invisibilité. La promotion d'un rapport ludique à l'absent se fonde originairement, en effet, sur la tolérance à l'endroit de son disparaître inaugural. Avant de tolérer que l'autre ne soit pas là, il nous revient toujours de supporter qu'il s'éloigne, c'est-à-dire qu'il se rende invisible, fût-ce pour un temps. Mais, à quel titre devons-nous penser avec Freud le disparaître de l'autre désiré comme une performance culturelle? Faut-il à la manière dont la religion juive ordonne l'adoration d'un Autre invisible, nous soumettre à l'expérience, non plus seulement discontinue de la présence de l'autre aimé, mais à l'épreue de sa définitive soustraction à l'ordre de l'apparaître ?

JEAN-PIERRE MARCOS

Daleč od oči: prikazovanje in izginevanje z vidika subjekta

Ključne besede: »fort-da«, *vidno/nevidno, igra, izginotje/prikazovanje, kulturni dosežek*

Potrpežljivo ponovno branje znamenitega Freudovega besedila o »fort-da« omogoči, da izpostavimo – onstran lacanovske interpretacije tega »fort-da« v luči teorije rojstva v jezikovno simbolno – motiv izginotja ljubljene drugega in ga povežemo z vprašanjem nevidnosti. Poudarjanje ludičnega razmerja do odsotnega je izvirno utemeljeno na prenašanju njegovega izvirnega izginotja. Preden se postavi vprašanje prenašanje tega, da drugega ni tu, moramo vselej poprej privoliti v to, da se oddalji, to se pravi, da postane neviden vsaj za nekaj časa. Toda v imenu česa moramo misliti skupaj s Freudom, da je izginotje želenega drugega kulturni dosežek? Ali pa bi se motrali tako kot židovska religija, ki zapoveduje oboževanje nevidnega Drugega, podvreči izkustvu, ki ni zgolj diskontinuirana prisotnost ljubljene drugega, pač pa njegova dokončna odtegnitev redu prikazovanja?

RADO RIHA

Kant et la subjectivation de la réalité

Mots-clés : *raison, réalité, réel, apparence transcendante*

À partir la thèse avancée par Monique David-Ménard, selon laquelle l'entendement réussi là où la raison échoue, il s'agit d'examiner la révolution kantienne dans la manière de penser. Pour tirer les conséquences du renversement dans la pensée mis en œuvre par la philosophie kantienne, l'auteur interroge la constitution de la réalité dans la perspective transcendante comme double opération avec le non-savoir portant respectivement sur le sujet et le noumène. Sur le fond de cette interrogation, il montre que la réalité à laquelle a affaire la philosophie kantienne n'est ni la réalité objective constituée, ni la réalité hallucinée du désir de la raison transgressant les limites de la connaissance, mais à une réalité subjectivée, constituée par la mise en scène de la double destitution : celle de la réalité phénoménale et celle de la raison. C'est sur ce point que peut s'établir une alliance militante entre la philosophie et la psychanalyse, alliance dont l'enjeu principal, pour l'une comme pour l'autre, consiste justement en ceci que chacune, pour son propre compte, pense la réalité comme une telle scène du Deux.

RADO RIHA

Kant in subjektivacija realnosti

Ključne besede : *um, realnost, realno, transcendentalni vid*

V pričujočem članku avtor izhaja iz teze Monique David-Ménard, po kateri razumu uspe tam, kjer umu spodleti, in v luči te teze preiskuje Kantovo revolucijo v mišljenju. Da bi potegnil konsekvence iz preobrata v načinu mišljenja, kot ga udejanja kantovska filozofija, avtor analizira konstitucijo realnosti v transcendentalni perspektivi

kot dvojno operacijo z ne-vedenjem: nevedenjem glede subjekta in nevedenjem glede stvari na sebi. Na podlagi te analize nato pokaže, da realnost, s katero ima opravka kantovska filozofija, ni ne konstituirana objektivna realnost, niti ni halucinirana realnost želje uma, ki presega meje spoznanja, pač pa subjektivirana realnost, ki se konstituira s pomočjo dvojne destitucije: destitucije pojavne realnosti in destitucije uma. Na tej točki pa je obenem mogoče vzpostaviti militantno alianso med filozofijo in psihoanalizo, alianso, v kateri je poglobitveni zastavek za obe v tem, da vsaka na svoj način misli realnost kot tako sceno dvojega.

COLETTE SOLER

Lacan en antiphilosophie

Mots-clés : *antiphilosophie, philosophie, psychanalyse, pensée, perception, sujet*

L'antiphilosophie de Lacan y est examinée, notamment comme l'interprétation analytique du discours universitaire, dans lequel le philosophe qui s'avance sous la bannière de la quête rationnelle de la vérité, ment sur ses fins, qui ne sont pas de vérité, mais qui touchent à la jouissance. Il s'agit de faire valoir, à partir des indications de Freud et de Lacan, une affinité de l'antiphilosophie avec la dévalorisation de la pensée. La deuxième partie de l'article interroge la critique lacanienne des théories philosophiques de la perception. Suivant en cela la thèse de Lacan, l'auteur montre que le rapport à la réalité en général, et à la perception en particulier, tombe sous l'incidence de l'inconscient.

COLETTE SOLER

Lacan kot antifilozof

Ključne besede : *antifilozofija, filozofija, psihoanaliza, misel, percepcija, subjekt*

V pričujočem članku je Lacanova antifilozofija obravnavana zlasti kot psihoanalitična interpretacija univerzitetnega diskurza, v katerem filozof, ki ta diskurz prakticira pod geslom racionalnega iskanja resnice, laže glede njegovih smotrov, ki niso resnica, pač pa zadevajo užitek. Opirajoč se na Freuda in Lacana, nam gre za to, da izpostavimo afiniteto med antifilozofijo in razvrednotenjem mišljenja. V drugem delu članka avtorica obravnava Lacanovo kritiko filozofskih teorij zaznavanja. Opirajoč se na Lacanovo tezo, avtorica pokaže, kako nezavedno nasplošno določa razmerje do realnosti, še zlasti pa zaznavanje.

JELICA ŠUMIČ-RIHA

L'éthique stoïcienne entre pulsion et perversion

Mots-clés : stoïcisme, éthique, pulsion, perversion, volonté, désir

Suivant les quelques indications de Lacan sur le changement radical du statut du sujet tel que l'implique le nouveau rapport, à la fin de l'analyse, entre volonté et désir, l'auteur interroge deux modalités de la confrontation du sujet avec la volonté de l'Autre : celle du sage stoïcien, d'une part, et, d'autre part, celle de Sade. Jouant sur les convergences et les divergences de ceux deux positions subjectives au regard de la volonté de l'Autre, il s'agit d'aborder, à partir de l'éthique stoïcienne, la question d'une éthique sans l'Autre, une éthique qui permet une transgression non-perversive du principe du plaisir.

JELICA ŠUMIČ-RIHA

Stoiška etika med pulzijo in perverzijo

Ključne besede: stoicizem, etika, pulzija, perverzija, volja, želja

Opirajoč se na Lacanovo tezo o radikalni spremembi subjektovega statusa, kot jo implicira novo razmerje med voljo in željo, kot se vzpostavi ob koncu analize, avtorica raziskuje dve modaliteti subjektovega soočenja z voljo Drugega: način, kako se z voljo Drugega sooča stoiški modrec, in sadovski način soočenja z voljo Drugega. Izpostavljajoč podobnosti in razlike med tema dvema subjektivnima pozicijama v razmerju do volje Drugega, se na podlagi analize stoiške logike lotimo vprašanja etike brez Drugega, etike, ki omogoča neperverzno prekoračitev načela ugodja.

BOGDAN WOLF

The Experience of PsychoanalysisKeywords: *the unconscious, thought, being, love, School, religion*

To this very day some philosophers cannot forgive Lacan and psychoanalysis that it dares to transmit the lack – of total and unquestionable clarity, for example – without relying solely on the universality that in philosophy remains the main player. On the other hand, neither Freud nor Lacan trusted philosophy. Indeed, by overestimating knowledge, philosophers, they argue, strive to cover up the lack in being. Freud situated philosophy in the field of *Weltanschauung*, namely as a discipline and practice of presenting a picture of the self-contained world that is free from incoherence. Psychoanalysis, on the contrary, by allowing the unconscious to interpret thoughtlessly remains in the position of *apensé*. Thus instead of trying to account for philosophical error for the benefit of philosophy, psychoanalysis aims to show that a philosophical error – which consists in a paranoid effect of causally linking being and thought, and making no room for illusion – can only be accounted for by the subject.

BOGDAN Wolf

Izkustvo psihoanalizeKljučne besede: *nezavedno, misel, biti, ljubezen, šola, religija*

Nekateri filozofi še dandanes ne morejo odpustiti Lacanu in psihoanalizi, da sta si drznila prenesti manko, denimo, popolne in nevprašljive jasnosti, ne da bi se pri tem opirala zgolj na univerzalnost, ki ostaja v filozofiji glavna igralka. Na drugi strani pa ne Freud ne Lacan nista zaupala filozofiji. Filozofija si zato, ker po njunem mnenju precenjuje vednost, prizadeva prikriti manko biti. Freud je filozofijo umestil na področje *Weltanschauung*, se pravi kot disciplino in prakso prikazovanja slike vase zaprtega sveta, brez vsakršne nekoherentnosti. Nasprotno pa psihoanaliza s tem, da dopušča, da nezavedno interpretira brez misli, ostaja na stališču *apensé* (nemišljenega). Zato si psihoanaliza ne prizadeva pojasniti filozofske zmote, ki bi bila v prid filozofiji, pač pa hoče pokazati, da je filozofsko zmoto, ki je sama paranoični učinek vzročnega povezovanja biti in mišljenja, kjer ni več prostora za iluzijo, mogoče pojasniti edino z vpeljavo subjekta.