

CRISTINA ÁLVARES

PULSION, LETTRE, RÉCIT
PSYCHANALYSE ET THÉORIE
NARRATIVE

Je remercie la *Fundação para a Ciência e a Tecnologia* d'avoir soutenu mon projet de recherche sur le rapport entre pulsion et récit littéraire en m'accordant une bourse qui m'a permis de passer douze mois aux États Unis. Ma plus profonde gratitude à Alexandre Leupin qui m'a invitée à séjourner à Baton Rouge et a pourvu aux excellentes conditions de travail dont j'ai bénéficié à Louisiana State University. Finalement, un mot de sincère reconnaissance aux collègues des deux départements de Français, le *Departamento de Estudos Franceses* de l'Université du Minho et le *Department of French Studies*, LSU, pour leur amitié et solidarité.

Introduction

Le sujet de cet essai est la problématique du rapport entre pulsion et signification. Replacé dans un contexte plus vaste, celui qui engage le corporel et le mental, le rapport entre pulsion et signification est ici abordé selon les perspectives de la psychanalyse et de la sémiotique.

Ce que Freud appelle *Trieb* est un concept qui occupe une place fondamentale dans le projet psychanalytique qui cherche à établir la raison et la rationalité du sexuel. Le pari de la psychanalyse est que les conflits pulsionnels à l'oeuvre dans l'inconscient ont une signification qu'il importe de mettre au clair. Quant à la sémiotique, une de ses questions principales est de savoir si les processus sémiotiques ont une base pulsionnelle. Cela va sans dire, la transposition du concept de pulsion de la psychanalyse à la sémiotique entraîne des problèmes épistémologiques et théoriques peut-être insolubles mais sa productivité se manifeste dans l'hypothèse ou le postulat des racines métapsychologiques de l'activité narrative. Cette hypothèse est susceptible d'ouvrir des voies théoriquement intéressantes pour les études littéraires. Mon hypothèse consiste à faire passer le concept lacanien de lettre dans la sémiotique narrative de façon à rendre compte de la spécificité de la narrativité littéraire.

Cet essai s'organise en une partie psychanalytique et une partie sémiotique et se divise en trois parties correspondantes aux trois auteurs qui ont théorisé le concept de pulsion: Sigmund Freud (1.,2.), Jacques Lacan (3.-10.) et Jean Petitot (11.). Si la partie consacrée à Jacques Lacan est plus longue que les autres, c'est qu'il a fallu décrire les glissements de sa pensée qui encadrent le traitement de la pulsion. J'y ai décelé quatre moments auxquels j'ai donné des noms qui sont autant de variations sur le motif du schéma optique superposé à celui du vase comme contour du vide. Il fallait suivre les réévaluations subies par la pulsion notamment en ce qui concerne son rapport au symbolique, sur une ligne qui ne change jamais : la pulsion n'est pas l'instinct; il fallait aussi mesurer l'écart de ces réévaluations par rapport à la métapsychologie freudienne et tracer le cadre théorique et conceptuel qui explique pourquoi la redéfinition de la sémantique profonde par Petitot aboutit à une impasse.

Il s'agit de penser la pulsion au sein de dispositifs de production du sens ou structures élémentaires de la signification: le refoulement - dont l'Oedipe -, le Nom du Père, le signifiant phallique, le fantasme et, en sémiotique, le parcours génératif et le carré sémiotique. Quelle est la fonction de la pulsion dans ces dispositifs structuraux, dans ces *logoi*?; comment agissent-ils sur elle ? Voilà des questions que cet ouvrage essaie d'aborder.

L'approche n'est pas linéaire étant donné que la conceptualisation freudienne de la pulsion la pose comme simultanément apte et résistante à la signification. Lacan hérite de cette antinomie et sa théorie de la pulsion considère non seulement que celle-ci constitue un champ de l'inconscient disjoint du champ de l'Autre – la combinatoire signifiante – mais aussi qu'il y a un reste de la pulsion qui n'est pas drainé par les dispositifs phalliques de production de signification et y objecte sous les formes de la jouissance féminine et de la lettre. Chez Petitot la pulsion perd la dimension rébarbative, qui est en fait sa dimension sexuelle, et, une fois assimilée à l'archétype, rentre dans le domaine de l'imaginaire bio-anthropologique.

Lacan fait une lecture structuraliste de Freud, Petitot fait une lecture structuraliste de Freud et de Lacan. L'enjeu de ces lectures est biologique car, devant l'aporie biologique de l'œuvre freudienne, Lacan et Petitot doivent expliquer quel est le rapport entre structure et vie. Lacan dénonce le *mythe libidinal* (la libido n'est pas une substance) et arrache la pulsion à l'organique pour la loger dans la structure du langage;

radicalement distincte de l'instinct, la pulsion témoigne de l'action creusante de la transcendance du signifiant sur la vie. Quant à Petitot, il (re)place la pulsion dans le flux de la vie tout en gardant sa différence par rapport à l'instinct, ce qui entraîne l'impasse de *l'imaginaire comme chair*. Que ce soit sous la forme de l'incompatibilité ou de la réconciliation, il semble que le structuralisme ne s'entende pas bien avec la vie.

Ce qui reste comme chose

0. Le sexuel et le sens

À l'origine de la psychanalyse se trouve l'étude des névroses hystériques. Cette étude a persuadé Freud que les symptômes hystériques, comme les autres formations de l'inconscient, ont un sens parce qu'ils sont des substituts pour des pensées refoulées. L'inconscient c'est du psychique, du mental, du sémantique – c'est, comme Lacan l'explicitera plus tard, du langage. Mais le point essentiel sur lequel la psychanalyse se distingue de la psychologie c'est d'avoir apporté à l'étude des phénomènes psychiques une théorie de la libido ou des pulsions, d'origine biologique. Car l'étude de l'hystérie révéla que la cause et le sens du symptôme sont d'ordre sexuel. La psychanalyse se démarque de par cette assomption selon laquelle les processus mentaux inconscients dérivent d'une dynamique de conflit entre pulsions et ont une base libidinale. La pulsion occupe donc la position de cause psychique. Ce dont il s'agit dans la psychanalyse c'est de la jonction ou de la connexion entre psychique et somatique, entre sens et sexuel¹. La pulsion, dont la source se situe dans le corps et qui se manifeste comme représentation inconsciente (excitation pour le psychisme), est le concept-clé de cette jonction.

On peut dire que, sur la pulsion, Freud assume deux points principaux: elle est *cause ultime* de toute activité (*Abrégé*); elle manifeste une contradiction interne, une antinomie: quoique la pulsion ait vocation et soit apte à faire lien, à faire rapport, aussi bien social que signifiant, il y a pourtant quelque chose qui y fait objection, qui résiste et qui tend à la rupture. La pulsion est la base mais aussi ce qui mène la structuration psychique vers une impasse.

La pulsion est présente dans les deux grands versants de la théorie freudienne que *Totem et Tabou* (1913) noue explicitement pour la première fois: une théorie de l'inconscient et de la libido (la métapsychologie) et une théorie de la culture présentée dans les mythes d'Oedipe et du père de la horde (le monothéisme freudien). Ce noeud se resserrera surtout après 1920 dans des textes comme *Psychologie des foules et analyse du Moi*, *Le Moi et le Ça*, *Malaise dans la culture*, *L'avenir d'une illusion* et *Moïse et le monothéisme*. Si la pensée de Freud s'étaye sur un plan topologique où dedans – le psychique – et dehors – le sociologique – donnent l'un sur l'autre, c'est qu'il s'apercevait que l'histoire de l'humanité reflète les conflits psychiques et que les processus culturels sont ceux que la psychanalyse étudie chez le sujet. Inutile donc d'introduire la notion d'inconscient collectif, dit Freud en polémiquant avec Jung, car *le contenu de l'inconscient est en effet collectif dans tous les cas, propriété générale des êtres humains* (1986:237). D'où le mot de Lacan, selon lequel l'inconscient, qui est le discours de l'Autre, est une *extimité*.

La pulsion joue un rôle fondamental dans ces deux versants de la théorie freudienne dans la mesure où la question qu'elle pose est celle, propre à l'être humain, de la transposition ou conversion du sexuel en culturel, où il s'agit de faire rentrer le sexuel dans un ordre de rapports symboliques (sociaux et signifiants) que l'on peut appeler la sexualité ou l'ordre sexuel. Ce sont les processus, les conflits, les vicissitudes,

¹ Il est remarquable qu'à la question posée par Freud sur la raison qui poussait l'Homme aux rats à lui raconter sa *vie sexuelle*, la réponse de l'Homme aux rats porte sur les associations verbales dont il est question dans *Psychologie de la vie quotidienne* qu'il avait feuilleté par hasard.

les impasses de cette conversion que Freud découvre dans la vie subjective (Oedipe, le noyau des névroses) et dans la vie collective à grande échelle, celle de l'espèce humaine (Totem, le mythe du parricide primordial).

Ceci ne veut pourtant pas dire qu'il y ait conformité de l'individu à l'espèce. Il ne faut surtout pas confondre le sexuel, en tant qu'il est susceptible de se distinguer de la sexualité, avec l'instinct animal. Lacan a beaucoup insisté sur l'erreur qui consiste à traduire *Trieb* par instinct et a souligné le fait que, pour théoriser la mise en place du sexuel en sexualité, et chez le sujet et chez l'espèce humaine, Freud a eu recours non pas à la biologie mais à des mythes: celui d'Oedipe, celui du Totem. En considérant l'antinomie de la pulsion – apte à faire lien mais y résistant – le sexuel sera, contrairement à la sexualité, ce qui de ou dans la pulsion ne fait pas rapport, ce qui rompt liens et liaisons, et qui apparaît dans l'Oedipe comme désir incestueux, et dans le mythe du père de la horde comme jouissance sans loi. Ce sont là des figures de ce que Freud appelle la tendance régressive de la pulsion, laquelle est sans commune mesure avec la vie sexuelle des animaux, organisée en cycles de reproduction.

Chez Freud la culture n'est pas une forme logique qui s'applique à une matière sexuelle; la culture s'enracine dans le sexuel et par conséquent les rapports sociaux et signifiants dont elle est constituée sont libidinalement imprégnés. C'est dire que la pulsion se retrouve à tous les niveaux de la vie humaine et qu'elle agit aussi bien comme une force structurante que comme une force désagrégante de l'ordre culturel.

0.1.Perversion, pulsion, parricide primordial

Le développement d'une théorie de la culture, centrée autour de la fonction du père, est l'effet d'une sorte d'oscillation de Freud entre le réel et le fantasmatique. Freud a élaboré sa *Neurotica* contre la théorie charcotienne de l'hérédité comme cause des névroses. Leur cause réside non pas dans les gènes mais dans une expérience sexuelle précoce (*préhistorique*) qui, en raison même de sa précocité, a traumatisé le sujet. Celui-ci s'est fait séduire par un adulte, mâle ou femelle – quoique dans les lettres 52 et 69 à Fliess, Freud parle explicitement du père. La théorie de la séduction (ou du trauma) change le père génétique en père pervers et la mémoire génétique en mémoire psychique (l'inconscient). Mais ayant compris que les souvenirs hystériques référaient beaucoup moins à un événement réel qu'à l'invariance d'un *fantasme sexuel qui se joue toujours autour du thème des parents* (1996:191), Freud assume que la perversion est du côté du sujet dont le fantasme signifie une fixation infantile de la pulsion². Entre 1897 et 1905, Freud déplace la perversion paternelle vers la perversion pulsionnelle dont l'assise se situe dans les organes et les zones érogènes du corps propre de l'enfant³. Polymorphe pervers, l'enfant n'est plus la victime d'adultes pédophiles, il devient celui qui jouit et qui désire les parents. Voici l'Oedipe. *On bat un enfant*, le fantasme oedipien par excellence, qui est aussi un fantasme hystérique, fait voir que l'action du père pervers est une mise en scène satisfaisant un désir infantile. Ainsi, à la suite de la substitution de la théorie du fantasme à celle de la séduction, Freud intègre le mythe hystérique dans le mythe d'Oedipe où la perception du père comme séducteur et/ou

² Par conséquent, le réel dont il question n'est pas, contrairement à ce que Freud affirmait dans *Sur l'étiologie de l'hystérie*, celui d'un événement traumatique ayant eu lieu un jour, quelque part, dans la vie du sujet, mais le réel de l'excitation endogène qu'est la pulsion. Après avoir extériorisé la cause du symptôme hystérique sous la forme du trauma, Freud la fait rentrer de nouveau dans le corps, en la fondant non pas sur l'hérédité mais sur la pulsion.

³ Dans un ajout de 1924 aux *Nouvelles remarques sur les névropsychoses de défense*, Freud écrit: *Cette section est dominée par une erreur que j'ai depuis lors confessée et corrigée de façon répétée. En ce temps-là, je ne m'entendais pas encore à faire la différence entre les souvenirs réels et les fantaisies des analyses sur leurs années d'enfance. J'attribuais par conséquent au facteur étiologique de la séduction un caractère significatif et une validité générale qui ne lui reviennent pas. Une fois surmonté cette erreur, la perspective s'ouvrit sur les manifestations spontanées de la sexualité infantile, que j'ai décrites en 1905 dans les Trois essais sur la théorie sexuelle* (Freud1997:103).

comme rival est une fiction dans laquelle le fantasme contraint le contenu du souvenir et oriente la remémoration.

Mais Freud va rendre au père son statut réel. Pour ce faire, Freud reprend la question de l'hérédité tout en remplaçant la dimension d'ontogenèse par celle de phylogenèse. Au lieu des ancêtres du sujet, on s'intéresse aux ancêtres de l'espèce humaine, et on retrouve le père pervers à l'origine de la culture dans le mythe du Totem, fiction de Freud lui-même, mais dont il a toujours protesté la réalité. Le père préhistorique collectif, celui dont la jouissance est, en toute absence de loi, sans limites, a hérité des traits du père séducteur de l'hystérique, ce par quoi il est le trauma de l'humanité:

L'adulte (...) est armé d'une entière autorité et du droit de châtement, et échange l'un des rôles contre l'autre pour la satisfaction non inhibée de ses caprices (...) à cet arbitraire (1997:148).

Le caprice, l'arbitraire, la désinhibition, l'inconditionnel sont aussi, on le verra, les caractéristiques du Surmoi – instance qui assume l'héritage psychique transmis à l'Homme par le père primitif.

C'est en 1912, avec *Totem et Tabou*, que Freud met en parallèle une structure subjective comme la névrose et une structure culturelle comme le totémisme. Il écrit:

(...) les deux commandements capitaux du totémisme, les deux prescriptions tabou qui en forment comme le noyau, à savoir la prohibition de tuer le totem et celle d'épouser une femme appartenant au même totem, coïncident, quant à leur contenu, avec les deux crimes d'Oedipe, qui a tué son père et épousé sa mère, et avec les deux désirs primitifs de l'enfant dont le refoulement insuffisant ou le réveil forment peut-être le noyau de toutes les névroses. (...) le système totémique est né des conditions du complexe d'Oedipe (1985:152).

En effet, dans l'organisation sociale totémique, le groupe considère que le totem, la plupart du temps un animal, est son ancêtre, son père symbolique:

Le totem tribal (du clan) est vénéré par un groupe d'hommes et de femmes qui portent son nom, se considèrent comme des descendants d'un ancêtre commun et sont étroitement liés les uns aux autres par des devoirs communs et par la croyance à leur totem commun (idem:121).

Par conséquent, l'interdit de tuer et de manger de la chair de l'animal totémique est finalement l'interdit de tuer le père. Il se combine avec la prescription exogamique: les relations sexuelles sont interdites entre les membres d'un même totem qui doivent donc épouser des membres d'un autre groupe. L'enjeu totémique (groupe) est l'enjeu oedipien (famille): l'interdit de l'inceste. Pas de culture sans interdit de l'inceste car celui-ci fonde l'établissement des liens sociaux et signifiants, il fonde l'Autre. Pas de structure subjective sans assumption de cet interdit: l'enfant assume qu'il ne peut pas tuer son père et épouser sa mère. Il faut aller à l'Autre, passer à Autre chose. C'est la castration.

Et pourtant, Freud pose le parricide à l'origine de l'interdit de l'inceste – ne pas tuer le totem et se marier dans un autre totem – c'est-à-dire de la loi fondamentale de la culture. Ce père de la horde est une figure que Freud emprunte à Darwin: *un père violent, jaloux, gardant pour lui toutes des femelles et chassant ses fils à mesure qu'ils*

grandissent (idem:162). Et Freud d'ajouter: Cet état primitif de la société n'a été observé nulle part (idem:idem). Il prend alors le statut de supposition, de fiction, de mythe, qui seul permettra de décrire l'origine du système totémique. Celui-ci proviendrait alors d'une modification de l'état de la horde. Pour soutenir cette hypothèse, Freud établit un rapport métaphorique entre l'animal et le père (notamment par le biais de la zoophobie infantile qui substitue la crainte du père) et emprunte à Robertson Smith la notion de repas totémique, rite sacrificiel où le groupe mange la chair du totem. Ce repas est alors censé célébrer le meurtre primordial. Freud écrit sa fiction:

(...) un jour, les frères chassés se sont réunis, ont tué et mangé le père, ce qui a mis fin à l'existence de la horde paternelle(...). L'aïeul violent était certainement le modèle envié et redouté de chacun des membres de cette association fraternelle. Or, par l'acte de l'absorption ils réalisaient leur identification avec lui, s'approprièrent chacun une partie de sa force. Le repas totémique, qui est peut-être la première fête de l'humanité, serait la reproduction et comme la fête commémorative de cet acte mémorable et criminel qui a servi de point de départ à tant de choses: organisations sociales, restrictions morales, religions (idem:163).

Le meurtre du père est l'événement qui, en socialisant la pulsion, fait passer l'humanité de l'état de horde paternelle à celui d'ordre paternel⁴. Car l'ordre culturel qui en résulte – et soulignons l'origine meurtrière de la culture– est celui qui préserve et transmet la mémoire du père mort et qui établit des liens et des contrats en son nom. Freud continue:

Après l'avoir supprimé, après avoir assouvi leur haine et réalisé leur identification avec lui, ils ont dû se livrer à des manifestations affectives d'une tendresse exagérée. Ils le firent sous la forme du repentir; ils éprouvèrent un sentiment de culpabilité qui se confond avec le sentiment du repentir communément éprouvé. Le mort devenait plus puissant qu'il ne l'avait jamais été de son vivant; toutes choses que nous constatons encore aujourd'hui dans les destinées humaines. Ce que le père avait empêché autrefois, par le fait même de son existence, les fils se le défendaient à présent eux-mêmes (...). Ils désavouaient leur acte, en interdisant la mise à mort du totem, substitut du père, et ils renonçaient à recueillir les fruits de ces actes, en refusant d'avoir des rapports sexuels avec les femmes qu'ils avaient libérées. C'est ainsi que le sentiment de culpabilité du fils a engendré les deux tabous fondamentaux du totémisme qui, pour cette raison, devaient se confondre avec les deux désirs réprimés du complexe d'Oedipe (idem:165).

C'est au nom du père que les fils renoncent à la jouissance des femmes de leur groupe en fonction des mariages exogamiques, *alors que c'était principalement pour s'assurer cette possession [des femmes] qu'ils avaient tué le père (idem:idem)*. Cette renonciation était nécessaire à leur vie en commun car autrement *chacun aurait voulu, à l'exemple du père, les avoir toutes à lui (idem:idem)*. Le contrat social repose sur la renonciation à la jouissance toute proche, immédiate, exigée par l'interdit de l'inceste qui est la loi du père. Ce père au nom duquel la loi s'institue et la culture s'instaure est le père mort, tandis que le père vivant, le père qui jouit de toutes les femmes sans jouer le jeu de l'échange avec les autres hommes, sans établir de liens à travers le don des

⁴ Freud parle de clan fraternel. Mais dans celui-ci le père n'a pas disparu, bien au contraire, comme Freud même le souligne: *le mort devenait plus puissant qu'il ne l'avait jamais été de son vivant*. Ce qui s'est passé dans la transformation de la horde en ordre c'est que le père réel est devenu père représenté.

femmes, est le père de la horde. Il représente la jouissance solitaire, celle où le sexuel ne fait pas rapport, en opposition à la jouissance solidaire des fils, celle où le sexuel, contraint et régulé par la loi (de l'interdit de l'inceste), s'ordonne en sexualité pour établir, renforcer et multiplier les liens au nom du père. Dans la horde, la jouissance du père seul (totem) fait la loi; dans l'ordre (totémisme), la loi fait perdre, circuler et relier une jouissance dont la *substance* est signifiante.

Comme le désir incestueux de l'enfant oedipien, le père de la horde représente la fixation de la libido qui rejette l'Autre et aspirerait à la jouissance déliée, illimitée, la jouissance narcissique. Celle-ci est une jouissance mythique, fantasmatique, mais qui a des effets réels sur la psyché des sujets et sur celle des masses. Aussi, la castration est, au niveau subjectif, ce que le meurtre du père de la horde est au niveau de l'espèce. Les deux opérations décrochent le sujet de la jouissance de l'objet immédiat: la mère; les femmes de la même tribu. La castration est l'opération fondamentale d'organisation du sexuel en sexualité.

0.2. Surmoi et pulsion de mort

Pourtant, la castration et le parricide primordial n'ont pas seulement un effet apaisant. Car, à lire Freud, on se rend compte que, si d'un côté, le père mort institue la loi qui régule la jouissance, le père vivant est préservé comme idéal auquel chacun des fils s'identifie: la horde est imaginativement gardée au sein de l'ordre grâce à la structure bicéphale de la fonction paternelle. À partir de 1920, la deuxième topique permettra à Freud de détacher un point commun à l'Oedipe et au Totem: le Surmoi. Cette instance psychique est formée, après la castration, par identification aux parents en tant que modèles. C'est là une façon de ne pas perdre les objets incestueux : ce que l'on ne peut avoir au dehors, on en fait des images et on garde au dedans. Et une fois au dedans, leur autorité, leur loi, leur fouet, frappent inlassablement.

Dans des textes où la deuxième topique et le second dualisme des pulsions convergent - *Le Moi et le Ça* (1923) *Malaise dans la culture* (1930), *Abrégé de Psychanalyse* (1938) -, Freud dit que le Surmoi résulte du retournement sur le Moi (la mise au dedans) de la pulsion de mort. Bien que d'autres textes n'établissent pas de rapport explicite entre le Surmoi et la pulsion de mort⁵, ce qui est important de savoir sur le Surmoi c'est qu'il résulte d'une intériorisation (une *introjection*) des objets incestueux (identification) et/ou d'une intériorisation de la pulsion de mort (retournement sur la personne propre), ce qui met en parallèle jouissance incestueuse et pulsion de mort. La formation du Surmoi comme intériorisation de la pulsion de mort s'applique aussi à la bande des frères meurtriers, lesquels, après avoir tué le père, sont pris par le sentiment de culpabilité. Le Surmoi est l'instance de la conscience morale, qui fait naître le sentiment de culpabilité et le besoin de punition; il est le signe le plus évident de la transposition du sexuel en culturel. Mais ce dont le Surmoi est également le signe c'est, comme on le verra en détail, que l'idéal moral n'est qu'une stratégie de la pulsion pour continuer à jouir seule, narcissiquement, à l'exemple du père de la horde - puisque, si on accepte la cruelle punition surmoïque, on peut se permettre ce qui est interdit. Le Surmoi semble être une adaptation de la pulsion aux exigences du milieu

⁵ Dans *Pourquoi la guerre ?*, lettre de Freud à Einstein, écrite en 1932 sous le patronage de la Société des Nations, sans nommer le Surmoi, sans doute pour ne pas alourdir sa lettre de termes techniques, Freud dit que la conscience morale est née d'un *retournement de l'agression vers l'intérieur*. Dans *Moïse et le monothéisme* (1939), Freud pose à l'origine du Surmoi l'intériorisation du renoncement à la pulsion (ce à quoi l'autorité parentale contraint), celui-ci n'étant pas causé par des facteurs extérieurs (1986:216) et ne parle pas de pulsion de mort. De même dans *La Décomposition de la personnalité psychique* (1932) où le Surmoi apparaît comme *déterminé par les 'images' parentales les plus anciennes* (1984:90) sans qu'aucune référence directe à la pulsion de mort ne soit faite. Non plus dans *Le problème économique du masochisme* (1924) où le masochisme correspond à la pulsion de mort tournée à l'intérieur et le Surmoi à la formation qui résulte de l'identification aux parents.

culturel qui se font plus contraignantes pour la libido à partir de l'Oedipe, mais ce qu'il accomplit c'est une façon de contourner la loi en s'y soumettant inconditionnellement pour jouir d'elle. Le Surmoi témoigne de la plasticité de la pulsion en même temps que de son objection à l'Autre ou plutôt de comment la malléabilité de la pulsion peut être mise au service de sa tendance régressive. Le Surmoi est peut-être le meilleur exemple de ce que la pulsion est une satisfaction détournée.

Le détachement du Surmoi comme point de convergence de l'Oedipe et du Totem, c'est-à-dire de la théorie de l'inconscient et celle de la culture, semble être plus intéressant et plus productif que le seul parallélisme entre les deux tabous du totémisme et les deux crimes d'Oedipe. À partir de ce parallélisme, modifié en héritage phylogénétique inconscient, Freud tire que la castration serait la punition du crime primitif de tuer le père pour épouser la mère (1985:183). Or, comme Lacan l'a mis au point, il a bel et bien fallu tuer le père pour que la loi soit: la conséquence du meurtre du père c'est que les fils ne doivent pas épouser les femmes de leur groupe. De même, la fonction symbolique du Nom du Père (qui correspond au Père Mort) empêche l'enfant d'épouser sa mère. Qu'il cherche une autre femme, qu'il trouve sa jouissance ailleurs. D'où la différence nette entre les perceptions freudienne et lacanienne de la fonction du père à mettre en relief: là où, chez Lacan, le père sauve le sujet, chez Freud, le père hante le sujet (il suffit de lire les dernières lignes de *Dora* pour s'en convaincre).

La deuxième topique – Moi, Ça, Surmoi -, accompagnée du second dualisme des pulsions – pulsions de vie et pulsions de mort -, lui-même entraîné par la théorie du narcissisme, signifient que la conversion de la pulsion à l'Autre⁶ est précaire, que la régulation de la jouissance par la loi n'est pas assurée, que le sexuel fait l'impasse sur la sexualité (ce sont les points de fixation de la libido) et que la mémoire du Père Mort n'a pas fait oublier l'idéal du père de la horde, le seul qui jouit seul.

L'importance du Surmoi vient donc du fait que non seulement il apparaît comme le point de convergence des deux versants de la pensée freudienne, mais aussi qu'il fonctionne comme un champ privilégié d'affrontement de la pulsion au nouage de la loi (et, par là même, du lien, de la liaison, du rapport), et de la jouissance (hors *logos*) – nouage représenté par la figure bicéphale du père. La question de la relation de la pulsion au lien s'avère être celle de la relation de la pulsion à la fonction (ou fonctions) du père dans la structuration du sujet de l'inconscient.

0.3. Le refoulé et le traumatique

Très tôt dans son élaboration du nouveau domaine du savoir baptisé Psychanalyse, Freud s'était aperçu que l'inconscient n'est pas seulement le refoulé. Il y a un *autre inconscient*, au-delà ou en-deçà du refoulé. La théorisation de cet *autre inconscient*, qui n'est pas de l'ordre du refoulé, est inaugurée avec *L'au-delà du principe du plaisir* et ce qu'on appelle le tournant de 1920 menant à la deuxième topique de l'inconscient, dans laquelle prend relief le concept de Surmoi, et au second dualisme des pulsions, caractérisé par le concept de pulsion de mort.

Mais à vrai dire, l'intuition ou même la perception d'un inconscient que le principe du plaisir ne régule pas apparaît dans l'oeuvre de Freud dès 1896 dans la lettre 52 à W. Fliess. On peut dire, à titre d'introduction, qu'à côté du refoulé, qui doit advenir au verbe et à la signification par la remémoration, Freud découvre un *autre inconscient*

⁶ Freud emploie le mot "conversion" pour caractériser la notion de facteur économique dans l'hystérie dans *Freud présenté par lui-même* (1925). Il s'agit dans la conversion de la transposition d'une quantité d'énergie qui est d'habitude utilisée autrement (Freud 1984:38). L'expression "conversion à l'Autre" combine le mot de Freud, signifiant transposition (du sexuel vers autre chose), et celui de Lacan: le grand Autre, l'ordre symbolique, l'ordre du langage qui fait loi pour son désir (cf.4.1.).

qui se manifeste par la répétition et que cette répétition, qui n'est pas parole mais acte, fonctionne comme entrave à la signification. Au lieu du souvenir qu'il est possible de représenter et de dire, on a juste la perception, ce qui est impossible à représenter et ne fait que frapper toujours le même coup. Cet inconscient non verbal, situé au-delà d'une certaine mesure dont l'étalon est le principe du plaisir, cet inconscient impossible à énoncer et à traiter, inassimilable, est celui du trauma, de la compulsion de répétition et de la pulsion de mort. Si l'inconscient du refoulé, apte et même destiné à faire sens, est mis à l'enseigne de la maladie et, en tant que tel, susceptible de traitement et de soulagement, l'inconscient du trauma, celui dont le sens est impossible, est malaise, et le malaise est incurable.

Freud considère que l'appareil psychique est soumis à deux sortes d'excitations: les endogènes, celles provenant du dedans du corps, comme les pulsions; et les exogènes, provenant du monde extérieur, comme les impressions ou perceptions traumatiques, ou plutôt sa forme de manifestation qui est la compulsion de répétition. Trauma et pulsion partagent donc le statut de cause, respectivement externe et interne, des formations de l'inconscient : rêve, lapsus, mot d'esprit, symptôme, fantasme. Aussi, Freud affirme-t-il que les phénomènes compulsifs *présentent à un haut degré le caractère pulsionnel* (1981:78). Implicitement cela suppose que la pulsion se répète compulsivement, qu'elle répète quelque chose de traumatique. Cela étant, la pulsion fait aussi partie de l'*autre inconscient*. Il y a au moins une dimension de la pulsion qui s'y inscrit.

Nous verrons que trauma et pulsion se rejoignent dans le Surmoi: le trauma de par sa solidarité avec le totem; la pulsion, non seulement par le biais de la sublimation, mais aussi et surtout parce que le Surmoi est une stratégie de la pulsion pour jouir au-delà du principe du plaisir. La pulsion de mort noue ces concepts.

1. Ce qui advient à la signification et ce qui frappe comme chose

Un an avant la lettre 52 à Fliess, dans *Esquisse pour une psychologie scientifique* (1895), Freud avait discerné deux secteurs ou champs dans l'inconscient. Décrivant la mise en place de la réalité issue du processus secondaire (cf.1.1.2) à travers la distinction entre perception et représentation, il donne l'exemple de l'Autre maternel. La mère (ou l'agent maternant) constitue un aspect particulier de la réalité car il s'agit, dans l'objet perçu, de l'Autre qui apporte au sujet sa première satisfaction ainsi que son premier déplaisir et qui fut pour lui la première puissance. Certains traits de l'Autre maternel sont perçus comme uniques, non comparables à autre chose, par exemple, les traits de la mère, ceux qui l'identifient (identité de perception). Mais d'autres perceptions rappellent au sujet des impressions déjà expérimentées, par exemple les mouvements de la main de la mère et les mouvements de sa propre main ou les cris de la mère lui rappelant ses propres cris. *Le complexe d'autrui se divise en deux parties, l'une donnant une impression de structure permanente et restant un tout cohérent, tandis que l'autre peut être comprise grâce à une activité mnémonique* (1996:349). Perception et mémoire.

Dans le *Séminaire VII*, Lacan a discuté la traduction française de ce passage de l'*Esquisse*. Selon lui, la bonne traduction est:

Ainsi le complexe du "Nebenmensch" se sépare en deux parties, dont l'une s'impose par un appareil constant, qui reste ensemble comme chose – als Ding (Lacan1986:64; je souligne).

La réalité, y compris cet objet particulier qu'est l'Autre, est un complexe divisé en deux parties: la chose et ce que la mémoire peut saisir; la chose et la représentation;

la chose et le symbole. On peut interpréter cette séparation comme le début de la distinction dans l'inconscient de deux domaines: ce qui bouge, ce qui se déplace et peut être remplacé (représenté, nommé) et est destiné à faire sens; et l'autre: ce qui reste comme chose.

Commençons par examiner l'inconscient qui se déplace, celui dont Lacan dira que *Ça parle*.

1.1. Le refoulement, la signification et le plaisir

1.1.1. Représentation et refoulement

Dans *L'inconscient* (1915) Freud, tout en justifiant l'hypothèse de l'inconscient, le définit comme i) une chaîne d'idées indépendante de la conscience; ii) logiquement articulée. Il écrit:

Notre expérience quotidienne la plus personnelle nous met en présence d'idées qui nous viennent sans que nous en connaissions l'origine, et de résultats de pensée dont l'élaboration nous est demeurée cachée (1968:66).

Ça pense dans l'inconscient. Et Ça pense dans un ordre logique:

Tous ces actes conscients demeurent incohérents et incompréhensibles si nous nous obstinons à prétendre qu'il faut bien percevoir par la conscience tout ce qui se passe en fait d'actes psychiques; mais ils s'ordonnent dans un ensemble dont on peut montrer la cohérence, si nous interpolons les actes inconscients inférées (idem:66-7).

On objectera que ce passage ne concerne que les états latents et que ceux-ci ne se confondent pas avec le refoulé ou les phénomènes compulsifs. Pourtant, l'analyse que Freud fait d'une formation de l'inconscient comme le rêve va dans le même sens: ça pense dans le rêve et *l'analyse des pensées du rêve nous a révélé une activité intellectuelle très compliquée disposant de presque toutes les ressources de l'appareil psychique (...)* *L'abandon de la direction volontaire du cours de nos représentations [dans le sommeil] est incontestable, mais la vie psychique n'en reste pas moins orientée* (1967:502), si bien que l'apparence absurde du rêve cache une structure cohérente et logique.

Le rêve n'est pas un chaos de sons discordants issus d'un instrument frappé au hasard, il n'est pas dépourvu de sens, il n'est pas absurde (...) *C'est un phénomène psychique dans toute l'acception du terme, c'est l'accomplissement d'un désir. Il doit être intercalé dans la suite des actes mentaux intelligibles de la veille: l'activité intellectuelle qui le construit est une activité élevée et compliquée* (idem:113).

Ce qui est vrai pour le rêve est vrai pour d'autres formations de l'inconscient comme le symptôme hystérique:

L'hystérie nous présente, elle aussi, une série de pensées correctes et tout aussi valables que les pensées conscientes mais nous ne savons rien de leur existence sous cette forme: nous ne les reconstruisons qu'après-coup (idem:508).

Il en est de même pour le lapsus, l'acte manqué, le mot d'esprit et tout phénomène constitué de représentations refoulées qui, par là même, font retour (le retour du refoulé), ce qui exige un nouveau refoulement.

Dès que la représentation choquante en son fond se renforce au-delà d'un certain degré, le conflit devient actuel et c'est précisément l'activation qui entraîne le refoulement (Freud1968:54).

Chaque formation de l'inconscient se présente comme une pensée – Lacan dira un discours, car la pensée s'articule en langage, en chaîne signifiante – dont le sujet ne sait rien: Ça pense – ou Ça parle – à son insu. Le sujet n'y est pour rien au moins de façon consciente. Pourtant, et c'est là ce que Freud souligne, cette pensée, ou ce discours, sont aussi élaborés, articulés, ordonnés que les contenus conscients⁷. Cette assomption d'une homologation de structure entre l'inconscient et le conscient est nécessaire à la technique analytique, puisque ce dont il s'agit, c'est de traduire l'inconscient dans le conscient, et de comprendre la logique sous-jacente à la forme apparemment insensée du matériel refoulé qui fait retour. Ce matériel, ce sont des représentations.

Freud a toujours souligné que ce qui est refoulé n'est pas la pulsion en tant que telle mais la représentation. Il le dit en 1895:

(...) le refoulement (...) le fait qu'une image mnémonique hostile perde aussi vite que possible son investissement (1996:340).

Il le dit en 1932:

C'est la représentation qui subit le refoulement, qui est éventuellement déformée jusqu'à être méconnaissable (1984:114).

Dans *L'inconscient* (1915), il écrit:

Mais, dans l'inconscient aussi, la pulsion ne peut être représentée que par la représentation. Si la pulsion n'était pas attachée à une représentation ou n'apparaissait pas sous forme d'état d'affect, nous ne pourrions rien savoir d'elle. Mais si nous parlons cependant d'une motion pulsionnelle refoulée, c'est là une négligence d'expression sans conséquence. Nous ne pouvons rien entendre d'autre qu'une motion pulsionnelle dont le représentant-représentation est inconscient, car il n'est là question de rien d'autre (1968:82).

En fait, étant donnée la jonction des champs de l'inconscient (sémantique) et de la libido (sexuel), la pulsion en tant que telle n'a pas de sens et ne devient saisissable que lorsqu'elle se manifeste mentalement comme représentation⁸.

Ce dont il s'agit alors c'est de saisir le sens des représentations inconscientes en repérant les lois qui ont présidé à leur structuration. L'inconscient est *logos*: il relie ou enchaîne des représentations (des idées, des pensées, des mots) selon des lois. Des lois qui sont, on le verra surtout avec Lacan, celles de la grammaire et de la rhétorique (le déplacement, la condensation, la métonymie, la métaphore), les lois qui engendrent la signification. Ces lois sont celles que le refoulement applique pour condenser, déplacer, remplacer, détourner, déformer, relier, articuler des représentations. Le refoulement est une affaire de langage.

⁷ Il ne faut pourtant pas oublier que Freud excluait de la logique de l'inconscient le principe de non contradiction et le temps, ce qui implique que l'inconscient obéit à d'autres lois que celles du discours conscient (ce que Lacan appellera discours courant en opposition à la parole qui dit la vérité du désir du sujet).

⁸ Dans *Deux articles encyclopédiques* (1923) Freud traite séparément la *Psychanalyse* comme théorie des processus psychiques inconscients et la *Théorie de la libido*. La libido désigne dans la théorie des instincts, qui est d'ordre biologique, la manifestation dynamique de la sexualité et, dans la psychanalyse, la manifestation de la pulsion sexuelle dans la vie mentale (Freud1985a:51-77).

1.1.2. Le refoulement comme condition du plaisir et de la réalité

Dans *Esquisse d'une psychologie scientifique* (1895) Freud présente les mécanismes du fonctionnement psychique comme enracinés dans un substrat neuronique. Par la suite, la question de la localisation cérébrale des processus psychiques posera problème et donnera lieu à la spéculation métapsychologique: dans *Pour introduire le narcissisme* (1914), Freud affirme qu'un jour les conceptions psychologiques provisoires *devront être placées sur la base de supports organiques* (Freud 1969:86). Mais à l'espoir succède, un an plus tard, la reconnaissance de l'échec de ce projet:

Mais toutes les tentatives pour deviner, à partir de là, une localisation des processus psychiques, tous les efforts pour penser les représentations comme emmagasinées dans les cellules nerveuses et pour faire voyager les excitations sur les fibres nerveuses ont radicalement échoué (1968:78).

Et en 1932 Freud dira que le psychisme s'inscrit dans (...) *un substrat qu'on ne peut se représenter* (1984:122).

Toujours est-il qu'à la fin du XIXe siècle, Freud était persuadé que le psychisme avait un substrat neuronal et il décrivait les pulsions en termes de quantités d'énergie ou d'excitation dont les neurones essaient de se décharger.

Cette tendance à se débarrasser des quantités, Freud l'appelle le principe d'inertie (tension zéro) du système neuronique. C'est la fonction primaire. La fonction secondaire concerne les excitations endogènes qui naissent dans les cellules du corps, par exemple la faim. Freud appelle ce groupe d'excitations endogènes *Not des Lebens*, l'urgence de la vie, le besoin. Or, l'urgence de la vie transforme le principe d'inertie en effort pour garder la quantité à un niveau constant. C'est le principe de plaisir. Tandis que le principe d'inertie implique la décharge totale, celui du plaisir implique une décharge partielle et donc un stockage de la quantité. Ils partagent pourtant la tâche d'éviter la tension et le déplaisir qui lui est inhérent. Or, si dans le cadre de la fonction secondaire, la décharge n'est pas totale, c'est qu'il y a des résistances à la décharge qui se produisent aux points de contact entre les neurones, à leur articulation. Aussi Freud distingue-t-il deux systèmes de neurones, les inaltérables ou perméables et les altérables ou imperméable (pas autant que cela, comme on va le voir). Les premiers sont tournés vers le monde extérieur: ce sont les neurones de perception. Les autres, qui constituent la mémoire, sont tournés vers l'intérieur du corps et établissent des frayages pour faire face à l'urgence de la vie: le frayage est l'absorption de quantités par les barrières de contact, ce qui permet que la décharge ait lieu tout au long du parcours de l'excitation. De cette façon-là, plus importante est la quantité, plus marqué est le frayage et moins imperméable devient le système de la mémoire. Freud note que la différence entre les deux systèmes, celui de la mémoire et celui de la perception (neurones inaltérables), n'est pas due à la nature des neurones mais aux quantités reçues. Les quantités d'énergie reçues du monde extérieur sont plus considérables que celles provenant du corps. Le système de la mémoire reçoit aussi les quantités provenant du système de perception mais son rapport au monde est indirect. Cependant la quantité d'excitation provenant du corps se produit de façon continue, ce qui cause une accumulation d'excitations se heurtant aux résistances des barrières de contact lors de leur acheminement vers les neurones. La quantité d'excitation augmente si bien que les voies de conduction deviennent franchissables, le système de la mémoire restant à la merci de l'excitation qui pousse à la décharge: il est sans défense face aux excitations endogènes. On aura reconnu dans ce processus qui remplit les voies jusqu'à ce qu'elles deviennent perméables un mécanisme semblable au refoulement coïncidant avec le retour du

refoulé, coïncidence que les formations de l'inconscient rendent perceptible. Après la décharge, les voies de conduction récupèrent leur résistance et le frayage persiste (voilà pourquoi le système est dit imperméable).

Le système de la mémoire est l'inconscient même et c'est là que se passe ce qui nous intéresse. Je veux parler de l'altération du processus primaire par le processus secondaire dans l'opération du refoulement. Le groupe de neurones chargés de façon constante pour faire face à la poussée constante des excitations endogènes (la réserve de quantités qu'exige la fonction secondaire) est le Moi. Par conséquent, le Moi entrave la libido tout en étant lui-même une instance chargée de quantité, une instance libidinale. Le Moi s'est formé lors de la première expérience de satisfaction qui est aussi celle du premier déplaisir. Cette expérience originaire est celle de l'intervention de l'Autre tout-puissant qui accomplit le refoulement primordial. Le Moi inhibe le déplaisir causé par la répétition incessante de quantités endogènes pour avoir du plaisir. Cette inhibition s'exprime dans l'investissement latéral d'un neurone contigu, ce qui s'oppose au passage de la quantité en la détournant. Ce que le Moi inhibe par ce détour c'est le processus psychique primaire, celui qui cherche directement le plaisir de la décharge. Dans le processus primaire, le plaisir directement atteint ne peut être que déplaisir, étant donné que c'est justement pour l'éviter que le Moi entrave la décharge directe au moyen de la métonymie. Aussi le plaisir qui n'est pas déplaisir résulte d'une décharge partielle, d'une satisfaction détournée, accomplie par l'inhibition.

Freud prévoit deux situations dangereuses pour le Moi. Dans la première, le Moi hallucine l'objet de satisfaction et déclenche le processus de décharge. Dans ce cas-ci la satisfaction est impossible à cause de la confusion entre objet et image, perception et représentation. Dans la seconde, le Moi tarde à activer l'investissement latéral pour inhiber le déplaisir parce qu'il lui manque un indice attirant son attention sur le réinvestissement de l'image hostile. Celui-ci est un indice de réalité qui doit atténuer l'investissement de l'objet. Il différencie perception et représentation et permet la satisfaction possible, c'est-à-dire celle qui résulte du détour du processus primaire par le secondaire (refoulement). L'exposé de Freud sur cette articulation des deux processus signifie qu'il n'y a pas de satisfaction possible hors la réalité – l'effet de la différenciation entre perception (dehors) et représentation (dedans) - et que le principe du plaisir dépend du principe de réalité. Étant donné que l'intervention du processus secondaire coïncide avec le refoulement, celui-ci travaille pour le principe de plaisir, pour éviter la satisfaction directe, impossible parce que détachée de la réalité (hallucinée). Par conséquent, le vrai principe du plaisir est celui que le principe de réalité a relayé (refoulement). Ce que Freud appelle la satisfaction réussie est en effet une satisfaction partielle, prenant place dans la réalité, résultat du refoulement opéré par le Moi. La satisfaction possible est celle qui ne réussit que dans la mesure où, refoulée, elle échoue partiellement.

La nécessité de l'intervention du processus secondaire implique que l'excitation endogène – la pulsion – est vouée à un au-delà du principe de plaisir, elle est donc vouée à un au-delà du principe de réalité, elle cherche la satisfaction impossible:

(...) relayé par le principe de réalité [le principe de plaisir] met en vigueur l'ajournement de la satisfaction (...) et la tolérance provisoire du déplaisir sur le long chemin détourné qui mène au plaisir. Mais le principe de plaisir [non relayé par le principe de réalité] reste pour longtemps le mode de travail des pulsions sexuelles plus difficilement "éducables"; le cas se produit sans cesse où (...) le principe de plaisir déborde irrésistiblement le principe de réalité au détriment de l'ensemble de l'organisme (Freud1981:46).

Si la pulsion ne cherchait pas l'impossible satisfaction, le processus secondaire n'aurait pas de raison d'exister. Ce processus prouve que le but ultime de la pulsion, ce à quoi elle vise en dernière instance, est une satisfaction ravageante qui n'est pas de ce monde. En dépit de son aptitude à la signification (puisque c'est en tant que représentation qu'elle est refoulée), il y a dans la pulsion un noyau dur iconoclaste, aniconique, inconvertible, un noyau qui hait le monde et ne veut rien savoir de ses objets. C'est pourquoi elle résiste en partie au refoulement.

Quinze ans plus tard, en 1920, dans *L'au-delà...*, Freud reprendra sur d'autres pré-supposés théoriques, ce qu'il avait ébauché dans *l'Esquisse*: ce quelque chose qui a échappé au processus secondaire et frappe le sujet dans la compulsion de répétition comme une volonté impérative constitue la zone de l'inconscient qui n'est pas sous la dominance du principe du plaisir. Après avoir souligné que le processus primaire a à voir avec le flux libre d'énergie se pressant vers la décharge et que la tâche du processus secondaire est de lier cette énergie en la faisant passer à *l'état quiescent*, Freud écrit:

L'échec de cette liaison provoquerait une perturbation analogue à la névrose traumatique; c'est seulement une fois cette liaison accomplie que le principe de plaisir (et le principe de réalité qui en est la forme modifiée) pourrait sans entraves établir sa domination (1981:78).

Le principe de plaisir s'installe sur une libido préalablement liée, articulée, structurée: refoulée. Le refoulement est l'opération qui convertit le flux libidinal en *logos* (*legein*, le lien, la liaison). Sans *logos* pas de plaisir. Mais justement tout n'est pas refoulé, tout n'est pas *logos*, tout n'est pas plaisir, dans l'inconscient. Il y a aussi du *pathos*. Car le processus secondaire ne (re)lie pas tout de la pulsion.

1.1.3. L'échec du refoulement et la répétition

Wo Es war, soll Ich werden (Freud1984:110). Traduire l'inconscient dans le conscient, traduire le Ça parle du refoulé (ce dont le sujet ne veut rien savoir) dans la parole d'un sujet énonçant sous forme de récit la vérité de son désir, voilà la tâche de l'analyse. Traduire, terme employé par Freud à plusieurs reprises, indique assez la nature langagière du matériel inconscient. Cela indiquerait même que le refoulé est un texte, un discours réduit au silence mais sur le point d'être verbalisé. Mis au silence veut dire oublié. Et traduire, faire que Ça advienne à la parole du Je, implique la remémoration dans l'élaboration d'un ordre narratif⁹. Car, Freud l'explique dans *Cinq leçons sur la psychanalyse* (1909), l'inconscient, plus précisément le refoulé, est une mémoire oubliée; les représentations qui le constituent sont des souvenirs mis à l'écart de la conscience de façon à ce que le sujet s'épargne un malaise. Mais tout dans l'inconscient n'est pas du refoulé car tout n'y est pas lié ni représenté et ce qui n'est pas lié-représenté se répète et met l'élaboration narrative en impasse.

L'identification de l'inconscient aux neurones de la mémoire apparaît dès 1895 dans *l'Esquisse*. Une année plus tard, dans la lettre 52 à W. Fliess, Freud ébauche, dans le cadre de la première topique, une configuration de l'appareil psychique par strates, toujours enraciné dans un substrat neuronique. Il y réarticule la relation entre neurones

⁹ Ou, comme Lacan suggère dans *Fonction et champ...*, la seule élaboration narrative: le sujet ne s'est pas souvenu de l'événement mais il l'a fait passer dans le verbe ou, plus précisément, dans l'épos où il rapporte à l'heure présente les origines de sa personne (Lacan1966:255). Ceci a plusieurs implications. La signification a une forme narrative: faire sens du Ça implique sa soumission aux contraintes (topo)logiques de la mise en forme narrative. Le récit s'enracine dans la pulsion, ce qui lui confère un fondement métapsychologique (cf.1.1.7.). La ressemblance fonctionnelle entre le Ça et ce que Jean Petitot appelle la substance prégénitale du sens est ici frappante. Indépendamment de savoir si le Ça est ou non une substance – ce que Lacan rejette radicalement -, sa fonction de matériau pré-narratif et asémantique, destiné à devenir forme narrative, en fait le lieu des racines pulsionnelles de l'imaginaire que la narrativité, selon la sémiotique narrative morphodynamique, fait monter en surface, en convertissant une sémantique catégorielle en une syntaxe actantielle (cf.1.1.3.).

de perception et neurones de la mémoire et propose une première distinction entre refoulement et compulsion. Tandis que dans *L'esquisse*, le système de la mémoire, à travers le Moi, faisait face aux excitations endogènes, là, dans la lettre 52, il a affaire (sans Moi) aux excitations exogènes: perceptions ou impressions, causes extérieures (à l'appareil psychique). La compulsion (exogène) n'est pas la pulsion (endogène). Mais Freud, fidèle en cela au thème topologique, transversal à son oeuvre, de la réversibilité dedans-dehors comme mode de fonctionnement de l'appareil psychique¹⁰ – l'*extimité* de l'inconscient – établit entre pulsion et compulsion une parenté ou une déhiscence.

La mémoire est constituée de plusieurs enregistrements d'inscriptions, au moins trois: l'inconscient se situe entre la perception et le préconscient, et les trois enregistrements sont encadrés par deux extrémités donnant sur le monde extérieur: la perception et la conscience. Il y a entre perception et conscience une affinité: elles n'ont pas de mémoire. La perception *ce sont les neurones où apparaissent les perceptions et auxquels s'attache le conscient, mais qui ne conservent en eux-mêmes aucune trace de ce qui est arrivé, car le conscient et la mémoire s'excluent mutuellement* (Freud1996:154). On passe alors à la mémoire avec ses trois couches d'inscriptions ou traces (les frayages). Ce que Freud appelle la *percp.S* constitue le premier enregistrement des perceptions, tout à fait incapable de devenir conscient (...) (*idem*:155). Ensuite l'inconscient est un second enregistrement ou une seconde transcription (...). Les traces de l'inconscient correspondraient peut-être à des souvenirs conceptionnels et seraient aussi inaccessibles au conscient (*idem:idem*). Le préconscient est la troisième transcription liée aux représentations verbales et correspondant à notre Moi officiel (*idem:idem*). Les enregistrements successifs, poursuit Freud, représentent la production psychique d'époques successives de la vie. C'est à la limite de deux époques que doit s'effectuer la traduction des matériaux psychiques. Cela étant, le refoulement ne peut être autre chose qu'une traduction (la transcription dans l'enregistrement suivant) ratée. Et pourquoi rate-t-elle ? Évidemment, pour épargner au Moi le déplaisir provoqué par l'excitation survenue d'un nouvel enregistrement gênant le précédent. Le ratage de la traduction est la réussite du refoulement. Aussi la trace restée dans l'inconscient sert-elle à protéger contre le déplaisir provoqué par un événement lorsqu'il s'est produit, car elle inhibe sa décharge, en l'empêchant d'être perçu par la conscience. Autrement dit, la mémoire pare à la répétition du déplaisir d'un événement réel dans la mesure où elle l'enregistre sous forme de trace (souvenir inconscient).

Il y a pourtant un cas où le refoulement rate lui aussi. C'est le cas des événements d'ordre sexuel dont l'excitation qu'ils provoquent devient plus intense au cours du développement. Ceux-ci ne sont pas susceptibles d'être enregistrés, réduits à des traces et transposés dans d'autres enregistrements: représentés. Hors trace, *le souvenir agit alors comme un événement actuel* (*idem*:156), ce qui veut dire qu'il est perçu comme réel et que le déplaisir qui l'accompagne, non inhibé, se répète, inaltérable. Freud ne le dit pas comme cela mais tout se passe comme si les impressions d'ordre sexuel restaient coincées dans la *percp.S.*, s'y marquant par une répétition compulsive en-deça de la trace qui seule peut être transposée, traduite, déplacée. Le sexuel se répète *comme chose*. Toutefois, ce qu'en dit Freud ne dément pas cette idée, bien au contraire. Il appelle *compulsion* le plaisir non inhibé qui accompagne la reproduction d'un incident sexuel agréable (car tous les incidents sexuels ne sont pas forcément désagréables). On voit alors que du côté du refoulement raté, il y a un déplaisir

¹⁰ Le jeu dedans-dehors caractérise la dénégation (est-ce qu'une représentation du Moi peut être retrouvée hors Moi, dans la réalité ?), l'identification (ce que l'on ne peut avoir au dehors on le garde au dedans, on l'est), la névrose (la pulsion refoulée revient du dedans), la psychose (un fragment du réel rejeté revient du dehors) et, finalement, la réversibilité de la pulsion.

non inhibé, et que du côté de la compulsion il y a plaisir non inhibé. Mais que peut être le plaisir non inhibé, sinon la satisfaction hallucinatoire du processus primaire menant au plus grand déplaisir ? On peut en conclure que les deux cas ne font qu'un et que, contrairement au refoulement, la compulsion se présente comme événement réel qui frappe le sujet avec le fouet du trauma.

Dans *L'interprétation des rêves* (1900), Freud précise la configuration de l'appareil psychique comme un système à strates. Il dit que l'appareil est construit comme un appareil réflexe. Étant donné que l'activité psychique part d'excitations externes et internes, aboutissant à des innervations, l'appareil aura une extrémité sensitive et une extrémité motrice. À l'extrémité sensitive il y a un système qui reçoit les perceptions ou impressions: le *système P*. Celles-ci laissent dans l'appareil une trace mnésique. C'est la mémoire :

Nous supposons qu'un système externe (superficiel) de l'appareil reçoit les stimuli perceptifs, mais n'en retient rien, n'a donc pas de mémoire, et que derrière ce système il s'en trouve un autre, qui transforme l'excitation momentanée du premier en traces durables (1967:457).

C'est le *système S* des souvenirs constitué de plusieurs strates dans lesquels la même excitation se trouve inscrite de façon différente. Ce système qui change l'excitation en trace – la perception (qui peut être endogène, donc une pulsion) en représentation – et en constitue la mémoire, est l'inconscient:

Le système P [perceptions], qui n'a pas la capacité de retenir des modifications et est donc dépourvu de mémoire, donne à notre conscience toute la multiplicité des qualités sensibles. Inversement, nos souvenirs, y compris les plus profondément gravés en nous, sont par nature inconscients. Ils peuvent être rendus conscients; mais on ne saurait douter qu'ils déploient tous leurs effets à l'état inconscient. Ce que nous appelons notre caractère repose sur des traces mnésiques de nos impressions; et ce sont précisément les impressions de notre première jeunesse, qui ne deviennent presque jamais conscientes (idem:458).

Dans ce cadre, le rêve correspond à une régression de la représentation à l'*image sensorielle d'où elle est sortie un jour, (...) à la matière première de traces mnésiques qui est à sa base* (idem:461). Et comment ? Par désagrégation, au cours de la régression, de l'assemblage des pensées du rêve ramenées à leur matière première. Freud désigne cette matière première comme *image de perception* (idem:462), ressemblant à l'hallucination. Autrement dit, la régression est désarticulation de la structure de la mémoire. Et les trous dans la structure de la mémoire sont le lieu de la manifestation du trauma. C'est ce qui se passe dans le rêve d'angoisse, comme celui de l'enfant brûlé, analysé dans le chapitre VII de *L'interprétation des rêves* ou celui de l'Homme aux Loups (1918). C'est pourquoi, dans les années trente, Freud reformule sa définition du rêve comme accomplissement d'un désir:

Si l'on prend garde à l'échec si fréquent de la fonction du rêve – étant donnée sa nature évasive et fugitive – on peut caractériser le rêve de manière adéquate comme tentative d'accomplissement d'un désir (1984:78).

Dans *L'au-delà...* (1920), Freud présente de nouveau la même conception spatiale de l'appareil psychique, tout en insistant sur l'incompatibilité qu'il dit *supposée* entre mémoire et conscience (1981:66). Dans cette oeuvre, où la *découverte* de la pulsion de mort prépare la voie à la seconde topique, Freud analyse le phénomène de la compulsion de répétition dans sa relation problématique au principe de plaisir qui régule l'appareil psychique. Or, l'un des cas mettant en échec le principe de plaisir est le

trauma que Freud décrit comme une excitation externe faisant effraction dans le pare-excitations. Le pare-excitations fonctionne comme une couche devenue anorganique qui enveloppe l'organisme vivant écartant l'excitation venue du monde extérieur. Il est ce dont la partie de l'appareil psychique tournée vers l'intérieur est dépossédée; d'où son exposition au flux constant de la libido. Ce qui se passe avec le trauma c'est qu'il s'agit d'une perception si forte que le pare-excitation n'arrive pas à la parer. Il fait effraction, trou, dans l'appareil psychique. Il faut alors lier psychiquement la quantité d'excitation pour la liquider ensuite, c'est-à-dire faire intervenir le processus secondaire pour que le principe de plaisir puisse s'installer sur le *logos* (cf.1.1.2.). Lier l'excitation traumatique est alors une tâche indépendante du principe de plaisir et de son action régulatrice. C'est la tâche de la compulsion de répétition. Il s'agit, comme Freud l'explique dans *Moïse* (1939), de répéter l'impression traumatique, d'y insister pour la faire accéder au système signifiant de la mémoire. C'est un effort de remémoration, une tentative de conversion du trou en trace. Le trauma frappe à la porte de la mémoire qui ne s'ouvre pas. Il frappe encore. C'est bien pour cela que dans l'analyse des névrosés la répétition du refoulé *comme expérience vécue dans le présent* (*idem*:58) fait échec à la remémoration. Au lieu de raconter son passé, le malade vit ou revit une expérience dont il n'a aucun souvenir. C'est ce qui se répète comme chose. Dans un texte de 1914, Freud donne un exemple:

Comme exemple extrême, je citerai le cas d'une dame âgée qui, au cours d'états confusionnels, avait plusieurs fois abandonné le domicile conjugal pour fuir quelque part, sans pouvoir motiver cette fugue. Elle commença sa cure chez Moi sous le signe du transfert positif bien marqué qui crût avec une rapidité anormale dès les premiers jours du traitement. À la fin de la semaine, la dame prit la fuite, avant même que j'aie eu le temps de lui dire quelque chose qui aurait pu prévenir cette répétition (1992:113).

On peut dire alors que tout n'est pas mémoire dans l'inconscient. C'est bien pour cela que dans *Moïse*, Freud affirme que les impressions traumatiques sont inaccessibles au souvenir car elles remontent à la période de l'amnésie infantile pendant laquelle l'enfant est *in-fans*. En termes lacaniens, on dira que l'inconscient n'est pas entièrement structuré comme un langage. Tout n'est pas subsumable dans un ordre signifiant, tout n'est pas destiné à faire sens.

Encore un dernier point. Dans la mesure où la compulsion de répétition agit indépendamment du principe de plaisir, cela veut dire qu'elle agit indépendamment aussi du principe de réalité car, on s'en souvient, le pouvoir régulateur du principe de plaisir est dû à son relais par le principe de réalité qui diffère la décharge et donne à la satisfaction sa dimension partielle. En effet, la compulsion de répétition fait fi de la réalité. C'est ce que Freud appelle la perte de la réalité (autant dans les névroses que dans les psychoses). Il faut se rappeler que dans *l'Esquisse*, la mémoire constitue une représentation de la réalité, ou plutôt elle constitue la réalité psychique. Celle-ci, le monde intérieur, ne saurait être une copie fidèle du monde extérieur: non seulement perceptions et traces ne sont pas la même chose, non seulement il y a des perceptions qui ne viennent pas du dehors mais du dedans (du corps); mais aussi il faut tenir compte que le pare-excitations filtre, fragmente et réduit les perceptions externes¹¹, lesquelles, sous forme de traces, s'articulent dans un ordre, dans un *logos*:

Tandis qu'à l'extérieur les processus forment un continuum à deux points de vue – suivant la quantité et la période (la qualité) – les excitations correspondantes sont, en ce qui concerne la quantité,

¹¹ On voit que la mise en place de la réalité exige une perte, aussi bien d'un bout de quelque chose d'extérieur (de réel) que d'un bout de jouissance (perte qui instaure la satisfaction partielle comme satisfaction possible).

d'abord réduites et ensuite limitées par coupure. En ce qui concerne la qualité, elles sont discontinues, de telle sorte que certaines périodes n'agissent nullement comme des stimuli (1996:232-3).

Le continu est ainsi découpé, élémentarisé et organisé en monde d'objets nommables. La réalité est discontinue comme le plaisir selon le principe portant le même nom. Elle correspond à la mise en ordre sémantique de l'extérieur par le psychisme, ou plutôt, elle correspond à la configuration en monde d'objets du continu extérieur au psychisme (le réel). Cette élévation du réel au statut de réalité est ce qui fait du milieu humain un milieu culturel, un univers symbolique. Cette élévation étant l'oeuvre du processus secondaire, on aura compris que la représentation psychique de la réalité se soutient du refoulement et qu'elle est donc imprégnée d'inconscient; et que l'inconscient est un voile nécessaire à la perception du réel comme réalité signifiante, comme monde.

On se rend compte alors de deux choses: i) l'importance décisive, pour la structuration psychique et pour la structuration du monde, du processus du refoulement qui est ce par quoi le monde nous devient accessible en tant que signification : le refoulement est condition du sens; ii) l'existence de phénomènes psychiques *démoniaques*, échappant au refoulement et, par là, dérégulés, cherchant au-delà du monde, au-delà des images et des significations, ce qui n'a pas de mémoire, ce qui ne rentre pas dans le *logos* des traces mnésiques mais reste comme chose; des phénomènes visant à l'impossible, l'impossible du plaisir, l'impossible de la réalité, l'impossible du sens.

1.1.4.Oedipe : le refoulement comme castration

Dans *Trois Essais sur la théorie sexuelle* (1905), Freud soutient qu'il y a une sexualité infantile et que l'étude de celle-ci permettra de mieux saisir les traits essentiels de la pulsion sexuelle. Il précise qu'il utilise *sexuel* dans un sens bien plus vaste que celui de *génital* et constate que le développement de l'activité sexuelle de l'enfant entre, après une brève période de floraison qui s'étend de la deuxième à la cinquième année, dans ce qu'il appelle la période de latence (1987:181), qui précède la puberté. La période de latence constitue un refoulement de la sexualité infantile qui partage la vie sexuelle en deux périodes, l'infantile et la pubère, celle-ci ordonnant la conformation définitive (adulte) de la vie sexuelle. Dans une section ajoutée en 1915 au second essai, *La sexualité infantile*, et dans *Les métamorphoses de la puberté*, Freud identifie la période de latence à la fin de l'Oedipe marqué par *l'érection de la barrière contre l'inceste* (*idem*:169). On peut donc conclure que le refoulement dont il est question dans la période de latence est bien la castration – *l'érection de la barrière contre l'inceste*, ce que Lacan appellera la loi phallique ou loi du désir - qui marque l'issue de l'Oedipe. Cela étant, on peut dire que l'Oedipe est un refoulement structurant de la sexualité dans la mesure où la castration introduit l'enfant à la période de latence nécessaire à sa maturation sexuelle. On constate en même temps que la maturation sexuelle humaine a une forme diphasique dont est responsable ce refoulement axial qu'est la castration.

Dans *Inhibition, symptôme, Angoisse* (1926), Freud résume ainsi la forme diphasique du développement sexuel de l'être humain:

Nous trouvons que la vie sexuelle de l'être humain ne poursuit pas son développement de manière continue depuis le début jusqu'à la maturation, comme celle de la plupart des animaux qui lui sont proches, mais qu'elle connaît, après une première floraison précoce jusqu'à la cinquième année, une interruption énergique, pour reprendre de nouveau avec la puberté et se rattacher aux amorces infantiles. Nous estimons qu'il a dû survenir dans les destins de l'espèce humaine quelque chose

d'important qui a laissé derrière soi cette interruption du développement sexuel comme précipité historique (Freud1993:68)¹².

Cette interruption énergétique est le refoulement oedipien:

La signification pathogène de ce facteur résulte de ce que la plupart des revendications pulsionnelles de cette sexualité infantine sont traitées et écartées défensivement par le Moi comme des dangers, si bien que les motions sexuelles ultérieures, celles de la puberté, qui devraient être conformes au Moi, sont en danger d'être soumises à l'attraction des prototypes infantiles et de les suivre dans le refoulement (idem:idem).

La fonction structurante du refoulement crée donc une dynamique de conflit où intervient la défense du Moi contre la revendication pulsionnelle; et évidemment l'être humain ne peut être qu'un sujet clivé ayant affaire, d'un côté, à ce que Freud appelle le monde extérieur, c'est-à-dire aux exigences de l'Autre (qui sont des exigences de signification) et de l'autre à la poussée endogène de la libido, à l'impératif de jouissance. Remarquons en passant que le développement discontinu de la sexualité humaine aboutit à une régression étant donné que la vie sexuelle pubère se rattache aux amorces infantiles.

La période de latence, contigue au refoulement, est décrite dans *Trois Essais* comme l'érection de, à côté des autres inhibitions sexuelles, la barrière contre l'inceste qui est une exigence culturelle de la société, qui doit se défendre contre l'absorption par la famille d'intérêts dont elle a besoin pour établir des unités sociales plus élevées et qui de ce fait, tente par tous les moyens de relâcher chez chaque individu, et spécialement chez l'adolescent le lien qui l'unit à sa famille et qui, pendant l'enfance, est le seul qui soit déterminant (1987:169). L'interdit de l'inceste est l'axe à partir et autour duquel se nouent les liens sociaux; il est l'instrument central de ce que Freud appelle ailleurs Éros, l'instance qui noue les rapports et consolide des groupes à un niveau plus large que celui de la famille. On pourra dire alors que la période de latence est celle où Éros doit remplacer Oedipe.

Le complexe d'Oedipe, qui marque le sommet du développement sexuel de l'enfant (vers cinq ans)¹³, apparaît dans les premiers textes de Freud associé à la question du choix d'objet. En effet l'auto-érotisme, l'investissement du corps propre et de ses zones érogènes comme objets libidinaux, qui caractérise l'activité sexuelle du pervers polymorphe (cf.2.1.), est problématisé par le fait que sa libido investit des personnes ou, en premier lieu, la personne qui nourrit et soigne l'enfant en état de désaide, la mère. Dans *Trois Essais* (1905) et, un peu plus tard, dans *Introduction à la psychanalyse* (1916-17), Freud souligne fortement l'importance de la présence de la mère auprès de l'enfant si bien que l'auto-érotisme ne peut pas être primitif: le sein maternel, premier objet de la pulsion, est un objet sexuel hors du corps propre. Ce n'est que quand l'enfant cesse de sucer le sein maternel qu'il le remplace par une zone de son propre corps: le pouce, la langue. Par conséquent, la période de latence, en déterminant le remplacement de l'objet faisant partie du corps par un objet étranger et extérieur, rétablit le rapport originel de la pulsion au sein maternel. C'est pourquoi la découverte de l'objet est finalement une redécouverte¹⁴. Toujours est-il qu'un choix d'objet

¹² Ce quelque chose d'important qui est arrivé dans les destins de l'espèce humaine est, dit Freud dans *Moïse*, l'humanisation: (...) l'ajournement et l'instauration diphasique de la vie sexuelle sont intimement liés à l'histoire de l'humanisation (Freud1986:162). Et l'événement crucial, traumatiquement déterminant, de l'accès à la condition humaine, a été le parricide primordial.

¹³ Dans *Abrégé de psychanalyse* (1938), Freud affirme que la phase phallique ou oedipienne marque la culmination du développement de la fonction sexuelle chez l'enfant que la période de latence vient interrompre. La phase génitale est celle de la puberté après la période de latence. On a là de quoi distinguer *phallique* et *génital*.

¹⁴ Avec la théorie du narcissisme, Freud réunira ce qui avait trait à l'objet auto-érotique et ce qui relevait de l'objet étranger, en une seule instance pour l'opposer à l'instance narcissique. Dans *Pour introduire le narcissisme*, Freud dit qu'il y a deux voies pour le

similaire à celui qui caractérise la puberté (un objet extérieur, une personne) est opéré dès l'enfance. Seulement, dans l'enfance, les personnes choisies sont les parents. Ce sont eux l'objet de l'investissement libidinal le plus précoce¹⁵. La barrière de l'inceste se dresse justement contre cet attachement infantile, conduisant la libido vers d'autres objets en dehors de la famille, de façon à ce que l'enfant puisse jouer son rôle social. Les parents, ces objets qu'il ne peut pas avoir au-dehors, deviennent des modèles par identification, des objets possédés au dedans en tant qu'images idéales. La deuxième topique appelle *Surmoi* l'instance ainsi formée.

Freud avait ajouté aux *Trois Essais* (1905) des textes écrits en 1915, traitant justement d'une phase oedipienne qui viendrait s'ajouter aux phases pré-génitales (cf.2.1.) du développement de l'enfant. Cette phase se caractérise par les recherches sexuelles infantiles poussées par une forte curiosité de l'enfant pour la chose sexuelle. L'arrivée d'un petit frère ou soeur, par exemple, déclenche une série de questions, surtout celle de savoir d'où viennent les enfants que Freud compare à l'énigme du Sphinx de Thèbes. Dans ses recherches, l'enfant mâle élabore des théories dont la plus importante est celle selon laquelle tout le monde, hommes et femmes, a un pénis. Le complexe de castration est justement l'abandon de cette croyance après de durs combats intérieurs exprimés dans des fictions pour dénier le manque de pénis chez les femmes. Quant à l'enfant femelle, elle ne tombe pas dans une telle attitude de refus mais, admettant immédiatement qu'elle n'a pas de pénis, que le clitoris lui est bien inférieur, elle succombe à l'envie du pénis (*Penisneid*). Tout se passe donc autour de l'organe mâle comme le seul organe connu des deux sexes. L'une des critiques adressées à Freud est que les textes de 1915 vont à l'encontre de ce qu'il disait dans le texte de 1905, notamment dans certains passages suggérant, au contraire, que la petite fille aurait une connaissance précoce du vagin. Mais, même dans les textes écrits en 1923 pour défaire les contradictions causées par les interpolations tardives, Freud n'a pas abandonné sa thèse du *Penisneid* féminin. Ce dont il s'agit en premier lieu est effectivement que le garçon aussi bien que la fille doit reconnaître et accepter la différence sexuelle formulable en termes d'avoir (masculin) ou ne pas avoir de pénis (féminin). Ceci est crucial pour l'assomption subjective d'une identité sexuelle nécessaire au rôle social que le groupe attend de l'individu (et qui est prioritairement de contribuer à la reproduction du corps social). Que les femmes n'aient pas, de pénis, voilà la réalité que les enfants des deux sexes doivent assimiler en vue de leur socialisation¹⁶. Ils le font pourtant de façon différente, décalée. C'est cela l'enjeu de l'Oedipe.

Dans *L'organisation génitale infantile* (1923), Freud, dans le but de éliminer des contradictions existant dans *Trois Essais*, insiste moins sur ce qui sépare la sexualité infantile de la sexualité pubère (adulte) que sur ce qui les rapproche. Or ce qui les rapproche c'est justement le choix d'objet: dès l'enfance, l'ensemble des aspirations sexuelles se dirige vers une seule personne dans laquelle elles cherchent à atteindre leur but, la seule différence concernant la synthèse des pulsions partielles et leur subordination au primat génital. Cela était déjà établi dans les textes ajoutés à *Trois Essais* de 1915. Mais maintenant, continue Freud, *la proposition selon laquelle le*

choix d'objet: celle du type par étayage dans lequel, malgré le détachement de la pulsion par rapport au besoin organique, l'étayage continue à se révéler dans le fait que les personnes qui ont affaire avec l'alimentation, les soins, la protection de l'enfant deviennent les premiers objets sexuels (1992:93). L'autre type de choix d'objet est le narcissique dans lequel le modèle n'est pas la mère mais la personne propre (cf.2.2.1). C'est sur ces deux types de choix d'objet que Lacan fondera sa distinction entre le champ de la pulsion et le champ de l'amour (narcissique) dans le *Seminaire XI* (cf.9.7.2.)

¹⁵ Dans *Le Moi et le Ça* (1923), Freud dit que ce choix d'objet de la prime enfance est issu de l'identification directe au père de la pré-histoire personnelle. C'est là une façon de mettre en valeur et d'accorder la priorité à la relation au père dans le cadre de l'Oedipe.

¹⁶ À la fin de *L'organisation génitale infantile* (1923), Freud caractérise les organisations pré-génitales par la polarité actif-passif, l'organisation phallique (oedipienne) par la polarité avoir-ne pas avoir de pénis et l'organisation génitale (adulte) par la polarité masculin-féminin.

primat des organes génitaux ne s'effectuerait dans la première enfance que d'une façon très imparfaite ou pas du tout ne le satisfait pas (1992:114). Il poursuit:

(...) la vie sexuelle de l'enfant se rapproche de celle de l'adulte dans une bien plus grande mesure et cela ne concerne pas seulement la survenue d'un choix d'objet. Même si on ne parvient pas à une véritable synthèse des pulsions partielles sous le primat des organes génitaux, au faite du développement de la sexualité infantile, l'intérêt pour les organes génitaux et l'activité génitale acquiert cependant une importance dominante qui ne le cède que peu à celle de la maturité. Le caractère principal de cette organisation génitale infantile est en même temps ce qui la différencie de l'organisation génitale définitive de l'adulte. Il réside en ceci que, pour les deux sexes, un seul organe génital, l'organe mâle, joue un rôle. Il n'existe donc pas un primat génital mais un primat du phallus (idem:idem).

Tandis que le primat génital organise l'activité sexuelle adulte, le primat du phallus organise une phase du développement sexuel dans lequel cette activité n'est pas possible. Ce qui est possible, à sa place, c'est l'activité de l'imagination qui élabore la croyance en l'universalité du pénis, ce qui fait que la différenciation des sexes s'opère par rapport à ce symbole universel qu'est le phallus (il n'est pas universel dans le réel, il l'est symboliquement) en ce qu'il ne se confond pas avec l'organe pénien.

C'est la phase phallique qui va succomber au refoulement pour advenir, après la période de latence, comme phase génitale. Freud insiste sur l'idée que ce refoulement est un refoulement spécial, c'est plus qu'un refoulement. Il s'agit en effet du complexe de castration. Voyons comment cela se passe:

L'activité génitale étant impossible dans l'enfance, elle se déploie alors à un autre niveau, imaginaire et symbolique, comme activité intellectuelle. Le garçon mâle suppose chez tous les êtres un organe pareil au sien, mais sa curiosité le conduira à la constatation que cela n'est pas le cas. La réaction du garçon est de nier le manque et croire voir malgré tout un membre. Il élabore alors des fictions: le membre est encore petit et va grandir; il était là mais a été enlevé comme punition. À partir de ce moment l'enfant va devoir se confronter à la possibilité de sa propre castration. En outre, étant donné que le manque de pénis résulte d'une punition, il y aura donc des femmes dignes et respectables qui en sont sûrement pourvues. C'est le fantasme de la mère phallique. Dans *La disparition du complexe d'Oedipe* (1923), Freud donne plus de précisions sur la formation du complexe l'Oedipe, son association à la phase phallique et sa disparition sous le coup du complexe de castration. La phase phallique n'est pas seulement une phase d'activité intellectuelle mais aussi d'activité sexuelle. Car le grand intérêt de l'enfant pour le pénis se traduit dans la manipulation masturbatoire. Or, du côté de l'Autre, qui peut être le père ou quelqu'un parlant au nom du père, l'enfant reçoit la menace de castration. La castration est un énoncé, une parole et c'est en tant que telle, en tant que menace énoncée en une phrase, que la castration supprime la phase phallique. Mais pas tout de suite. Car d'abord l'enfant se fiche des menaces et continue son activité. Bien qu'il ait déjà fait des expériences propédeutiques de la castration – la perte de parties corporelles très prisées comme le sein maternel ou le contenu de l'intestin – ce qui donne tout son poids et sa portée refoulante à la menace de castration, c'est l'observation de l'organe sexuel féminin. Car cette observation chez autrui lui permet de se représenter sa propre castration, de la perlaborer, et la menace parvient après-coup à faire effet.

Tout n'est cependant pas là. La vie sexuelle de l'enfant ne s'épuise pas dans la masturbation: elle consiste aussi dans l'attitude oedipienne à l'égard des parents. On voit alors comment l'Oedipe s'accroche à la phase phallique. En fait, la masturbation est la décharge génitale de l'excitation oedipienne. L'enfant a deux possibilités de jouissance oedipienne (sans que ce soit clair si elles se présentent en simultané ou en alternative): l'active dans laquelle il se met à la place du père qui devient son rival; la

passive dans laquelle il se met à la place de la mère qui devient superflue. De ce commerce amoureux l'enfant a des représentations très imprécises mais ce qui est sûr c'est que le pénis y joue un rôle qui ne peut être qu'imaginaire, fantasmatique. La menace de castration agit sur l'Oedipe en mettant un terme aux deux possibilités de jouissance: pour l'active comme conséquence de la punition (par le père); pour la seconde comme présupposition (enfant à la place de la mère). Freud tire la conclusion suivante: étant donné que la satisfaction oedipienne coûte le pénis, cette partie du corps dont la valeur est narcissique, il faut le sauver en renonçant précisément à la jouissance du complexe d'Oedipe. Cette renonciation ne peut être qu'apaisante. Et comment procède l'enfant pour y renoncer ? En substituant à l'investissement des objets parentaux l'identification aux parents en tant qu'images idéales, en assimilant l'interdit de l'inceste perpétué par le Surmoi, en sublimant la libido. L'identification sauve l'organe génital dans la stricte mesure où elle le paralyse, où elle inhibe son activité et son fonctionnement pendant la période de latence. On voit que la période de latence – latence de l'activité sexuelle – coïncide avec la castration (encore une fois, celle-ci se situe à un niveau autre que celui de l'organe réel de l'enfant). La castration paralyse l'organe génital pour le sauver en vue d'une activité sexuelle future et autrement réelle (avec un objet étranger). On voit ainsi que la castration suit le modèle du processus secondaire: on renonce à une jouissance imaginaire, on diffère la satisfaction, pour pouvoir l'éprouver dans la réalité. La période de latence correspond à la perte de jouissance nécessaire à la structuration du sujet, à sa prise de position dans l'ordre de la culture.

1.1.5. Oedipe: la castration et le Surmoi

Freud insiste sur le fait que la castration n'est pas un refoulement comme les autres. C'est une suppression, une renonciation radicale. Il faut pourtant s'interroger sur cette insistance car Freud insiste également tout au long de son oeuvre sur une autre idée: le développement sexuel n'est pas linéaire, la phase infantile n'est jamais dépassée une fois pour toutes, son interruption refoulante est solidaire d'un rattachement de la phase adulte à la phase infantile, il y a une orientation régressive de la sexualité humaine. Seul l'Oedipe y échapperait ? C'est douteux, étant donnée la fonction structurante de l'Oedipe pour la sexualité humaine.

Freud apporte une réponse indirecte dans des textes de la deuxième topique: *Psychologie des masses et analyse du Moi*, *Le Moi et le Ça*, *Malaise dans la culture*. Il s'agit du Surmoi.

À plusieurs reprises Freud rapproche explicitement le Surmoi de l'impératif catégorique kantien (la loi morale) en même temps que de l'Oedipe:

Le Surmoi, la conscience morale à l'oeuvre en lui, peut alors se montrer dur, cruel, inexorable à l'égard du Moi qu'il a sous sa garde. L'impératif catégorique de Kant est ainsi l'héritier direct du complexe de l'Oedipe (1973:295).

Formé à l'issue de l'Oedipe, le Surmoi résulte de l'identification du sujet aux parents en tant qu'ils représentent un idéal moral. Cette identification remplace le désir incestueux et met le sujet sur la voie sociale du lien érotique ou sur la voie érotique du lien social. Prolongeant l'autorité des parents, le Surmoi est porteur d'idéal. Mais, des parents, le Surmoi n'hérite que de certains traits puisque l'introjection – la mise au dedans des objets parentaux transformés en idéaux – a comme conséquence l'autonomisation de la loi intériorisée: la surveillance discontinue et l'échange avec l'Autre parental sont remplacés par la constance de la férocité punitive surmoïque. Dans

Malaise, Freud distingue l'autorité externe des parents de l'autorité interne du Surmoi. Chez les parents, la loi qu'ils représentent est discontinuée et leur autorité s'établit sur la base d'une condition, d'un objet – sucette, glace, jouet, câlin -, d'un échange, d'un lien, d'un apaisement; bref, de ce qu'on appelle amour. Chez le Surmoi la loi qu'il représente se fait sentir continûment, elle est inconditionnelle, impérative. Aucun objet n'est promis en échange du devoir accompli, le seul objet que le Surmoi connaisse étant le fouet, le fouet frappant des coups psychiques au nom de la cause. Et plus le sujet (Freud dit le Moi) est vertueux, plus le Surmoi est sévère. C'est le devoir sans plaisir ou, peut-être mieux, la jouissance du devoir, la jouissance de la cause.

Cela étant, il faut se demander si le Surmoi n'est justement pas une stratégie de la pulsion pour donner continuité, sous une forme socialement admissible parce que sous couvert d'idéal, à la jouissance incestueuse. En se soumettant sans relâche aux coups surmoïques, le sujet parvient à garder sa liaison aux parents, mieux qu'il ne le faisait dans la phase phallique car, maintenant que le fouet est passé au dedans, ladite liaison est constante. Finalement, si on se soumet volontiers à la punition, on peut se permettre ce qui est interdit. Il ne suffit pas de dire que le Surmoi est l'effet de la castration; il faut dire qu'il est l'effet d'un échec partiel de la castration qui montre que le complexe d'Oedipe n'est pas, à rigoureusement parler, surmontable. Le Surmoi garde la partie de la libido que la castration n'a pas réussi à érotiser.

Étant donné que la castration est un refoulement axial (incidant sur la jouissance incestueuse de la phase phallique), le Surmoi, effet de l'échec partiel de la castration, se trouve dans une position similaire à celle de la compulsion de répétition et du trauma (1.1.3).

1.1.5.1. Surmoi et sublimation

Dans les textes de la première topique le Surmoi n'est pas inexistant. Notamment dans *Métapsychologie* et *Pour introduire le Narcissisme*, Freud parle d'une instance qu'il appelle conscience morale et qu'il assimile à l'idéal du Moi. Le Surmoi est effectivement porteur d'idéal mais, on vient de s'en apercevoir, il transforme l'idéal en devoir, en poussant le sujet à rendre l'idéal réel. Pour ce faire, il n'emploie pas le refoulement. L'élévation des objets parentaux à la condition d'idéal et l'identification du sujet aux traits qui constituent cet idéal n'est pas un refoulement. C'est bien plutôt une sublimation. Et la sublimation est une déviation du but de la pulsion sans refoulement.

Refoulement et sublimation sont des destins différents des pulsions. Dans *Trois essais* (1905) cette distinction n'est pourtant pas très claire car ce qui y est souligné est la convergence fonctionnelle du refoulement et de la sublimation dans la période de latence. Celle-ci agit sur la pulsion sexuelle comme des digues qui l'entravent et l'accaparent. Ces digues sont des formations culturelles telles que le dégoût, la honte et la morale. Ils détournent les forces pulsionnelles des buts sexuels¹⁷ vers les buts culturels. Ce détour du sexuel au culturel, Freud l'appelle sublimation: (...) *l'attraction des forces pulsionnelles sexuelles vers d'autres buts que des buts sexuels, autrement dit la sublimation de la sexualité* (1987:140). Aussi dans la période de latence interviennent refoulement et sublimation, processus qui se conjuguent pour faire accéder la pulsion sexuelle à la sphère du lien social: *la pulsion devient pour ainsi dire altruiste*

¹⁷ Dans *Les aberrations sexuelles*, Freud définit comme but sexuel normal l'union des parties génitales dans l'acte appelé accouplement, qui aboutit à la résolution de la tension sexuelle et à l'extinction temporelle de la pulsion sexuelle (Freud 1905:57). Il s'agit là de la sexualité adulte placée sous le primat génital et qui ne sert donc pas à définir le but sexuel dans la sexualité infantile, d'autant plus que celle-ci constitue la meilleure manifestation de la distinction entre sexuel et génital. Nous y reviendrons.

(1987:144). Ou encore: *Du fait de l'adjonction des composantes érotiques, les pulsions égoïstes se changent en pulsions sociales* (1981:18).

Mais par la suite, Freud allait distinguer refoulement et sublimation. Dans *Cinq leçons sur la psychanalyse* (1909), Freud définit la sublimation comme l'énergie de la pulsion sexuelle qui n'est pas coupée mais utilisée en vue d'un but plus élevé et socialement valorisé. Il ajoute que le refoulement précoce rend la sublimation impossible et que quand le refoulement est levé, la voie de la sublimation est ouverte pour la réalisation des accomplissements culturels les plus élevés. Freud a dit aussi que, contrairement au refoulement qui produit la névrose, la sublimation est condition de santé mentale. Néanmoins, cette vue de la question est contredite par l'ensemble de son oeuvre qui pointe la fonction structurante du refoulement.

Dans *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* (1910), Freud fait du refoulement la condition de la sublimation. Cependant, la sublimation est la transposition de la libido (du sexuel) en *soif de savoir* (en culturel), ce par quoi cette part de libido échappe au refoulement. Précisons que Freud souligne, comme un élément essentiel pour la soustraction de la libido au refoulement et sa sublimation en soif de savoir, l'absence du père pendant les cinq premières années de vie de Léonard: *la hardiesse et l'indépendance de son investigation sexuelle infantile que le père ne put entraver, investigation qui se poursuit ensuite dans l'éloignement de toute sexualité* (1980:124; je souligne).

Dans *Pour introduire le narcissisme*, Freud explique la différence entre refoulement et sublimation par le biais de l'idéalisation et de l'objet. Ceci est important dans la mesure où l'idéal surmoïque abolit l'objet. Tandis que l'idéalisation, en investissant l'objet, est un processus qui le concerne, la sublimation, consistant en une déviation du but sexuel de la pulsion, concerne la pulsion elle-même, la pulsion dans son intransitivité. Il peut sembler étrange de séparer la pulsion de l'objet. Mais en fait, Freud dit dans *Métapsychologie* que l'objet n'est pas originairement lié à la pulsion et que sa structure réversible, son circuit autour de l'objet, s'acquiesce de la *tâche de défense contre les motions pulsionnelles* (Freud1968:48). C'est à travers l'objet que la pulsion se protège contre la poussée, c'est-à-dire, dans les termes de *L'esquisse*, du flux constant d'excitations endogènes¹⁸ (cf.2.2.1.,2.2.2.). Disons que l'intransitivité est l'état de la pulsion antérieur à l'intervention du processus secondaire, lequel d'ailleurs est rendu nécessaire par la poussée vers l'impossible (cf.1.1.2.). On pourrait peut-être avancer que la sublimation est la reprise de l'intransitivité pulsionnelle après l'intervention du processus secondaire. On comprend alors pourquoi le refoulement est condition de la sublimation.

Poursuivons. Tandis que l'idéal refoule, la sublimation ne refoule pas – elle n'en a pas besoin dans la mesure où elle désinvestit l'objet. Le refoulement a partie liée avec l'objet et est au service de l'idéal. La sublimation est aussi au service de l'idéal mais sans faire intervenir l'objet et sans refouler. Nous constatons ainsi que ce qui s'appellera un peu plus tard Surmoi – la conscience morale - est bien plus proche de la sublimation que de l'idéalisation. Et de son côté, Freud conclut que l'on doit garder la distinction entre idéalisation et sublimation. Pourtant tout au long de son oeuvre, y compris après 1914, Freud assimile très souvent l'idéalisation à la sublimation et l'idéal du Moi au Surmoi (la conscience morale). Que signifient ces rapprochements ou assimilations de concepts entre lesquels il y a un écart, sinon que cet écart est tout simplement une question de continuité, de degré, de débordement d'un seuil ?

¹⁸ Il a aussi eu recours à la séparation de la pulsion d'avec l'objet pour distinguer la sexualité antique et la sexualité moderne: *Les Anciens mettaient l'accent sur la pulsion elle-même, alors que nous le mettons sur l'objet. Les Anciens exaltaient la pulsion et étaient prêts à l'ennoblir à travers un objet même inférieur, alors que nous dénigrons l'activité de la pulsion comme telle et ne la sanctionnons qu'en considération des mérites de l'objet* (Freud1987: 56-7).

Un texte écrit en 1922 et publié en 1923, *Théorie de la libido*, va dans ce sens. Freud écrit: *les pulsions sociales appartiennent à une catégorie de motions pulsionnelles qui ne méritent pas encore d'être dites sublimées, même si elles en sont proches* (1998:76; je souligne). Les pulsions sociales sont inhibées quant au but (refoulement) alors que les pulsions sublimées ne sont pas inhibées mais déviées (et on verra que la sublimation est plutôt désinhibition, défolement). Outre cette distinction qui retire à la sublimation sa fonction ou visée sociale, ce qui me frappe c'est le "pas encore" qui pointe la sublimation comme un niveau postérieur ou plus développé que celui sur lequel opère le refoulement, comme une idéalisation poussée à l'extrême et qui aurait, pour ainsi dire, débordé. Ce que Freud écrit par la suite est le résumé de ce qu'il développera dans *Malaise*:

Elles [les pulsions sociales, pas encore sublimées] n'ont pas abandonné leurs buts directement sexuels, mais sont empêchées par des résistances internes d'y accéder, se contentent d'approcher en quelque sorte de la satisfaction, et instaurent justement pour cette raison des liens particulièrement solides et durables entre les hommes. De cette sorte sont en particulier les relations de tendresse à l'origine pleinement sexuelles entre parents et enfants, les sentiments d'amitié et les liens sentimentaux dans le mariage issus d'une inclination sexuelle (idem:76)¹⁹.

Il est légitime d'en déduire que, à la différence des pulsions sociales, la sublimation, dans son intransitivité, se situe au-delà des liens érotiques qui régulent la vie sociale selon le principe du plaisir; au-delà de ce que Kant appellerait les inclinations pathologiques, c'est-à-dire ce qui nous attache à un objet phénoménologique²⁰. N'est-il pas vrai que l'identification surmoïque relève bien plutôt de la sublimation que de l'idéalisation ? C'est en effet la sublimation qui transforme l'idéal en devoir ou cause, la loi (celle du refoulement en fonction du plaisir) en impératif catégorique.

Dans *Le Moi et le ça*, Freud explicite la fonction anti-sociale (opposée au refoulement) de la sublimation de par son affinité avec la mélancolie²¹. Il présente la mélancolie comme un cas excessif, extrême, immodéré, de la *violence du Surmoi qui est alors pure culture de la pulsion de mort* (1981:268). Cela est dû au fait que la sublimation produit une désunion pulsionnelle grâce à laquelle la pulsion de mort se délie et s'émancipe:

La composante érotique n'a plus, après la sublimation, la force de lier la totalité de la destruction qui s'y adjoignait, et celle-ci devient libre, comme tendance à l'agression et à la destruction. C'est de cette désunion que l'idéal en général tirerait son trait de dureté et de cruauté, celui du devoir impératif (idem:270).

Dans *Malaise*, Freud présentera un autre cas de débordement de l'idéal moral en pulsion de mort (cf.2.3.3.).

¹⁹ Un exemple en est fourni par le rôle de la religion dans le cas de l'Homme aux Loups. La religion remplace la phobie du loup comme moyen de défense contre le sexuel dans la mesure où elle a dévalué ses relations familiales et prévenu par là un isolement menaçant, du fait qu'elle lui ouvrit l'accès à la grande communauté des hommes (Freud1990:112). Freud continue: *C'est ici que l'amour démesuré pour le père, qui avait rendu le refoulement nécessaire, finit par trouver une issue dans une sublimation idéale. En tant que Christ on avait le droit d'aimer le père qui désormais s'appelait Dieu, avec une ferveur qui, dans le cas du père terrestre, avait en vain cherché à se décharger (idem:113).* On voit que la sublimation réussit là où le refoulement avait échoué, ayant de plus l'avantage de la désinhibition socialement admise.

²⁰ L'objet phénoménologique s'oppose à l'universalité du Bien dans la mesure où aucun phénomène, aucun bien, n'a de rapport constant au plaisir. Transcendant le niveau empirique, la loi morale vise à atteindre la jouissance continue, sans faille, au-delà du principe du plaisir – plaisir qui justement est phénoménologique (différé, discontinu).

²¹ Le recueil *Métapsychologie* devrait comprendre un texte sur la sublimation que Freud a mis au panier. Peut-être que *Deuil et mélancolie* l'a en quelque sorte remplacé ? La mélancolie, décrite comme l'évidement non seulement du monde mais aussi du Moi, rejoint l'intransitivité de la sublimation. De plus, la mélancolie s'articule à l'instance critique de la conscience, qui préfigure le Surmoi, et à la haine du Moi envers les objets du monde extérieur et envers le Moi même, haine qui préfigure la pulsion de mort.

1.1.6. Père, foule et Surmoi

Dans le cas de la mélancolie notamment la férocité surmoïque agit au dedans, sur le Moi. Mais elle peut aussi bien s'extérioriser et agir sur le dehors. C'est ce qui se passe dans la foule que Freud analyse dans *Psychologie des foules et analyse du Moi* (1921).

Le trait le plus saillant de la foule est son unité. Dans la foule, l'individu perd son autonomie et sa capacité d'initiative et réagit par mimétisme et identification à tous les autres. Mais ce phénomène, dit Freud, n'est pas à confondre avec la pulsion grégaire, notion inventée par W. Trotter, qui implique que la foule est un troupeau humain. Or, conteste Freud, ce qui manque au troupeau humain tel que Trotter le conçoit c'est le pasteur. La foule se distingue du troupeau dans la mesure où elle est menée par un chef. Et c'est l'identification de tous avec le chef qui soude la foule en une unité. La foule s'identifie au chef et se fait mener par lui parce qu'elle lui suppose une puissance illimitée, une auto-suffisance qui le soustrait aux contraintes auxquelles tous les autres hommes sont soumis et qui lui permet de jouir librement. Autrement dit, la foule projette sur le chef le fantasme du père de la horde :

Les foules humaines nous montrent, une fois de plus, l'image familière d'un individu isolé, surpuissant au sein d'une bande de compagnons égaux, image également contenue dans notre représentation de la horde originaire (...) La foule nous apparaît donc comme une reviviscence de la horde originaire (1981:190).

Le rapprochement entre la foule et le Surmoi surgit, encore une fois, par le biais de l'idéal du Moi qu'il faut, selon Freud, distinguer d'autres types d'idéaux auxquels il est contigu ou desquels il n'est séparé que par un seuil, un bord facilement franchissable :

Le meneur de la foule demeure toujours le père originaire, redouté, la foule veut toujours être dominée par une puissance illimitée, elle est au plus haut degré avide d'autorité, elle a, selon l'expression de Le Bon, soif de soumission. Le père originaire est l'idéal de la foule qui domine le Moi à la place de l'idéal du Moi. (idem:196).

C'est ce remplacement qui caractérise le phénomène de la foule: la perte d'autonomie et d'initiative individuelle est due au fait que *l'individu abandonne son idéal du Moi et l'échange contre l'idéal de la foule, incarné dans le meneur* (idem:198-9). La distinction entre idéal du Moi et idéal de la foule fait écho à celle, proposée en 1914 dans *Pour introduire le narcissisme*, entre idéalisation (refoulement) et sublimation, celle-ci ayant préparé la conception du Surmoi comme instance convertissant l'idéal en devoir impératif.

On reconnaît plusieurs traits du Surmoi dans l'idéal de la foule. En fait, tous les deux dérivent du même... Père :

(...) et comme le grand homme [le chef] exerce une action grâce à sa ressemblance avec le père, on ne doit pas s'étonner que dans la psychologie des masses il lui revienne de jouer le rôle du Surmoi (1986:218).

L'identification de tous avec Un seul soude la foule par un mimétisme contagieux "*à ce point que l'individu sacrifie très facilement son intérêt personnel à l'intérêt collectif*", écrit Freud en citant Le Bon. Qu'est-ce d'autre sinon la poussée au-delà des inclinations pathologiques, la renonciation aux objets au nom de la cause ? La

moralité des foules rejoint la moralité surmoïque en ce que cette renonciation est en elle-même un dévouement:

(...) toutes les inhibitions individuelles tombent et tous les instincts cruels, brutaux, destructeurs, résidus des âges primitifs en chacun d'eux, sont réveillés, rendant possible la libre satisfaction des pulsions (1981:134-5).

Un peu plus loin, Freud décrit ainsi la chute du refoulement chez la foule:

(...) l'incapacité de se modérer et de temporiser, la tendance au dépassement de toutes limites dans l'expression des sentiments et à leur décharge totale dans l'action (idem:182).

Qu'est-ce que cette désinhibition, cette émancipation, ce dévouement au nom d'une cause qui abolit tout objet dans l'identification au chef, sinon la sublimation, la même qui est à l'oeuvre dans la mélancolie lorsque le Surmoi atteint le point extrême de sa férocité et montre le visage qui lui a servi de modèle: le père de la horde.

À remarquer que la levée du refoulement n'a rien d'apaisant: le chef ne pacifie ni ne stabilise la foule mais la mène à tous les extrêmes, à l'au-delà des limites qui assurent le principe du plaisir. C'est aussi la fonction du Surmoi, sorte de chef de la foule privé. On objectera que Freud considérait le chef comme une figure du Moi: *il est absolument narcissique (1981:191)*. Mais ce dont il s'agit c'est d'expliquer que le Moi de la deuxième topique n'est pas l'instance inhibitrice des pulsions, l'instance refoulante qu'il était dans la première topique. Que le chef puisse le représenter est une façon de souligner la nature libidinale du Moi, découverte dès 1914. Le Moi est maître, oui, mais la signification du mot *maître* a subi un glissement: il s'agit moins de maîtriser les pulsions comme le cavalier maîtrise son cheval que de se faire emporter par lui: le Moi-maître n'est plus le cavalier mais le cheval. On comprend ainsi que Freud dise que *le Moi reste relié au ça, impossible à différencier de lui* et que *semblable est le rapport du Moi au Surmoi (1999:13)*, *le Surmoi étant autant le représentant du ça que du monde extérieur (1997:294)*. C'est dire combien les instances de la deuxième topique sont en continuité les unes avec les autres.

1.1.7. Père, trauma et fiction

Il y a un rapport entre le père et le trauma qui remonte à l'étude des névroses hystériques (cf.2., 2.1.). On peut dire effectivement que chez Freud le père est le trauma de l'être humain. La fonction universelle du père, tout en représentant le heurt entre loi et jouissance (la satisfaction détournée), pose pour tout sujet le sexuel comme traumatique. L'Oedipe est la subjectivation de ce trauma, c'est-à-dire l'élaboration en histoire personnelle de ce qui est en jeu dans la fonction paternelle et qui constitue le trauma de l'espèce humaine. Freud écrit dans *Moïse*:

Le comportement de l'enfant névrotique à l'égard de ses parents dans le complexe d'Oedipe et dans le complexe de castration surabonde en réactions qui semblent injustifiées du point de vue individuel et qui ne peuvent être comprises que phylogénétiquement, par rapport à l'expérience vécue des générations antérieures (1986:195).

Freud s'est pendant longtemps posé la question de savoir si le trauma était réel ou fantasmatique. Se pouvait-il que la séduction hystérique fût un événement réel ? Et la scène primitive, comme celle qu'il reconstitue à partir du rêve de l'Homme aux Loups, a-t-elle vraiment été observée ou est-elle un fantasme qui aurait pris racine dans l'observation du coït animal et aurait été ensuite déplacée sur les parents ? Freud discute

ce point dans *L'homme aux Loups* (1918) exposant ses doutes et hésitations au long de l'analyse du cas, sans trancher net, parce qu'en fait la question est indécidable et en même temps indifférente, étant donné que les effets de la scène sur le sujet, qu'elle ait été réellement observée ou rétrofantasmée, sont les mêmes. Dans la plupart des cas, les symptômes sont un mélange de vrai et de faux, de réalité matérielle et de réalité psychique, et les récits qui tournent autour sont des fictions. Mais la question à poser à propos de ces fictions c'est pourquoi elles reproduisent toujours les mêmes contenus (fantasmes primitifs): scène primitive, séduction, menace de castration. La réponse de Freud est que ces motifs invariants ont une assise réelle qui n'est pourtant pas la réalité biographique du sujet. Sa dimension est bien plus vaste. Dans *Moïse*, Freud compare cette dimension bien plus vaste que la réalité biographique du sujet à l'instinct animal :

(...) si cette vie instinctive des animaux admet une explication quelconque, ce ne peut être que celle-ci: qu'ils apportent dans leur existence nouvelle d'individus les expériences de leur espèce, donc qu'ils ont conservé en eux des souvenirs de ce qui avait été vécu par leurs ancêtres. Il n'en irait au fond pas autrement de l'animal homme: son propre héritage archaïque correspond aux instincts des animaux, même s'il diffère par son ampleur et son contenu. (...) (idem: 193)

La différence d'amplitude et de contenu se traduit dans une manière particulière de savoir:

Les humains ont toujours su – de cette manière particulière – qu'ils ont possédé un jour un père primitif et qu'ils l'ont mis à mort (idem:197).

Ce savoir hérité, comparable à l'instinct animal mais qui n'est pas l'instinct animal, est l'inconscient. Et là où l'inconscient diffère radicalement de l'instinct c'est qu'il n'est pas d'ordre biologique mais relève de *l'universalité de la symbolique du langage* (...). Par conséquent, le savoir inconscient traumatique est fait de *relations de pensée entre des représentations qui s'étaient constituées pendant le développement historique de la langue et qui doivent maintenant être répétées chaque fois que s'effectue un développement individuel de la langue* (idem:194).

Le savoir inconscient est donc un héritage linguistique. Écrit une vingtaine d'années avant *Moïse*, *L'Homme aux Loups* désigne par héritage phylogénétique le savoir inconscient concernant le trauma universel. Le plus intéressant concernant l'héritage phylogénétique c'est son rôle dans la mise en place de la fiction, où il fonctionne comme une contrainte logico-narrative. Là où la vérité individuelle ne suffit pas à composer un récit intégrant l'expérience individuelle à la sphère du sens, *la vérité préhistorique introduit l'expérience des ancêtres à la place de l'expérience propre* (1990:95) pour combler les lacunes de celle-ci. Cette expérience des ancêtres est inscrite en des *schèmes congénitaux phylogénétiques*, qui sont autant de *précipités de l'histoire culturelle des hommes* capables de classer et de catégoriser la diversité des expériences et des impressions de la vie (idem:117); autrement dit, de les rendre intelligibles en leur donnant une signification universelle au-delà de la particularité et de la contingence. L'Oedipe est un de ces schèmes²². Les schèmes catégorisants sont autonomes et contraignants et c'est cette contrainte qui oriente la forme narrative du fantasme:

Là où les expériences vécues ne se plient pas au schème héréditaire, on en vient à un remaniement de celles-ci dans la fantaisie (idem:117).

²² Étant donné que la pré-histoire ancestrale peut expliquer les lacunes de la préhistoire infantile, déterminer le statut réel ou fantasmatique du trauma perd de l'importance. Lacan dira en effet que la place du réel va du trauma au fantasme (1973:70), celui-ci rendant celui-là assimilable en le voilant pour le faire advenir à la signification.

Freud reconnaît qu'ainsi conçu, le fantasme est nécessaire à la mise en récit d'une vie individuelle et de ses symptômes.

Indépendamment de l'inspiration kantienne qui habite la conception de l'Oedipe comme schème catégorisant, ce qui m'importe de souligner pour le moment c'est que la contrainte logico-narrative des *schèmes congénitaux phylogénétiques* attribue au père un rôle axial et traumatique que ce soit dans la scène primitive (qui donne forme imaginaire à la jouissance insupportable dont le sujet se défend par l'angoisse et la phobie), le fantasme de séduction (c'est le père qui séduit) ou la menace de castration. Toujours dans *L'homme aux Loups*, bien que les menaces de castration fussent énoncées par des femmes, le sujet les reportait sur le père, auprès de qui elles devaient trouver un rattachement selon le modèle phylogénétique : le schème pose le père canoniquement comme celui qui profère la menace de castration et /ou qui jouit, autrement dit, celui qui pose le rapport entre jouissance et loi. Le rôle fondamental du père dans le schème canonique de l'autofiction fait penser que le père est lui-même le représentant anthropomorphique de cette contrainte logico-narrative qu'est le schème; que le père est le personnage figurant le processus logico-narratif, lequel élève une vie individuelle anodine à la dimension signifiante et universelle. Le père ne donne pas seulement la vie, il est aussi et surtout l'instance symbolique qui catégorise cette vie, la rend intelligible, lui donne sens. Disons que, tout comme la mise en place narrative, le père incarne la fonction qui fait accéder la pulsion à la signification.

1.1.7.1. Le père dans le rêve d'angoisse

La métaphore du coup de fouet semble pouvoir s'appliquer à toute formation manifestant le trauma. Le rêve en est une. Prenons le cas du rêve de l'Homme aux Loups. L'enfant a alors quatre ans et vient d'entrer dans la phase phallique. Il aime son père au-dessus de tout. Dans la scène primitive, reconstituée par Freud à partir du rêve traumatique, le *coïtus a tergo* configure le père comme le loup tel que l'enfant l'avait vu dressé dans l'image du livre de contes, qui l'effrayait tant. Étant une transposition de l'angoisse d'être coïté par le père-totem, la phobie du loup était déjà chez l'enfant une stratégie de défense contre la satisfaction oedipienne qui lui coûterait le pénis, contre la jouissance insupportable du totem: le père-loup, en l'occurrence. Le père individuel ne fait alors qu'actualiser pour l'enfant la fonction traumatique du père de l'humanité.

Le rêve d'angoisse, comme celui de l'Homme aux Loups, manifeste le trauma en ce qu'il touche au réel. Dans son récit du rêve, l'Homme aux Loups dit: *Un bon moment s'écoula jusqu'à ce que je sois convaincu que ce n'avait été qu'un rêve* (Freud 1990:27). Le rêve a viré à l'hallucination, ce qui veut dire que la représentation a régressé à la simple perception (du regard immobile des loups sur lui), au seul coup traumatique (1.1.3.) qui frappe le dormeur comme un coup de fouet. La fonction de l'angoisse c'est justement d'épargner le dormeur en le réveillant. Mais il y a une autre manifestation du trauma, voilée et apaisante en ce qu'elle ne touche pas au réel, au contraire elle le couvre : le fantasme.

1.1.7.2. Le fantasme de fustigation

Le fantasme paradigmatique dans l'oeuvre de Freud semble être le fantasme de fustigation. Les fantasmes d'agressivité de l'Homme aux Loups, par exemple, servaient à effacer ce que la jouissance sexuelle avait de traumatique pour lui (le souvenir de sa position passive de séduit-par-la-soeur). Le fantasme calme l'angoisse en trouvant une

représentation pour ce qui se présente comme répétition d'une impression, d'une perception, d'un coup faisant effraction: le trauma. La distance qui va du trauma au fantasme est celle du seuil séparant, mais rejoignant aussi, répétition et représentation, au-delà du principe du plaisir et principe du plaisir. En effet, ce qui dans le rêve est insupportable au sujet – si bien qu'il se réveille – devient plaisir dans le fantasme, sous forme de satisfaction par onanisme.

Ce n'est donc pas étonnant si la représentation fantasmatique la plus commune du trauma est la fustigation: ce qui frappe. De plus, Freud n'a jamais eu cesse de souligner l'importance du sado-masochisme pour la compréhension de la pulsion et notamment de la pulsion de mort, dont on parlera par la suite. Dans *On bat un enfant* (1919), il présente le fantasme de fustigation comme un trait primaire de perversion surgi dans la cinquième ou sixième année de l'enfance en vue de la satisfaction auto-érotique. Ce trait pervers doit succomber au refoulement ou être transformé par une sublimation, mais il se peut qu'il échappe à la traversée oedipienne et *reste comme chose*. Quoiqu'il disparaisse ou devienne matrice de perversion, le fantasme *On bat un enfant* est associé à l'Oedipe et ses trois phases – réductibles à des phrases – reprennent les moments cruciaux de la traversée, c'est-à-dire les moments cruciaux de la transformation de la relation du sujet au père.

La première phase du fantasme s'énonce *Un enfant est battu*, l'enfant en question étant un autre enfant (petit frère ou soeur), celui que bat un adulte indéterminé dans lequel Freud reconnaît le père. La deuxième s'énonce *Je suis battue*²³ *par le père* et sa nature masochiste ne fait pas de doute. Elle se caractérise par le fait qu'elle n'est en aucun cas remémorée comme consciente et que c'est à l'analyste de la reconstituer. Dans la troisième phase, *On bat un enfant*, celui qui bat redevient indéterminé ou est remplacé par une figure paternelle (un professeur); l'objet battu ce sont des enfants indéterminés. Quant au sujet, il regarde. Il se fait voyeur d'une scène primitive en ce que l'acte de battre métaphorise l'acte sexuel²⁴. C'est là que le fantasme porte une forte excitation sexuelle conduisant au plaisir par onanisme.

Le premier fantasme, satisfaisant la jalousie de l'enfant dans la mesure où il signifie que le père n'aime que le sujet et pas l'autre qui est battu, est en plein dans la phase phallique de l'amour incestueux. C'est le fantasme sadique. Le second – le père ne t'aime pas puisque il te bat – est l'expression du sentiment de culpabilité signalant le refoulement du désir incestueux (sa persistance dans l'inconscient). Le fantasme satisfait le désir d'être puni pour aimer le père si intensément. Mais, ajoute Freud, le fait d'être battu *n'est pas seulement la punition pour la relation génitale prohibée, mais aussi le substitut régressif de celle-ci* (1997:229). Être battue c'est être coïtée par le père, aimée de lui. Ce mélange de culpabilité et d'érotisme est l'essence même du masochisme et il signale la part d'échec du refoulement. Ce n'est donc pas étonnant qu'elle n'arrive pas à être remémorée. Quant au troisième fantasme, semblable au premier, il s'est retourné en fantasme sadique et acquiert un caractère de généralité dans la mesure où le père devient une instance despotique désignée par "on". Mais si sa forme est sadique, sa signification est masochiste et prolonge la phase inconsciente qui la précède: les enfants battus sont des substituts du sujet qui jouit d'être puni - la jouissance exigeant la punition, la punition permettant la jouissance.

²³ D'abord Freud avait restreint son analyse à des femmes (hystériques) qui constituaient la plupart de son matériel. Mais par la suite, il va analyser le fantasme de fustigation chez les garçons et tirer la conclusion que *dans les deux cas le fantasme de fustigation dérive de la liaison incestueuse au père* (Freud 1997:238).

²⁴ Comparons avec le rêve de l'Homme aux Loups. L'angoisse advient du fait que le sujet est l'objet du regard des loups. Mais ce rêve est lui-même une représentation retournée – le regard sidérant des loups immobiles renversant la stupeur de l'enfant - de l'événement traumatique auquel il a assisté: la scène primitive.

1.1.8. Sublimation et perversion

Admettons que le fantasme de fustigation, qui est à la genèse de la perversion masochiste, n'est pas très loin de la sublimation surmoïque. Lorsqu'il n'est pas liquidé par l'Oedipe, il devient fixation perverse et fonctionne comme cicatrice ou séquelle de la castration. La perversion masochiste est une formation post-oedipienne qui, tout comme le Surmoi, restaure la relation incestueuse. Tous deux sont orientés par le sentiment de culpabilité. Freud affirme que le retournement du sadisme en masochisme dans le fantasme de fustigation a lieu sous l'influence de la conscience de culpabilité qui provient de cette instance qui, *en tant que conscience morale critique s'oppose au reste du Moi* (1997:234): ce qui apparaît sous le nom de Surmoi dans la deuxième topique. On voit ainsi que l'instance morale et sublimatoire oriente la perversion, ce qui n'a rien d'étonnant puisque le Surmoi est une stratégie de la pulsion, formé selon le modèle du père de la horde. La principale différence entre la perversion masochiste et le Surmoi réside dans la relation dedans-dehors : dans la mise en scène perverse, le sujet se fait donner des coups, l'humiliation restant inscrite dans sa chair; dans le Surmoi, le fouet est à l'intérieur même du sujet et ses coups verbaux poussent à l'action visant la réalisation sur terre d'un idéal. La mélancolie est un exemple de solidarité entre Surmoi et masochisme: elle suit la voie générale de la sublimation, une partie de ses symptômes étant ceux du masochisme moral sous forme d'auto-dépréciation.

La convergence entre sublimation et perversion²⁵ fait apparaître clairement que la sublimation n'est pas déssexualisation. Ce dont il s'agit, au contraire, c'est de sexualiser la morale. Dans *Le problème économique du masochisme* (1924), Freud précise, à la lumière de la deuxième topique, le rapport déjà entrevu entre perversion et Surmoi dans *On bat un enfant*. Il s'agit de distinguer masochisme érogène et masochisme moral. Dans le premier cas, la jouissance masochiste a comme condition que ce soit la personne aimée qui fasse souffrir; dans le second, ce qui importe c'est la souffrance elle-même qu'elle vienne de la personne aimée ou de quelqu'un d'autre, c'est indifférent. Dans le premier cas, l'objet est essentiel à la jouissance, dans le second non – ce qui semble indiquer que la sublimation y est à l'oeuvre. Mais si le masochisme moral est une formation désérotisée (peu importe le lien érotique à l'objet), il n'est pas pour autant délibidinalisé. Pour expliquer de quelle façon le masochisme sexualise la morale, Freud a recours à l'issue du complexe d'Oedipe et à la formation du Surmoi, et explique que le sadisme du Surmoi et le masochisme du Moi s'unissent pour provoquer les mêmes effets, consistant à restaurer le lien libidinal aux objets parentaux, lien que le complexe de castration avait coupé. Affligé du sentiment de culpabilité et du besoin de punition, le Moi masochiste fantasme d'être battu par le père, ce qui signifie être coïté par lui: *le masochisme moral fraye une voie régressive de la morale à l'Oedipe* (1973:296). On voit ainsi que le fantasme de fustigation articule la relation du sujet au Surmoi, cette instance où il retrouve le père en-deça de la castration ou, ce qui est le même, le sexuel traumatique dont le père de la horde, héritier du caprice et de l'arbitrarité du père pervers de la théorie de la séduction est la figure mythique.

²⁵ En 1910, Freud disait de Léonard de Vinci: *Mais ayant transposé la passion en soif de savoir, il s'abandonna désormais à l'investigation avec la ténacité, la continuité, la pénétration qui n'appartiennent qu'à la passion* (1980:26; je souligne). Remplaçons passion par pulsion et nous avons la sublimation comme mode de la pulsion telle qu'elle se manifeste dans la jouissance surmoïque. Ajoutons qu'avant que le Surmoi ne soit théorisé, la sublimation comportait déjà son trait fondamental et pervers, celui de prolonger la relation incestueuse: *Sa naissance illégitime le soustrayait jusqu'à la cinquième année peut-être à l'influence de son père, et en fit la proie de la tendre séduction d'une mère dont il était l'unique consolation. Trop tôt mûri sexuellement par ses baisers passionnés, il dut entrer dans la phase d'activité sexuelle infantile, dont nous n'avons de témoignages sûrs que sur un seul point: l'intensité de son investigation sexuelle infantile. L'instinct de voir et l'instinct de savoir sont élevés par ses premières impressions à la plus haute puissance* (Freud 1980:142).

1.1.9. L'après-coup

Pour conclure cette partie, signalons que le refoulement protège du réel en produisant du sens à travers un mécanisme rétroactif. Le retour du matériel refoulé dans le symptôme, le fantasme, le lapsus, le mot d'esprit, le rêve, etc., épargne au sujet la rencontre avec l'inassimilable (de la) jouissance. Si nous refoulons, c'est pour retrouver du plaisir qui est le plaisir des significations. Le sens amortit le coup du réel. Si l'Homme aux Loups rêve du loup c'est parce que cela lui permet de donner une signification au réel sexuel, traumatique parce qu'irreprésentable, irreprésentable parce que traumatique.

Or, le rapport des formations de l'inconscient (symptôme, rêve, fantasme) au trauma, en tant qu'elles lui donnent une forme signifiante, est un rapport de torsion temporelle. C'est le temps de l'après-coup, le temps rétroactif du futur antérieur. Le trauma de la scène primitive que l'Homme aux Loups a peut-être observée lorsqu'il avait un an et demi fait retour dans le rêve d'angoisse lorsqu'il a trois ans, prenant alors effet signifiant après-coup. C'est peut-être rétroactivement que le réel sexuel a pris pour l'Homme aux Loups la configuration fantasmatique de la scène primitive.

Nous verrons que la pulsion se manifeste aussi sur une forme de torsion qui est celle de la réversion actif-passif, dedans-dehors de son circuit. Il semble que la torsion soit le mode de fonctionnement privilégié de l'inconscient. Lacan utilisera la topologie pour rendre compte des réversions spatiale et temporelle de l'inconscient.

La première vague de lave

2. Fictions hystériques et sexualité infantile

L'étude des névroses hystériques, qui est à l'origine de la fondation de la Psychanalyse, avait conduit Freud à des périodes de la vie du malade de plus en plus précoces jusqu'aux premières années d'enfance. Selon le récit des névrotiques, leur pré-histoire avait été marquée par la séduction sexuelle par le père. Mais Freud a découvert que la séduction paternelle n'avait pas eu lieu dans la vie du patient, qu'elle était un fantasme dont la fonction était de mettre en récit autobiographique l'histoire de la fonction sexuelle chez les humains, fonction sexuelle dont la structure névrotique fut déterminée par l'événement traumatique réel survenu à l'origine de la culture. Que le père joue dans cette autofiction le rôle principal ne doit pas nous étonner (cf.1.1.7.). Toujours est-il que les fictions hystériques ont conduit Freud à s'intéresser à la sexualité infantile. Et à affirmer qu'il y a une sexualité infantile dont le mode de fonctionnement est la pulsion. Il s'agit de la première phase du développement sexuel qui sera interrompue par la période de latence. La pulsion dont il s'agit se trouve par conséquent dans un état sur lequel le refoulement axial de la castration n'a pas encore agi. C'est là qu'on peut trouver les traits essentiels de la pulsion, ceux-là même qui résistent à la mise en ordre du sexuel en sexualité en se forgeant des stratégies comme le Surmoi. En effet, la répétition incessante, compulsive, oppressante, qui est le mode de manifestation du Surmoi est également celui de ce que Freud appelle dans *L'esquisse* l'excitation endogène, c'est-à-dire la pulsion. Délégué interne du père de la horde en tant qu'il personnifie le sexuel traumatique, le Surmoi est la stratégie la plus réussie de la pulsion. Il révèle que trauma et pulsion, excitation exogène et excitation endogène, se rejoignent dans un rapport de continuité qu'une bande de Möbius permet de percevoir au mieux. Le Surmoi témoigne d'un autre trait caractéristique de la sexualité humaine, outre celui de son organisation diphasique : il y a quelque chose du sexuel qui ne s'accommode pas de la signification, qui reste comme chose. C'est la pulsion de mort.

2.1. Pervers polymorphes

La conviction que le récit des hystériques n'est pas le souvenir d'un événement réel mais un fantasme (qui donne rétrospectivement aux premières années de l'enfance une configuration exprimant une orientation et une économie libidinales qui sont celle du présent du sujet) a conduit Freud à déplacer la perversion du père séducteur en perversion de la pulsion dont le champ est le corps propre de l'enfant, le corps fragmenté en zones érogènes auxquelles l'organe hystérisé fournissait le modèle²⁶. Cette transposition du traumatique en fantasmatique détermine une perception complètement différente de la sexualité infantile: l'enfant glisse de la passivité (il est l'instrument passif de la jouissance de l'adulte pédophile) à l'activité sexuelle (il jouit lui-même dans et avec son propre corps). Freud ne renonce pas tout à fait à la figure d'un adulte séducteur mais qui serait cette fois-ci la mère dont les soins excitent les zones

²⁶ Zones érogènes et hystérogènes présentent les mêmes caractères (Freud1987:108). C'est précisément grâce à la symptomatologie de l'hystérie que nous sommes arrivés à la conception d'après laquelle tous les organes du corps, en plus de leur fonction normale, joueraient aussi un rôle sexuel, érogène (...) (Freud2001:372). De plus le symptôme hystérique partage avec la pulsion le fait de faire le pont entre le psychique et le somatique.

érogènes²⁷. Le déplacement de la sexualité infantile de la passivité à l'activité a entraîné l'élargissement de la notion de sexuel au-delà des limites étroites de la génitalité. Dans la *Neurotica*, sexuel et génital se confondent dans l'expérience sexuelle précoce consistant en des *pratiques succédanées* (du coït) auxquelles le couple inégal – adulte séducteur, enfant séduit – est réduit. Avec les *Trois Essais* (1905), voilà que la perversion de ces pratiques génitales devient la perversion de la pulsion sexuelle dont la structure polymorphe (les zones érogènes dépassant les organes génitaux) permet d'autonomiser la notion de sexuel par rapport au niveau biologique de la génitalité et de la procréation. Le sexuel au sens large, celui des formes détournées de satisfaction, est le sexuel au sens pervers.

Dans les *Trois essais*, Freud définit les enfants comme des pervers polymorphes, puisque *la prédisposition aux perversions était la prédisposition originelle et universelle de la pulsion sexuelle humaine* (1987:179). En effet le polymorphisme pervers de la pulsion réside dans son autoérotisme et dans sa nature partielle et autonome. Là, il faut parler de pulsions au pluriel car les *différentes pulsions partielles aspirent sans liens réciproques et indépendamment les unes des autres à l'acquisition du plaisir* (*idem*:127). Leur auto-érotisme se manifeste dans le fait qu'elles se satisfont dans le corps propre de l'enfant puisque leur but sexuel est sous la domination d'une zone érogène dont la zone génitale n'est qu'une entre autres, comme la labiale et l'anale (pulsion pré-génitales). *Dans sa pré-disposition originelle et universelle*, la pulsion ne relie donc pas à une autre personne, à un objet étranger trouvé sur le corps d'autrui; elle trouve ses objets dans les zones érogènes elles-mêmes. D'où l'onanisme du nourrisson et de l'enfant comme paradigme de ce plaisir solitaire. Il s'agit d'un plaisir délié au sens où il ne relie pas à l'Autre, ne fait pas lien érotique, et au sens où chaque pulsion agit isolément pour l'obtenir : les pulsions partielles ne sont pas liées les unes aux autres sous la dominance d'une seule zone érogène, la génitale, et ne visent pas à la fonction de reproduction.

Cependant, et en accord avec ce qui a été dit avant, il ne faut pas penser que la période de latence supprime l'organisation pré-génitale de la sexualité et que la sexualité infantile, basée sur l'activité pulsionnelle pré-génitale, serait intégralement remplacée par la sexualité adulte. Il n'y a pas de succession de stades ou phases dans le processus de développement psycho-sexuel décrit par Freud. L'organisation pré-génitale peut *se maintenir durant toute la vie et accaparer de façon permanente une grande partie de l'activité sexuelle* (*idem*:129). C'est l'infantilisme de la sexualité adulte. (...) *l'un des grands idéaux de la vie sexuelle, le rassemblement de tous les désirs sur un seul objet, ne peut être atteint* (*idem*:132). L'acéphalie des pulsions s'oppose à l'amour et l'empêche de diriger leurs forces vers l'objet extérieur et le but génital. En effet ce processus de développement est dérangé par des points de fixation. Étant donné que la période de latence se configure comme l'édification de digues et de voies assignant à la pulsion sexuelle des circuits et des places dans l'ordre de la culture, de façon à ce qu'elle soit prise dans des liens sociaux – et, on l'a déjà dit, dans l'articulation signifiante, dans l'ordre du sens – conforme aux nécessités, idéaux et exigences du Groupe – et de l'Autre²⁸ -, alors on peut penser que ces points de fixation, dont Freud a toujours fait grand cas, marquent la résistance du sexuel au culturel. Cela veut dire que tout de la pulsion n'est ni sublimable - détournable à des fins autres que sexuelles - ni refouable - l'abandon de l'auto-érotisme de la pulsion au profit de l'altruisme du désir. Tout de la pulsion n'est pas susceptible d'être mis au service de

²⁷ On a vu à propos du choix d'objet par l'enfant (objet sur le corps propre, objet étranger) que Freud hésite entre l'affirmation de l'autoérotisme de la pulsion s'étayant sur et se détachant des fonctions vitales – donc ancrée dans l'organisme – et la nécessaire intervention de l'Autre maternel qui, en nourrissant et en soignant l'enfant, lui apporte les premières satisfactions (1.1.4.).

²⁸ Pour la différence entre Groupe et Autre, cf.5.1.

l'Autre, des intérêts transcendants de la culture. Dans la mesure où il y a conservation de différentes étapes à tous les niveaux, le polymorphisme pervers des pulsions pré-génitales – ou ce qui en reste de leur conversion à l'Autre - accompagne la vie sexuelle adulte et interfère avec sa forme génitale – sa forme phallique, dirait Lacan²⁹. Le processus de développement laisse un reste, un reste de libido parasite qui ne se déplace pas sur les voies de la satisfaction légitime, aménagées par les interdits, les tabous, les lois et les règles (les digues freudiennes ou les défilés du signifiant lacaniens), mais qui *reste comme chose* déplacée (sans place dans l'ordre des places), étrangère, hostile.

2.2. Amour et haine

2.2.1. Le Moi et la sexualité

Dans *Pulsions et destins des pulsions*, texte de 1915 inséré dans le recueil *Métapsychologie*, Freud introduit de nouveaux aspects du concept fondamental de pulsion dans le cadre du premier dualisme pulsionnel.

Freud définit la pulsion comme une *excitation pour le psychique*. Cette excitation n'est pas d'ordre physiologique car i) elle ne provient pas du monde extérieur mais de l'intérieur de l'organisme lui-même; ii) elle n'est pas une force d'impact momentanée mais une force ou poussée constante; iii) attaquant de l'intérieur du corps, il n'y a pas de fuite qui puisse servir contre elle (1968:14). Ces trois caractéristiques constituent *un point d'appui pour séparer un "dehors" et un "dedans"*. Déjà les *Trois essais* présentaient la pulsion comme *la représentation psychique d'une source endosomatique de stimulations, s'écoulant de façon continue, par opposition à la "stimulation" produite par des excitations sporadiques et externes. La pulsion est donc un des concepts de la démarcation entre le psychique et le somatique* (1987:83). On touche ainsi à deux traits essentiels de la pulsion: elle fait le lien entre le somatique et le psychique (elle est représentation de l'excitation) et elle établit la distinction entre intérieur et extérieur (ce qui lui confère une aptitude à la topologie).

Que la pulsion soit une force constante a la conséquence suivante: étant donné que le système nerveux vise à ramener les excitations à un niveau aussi bas que possible, les pulsions *le forcent avant tout à renoncer à son intention idéale de tenir à l'écart l'excitation, puisqu'elles entretiennent un afflux d'excitations inévitable et continu* (1968:16). Il n'y a pas de pare-excitations qui lui vaille, comme Freud le dira dans *Au-delà du principe de plaisir* (1920), texte où il développe la fonction de la pulsion dans la transgression du principe de plaisir qui règle et régule l'appareil psychique. Bien que le Moi essaye d'y parer, de l'inhiber, de s'en défendre, la pression de la pulsion est impérative.

Quatre termes constituent la pulsion: poussée, but, objet, source. La pulsion pousse car elle est un morceau d'activité et lorsqu'on parle de pulsions passives on veut tout simplement parler de pulsions à but passif. Le but de la pulsion est toujours la satisfaction, obtenue par la suppression de l'excitation. Diverses sont les voies pouvant mener au même but final si bien que *différents buts, plus proches ou intermédiaires, peuvent s'offrir pour une pulsion; ces buts se combinent ou s'échangent les uns avec les autres* (*idem*:18). On aura alors, par exemple des pulsions inhibées quant au but : *une*

²⁹ Dans la mesure où, en sa qualité de signifiant qui ordonne la sexualité dans la sphère du sens, le phallus symbolique marque la nécessité où se trouve le désir du sujet d'être signifié pour être reconnu de l'Autre. Cependant on verra plus loin que Lacan ne coupe pas la pulsion de sa référence phallique. Il est plus rigoureux de dire que l'érection du signifiant phallique lors de l'Oedipe marque la conversion de la jouissance pulsionnelle en désir signifiant (mais cette conversion laisse un reste). Remarquons aussi que le pervers polymorphe est un *infans* et que même l'enfant pré-oedipien ne maîtrise vraiment pas la parole. Bien que Freud ne l'explique pas, le processus de développement sexuel est parallèle à celui de l'avènement du sujet à la parole. C'est de l'accès du désir génital au niveau de la signification (Lacan 1998:486) qu'il s'agit.

certaine progression dans la voie de la satisfaction pulsionnelle est tolérée, mais qui, ensuite, subissent une inhibition ou une dérivation (idem:18). Quant à l'objet, il est ce en quoi ou par quoi la pulsion peut atteindre son but. Il est ce qu'il y a de plus variable dans la pulsion, il ne lui est pas originellement lié (...) Ce n'est pas nécessairement un objet étranger, mais c'est tout aussi bien une partie du corps propre. Il peut être remplacé à volonté tout au long des destins que connaît la pulsion; c'est à ce déplacement de la pulsion que revient le rôle le plus important (idem:18-9). Finalement, la source de la pulsion est le processus somatique localisé dans un organe ou une partie du corps et dont l'excitation est représentée dans la vie psychique par la pulsion (idem:19). Ce sera sur ces quatre éléments et leur discontinuité que Lacan fondera sa définition de la pulsion comme un montage ou un collage surréaliste, quelque chose qui ne doit rien au naturel de l'instinct (cf.9.7.1.).

Freud se propose alors de distinguer deux groupes de pulsions, les pulsions du Moi ou d'auto-conservation – celles qui s'étaient à partir de fonctions vitales comme l'alimentation et l'évacuation - et les pulsions sexuelles. Cette distinction se soutient de deux justifications: les névroses de transfert marquées par un conflit entre les revendications de la sexualité et celle du Moi; et la biologie qui nous enseigne que la sexualité ne saurait être mise sur le même plan que les autres fonctions de l'individu, car ses tendances dépassent l'individu et ont pour fin la production de nouveaux individus, c'est-à-dire la conservation de l'espèce (idem:22). Les pulsions sexuelles, Freud les définit de la façon suivante:

Elles sont nombreuses, issues de sources organiques multiples, elles se manifestent d'abord indépendamment les unes des autres et ne sont rassemblées en une synthèse plus ou moins complète que tardivement. Le but que chacune d'elles poursuit est l'obtention du plaisir d'organe; c'est seulement la synthèse une fois accomplie qu'elles entrent au service de la fonction de reproduction, et c'est ainsi qu'elles se font alors généralement connaître comme pulsions sexuelles (idem:23-4).

Freud met l'accent sur la vocation ou l'aptitude des pulsions à se convertir à l'Autre et relègue à un plan secondaire leurs deux traits majeurs dégagés dans les *Trois essais*: l'auto-érotisme et la dimension partielle. Cette définition tend à ramener le sexuel au génital dans la mesure où les pulsions méritent la qualification de sexuelles lorsque, regroupées dans la synthèse, elles se mettent au service de la reproduction. Quoiqu'en puisse dire Lacan, le ton de *Vicissitudes* est très différent de celui de *Trois Essais*. Alors que les thèses soutenues dans *Trois Essais* – la persistance des stades oral et anal produisant des fixations de la libido ainsi que son orientation régressive - mettaient en question le postulat de la synthèse génitale des pulsions, maintenant Freud le présente comme une donnée acquise, déproblématisée. On dirait que les pulsions sexuelles n'ont qu'un destin : la reproduction³⁰.

Que sont devenus les traits pervers de la pulsion qui, dans les *Trois Essais*, la qualifient comme sexuelle au sens où justement le sexuel n'est pas à confondre avec le génital, puisqu'il y a une satisfaction sexuelle détournée ? Se retrouveraient-elles dans le groupe des pulsions du Moi ?

Le groupe des pulsions du Moi précède l'autre dans la mesure où, dans *La vie sexuelle*, Freud nous dit que *les pulsions sexuelles s'étaient d'abord sur les pulsions de conservation dont elles ne se détachent que progressivement (1992:24)*. Il suit le modèle des *Trois essais* dans lequel les pulsions s'étaient sur les fonctions vitales du corps, sur l'auto-conservation:

³⁰ Dans le *Séminaire XI*, Lacan soutient que ce texte de Freud signifie, au contraire, que les pulsions sont partielles et restent partielles, leur montage décrochant de la finalité de reproduction. Dans la mesure où les pulsions passent dans le défilé du signifiant, elles ne peuvent être que partielles, leur partialité marquant leur dimension transbiologique.

Au début, la satisfaction de la zone érogène était sans doute associée à la satisfaction du besoin (...) L'activité sexuelle s'étaye tout d'abord sur une des fonctions servant à la conservation de la vie et ne s'en affranchit que plus tard (1987:105).

Il dit aussi qu'une partie des pulsions sexuelles restent associées aux pulsions du Moi tout au long de la vie et que c'est donc cette fixation à un état plus archaïque qui sert de mesure à la maladie (alors que dans *Trois essais* c'était l'échec plus ou moins étendu de faire la synthèse des pulsions partielles).

Pour introduire le narcissisme, texte que Freud avait écrit un an avant *Métapsychologie*, en 1914, marque un tournant dans la conception du Moi qui prépare la voie à la seconde topique. Le Moi n'est plus l'instance inhibante des pulsions mais un objet libidinal lui-même. Dans le texte de 1914, Freud pose la question du rapport entre l'auto-érotisme et le narcissisme. Il identifie l'auto-érotisme au narcissisme primaire, celui qui existe dès l'origine, dans lequel Moi et libido sont indiscernables. Dans le narcissisme secondaire, par contre, Moi et libido se séparent en ce que la libido quitte le Moi pour investir des objets dont elle peut se retirer pour revenir au Moi. La transition du narcissisme primaire (dedans) au narcissisme secondaire (dehors) est due à un franchissement de seuil : *l'investissement du Moi en libido a dépassé une certaine mesure* (1992:91). Mais même tourné vers l'extérieur, l'investissement libidinal des objets prend le Moi comme modèle: ils sont investis en tant qu'ils sont (à) l'image du Moi. Tout cela fait du Moi un objet libidinal propre à oblitérer la distinction entre pulsions du Moi et pulsions sexuelles.

Néanmoins, Freud ne manque pas de souligner que le Moi n'est pas un objet comme les autres. Ceci apparaît clairement dans les deux modalités de choix d'objet, par étayage et narcissique. Le premier renvoie à la sexualité infantile où l'objet de la pulsion est tiré des premières satisfactions liées aux fonctions vitales de l'alimentation et de l'évacuation, c'est-à-dire aux pulsions d'auto-conservation. Point important: le supposé auto-érotisme des premières expériences de satisfaction est médiatisé par la mère (l'agent maternant, celui ou celle qui s'occupe du nourrisson). Aussi, le choix d'objet par étayage prend-il comme modèle la mère. Alors que le choix d'objet narcissique prend le Moi comme modèle. Tandis que dans le premier cas, le choix d'objet suit le modèle de l'objet de la pulsion partielle (zones érogènes), dans le second, il suit le modèle du Moi comme objet total (v.n.15). Le Moi est bien un objet libidinal différent de l'objet des pulsions sexuelles.

Loin de s'accrocher à l'objet total, les pulsions sexuelles se remplacent l'une l'autre et échangent facilement leurs objets, ce qui signifie *qu'elles sont capables d'opérations éloignées des actions imposées par les buts originaires (sublimation)* (Freud 1968:24). Quelque chose de l'acéphalie des pulsions est récupéré et vient en quelque sorte contrarier la synthèse génitale fortement affirmée avant comme leur destin. En outre, ces vicissitudes des pulsions sexuelles témoignent que leur voie n'est pas directe, n'est pas en ligne droite, ce qui les écarte indubitablement de l'instinct, et Freud se propose alors d'étudier les destins ou vicissitudes des pulsions qu'il liste de la façon suivante: le renversement dans le contraire; le retournement sur la personne propre; le refoulement; la sublimation. Pourtant, il n'étudie que les deux premiers destins et consacre au refoulement un autre texte du recueil *Métapsychologie*. Il ne traite pas la sublimation.

2.2.2. Les pulsions scopique et sadique

Après avoir mentionné les deux figures du renversement dans le contraire – le retournement de l'activité à la passivité et le renversement du contenu -, Freud remarque que le retournement sur la personne propre se confond avec le retournement actif-passif. Pour l'illustrer il convoque les pulsions scopique et sadique sur lesquelles il se penchera par la suite. Le choix de ces pulsions est très significatif car elles sont paradigmatiques de ce que les pulsions n'ont rien à voir avec la reproduction, leur but n'étant pas génital.

Ces deux pulsions apparaissent déjà dans *Trois Essais* où Freud remarquait leur singularité: ne s'étayant pas sur les fonctions vitales du corps, elles ont une position relativement indépendante par rapport aux zones érogènes et n'entrent en relation intime avec la vie génitale que plus tard. Elles ont pourtant un lien avec l'organisation pré-génitale dans la mesure où elles apparaissent associées à l'activité de la zone anale. Un autre aspect de leur singularité réside dans l'ambivalence de l'objet: objet étranger et zone érogène (cf.1.1.4.). Par exemple, la pulsion scopique vise un objet sur le corps d'autrui (les parties génitales d'autres enfants), lequel revient, grâce au retour actif-passif, sur le corps propre.

La polarité actif-passif apparaît dans *Trois Essais* en ce qui concerne la pulsion de cruauté mais pas pour la pulsion scopique, bien que Freud mentionne le voyeurisme et l'exhibitionnisme des enfants. Mais c'est dans *Métapsychologie* que cette polarité prend la figure des couples d'opposés sadisme-masochisme et voyeurisme-exhibitionnisme. Freud apporte une donnée nouvelle, celle de l'évolution de la pulsion: celle-ci connaît une évolution qui va de l'auto-érotisme aux formations actif-passif, à l'ambivalence. Freud emploie la métaphore de l'éruption successive de vagues de lave pour en donner une idée approximative:

L'éruption pulsionnelle première, la plus originaire, se perpétuerait sans changement et ne subirait absolument aucun développement. Une vague suivante serait soumise, dès le début, à une modification, par exemple le retournement en passivité, et s'ajouterait alors, avec ce nouveau caractère, à la vague antérieure et ainsi de suite (1968:31).

Il y a une histoire de la pulsion, dit Freud, et on peut supposer que la transformation active-passive témoigne d'un moment avancé de l'évolution, les stades les plus archaïques étant les plus actifs, quoique le substrat archaïque des transformations de la pulsion soit inerte: c'est la première vague de lave, où je serais encline à voir une autre figure de ce qui ne se déplace pas, ne bouge pas, ne change pas, ne se convertit pas mais *reste comme chose*³¹. Et elle reste comme chose d'autant plus qu'elle n'a pas encore d'objet sur lequel accomplir sa réversion active-passive (cf.1.1.5.1.). Or, dans la pulsion scopique coexistent *tous les stades de développement de la pulsion, le stade préliminaire auto-érotique aussi bien que les formations finales active et passive, persistent l'un à côté de l'autre (idem:30)*, ce qui est encore un trait à ajouter à sa singularité; ou peut-être pas car cette coexistence est susceptible d'être considérée comme une autre figure de la conservation des stades à tous les niveaux de la pulsion.

Mais le retour actif-passif mène Freud à redéfinir l'auto-érotisme à l'oeuvre dans la pulsion scopique. Étant donné que le narcissisme est la phase du développement du Moi pendant laquelle les pulsions sexuelles trouvent une satisfaction auto-érotique, il faut considérer que *le stade préliminaire de la pulsion de regarder, pendant lequel le*

³¹ On retrouve souvent chez Freud cette distinction entre un élément premier et inaltérable (par exemple, les neurones de perception, le refoulement originaire, le narcissisme primaire) et ce qui s'y inscrit ou associe par la suite (la mémoire, le refoulement après-coup, le narcissisme secondaire).

*plaisir de regarder a pour objet le corps propre, appartient au narcissisme, est une formation narcissique (idem:32). Mais c'est le retour actif-passif qui éclaire cette formation narcissique: à partir d'elle, la pulsion de regarder active se développe, en abandonnant le narcissisme mais la pulsion de regarder passive, elle, maintiendrait l'objet narcissique (idem:32). Autrement dit, sur un plan de départ auto-érotique, la pulsion (et cela s'applique et à la pulsion scopique et à la pulsion de cruauté) s'active vers l'objet étranger pour revenir sur le corps propre (la zone érogène), ce qui fait que le lien pulsionnel au monde extérieur est secondaire ou même illusoire (si la pulsion visait vraiment l'objet extérieur pourquoi reviendrait-elle sur sa source?). En même temps, la coexistence des deux stades croise l'auto-érotisme d'un autre-érotisme en y introduisant l'objet extérieur. Le mouvement actif de la pulsion, celui qui va vers l'objet, permet d'éclairer la dimension narcissique de celle-ci car il procède par identification du sujet narcissique avec un autre Moi étranger: elle passe par l'autre objet, oui, mais cet autre objet est l'image du Moi même, de Moi-même. Le Moi est lui-même un objet libidinal puisqu'il se prend comme objet dans l'autre. Ce que l'on comprend moins c'est que le mouvement passif de retour sur le corps propre corresponde à un retour du Moi, qui est un objet total, aux objets-organes des pulsions partielles: comment le narcissisme est-il compatible avec l'auto-érotisme, c'est-à-dire la partialité de la pulsion. En effet, l'assimilation de l'auto-érotisme au narcissisme inscrit les pulsions dans le régime imaginaire des identifications du Moi. Bien que poursuivant cette ligne dans les premiers séminaires (cf.4.3.), Lacan a démêlé tout cela dans le *Séminaire XI*, en mettant au clair l'écart qui sépare le champ des pulsions, qui fonctionne selon la réversion autour de l'objet *a*, et le champ narcissique dont le mode de fonctionnement est l'ambivalence amour-haine: l'objet passe de l'amour à la haine, et inversement, selon le bien du sujet (principe du plaisir)(cf.9.7.2.). Mais il faut signaler que le concept freudien de narcissisme dépasse le cadre du plaisir du sujet au point de toucher à la sublimation et de se confondre avec la pulsion de mort (cf.2.3.2). L'exemple de la foule montre que le régime des identifications du Moi se situe sur un plan autre que celui du refoulement et du principe du plaisir qui s'y asseoit.*

Mais pour le moment, contentons-nous de suivre Freud lorsque, après avoir mis l'accent sur la plasticité des pulsions sexuelles, il remarque que *ces destins pulsionnels que sont le retournement sur le Moi propre et le renversement de l'activité en passivité dépendent de l'organisation narcissique du Moi et portent la marque de cette phase (idem:32)*. Aussi les pulsions sexuelles sont-elles, du fait même de cette dépendance moïque, fortement contrariées dans leur mouvement de conversion érotique (*altruiste*).

2.2.3.La haine narcissique

Il reste à examiner le renversement du contenu que Freud figure par l'ambivalence amour-haine et qui annonce déjà le second dualisme des pulsions exposé dans *Malaise dans la culture*.

Freud commence par remarquer que le cas de la réversion amour-haine s'accorde difficilement avec sa conception de la pulsion. Et ceci pour deux raisons qu'il articule autour de l'exemple de l'amour: i) l'amour est plutôt la tendance sexuelle totale alors que la pulsion est partielle³²; ii) l'amour entre dans trois oppositions: aimer-haïr, aimer-être aimé, aimer/haïr-indifférence, la seconde revenant au narcissisme de s'aimer soi-même, tout comme la pulsion scopique. Afin de saisir la position relative de l'amour

³² En fait, l'amour n'est pas pulsionnel. Lacan explicitera ce point, en disant que l'amour est moins la tendance sexuelle totale qu'une formation imaginaire supplantant à l'inexistence de représentation d'une telle tendance dans le psychisme, étant donné que la pulsion ne représente pas la sexualité dans le psychisme en termes de polarité masculin-féminin.

et de la haine dans la configuration dualiste des pulsions – pulsions du Moi et pulsions sexuelles -, Freud conçoit une situation psychique originaire dans laquelle le Moi narcissique est indifférent au monde extérieur: il aime ses sources de plaisir auto-érotique. Mais il reçoit du monde extérieur des objets qui lui causent du déplaisir (ce ne sont pas ses objets, ils ne sont pas sur son propre corps, ils lui manquent), ce qui déclenche un nouveau développement dans le Moi : sous la domination du principe du plaisir, le Moi introjecte les objets sources de plaisir (le sein, par exemple) et rejette hors de lui ce qui, à l'intérieur de lui-même, provoque du déplaisir. Par conséquent le monde se décompose en deux parties: le plaisir que le Moi-plaisir incorpore sous forme d'objets bons pour le Moi et le déplaisir, sous forme de reste qui est étranger, hostile et extérieur au Moi³³. Dans ce cadre, l'auto-érotisme apparaît tout simplement comme le fonctionnement des objets en rapport avec le plaisir. Le Moi n'est plus indifférent au monde extérieur: il aime le monde-plaisir introjecté et hait le dehors hostile³⁴. Néanmoins Freud observe que la haine est plus ancienne que l'indifférence du Moi originaire, car le Moi ne pouvait pas ne pas haïr les objets venant du dehors et les excitations qu'ils apportent. En ce sens *l'indifférence est un cas spécial de la haine, de l'aversion, après avoir apparu d'abord comme le précurseur de celles-ci* (1968:38). Une fois établie la priorité de la haine, Freud précise que la signification des termes amour et haine se restreint à la relation du Moi-total aux objets. Si c'est bizarre de dire qu'une pulsion aime son objet c'est parce que l'amour est la tendance sexuelle totale qui transcende la multiplicité et la partialité des pulsions en les faisant converger sur un seul objet sexuel (l'autre aimé). L'amour est solidaire de *la synthèse de toutes les pulsions partielles de la sexualité sous le primat des organes génitaux et au service de la reproduction* (*idem*:41) et il est donc à ranger du côté des pulsions sexuelles. Certes, l'amour est narcissique à l'origine puisqu'il provient de la satisfaction auto-érotique du Moi mais ce stade préliminaire de l'amour³⁵ n'est que provisoire car *il se lie intimement à l'activité des pulsions sexuelles ultérieures et, une fois leur synthèse accomplie coïncide avec la tendance sexuelle dans sa totalité* (*idem*:41). L'amour est donc capable d'évolution, il est susceptible de cette transformation que je désigne par conversion à l'Autre.

Mais le sens de *haine* est encore plus restreint que celui d'amour, continue Freud, car il n'est pas aussi directement associé au sexuel que l'amour. Plus ancienne que l'amour, la haine ne provient pas *de la vie sexuelle mais de la lutte du Moi pour sa conservation et affirmation* (*idem*:40). Elle est profondément narcissique et refuse le monde extérieur. Par conséquent, *pulsions du Moi et pulsions sexuelles peuvent*

³³ Ce qui est en jeu c'est la saisie du monde par la psyché. En effet qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire, l'introjection des objets venus du monde extérieur, sinon leur transformation en représentations, en traces mnésiques, en signification ? Il s'agit d'un double mouvement de mise au dedans et de rejet au dehors qui partage le monde en deux parties: la réalité dont le sujet a une représentation psychique (qu'il peut connaître, penser, juger, dont il peut se souvenir, qu'il peut nommer) et le réel, l'irreprésentable, l'objet sans nom, *das Ding* (cf.1). Remarquons avec Freud que ce reste jeté dehors est une partie du Moi lui-même dont il se débarrasse pour accéder à la représentation du monde, au monde comme structure symbolique.

³⁴ Dans *Malaise*, Freud donne un autre sens à l'indifférence du Moi par rapport au monde: *Le nourrisson ne fait pas encore le départ entre son Moi et un monde extérieur comme source des sensations affluant sur lui* (1995:8). Sa première perception concerne les excitations provenant du corps qui sont continues alors que d'autres sont discontinues. C'est le cas du sein maternel. Pour le récupérer, le nourrisson doit crier. *Par là s'oppose au Moi pour la première fois un "objet" en tant que quelque chose qui se trouve "au dehors" et qui n'est poussé dans le champ phénoménal que par une action particulière* (*idem:idem*). Un autre facteur de reconnaissance d'un dehors sont les sensations de douleur et de déplaisir que le principe de plaisir commande de jeter à l'extérieur. Il se forme ainsi un Moi-plaisir pur auquel s'oppose un dehors étranger et menaçant. Mais le Moi-plaisir ne peut pas échapper à l'épreuve de la réalité et comprendre que certaines sources de plaisir ne sont pas Moi mais objet, et inversement: il y a des sources de déplaisir internes dont le Moi n'arrive pas à se débarrasser. C'est le principe de réalité qui s'instaure permettant de différencier dedans et dehors, de façon à s'épargner le déplaisir (principe de réalité au service du principe de plaisir). Cette instauration est contemporaine de la perception de la localisation aussi bien extérieure qu'intérieure de la source de déplaisir: ce que Lacan appellera l'extimité de la Chose. Bien que Freud ne parle pas là de haine, il est légitime de supposer que la source *extime* de déplaisir est aussi celle de la haine.

³⁵ Dans l'organisation prégénitale de la sexualité, l'amour se distingue à peine de la haine: dans la phase orale il se manifeste comme incorporation ou dévoration de l'objet; dans la phase sadique-anale il apparaît comme poussé à l'emprise, ce qui revient à détruire l'objet.

facilement en venir à une opposition qui répète celle de la haine et de l'amour (*idem*:42). Tandis que l'amour décroche de sa strate narcissique et investit des objets du monde extérieur (s'avance vers l'autre dans le champ de l'Autre), la haine ne quitte pas le strate archaïque de la conservation du Moi. Elle ne se déplace pas, elle reste. Elle est responsable de la régression de l'amour au stade sadique, par exemple, et de l'ambivalence de sentiments qui caractérise la vie amoureuse (pas d'amour sans haine envers le même objet). La haine délie ce que relie l'amour. Elle est primitive, conservatrice, inerte comme la première vague de lave, cette première éruption pulsionnelle qui s'est figée en couche pour les vicissitudes des pulsions et qui fait le lit de la pulsion de mort³⁶.

2.3. La pulsion de mort

La pulsion de mort est une hypothèse que Freud énonce pour la première fois dans *l'Au-delà du principe du plaisir* (1920) et qu'il reprend à partir de là dans plusieurs textes dont *Malaise dans la culture* (1930) au sein d'un nouveau dualisme pulsionnel solidaire de la deuxième topique. En constatant dans *L'au-delà* que des phénomènes comme la névrose traumatique et la compulsion de répétition mettent en échec le principe du plaisir, Freud interroge le rapport des pulsions à la mort. Il commence par affirmer que la découverte du Moi libidinal à côté du Moi névrosé annule la distinction entre pulsions du Moi et pulsions sexuelles: la libido narcissique est autant celle du Moi que celle des pulsions sexuelles, puisque *le Moi prenait alors place parmi les objets sexuels et était aussitôt reconnu comme prévalent parmi eux* (1981:99). Pour la même raison, toute pulsion est sexuelle³⁷ et toute pulsion sexuelle conserve toutes choses. Voilà donc neutralisé le premier dualisme des pulsions grâce à la théorie du narcissisme. Mais Freud, qui refuse le monisme libidinal prôné par Jung, parce qu'il est convaincu qu'il y a une tension au sein de la vie pulsionnelle, remplace le premier par un second dualisme, celui de pulsions de vie et pulsions de mort.

Au début, il fait des pulsions du Moi des pulsions de mort et des pulsions sexuelles des pulsions de vie. Étant donné les résultats de *Pulsions et destins des pulsions*, surtout pour ce qu'il en est de la nature profondément régressive et haineuse des pulsions du Moi, ceci n'est pas étonnant. Le destin de Narcisse n'est-il pas la mort ?

Selon notre hypothèse, en effet, les pulsions du Moi trouvent leur origine dans le fait que la matière inanimée a pris vie et elles cherchent à rétablir l'état inanimé; les pulsions sexuelles, au contraire, s'il est évident qu'elles reproduisent des états primitifs de l'être vivant, tendent par tous les moyens vers ce but: la fusion de deux cellules germinales différenciées d'une façon déterminée (idem:89).

Cette redéfinition du dualisme pulsionnel réinscrit les pulsions dans le registre biologique, les pulsions sexuelles étant nettement au service de la finalité de reproduction. Elles se trouvent du côté de la vie alors que le caractère régressif de la compulsion de répétition se trouve du côté des pulsions du Moi qui sont des pulsions de mort au sens où la mort met fin à la vie individuelle.

³⁶ L'une des questions les plus intéressantes à propos de la pulsion est de comprendre la coexistence entre l'inertie de la libido (la pulsion est régressive, conservatrice) et son énergie inépuisable (la poussée constante). Bien que Freud définisse très souvent la libido comme l'énergie sexuelle de la pulsion, il se réfère aussi à son inertie, par exemple dans *Au-delà...* (1920), où elle correspond à *une poussée inhérente à l'organisme vivant vers le rétablissement d'un état antérieur que cet être vivant a dû abandonner sous l'influence perturbatrice de forces extérieures* (1981:80), ou dans *Théorie de la libido* (1923), où les pulsions sont *l'expression d'une inertie ou d'une élasticité de l'organique* (1981:77) ou encore dans *Malaise* (1930), où l'inertie libidinale est la cause des impasses du développement (1995:50).

³⁷ Bien que Freud ne soit pas pleinement convaincu de la justesse de cette affirmation: *il reste fâcheux que l'analyse ne nous ait jamais permis de prouver jusqu'à présent que l'existence de pulsions libidinales. Ce n'est cependant pas une raison pour adopter la conclusion qu'il n'en existe effectivement pas d'autres* (Freud1981:101).

Dans l'état préliminaire de ce nouveau dualisme, le prolongement de l'équation pulsions du Moi-haine, pulsions sexuelles-amour, énoncée dans *Pulsions et destins des pulsions*, passe par une articulation plus forte entre narcissisme et haine: la compulsion de répétition témoigne d'une haine narcissique, une haine du Moi pour soi-même, ce qui n'est pas explicité dans le texte de 1915 où, au contraire, la haine du Moi s'adresse aux objets du monde extérieur qui lui apportent du déplaisir. Cependant, *Deuil et mélancolie*, écrit la même année, tournait déjà autour de la question de savoir pourquoi, dans la mélancolie, la libido qui quitte l'objet et revient au Moi hait le Moi au lieu de l'aimer. Freud suggère que le Moi devient alors l'objet de la haine que lui-même vouait aux objets du monde extérieur, y compris l'objet aimé et perdu. La satisfaction dérivée de l'auto-flagellation mélancolique – qui est très nettement celle exécutée sous l'injonction du Surmoi – n'est pas différente de celle à l'œuvre dans la compulsion de répétition, où l'on dirait que le Moi aime le déplaisir, la souffrance, qu'il travaille à son auto-destruction. C'est bien ce narcissisme haineux, disruptif, compulsif, mélancolique qui est à l'œuvre dans la pulsion de mort, et non pas celui qui se revoit dans ses objets de plaisir, ses biens.

Mais le cas du sadisme va brouiller la correspondance sexuel-vie, Moi-mort. Car le sadisme est l'exemple d'une pulsion sexuelle qui n'est pas de vie dans la mesure où son but est de nuire à l'objet. Déjà dans *Pulsions et destins des pulsions*, Freud remarquait la difficulté posée par la pulsion sadique au principe du plaisir :

(...) les sensations de douleur, comme d'autres sensations de déplaisir, débordent sur le domaine de l'excitation sexuelle et provoquent un état de plaisir (Freud 1968:27).

On peut donc non seulement consentir au déplaisir de la douleur mais jouir de la douleur. En transgressant le principe du plaisir, la pulsion sadique est une pulsion de mort et a cette particularité (qui est celle aussi de la pulsion scopique) de traverser tous les stades de l'organisation sexuelle. Freud avance ici des arguments semblables à ceux qu'il utilisait pour dire que dans les états prégénitaux, l'amour ressemble à la haine: au stade oral, elle anéantit l'objet par la dévoration et au stade du primat génital elle assume la fonction de maîtriser l'objet sexuel dans la mesure où l'exige l'accomplissement de l'acte sexuel (*idem*:102). Manifestant la cruauté de la libido, la pulsion sadique apparaît comme le modèle des pulsions sexuelles qui sont également des pulsions de mort. En prenant la pulsion sadique (sadisme et masochisme) comme la source théorique du nouveau dualisme pulsionnel, Freud revient à l'autonomie de la pulsion par rapport à la finalité biologique de reproduction selon le modèle de la sexualité infantile et perverse décrites dans *Trois Essais*. Cela dit, la pulsion de mort, en disjoignant les pulsions sexuelles des pulsions de vie, ne peut se confondre avec la mort biologique. Ceci en dépit du fait que Freud continue de la percevoir comme retour à l'état anorganique des primes origines.

2.3.1. Culture et Éros

Malaise dans la culture avance d'un pas dans l'autonomisation de la pulsion de mort, et de la pulsion en général, par rapport à la biologie, en théorisant la pulsion de mort dans le cadre de la théorie de la culture. Non seulement la culture apparaît comme enracinée dans la pulsion de mort mais aussi la pulsion de mort apparaît comme un fait culturel. L'enjeu du *Malaise* est de comprendre le problème de la satisfaction, la satisfaction en tant qu'elle fait problème, en tant qu'elle rate, en tant qu'elle s'énonce: *ça ne va pas*. C'est d'ailleurs la question majeure de la psychanalyse. Il s'agit donc

d'essayer de répondre à la question: pourquoi n'arrive-t-on pas à être heureux selon le programme du principe du plaisir ? D'où vient le malaise qui afflige tout le monde ?

Dans la réponse que Freud commence à esquisser, la culture apparaît comme la principale limite à la satisfaction. C'est elle qui dirige la libido, qui la canalise sur les voies du refoulement et de la sublimation, qui l'articule en représentations, en discours, en significations. La culture exige le sacrifice pulsionnel, la perte de jouissance, et, s'étant donné comme tâche, on ne sait pas trop pourquoi, d'unir les hommes, elle fonde la famille sur l'amour génital du couple – à l'activité sexuelle s'ajoute la tendresse, l'amour (le lien social comprend l'activité sexuelle) – et elle fonde l'amitié entre les hommes sur l'amour inhibé quant au but (le lien social exclut l'activité sexuelle). Le lien social se constitue donc sur le renoncement au but originaire de la pulsion (pas à la pulsion), à sa satisfaction directe.

Je voudrais remarquer que si le but sexuel qui règle la vie pulsionnelle du couple est déplacé en tendresse et amour, si *génital* a perdu la priorité pour devenir l'adjectif d'*amour* dans l'expression *amour génital*, c'est parce que la relation entre mari et femme est déjà un lien social, car l'un et l'autre proviennent de familles différentes. On ne saurait trop insister sur la fonction de l'interdit de l'inceste dans l'instauration de ces deux groupes dont l'un est le pilier de l'autre: la famille et la société. Car au sein de la famille, l'interdit de l'inceste exige le renoncement à l'activité sexuelle entre parents et enfants³⁸, si bien que ceux-ci sont projetés vers d'autres familles pour obtenir la satisfaction sexuelle configurée en amour génital, c'est-à-dire en ce type particulier de lien social dans lequel le but sexuel de la pulsion doit être atteint. À travers ce lien, matérialisé le plus souvent par le mariage, s'établissent d'autres liens entre individus de familles différentes et plus ou moins éloignées. C'est donc l'interdit de l'inceste qui est à l'origine de ces deux groupes, la famille et la société, constitués à partir de la conversion idéalisante de la pulsion sexuelle en lien social. Bref, la culture exige des individus qu'ils refoulent, c'est-à-dire qu'ils déplacent/remplacent le sexe en/par l'amour et c'est pourquoi Freud fait de la culture un instrument érotique. C'est Éros (l'amour idéal ou l'idéal de l'amour) qui relie, qui établit des rapports, qui consolide les groupes. Remarquons finalement que, si la vie en société est imprégnée d'érotisme (Freud insiste sur le ciment libidinal qui soude les groupes), c'est justement dans la mesure où la *satisfaction sexuelle directe* est impossible à tous les niveaux des rapports sociaux. Nous retrouvons au niveau social le mécanisme du refoulement que *L'esquisse* analyse au niveau psychique (1.1.2.). La satisfaction est toujours partielle. Établi sur le ratage de la satisfaction sexuelle directe, ou plutôt sur la plasticité de la pulsion à être différée et transposée pour investir des objets et devenir lien à l'autre, l'érotisme semble avoir partie liée avec le malaise. Mais en fait le malaise se trouve ailleurs.

2.3.2. la jouissance narcissique

En effet, il ne semble pas à Freud qu'Éros soit (le seul) responsable du malaise. En énonçant l'hypothèse *d'une discorde dans l'économie de la libido* (Freud 1995:84), il souligne que le ratage de la satisfaction est inhérent à la fonction sexuelle elle-même, que cette fêlure est, comme disait Lacan, structurale. Il se peut que l'action de la culture sur la jouissance corresponde à une nécessité psychique, que l'insatisfaction soit inéluctable, structurale. C'est alors que Freud introduit la notion du penchant (inné) de l'homme à l'agression: *l'homme n'est pas un être doux* (*idem*:53). Thanatos, la pulsion

³⁸ Là où, chez le couple, la relation entre sexe et amour est de l'ordre de la contiguïté (métonymie), entre parents et enfants la même relation est de l'ordre du remplacement (métaphore): l'amour substitue le sexe. Lacan explique que les deux opérations de remplacement et de déplacement, qui sont la métaphore et la métonymie, constituent le refoulement.

agressive s'oppose aux desseins érotiques (relier les hommes en des unités de plus en plus vastes) de la culture. Pour contenir l'hostilité primaire des hommes, la culture restreint la vie sexuelle. Il y a donc une intrication entre la pulsion agressive et la pulsion sexuelle, bien que Freud pose l'autonomie de la première qu'il baptisera comme pulsion de mort. Ce qu'elles partagent, en effet, ce sont les interdits que la culture leur oppose. On a vu que la culture établit les liens en limitant la jouissance sexuelle et en idéalisant la pulsion en amour. Le comble de cet idéal, formulé dans la prescription *aime ton prochain comme toi-même*, synthétise les efforts de la culture pour maîtriser et contrarier la tendance à la dissolution des unités et à *les ramener à l'état anorganique des primes origines* (*idem*:60). Aussi, la pulsion de destruction ou pulsion de mort prend en charge ce caractère conservateur, régressif, parasite de la libido, que l'on a déjà rencontré en d'autres figures comme la sexualité du pervers polymorphe, la haine du Moi, la compulsion de répétition, et maintenant la violence. Mais il faudrait se demander si tel n'est pas le cas également des pulsions sexuelles, étant donné qu'elles se trouvent dans la même position que les pulsions d'agression par rapport à la culture et à son dessein érotique (il faut restreindre les unes pour contrôler les autres).

Freud avait déduit la pulsion de mort, qui est une hypothèse purement théorique, de la compulsion de répétition en tant qu'elle fait échec au principe du plaisir. Mais ce qui a rendu le travail de la pulsion de mort manifeste c'est le jeu dialectique du sadisme et du masochisme entre dedans et dehors. En effet, le sadisme allie fortement l'investissement d'un objet avec la pulsion de destruction et les tourne vers l'extérieur, *de même que dans sa contrepartie, le masochisme, on serait en présence d'une liaison de la destruction, orientée vers l'intérieur, avec la sexualité, liaison par laquelle la tendance qui sans cela n'est pas perceptible devient justement frappante et tangible* (*idem*:61). Pourtant, le fait que la pulsion de mort ne soit perceptible que dans l'association du sadisme et du masochisme, où elle apparaît érotiquement liée au moyen de l'objet, ne signifie pas qu'elle n'existe pas à état pur, intransitif, et en plus, qu'elle ne se retrouve pas partout (ubiquité de la pulsion de mort)³⁹. La pulsion de mort prend donc deux formes: une érotiquement liée, ambivalente dans sa réversion actif-passif autour de l'objet (c'est le sado-masochisme), et l'autre autonome, sans but sexuel, déliée, sans objet et, par là même, insaisissable⁴⁰. Mais Freud ajoute aussitôt que, quoique sans but sexuel, autrement dit, sublimée, elle est satisfaction et *on ne peut méconnaître que sa satisfaction est connectée à une jouissance narcissique extraordinairement élevée, du fait qu'elle fait voir au Moi ses anciens souhaits de toute-puissance accomplis* (*idem*:63-4). Nous retrouvons là la convergence entre sublimation et narcissisme déjà aperçue à propos de l'idéal de la foule (cf.1.1.6). Nous retrouvons aussi le partage entre deux jouissances: la narcissique (primaire, haineuse) et l'érotique ou sociale; celle où le sexuel rompt le rapport et celle où le sexuel fait rapport, relie érotiquement (par des voies détournées et retournées) à l'autre, se structure autour d'un objet. Le premier type de jouissance, celui des pulsions de mort, est sexuel sans être

³⁹ Sans la polarité structurale actif-passif la pulsion de mort n'est pas perceptible et c'est justement à cause de cette observation directe impossible qu'elle a un statut de supposition théoriquement nécessaire, comme d'ailleurs l'inconscient lui-même. L'inconscient est une structure supposée au-delà de l'expérience immédiate. D'où la métapsychologie.

⁴⁰ C'est sur quoi porte la critique de Lou Andréas-Salomé: (...) *la composante agressive n'est plus pour vous, comme autrefois, la volonté d'affirmation et d'expansion du soi, qui s'intériorise pour devenir ensuite violence exercée contre nous-mêmes – et en arriver progressivement à ce chef-d'oeuvre accompli de la subtilité psychique: "le retournement sur la personne propre". Au lieu de cela vous reconnaissez maintenant à la pulsion d'agression un degré d'autonomie tel qu'elle n'a plus besoin, pour s'exacerber, de la pression de l'extérieur, mais se porte elle-même à son paroxysme par l'action de sa propre tendance à la destruction (...) Je ne laisse pas d'être songeuse, car elle est loin d'être évidente cette tyrannie de la pulsion d'agression prise pour elle-même – il est pratiquement impossible de l'observer dans l'expérience et dans l'analyse* (Andréas-Salomé1994:65). Lou a écrit *La lettre ouverte à Freud* en 1931, un an après la publication du *Malaise*.

érotique.⁴¹ La seule façon de distinguer pulsions de vie et pulsions de mort c'est que le sexuel des premières est un sexuel désérotisé. Toute pulsion est sexuelle et toute pulsion est de mort.

2.3.3. Surmoi et pulsion de mort

Malaise décrit la formation du Surmoi dans le cadre du mythe du meurtre fondateur en liaison étroite avec la pulsion de mort.

La culture limite la pulsion de mort en limitant la satisfaction sexuelle. Mais ce n'est pas tout. Elle utilise encore un autre moyen qui montre d'ailleurs la substance culturelle de la pulsion: elle fait retourner la pulsion sur le Moi propre, lieu d'où elle est venue. C'est là une opération bien connue: le retour actif-passif de la pulsion, qui s'inscrit sur un autre, celui qui mène du dedans vers le dehors (actif) et de nouveau vers le dedans (passif). Le retour de la pulsion de mort sur le Moi c'est le Surmoi. Le Surmoi est une partie du Moi qui *exerce alors contre le Moi cette même sévère propension à l'agression que le Moi aurait volontiers satisfaite sur d'autres individus, étrangers* (1995:66). C'est la conscience morale. La tension entre Surmoi et Moi constitue le sentiment de culpabilité qui se manifeste comme besoin de punition. Or, le besoin de punition que le Surmoi satisfait remonte à l'origine de la culture. Après avoir tué et dévoré le père (agression au dehors), le remords des fils *érigea le Surmoi par identification avec le père* (*idem*:75), avec le même degré d'agression (au dedans) qu'il exerçait de son vivant. Car le père avait été leur rival, mais aussi leur idéal. C'est donc la férocité de la jouissance sans loi, telle qu'elle était pratiquée par le père de la horde, que les fils ont mis au dedans, là où elle se présente, comme Lacan l'a mis au point, sous la forme d'un impératif catégorique: *Jouis!*. Cet impératif, qui est une agression au dedans, se manifeste dans la culture sous la forme du sentiment de culpabilité et du besoin de punition. L'union des fils autour du Père Mort, leur cohésion sociale, se cimente du sentiment de culpabilité qui n'est rien d'autre sinon la morsure sadique-anale⁴² tournée à l'intérieur, le coup de fouet frappant au dedans: le remords, la répétition du remords agressant la conscience. Ce n'est donc pas seulement Éros qui réunit les hommes en des groupes mais aussi le sentiment de culpabilité, l'aversion de soi-même, le besoin de punition, le masochisme moral, que la culture se doit de renforcer. En introjectant la pulsion de mort, le Surmoi travaille pour Éros, l'aide à accomplir sa tâche unificatrice: il est *porteur d'idéal*. La culture est le lieu de l'alliance entre pulsions de vie et pulsions de mort, elle s'y enracine et se développe à partir des pulsions. En elle, et en dépit de l'idéal ou parce que l'idéal tend à décrocher des objets et à devenir impératif catégorique, le lien social est une force que le principe du plaisir a du mal à réguler. D'où le malaise.

Mais comment le Surmoi peut-il travailler en même temps pour et contre Éros? Selon Freud, la culture établit le lien social au moyen de fortes identifications entre les hommes et pour ce faire elle met en oeuvre *une libido inhibée quant au but, pour renforcer les liens de la communauté par des relations d'amitié* (*idem*:50). Le comble de cette idéalisation est le commandement *aime ton prochain comme toi-même* (contre lequel Freud manifeste sa révolte éthique). Cet idéal moral suppose une identification narcissique – aimer l'autre à l'image du Moi – qui apparaît comme le-jusqu'au-bout du lien socio-érotique, son point de rupture. L'idéal s'étire à l'extrême, se sublime.

⁴¹ Dans *Le problème économique du masochisme* la distinction entre masochisme érogène et masochisme moral pose clairement que l'écart entre érotique et sexuel est à référer à l'objet, investi dans le premier cas (il importe que ce soit la personne aimée qui fasse souffrir), désinvesti dans le second (ce qui compte c'est la souffrance elle-même, peu importe qui fait souffrir).

⁴² Dans la phase sadique-anale les pulsions sont en connexion avec l'apparition des dents, le renforcement de la musculature et la maîtrise des fonctions sphinctériennes.

L'identification narcissique annule toute distance – toute *bonne distance*, comme dirait Lévi-Strauss -, toute différence entre les membres de la communauté, efface toute identité subjective dans l'unité d'un tout⁴³ et, finalement, constitue le groupe comme foule. Car la foule, héritière de la horde et de sa violence, se caractérise, comme on l'a vu, par *le manque d'autonomie et d'initiative chez l'individu pris isolément, l'identité de sa réaction et de celles de tous les autres* (1981:182). Elle se caractérise également par la désinhibition, la levée du refoulement. Dans la foule, *tous les instincts cruels, brutaux, destructeurs* – la pulsion de mort – rendent possible *la libre satisfaction des pulsions* (*idem*:135). Lorsque l'idéal est effectivement mis en pratique, lorsqu'il passe du plan imaginaire et symbolique au plan réel, l'idéal de l'amour au prochain montre le visage de horde primitive qui lui est sous-jacent: il devient idéal de la foule (cf.1.1.6.). La foule résulte du franchissement de seuil qui fait bord entre groupe et horde. En elle, le lien est noué si fort par l'identification exigée par l'idéal moral, qu'il rompt et se confond avec une libido indiscernable de la violence⁴⁴ qui est la pulsion de mort.

La notion de seuil ou de bord, qui reste implicite chez Freud, est nécessaire à la compréhension de la convergence entre narcissisme et pulsion de mort. Que l'amour et la haine soient des contenus réversibles explique que l'identification moïque déborde en sublimation surmoïque. Il faut en tirer deux conclusions: d'abord que le statut de l'objet narcissique, qui est un objet total, rencontre l'intransitivité pulsionnelle originelle à l'oeuvre dans la sublimation et dans la pulsion de mort; puis, que le versant érotique de la pulsion (la pulsion de vie), dont le point extrême de visée aboutit à la sublimation de l'idéal érotique en idéal de l'amour au semblable (idéal de la foule), travaille dans le même sens que la pulsion de mort. On peut dire alors que la pulsion, qui est et sexuelle et de mort, pousse le sujet vers l'impossible jouissance sans perte; et que l'objet, qui est partiel, est un dispositif nécessaire à la liaison de la pulsion. L'expression *liaison de la pulsion* signifie : la structuration de la pulsion en circuit réversible sans lequel elle ne se manifeste pas; le lien érotique ainsi produit; l'accrochage de la pulsion au monde phénoménologique (à la réalité). L'objet contrarie la tendance essentielle de la pulsion. À travers l'objet, la pulsion se défend de la jouissance et se prépare au refoulement. La jouissance qui lui est associée est partielle et apte à faire sens.

2.4. Pulsion et signification

2.4.1. Les racines pulsionnelles du sens (et du récit)

Et pourtant, malgré cette tendance essentielle à l'intransitivité d'une jouissance totale, la pulsion est destinée à la liaison. Ses vicissitudes le prouvent: ça se déplace, ça se transpose, ça s'échange et se change, ça communique:

Les pulsions partielles communiquent dans une certaine mesure les unes avec les autres, une pulsion provenant d'une certaine source érogène peut abandonner son intensité pour renforcer une pulsion partielle d'une autre source, la satisfaction d'une pulsion peut se substituer à la satisfaction d'une autre, etc (Freud1981:258).

On remarquera que cette mise en relief des rapports de communication entre les pulsions est un tant soit peu différent que de dire que *les pulsions sexuelles (...) tendent à la satisfaction de façon assez indépendante les unes des autres* (1984:133), tout

⁴³ Cela évoque le sentiment océanique, thème qui ouvre *Malaise*. Freud y reprend une discussion épistolaire avec Romain Rolland pour qui le sentiment océanique (être-un avec le Tout) serait à l'origine de la religion.

⁴⁴ La thèse de René Girard, selon laquelle la substance de la culture est la violence issue du mimétisme, n'a donc pas de quoi nous étonner.

comme Freud le disait dans *Trois Essais* et dans *Pulsions et destins des pulsions*. En tout cas Freud a toujours souligné dans les pulsions sexuelles *leur plasticité, leur capacité de changer leurs buts, leur faculté de se faire représenter (...) leur capacité d'être différées* (*idem*:132). Dans *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort* (1915) il écrit:

Elles sont inhibées, dirigées vers d'autres buts et d'autres domaines, elles fusionnent les unes avec les autres, changent d'objets, se retournent en partie contre la personne propre (1981:16-17).

Cette plasticité des pulsions est l'effet du long cours de développement qu'elles ont suivi et qui est celui de leur acculturation, de tous les refoulements subis au long des générations. C'est ce que Freud appelle l'aptitude des pulsions à la culture.

La vocation sémantique de la pulsion se répète au niveau individuel dans la vocalisation de l'excitation par le nourrisson. Dès l'*Esquisse* (1895), Freud fait dépendre la vocation de la pulsion à la parole de l'intervention de l'Autre dans les premières expériences de satisfaction, si bien que l'on peut mieux comprendre en quoi le destin sémantique de la pulsion correspond à sa conversion à l'Autre. Comment l'organisme du nourrisson pourrait-il supprimer les excitations endogènes si la mère, ou son substitut, n'était pas là pour parer à *l'urgence de la vie* (*Not des Lebens*) en lui apportant, dans l'objet qui satisfait le besoin, l'objet autour duquel tourne la pulsion? Pour obtenir la satisfaction il faut donc faire appel à l'aide extérieure, attirer l'attention de l'Autre vers son état de désaide. Freud écrit:

Ce dernier [l'enfant] l'a alertée [la personne], du fait d'une décharge se produisant sur la voie des changements internes (par les cris de l'enfant, par exemple). La voie de décharge acquiert ainsi une fonction secondaire d'une extrême importance: celle de la compréhension mutuelle. L'impuissance originelle de l'être humain devient ainsi la source première de tous les motifs moraux (1996:336).

Non seulement, l'intervention absolument nécessaire de l'Autre médiatise la satisfaction supposée auto-érotique et narcissique (narcissisme primaire), mais elle force la voracité à se vocaliser, à faire ou à devenir sens (appel). On voit bien là que la nature imaginaire de l'auto-suffisance narcissique contraste dramatiquement avec la toute-puissance réelle de l'Autre et que, pour accéder à cet Autre dont son auto-conservation dépend, le Moi se soumet aux liaisons signifiantes dont est faite la relation symbolique. Il entre ainsi dans le monde de l'Autre, dans son système de représentations et de valeurs (*les motifs moraux*). Bien plus tard, en 1926, en identifiant l'état de désaide comme le premier vrai danger déclencheur d'angoisse, Freud suggère que l'appel à la mère s'étaye sur et se détache du besoin, comme demande d'amour:

Ce facteur biologique [l'état de désaide] instaure donc les premières situations de danger et crée le besoin d'être aimé, qui ne quittera plus l'être humain (Freud1996:67).

Voilà une autre façon de dire que l'amour (Éros) se détache des pulsions d'auto-conservation, ce détachement étant dû à la présence indispensable de l'Autre auprès du nourrisson (cf.6.1.).

2.4.1.1. La réversion pulsionnelle comme dispositif élémentaire de la production du sens

Il y a donc une aptitude de la pulsion au lien à l'autre et à la parole. Cette aptitude est à considérer en relation avec le destin du refoulement qui convertit la pulsion en représentation. Concept-limite entre somatique et psychique, la pulsion est

force libidinale, excitation, chose du corps, mais c'est en tant que représentation qu'elle est refoulée dans le psychisme:

À l'origine, toutes ces forces sont de nature pulsionnelle, donc d'origine organique, caractérisées par une formidable capacité (somatique) (compulsion de répétition), et trouvent leur délégation psychique dans des représentations affectivement investies (1998 ? :155).

Et, grâce à l'analyse, la représentation pulsionnelle refoulée est susceptible d'accéder au système préconscient et même au conscient. Destinée à devenir parole, la pulsion – d'origine organique - a vocation à la signification. Inversement on peut dire que la pulsion est la substance ou le substrat organique, corporel, de la signification. Ou sa condition, son fondement.

La pulsion de mort ou, si l'on préfère, la structure radicale de la pulsion en tant que revendication d'une jouissance universelle et intransitive, s'oppose au destin sémantique de la pulsion. Freud a dit à plusieurs reprises que la pulsion de mort est silencieuse, muette, comme si la libido comportait une chose qui reste en-deça du *logos*, objectant à la parole qui s'échange. La taciturnité de la pulsion de mort est l'absence de sens de son exigence libidinale. Mais simultanément ce trait de chose muette de la pulsion de mort permet de mieux comprendre comment la structure même de la pulsion produit, à partir du non-sens de la jouissance, un sémantisme élémentaire servant de base à l'élaboration de la signification qui a, comme on l'a vu, une forme narrative (l'Oedipe, par exemple) (cf.1.1.3., 1.1.7.)

Freud dit que la taciturnité rend la pulsion de mort inobservable, irréprésentable. La pulsion de mort ne lui était accessible, explique Freud dans *Malaise*, que dans le sadisme-masochisme où elle apparaît structurée dans un rapport imprégné d'érotisme: elle y est liée à un objet ou liée grâce à la présence d'un objet. C'est cet objet qui permet sa phénoménalisation. Il le fait dans la mesure où il axialise la réversion. La structure réversible apparaît donc comme la condition pour que la pulsion devienne parlante ou proto-parlante. La réversion associe deux mouvements, actif-passif et dehors-dedans, qui se confondent dans le circuit autour de l'objet (la pulsion va vers l'objet étranger pour revenir sur le corps propre). Elle est une mise en forme grammaticale élémentaire qui combine une structure logico-linguistique (actif-passif: je bats, je suis battu) et une structure topologique (dehors-dedans). La réversion se présente comme une double torsion et on peut supposer que celle-ci constitue un dispositif de production du sens à partir de et avec la pulsion. J'insiste sur le fait que dans un tel dispositif, le sens n'est pas produit uniquement par des rapports signifiants, l'objet étant nécessaire à l'établissement de ces mêmes rapports dans le monde phénoménologique.

2.4.1.2. Réversion, refoulement, sublimation

Le dispositif réversible constitue la modalité la plus élémentaire de structuration de la pulsion sur laquelle intervient le refoulement. Dans la réversion la pulsion ne parle pas; elle circule, elle fait un tour et ce tour lui donne une forme qui constitue son aptitude à la signification. Dans *Le refoulement* (1915), Freud émet l'hypothèse selon laquelle le refoulement est plus récent, dans l'histoire de l'évolution de la pulsion (cf.2.2.2.), que la réversion. Le refoulement a une structure plus complexe qui suppose un état plus développé de l'appareil psychique différencié en inconscient et conscient. Le travail de détournement et de déformation par condensation et déplacement produit des résultats plus élaborés que celui de la polarité élémentaire actif-passif. En effet, c'est le refoulement qui fait parler l'inconscient. Il produit une parole baïllonnée poussant pour faire advenir au verbe la vérité du sujet – *wo Es war, soll Ich werden* - ,

mais en même temps tout faisant pour ne pas avoir à l'assumer (clivage du sujet). Le poids de la fonction du langage se fait plus lourd et plus sophistiqué (condensation, déplacement) dans le refoulement que dans la réversion pulsionnelle auquel le mécanisme logico-topologique élémentaire sert d'assise. Le refoulement ne supprime pas la réversion, il s'installe sur elle⁴⁵ et lui confère le mode temporel de l'après-coup (cf.1.1.9.). Le détour est en fait un cas du retour.

Il en va de même pour la sublimation qui est l'état le plus avancé de la pulsion. La sublimation ne produit pas seulement des paroles, elle produit des valeurs culturelles. Le cas du Surmoi témoigne du fait que la sublimation emprunte aussi le retour actif-passif: le Surmoi résulte de la réversion de la pulsion de mort sur le Moi. La réversion actif-passif est la forme inévitable et inhérente à la pulsion, sur laquelle viennent se greffer le refoulement et la sublimation ou à partir de laquelle refoulement et sublimation émergent comme formes plus complexes. Mais en fait il n'y a pas à proprement parler d'évolution de la pulsion, étant donné qu'elle garde tous les stades : c'est bien ce que les pulsions sadique et scopique révèlent.

La sublimation, qui est détournement du but sexuel de la pulsion sans refoulement, se passe des objets. Ainsi Léonard de Vinci, poussé par l'identification au père qui l'avait abandonné dans les premières années de son enfance (père pré-historique), abandonne ses toiles inachevées (Freud1980:119-20). Et pourtant les toiles de Léonard sont socialement valorisées comme des objets d'art au plus haut niveau culturel, ce qui implique que l'Autre jouit aussi de ces objets. Il en va de même pour ces autres productions de la sublimation que sont les valeurs morales, les découvertes scientifiques, les révolutions politiques. Quel peut être le statut de ces objets si la sublimation est intransitive ?

Dans *Introduction à la psychanalyse*, Freud essaie de rendre compte de la spécificité psychique de l'artiste en disant qu'étant pré-disposé à la sublimation, un artiste jouit bien davantage que ceux qui ont recours au seul fantasme. Et s'il jouit davantage c'est qu'il fait jouir l'Autre. La sublimation consiste à prendre son fantasme comme matière première pour en faire autre chose: de par le travail artistique le fantasme perd sa tonalité personnelle et devient jouissance de l'Autre. En donnant à l'Autre cette source de jouissance, l'artiste reçoit en échange la gratitude et l'admiration publiques. À remarquer que ce qui est partagé avec l'Autre n'est pas de la signification mais de la jouissance (plaisir, confort, consolation, satisfaction). Freud ajoute qu'à la différence des névrotiques qui se réfugient dans le fantasme, l'artiste revient à la réalité dans la mesure où il obtient à travers le fantasme (réellement) ce que les autres n'ont que dans le fantasme (imaginairement): l'honneur, le pouvoir, l'amour des femmes, bref la jouissance. Il me semble qu'il est important de souligner que la condition pour que l'Autre jouisse de l'objet d'art est que celui-ci doit perdre sa dimension d'objet fantasmatique, c'est-à-dire ce par quoi le désir du sujet, en sa particularité, est attaché à cet objet. La jouissance de l'Autre exige l'évanouissement du fantasme. L'objet produit par sublimation, l'oeuvre d'art en l'occurrence, n'est pas un objet pathologique au sens kantien (cf.7.3.2.). Il n'est pas un bien du sujet, il n'a pas de fonction érotique au sens freudien. Il a un autre statut. Il est un bien impersonnel, universel. On comprend ainsi que l'objet produit par sublimation rejoigne l'absence d'objets, les petits objets phénoménologiques auxquels le sujet s'attache et qui lui procurent une bien piètre jouissance. Cette transcendance de l'objet *sublimé*, Lacan l'exprimera dans la définition de la sublimation comme élévation d'un objet à la dignité de Chose. Remarquons

⁴⁵ À propos de la phobie du petit Hans, par exemple, Freud affirme que *la motion hostile envers le père est refoulée par le procès de la transformation dans le contraire; à la place de l'agression contre le père se met l'agression – la vengeance – du père contre la personne propre* (Freud1999:21). La définition du refoulement comme renversement ou retour sur la personne propre apparaît dans *Trois Essais* (1987:134,189).

finalement que la jouissance réelle de l'artiste évoque celle du père de la horde (jouissance de l'Autre). L'état le plus avancé de la pulsion rejoint son état le plus primitif. Encore une fois, il n'y a pas de développement de la pulsion, celle-ci gardant tous les stades. En outre, la sublimation prouve l'irréductibilité de la pulsion au sens, son effet de *démondanéisation*, son enracinement dans ce qui reste comme chose.

2.5. Freud, Lacan et le reste

L'antinomie de la pulsion - apte et résistante à la parole - pointe la complexité d'une question soulevée par l'existence même du langage: la (dé)connexion entre réel et sens. L'originalité de l'élaboration freudienne de ce point de réflexion et de discussion philosophiques est d'y avoir introduit le psycho-sexuel, autrement dit l'inconscient.

Lacan poursuit cette voie, en posant le langage comme condition de l'inconscient: la satisfaction détournée de la sexualité humaine est causée par l'incidence du langage sur la vie. Deux conséquences en résultent: i) la pulsion perd le statut de causalité psychique, ii) de par cette incidence, le sexuel fait sens: la pulsion advient à la parole. Cependant la pulsion, ou un reste indéductible de la pulsion, entrave le devenir-sens du sexuel. Il y a ainsi deux champs de la sexualité: celui de la parole (inconscient) et celui où la parole fait défaut (pulsion). Ces deux champs, Lacan va d'abord essayer de les rassembler sous l'enseigne de l'unité phallique du désir et du logos. Puis, avec la théorisation de l'objet *a*, explicitement reconnaître qu'il s'agit de deux domaines disjoints. Et finalement sexuer ces deux champs, celui de la parole étant masculin, celui du défaut de parole féminin, le féminin assumant le sexuel qui ne devient pas signifiant (le réel de la lettre).

La pensée de Lacan cerne le reste de la pulsion (le réel sexuel) à travers les concepts de *Petita* et de *Pastoute*. En fait, Lacan pense le reste et cette pensée du reste défie toute complétion conceptuelle et théorique. Ce qui veut dire que les concepts lacaniens ne sont pas définis une fois pour toutes et que les concepts dont la définition implique complétude, totalité, universalité – comme celui de structure – sont soumis à une réévaluation.

Un bouquet de fleurs dans un vase (paradigme phallique)

3. Le retour à Freud et la prévalence du symbolique

L'inconscient freudien, dit Lacan dans *Position de l'inconscient*, n'est pas la négation de la conscience mais *un concept forgé sur la trace de ce qui s'opère pour constituer le sujet* (1966:830). Outre le lien que la phrase établit entre inconscient et sujet, elle implique que le sujet en question dans l'inconscient n'est pas cause de lui-même. Sa cause se trouve en dehors de lui et s'appelle structure. L'inconscient freudien se définit comme structure avec cette particularité que le sujet n'en a pas été aboli. Au contraire, le sujet est déterminé par l'inconscient-structure. Garder le sujet dans la structure est ce qui spécifie Lacan dans le groupe des penseurs structuralistes de la période de l'après-guerre.

Lacan dit: l'inconscient est structuré comme un langage, pour bien marquer qu'en tant que structure, l'inconscient est une combinatoire d'éléments purement différentiels : les signifiants. Effet de la combinatoire des signifiants, le sujet de l'inconscient se distingue radicalement du sujet transcendantal, de la substance pensante ou du *Dasein* de la tradition philosophique. Pareillement, l'inconscient freudien ne doit rien aux inconscients romantiques basés sur une métaphysique de l'instinctuel et de l'archaïque, comme c'est le cas de celui de Jung. Contre les conceptions romantiques de l'inconscient, Lacan dresse la notion de l'inconscient structuré comme un langage: *l'inconscient est ce que nous disons* (1966:830; l'auteur souligne). Il se manifeste dans la parole. *Ça parle*.

Dans les années cinquante, *le retour à Freud* de Lacan tâche de théoriser cette conception structurale de l'inconscient et du sujet contre ce qui était alors une pratique analytique empêchant, de par son collage à l'imaginaire promu par la psychologie de l'ego, l'avènement de la parole. Pourtant, souligne Lacan, Freud avait créé l'analyse comme une *talking cure* : la règle de l'association libre pour l'analysant et celle de l'attention flottante pour l'analyste mettent suffisamment en valeur le discours du sujet et de son écoute et cette valeur doit être réhabilitée.

Ce qui est en jeu dans le rapport de parole est la transcendance de la structure du langage qui pose la vie psycho-sexuelle humaine à un niveau autre que celui de la biologie. Ce que Lacan critique dans la psychologie de l'ego c'est la réduction de la sexualité humaine au niveau de l'immanence vitale. *Et pour désigner cette immédiateté du transcendant, rien ne fut épargné des métaphores du compact: l'affect, le vécu, l'attitude, la décharge, le besoin d'amour, l'agressivité latente, l'armature du caractère et le verrou de la défense (...)* (Lacan1966:462-3). Pour faire sortir la parole de ce compact qui l'étouffe, il faut distinguer rigoureusement imaginaire et symbolique et établir la priorité de celui-ci comme transcendance de la structure du langage: ce que Lacan appelle l'Autre.

3.1.L'autonomie du symbolique

Tout au long de ses *Écrits*, Lacan répète que ce que Freud a découvert c'est le symbolique:

(...) on veut faire fi de l'articulation symbolique que Freud a découverte en même temps que l'inconscient, et qui lui est en effet consubstantielle: c'est la nécessité de cette articulation qu'il nous signifie dans sa référence méthodique à l'Oedipe (idem:546).

Il s'agit d'une thèse cruciale pour débarrasser Freud de l'assise biologique de sa théorie de la libido. L'articulation symbolique de l'inconscient, présente dans toute formation de l'inconscient – le symptôme, le lapsus, l'acte manqué, le trait d'esprit, le rêve, le fétichisme –, détermine et subordonne la fonction imaginaire et sa relation duelle. Outre les formations de l'inconscient, le thème *princeps* de l'oeuvre de Freud, l'Oedipe, est le lieu où l'on peut le mieux saisir la prévalence du symbolique sur l'imaginaire:

Et l'on peut dire qu'en insistant pour que l'analyse de la névrose fût toujours ramenée au noeud de l'Oedipe, il ne visait à rien d'autre qu'à assurer l'imaginaire dans sa concaténation symbolique, car l'ordre symbolique exige trois termes au moins, ce qui impose à l'analyste de ne pas oublier l'Autre présent, entre les deux qui d'être là, n'enveloppent pas celui qui parle (idem:464).

Que l'inconscient soit structuré comme un langage implique que la question sexuelle n'est pas d'ordre biologique ou instinctuelle. Le sujet ne réagit pas à l'instinct mais au signifiant et la sexualité humaine, dont la structure complexe et problématique a été mise en relief par Freud, est un fait de et un effet du langage. Non pas de la nature. Sans doute y a-t-il un rapport homme-nature mais ce rapport n'existe qu'au sein de la parole. Il n'est ni direct ni immédiat mais médiatisé par *l'Autre qui parle*, ce troisième élément nécessaire pour qu'il y ait structure (car il n'y a pas de structure dans une relation à deux termes). Aussi, la chose sexuelle, c'est-à-dire le fait, découvert par Freud, qu'il y a une forme détournée de satisfaction sexuelle, n'est pour Lacan intelligible que lorsqu'elle est insérée et articulée dans cet ordre symbolique qui organise la vie humaine à tous ses niveaux. En tant qu'elle est causée par la structure du langage, la forme détournée de satisfaction sexuelle prend la voie du signifiant voire sa forme (on jouit de parler). Le rapport du sujet humain au monde n'est donc pas commensurable à celui de l'animal au milieu. Car le monde humain n'est pas un milieu naturel auquel le vivant s'adapte par instinct et auquel il s'ajuste dans un rapport d'immanence vitale: il est un monde symbolique *fait de la transcendance introduite par le symbole dans la réalité primitive* (Lacan1975:141).

La transcendance du symbolique fait que le monde n'est pas une donnée immédiate pour celui qui parle et que celui-ci n'est donc pas dans le monde comme un poisson dans l'eau. Il y a même un malaise dans le rapport du sujet au monde, on l'a vu avec Freud. Dans son autonomie et son antériorité par rapport à l'homme, le symbolique est responsable du décollement que le sujet prend par rapport au monde, à la vie, à son existence, à son sexe même et qui l'amène à s'interroger là-dessus:

Aussi bien avec toute la contingence que l'instance du signifiant imprime dans l'inconscient, elle n'en dresse que plus sûrement devant nous la dimension que nulle expérience imaginable ne peut nous permettre de déduire de la donnée d'une immanence vivante, à savoir la question de l'être, ou pour mieux dire la question tout

court, celle du “pourquoi soi?”, par où le sujet projette dans l’énigme son sexe et son existence (1966:450).

Ou encore:

Car c’est une vérité d’expérience pour l’analyse qu’il se pose pour le sujet la question de son existence, non pas sous l’espèce de l’angoisse qu’elle suscite au niveau du moi et qui n’est qu’un élément de son cortège, mais en tant que question articulée: “que suis-je là?”, concernant son sexe et sa contingence dans l’être, à savoir qu’il est homme ou femme d’une part, d’autre part qu’il pourrait n’être pas, les deux conjugant leur mystère, et le nouant dans les symboles de la procréation et de la mort (idem:549).

L’autonomie du symbolique qui structure la vie humaine est la raison même. *La raison depuis Freud* c’est la raison à l’état inconscient, c’est l’inconscient:

Et cette ruse qu’une raison suprême soutient d’un champ hors du sujet qui s’appelle inconscient, est aussi celle dont le moyen comme la fin lui échappe (idem:453).

L’hétéronomie du symbolique constitue l’axe du rationalisme structuraliste lacanien mais d’un rationalisme qui, on le voit, est en rupture avec le naturalisme. Le matérialisme freudien n’est pas naturaliste mais symbolique, dit Lacan.

La psychanalyse des années cinquante, avec ses grands thèmes biologiques de la maturation (ou régression) instinctuelle s’engluie dans le naturalisme que Lacan considère comme la contrepartie de l’imaginaire: l’image est une donnée biologique, c’est là quelque chose que l’homme partage avec l’animal; mais la différence, qui n’est pas petite, réside dans le fait que l’insistance signifiante de l’image résulte de son inscription dans une articulation qui lui assure une position transcendant la pure donnée biologique de l’instinct et du besoin; si cette inscription symbolique de l’image n’est pas prise en compte, et c’est ce que fait la psychanalyse de l’époque, imaginaire et naturalisme se rejoignent dans l’irrationalisme et l’obscurantisme.

Tel est finalement le reproche que Lacan adresse à Jung:

Il est capital de constater, écrit Lacan, dans l’expérience de l’Autre inconscient où Freud nous guide, que la question ne trouve pas ses linéaments en de protomorphes foisonnements de l’image, en des intumescences végétatives, en des franges animiques s’irradiant des palpitations de la vie (idem:550).

Et Lacan d’ajouter que ces formes, les archétypes – *tendances instinctives* (Jung 1964:118) - appartiennent à une mantique et que si Freud a rejeté la mantique junguienne c’est précisément parce qu’elle *négligeait la fonction directrice d’une articulation signifiante* (1966:550). D’où l’insistance de Lacan à bien distinguer l’inconscient freudien, redéfini en tant qu’il est structuré comme un langage, de *l’inconscient des psychologues* qui s’inspire fortement de celui de Jung:

Ces conceptions elles-mêmes (...) ont ceci de commun qu’elles constituent un dualisme dans les fonctions psychiques, où l’inconscient s’oppose au conscient comme l’instinctif à l’intellectuel, l’automatique au contrôlé, l’intuitif au discursif, le passionnel au rationalisé, l’élémentaire à l’intégré (idem:442).

L'inconscient freudien, par contre, parce qu'il est une structure, n'est pas psychologique mais logique⁴⁶.

3.2. L'objet du désir

Lacan écrit dans *Fonction et champ* (1953):

(...) le symbole se manifeste comme meurtre de la chose, et cette mort constitue dans le sujet l'éternisation de son désir (idem:319).

Le monde ordonné comme ordre symbolique creuse ou négativise l'ensemble des objets qui, dans le milieu animal, se donnent comme adéquats à l'instinct. Dans le monde symbolique, les objets subissent une *Aufhebung*, un meurtre qui les annule dans le réel pour les élever à la condition de symbole. L'univers symbolique est un univers dépourvu de substance, un univers décharné. Et dans cet univers, le désir du sujet est éternel dans la mesure où il n'a pas d'autre objet que le symbole même.

La phrase citée apparaît dans le cadre d'un commentaire de Lacan sur le cas freudien du *Fort!Da!* ou jeu de la bobine que Freud décrit de la façon suivante:

Un jour, je fis une observation qui confirma ma façon de voir. L'enfant avait une bobine en bois avec une ficelle attachée autour. Il ne lui venait jamais, par exemple, l'idée de la traîner par terre derrière lui pour jouer à la voiture; mais il jetait avec une grande adresse la bobine, que retenait la ficelle, par-dessus le rebord de son petit lit à rideaux où elle disparaissait, tandis qu'il prononçait son o-o-o-o riche de sens (Fort); il retirait ensuite la bobine hors du lit en tirant la ficelle et saluait alors sa réapparition par un joyeux "voilà" (Da). Tel était le jeu complet: disparition et retour. (Freud1981:52-3).

En commentant ce passage du texte freudien dans *Fonction et champ*, Lacan met l'accent sur cette *structure élémentaire de l'opposition des deux phonèmes dont l'alternance détruit l'objet qu'elle fait apparaître et disparaître dans la provocation anticipante de son absence et de sa présence* (1966:319). Ce jeu manifeste (...) *la détermination que l'animal humain reçoit de l'ordre symbolique (idem:46) et [qui] négative le champ de forces du désir pour devenir son propre objet (idem:319)*. Bref, l'objet du désir humain est le jeu du signifiant même. Et l'autonomie du symbolique s'accorde avec l'annulation de l'objet en tant que tel (il est subsumé en signifiant). Pourtant l'importance cruciale de l'objet chez Freud interdit de l'ignorer ou de l'abolir.

3.3. La parole et son autre (plan)

La théorie de Lacan n'est pas une théorie complète et fermée, constituée comme un tout et consistant dans une *Weltanschauung*. Au contraire, elle est incomplète et ouverte et on peut la considérer globalement comme un *challenge* à la conception

⁴⁶ Dans la structure les rapports l'emportent sur les termes. Ces rapports s'établissent selon des contraintes logiques qui ne sont pas accessibles à l'observation empirique. L'assimilation de la structure au *logos*, c'est-à-dire à une entité purement intelligible, au *Ça pense* de l'Esprit humain, dont les lois sont susceptibles d'expression mathématique, est particulièrement sensible chez Lévi-Strauss dont l'oeuvre a inspiré Lacan au début des années cinquante. J'emploierai le terme *logos* au triple sens structuraliste de: i) pure forme qui s'impose ou s'applique à des contenus – lesquels pré-existent mais n'accèdent pas à la représentation et à la signification, bref à l'existence, tant qu'ils ne reçoivent pas une forme qui les articule; ii) lois qui organisent ces contenus en un ordre en leur assignant des places; iii) liens, c'est-à-dire, relations qui priment sur les termes et d'où résultent les significations. Chez les structuralistes, notamment chez Lévi-Strauss, *logos* et structure sont finalement la même chose. *Le structuralisme c'est de la logique partout*, disait Lacan.

standard de structure comme un tout. Sa perception de l'inconscient change selon qu'il est analysé du point de vue de l'imaginaire (stade du miroir), du symbolique ou du réel. Surtout Lacan ne pense pas tel ou tel concept dans un champ homogène mais le pense en rapport dialectique avec son autre. D'où l'instabilité des concepts lacaniens et leur constante réévaluation. Je propose de cerner l'instabilité du concept de pulsion (qui évidemment entraîne celle d'autres concepts) tout au long d'un parcours théorique qui va de la suprématie du symbolique à son égalité avec l'imaginaire et le réel. Au long de ce parcours le défi à la notion de structure comme totalité se fait de plus en plus fort et l'on pourrait dire, d'une façon un peu simpliste mais excusable au niveau introductoire où nous nous trouvons, que la théorie évolue depuis la topique de la chaîne signifiante jusqu'à celle du non-rapport sexuel, le non-rapport remplaçant la chaîne (les rapports) et le sexuel prenant le lieu du signifiant (dans la mesure où tout du sexuel ne rentre pas dans le signifiant). Concept-limite entre sexuel et sens, la pulsion est directement concernée dans ce parcours et mon propos de suivre les déplacements qu'elle y subit et quel rôle elle y joue.

Le langage et la parole occupent une place centrale dans la théorie de Lacan. Cette promotion du verbe, Lacan la fait en rapport dialectique avec ce qui n'est pas verbe. La dialectique procure une fidélité à la pensée freudienne en ce que Freud a posé que la psychanalyse se fonde de la connexion de deux domaines distincts, l'inconscient (sens) et la libido (sexuel), l'un relevant du psychique - enchaînement d'idées, *ça pense* -, l'autre de l'organique - la pulsion, *ça veut* (cf.0.). L'unité de ces deux domaines n'a jamais été atteinte et Freud comblait l'intangibilité d'une base biologique pour l'inconscient avec le recours au symbolique, notamment aux mythes d'Oedipe et du parricide primordial. Dans la phase plus fortement structuraliste des années cinquante, la conception de structure inspirée de l'anthropologie et de la linguistique pousse Lacan à essayer d'établir l'unité de l'inconscient à travers la suprématie du symbolique. Dans un tel cadre, la pulsion apparaît comme un domaine empirique destiné à être aspiré par et dans l'univers transcendant et fermé de l'ordre symbolique (4.) et à devenir désir pur, désir dont le seul objet est le signifiant et la seule référence la loi phallique, désir uni au *logos* (5.): la pulsion fait un avec l'inconscient, elle advient à la parole et se convertit, sous les auspices du Nom du Père, à la signification (le sexuel transposé en culturel). Les deux domaines sont conjoints à l'enseigne du signifiant phallique qui est *copule logique*. Dans cet inconscient purement logique, le sujet du désir, réduit à une matrice de combinatoires signifiantes (*cogito*), est *démondanéisé* et cela pose une question éthique qui mène à la réévaluation de la notion de loi phallique (6.). La perception d'une similarité entre la loi du signifiant pur (loi phallique) et la loi morale de Kant (Surmoi) introduit la révision de la notion de fantasme. Celle-ci implique que ce dont le désir se soutient n'est pas seulement d'ordre logique (signifiant) mais aussi phénoménologique : l'objet engage le désir avec le monde et tache le symbolique d'imaginaire (7.). L'objet signifie une objection éthique à l'unité logique de l'inconscient. Mais il va sans dire que le monde dont il s'agit dans le fantasme ne peut être que la scène du monde (l'être de sens de la réalité). Le fantasme leurre le manque-à-être du sujet dans l'identification à l'objet dont la forme phénoménologique cache le vide qui le centre. Le sujet se crée ainsi l'illusion de former une unité, un tout, un être, avec l'objet, que l'objet soit le monde ou la femme (8.). C'est la *fiction de mondanité* voilant la disjonction de la sexualité en deux champs, celui de l'Autre et celui de la pulsion. À la *fiction de mondanité* objecte la fonction *disjoignante* et *dés-ontologisante* de la pulsion d'abord (9.), puis celle de la jouissance féminine et de la lettre (10.). La prise en compte des questions éthique et féminine (celle-ci étant un prolongement de celle-là) a eu des effets épistémologiques majeurs qui ont affecté non seulement la perception du symbolique et

de la structure mais aussi celle de la science et du rapport de la psychanalyse à la sphère scientifique.

4. Le destin symbolique de la pulsion

Que devient la pulsion dans l'inconscient logico-linguistique, l'inconscient qui parle ?

Au début de son enseignement, au long des séminaires de 1953-54 et de 1954-55, Lacan considère que la pulsion est de l'ordre de l'imaginaire. Elle constitue le matériel libidinal destiné à advenir à la parole ou à devenir parole:

Le jeu des pulsions, voire le ressort de l'affectivité, ne reste pas seulement mythique, trouva-t-on à le localiser en quelque noyau de la base du cerveau; il n'apporte à l'inconscient qu'une articulation unilatérale et parcellaire. Observez ce que nous appelons bizarrement le matériel analytique; n'en chicanons pas le terme matériel donc, si l'on veut, mais matériel de langage, et qui, pour constituer du refoulé, Freud nous l'assure en le définissant, doit avoir été assumé par le sujet comme parole. (Lacan2001:137-8)

On peut dire que le matériel de l'inconscient, la pulsion, est matériel de langage, structuré en termes de langage, et son destin est d'être énoncé par un sujet (parole). Mais que la pulsion n'est pas à l'origine langage, apparaît dans la perception du pulsionnel comme imaginaire, ce dernier étant destiné à être pris et structuré par le symbolique.

4.1. De l'autre à l'Autre

La mise en place de la prévalence du symbolique passe par l'émergence de la notion du Grand Autre à partir du petit autre. Dans le *Séminaire I*, la notion hégélienne de l'autre chez qui ou par la médiation de qui l'homme repère son désir, n'est pas encore l'Autre en tant que structure du langage dans son altérité radicale. L'aliénation du désir est imaginaire et sa figure centrale est le stade du miroir:

Avant que le désir n'apprenne à se reconnaître – disons maintenant le mot – par le symbole, il n'est vu que dans l'autre. À l'origine, avant le langage, le désir n'existe que sur le seul plan de la relation imaginaire du stade spéculaire, projeté, aliéné dans l'autre. La tension qu'il provoque est alors dépourvue d'issue. C'est-à-dire qu'elle n'a pas d'autre issue – Hegel nous l'apprend – que la destruction de l'autre (1975:266).

Trois traits de l'imaginaire sont à souligner: l'antériorité (chronologique) par rapport au symbolique, la fixation et la rivalité à mort (l'agressivité narcissique). Ainsi, la formule *le désir de l'homme est le désir de l'autre* signifie la capture imaginaire du sujet qui se saisit comme Moi dans le rival. Lacan explique que la relation symbolique se présente comme l'issue à la captation imaginaire du Moi qu'elle remplace par le pacte et la coexistence pacifique. Il le fait en énonçant, au-delà de la lecture imaginaire de la formule *le désir de l'homme est le désir de l'autre*, une lecture symbolique de la même formule:

Le désir est, chez le sujet humain, réalisé dans l'autre, par l'autre, - chez l'autre, comme vous dites. C'est là le second temps, le temps spéculaire, le moment où

le sujet a intégré la forme du moi. Mais il n'a pu l'intégrer qu'après un premier jeu de bascule où il a justement échangé son moi contre ce désir qu'il voit dans l'autre. Dès lors, le désir de l'autre, qui est le désir de l'homme, entre dans la médiatisation du langage. C'est dans l'autre, par l'autre, que le désir est nommé. Il entre dans la relation symbolique du je et du tu, dans un rapport de reconnaissance réciproque et de transcendance, dans l'ordre d'une loi déjà prête à inclure l'histoire de chaque individu (idem:277).

Soulignons maintenant les traits du symbolique qui ressortent dans le discours de Lacan: l'antériorité (logique) du symbolique par rapport à l'imaginaire (*qu'après un premier jeu de bascule...*); le désir nommé au lieu du désir vu, c'est-à-dire la parole au lieu de l'image; l'ordre d'une loi, celle du langage, transcendant la relation duelle et, par là-même, la réorganisant dans un rapport à trois termes, dans lequel le troisième, le langage, intervient comme médiateur dans la mesure même où il est la loi. C'est ce troisième terme, dont le rôle est de transcender la dialectique imaginaire *par la seule fonction du système du langage en tant qu'il est (...) identique (...) à la loi (idem:248)*, que Lacan appellera le Grand Autre à partir du *Séminaire II*. Que le symbolique s'appelle Autre révèle un des traits majeurs du structuralisme lacanien: sa combinaison avec la dialectique, inspirée de Hegel, de laquelle Lacan a retenu l'idée que la raison va vers ce qui lui est foncièrement étranger. D'où la valorisation de l'altérité et de la négativité⁴⁷.

4.2. Le Moi et le sujet

La distinction entre petit autre et Grand Autre, aliénation imaginaire et aliénation symbolique, est solidaire de celle entre Moi et sujet: préparées dès le *Séminaire I*, les deux distinctions sont introduites dans le séminaire de 1954-55:

Mais j'espère vous faire voir aujourd'hui que vous auriez tort de croire qu'il s'agit là du même autre que cet autre dont je vous parle quelquefois, cet autre qui est le moi, ou plus précisément son image. Il y a ici une différence radicale entre ma non-satisfaction et la satisfaction supposée de l'autre. Il n'y a pas image d'identité, réflexivité, mais rapport d'altérité foncière.

Il y a deux autres à distinguer, au moins deux – un autre avec un A majuscule, et un autre avec un petit a, qui est le moi. L'Autre, c'est de lui qu'il s'agit dans la fonction de la parole (1978:276).

Le petit autre étant l'image du Moi, instance qui regarde les objets à son image et ressemblance, Lacan fera correspondre au Grand Autre cette autre instance qu'il met en rapport avec le symbolique dès le *Séminaire I* et qui est le sujet: *La situation du sujet (...) est essentiellement caractérisée par sa place dans le monde symbolique, autrement dit dans le monde de la parole (1975:130)*. Dans le *Séminaire II*, le schéma L présente

⁴⁷ La dialectique hégélienne, qui se trouve à la source de et/ou irrigue plusieurs courants de pensée comme le marxisme, l'existentialisme ou la déconstruction, annonce aussi en quelque sorte les grands principes du structuralisme: la priorité de la différence sur l'identité et la négativité ontologique des éléments purement différentiels dont le phonème est le modèle. Néanmoins, le structuralisme pose autrement ces principes d'autant plus qu'il y a en son sein un courant d'inspiration kantienne où s'inscrivent Lévi-Strauss ainsi que le structuralisme morphodynamique de Jean Petitot. Le mouvement ternaire de la dialectique – thèse, antithèse, synthèse – est sous-jacent à la valorisation lacanienne du tiers – l'Autre – dont l'intervention est nécessaire au dépassement de la relation duelle; la rivalité narcissique en est le meilleur exemple. Pourtant, tandis que Hegel prévoit une synthèse finale appelé savoir absolu, la dialectique lacanienne est sans synthèse, ouverte. Dans *SSDD*, Lacan procède à une critique de la dialectique hégélienne qui est *convergente et va à la conjoncture définie comme savoir absolu*, et dont la notion de sujet absolu, *achevé dans son identité même*, qui n'est que l'autre face du sujet aboli de la science, est le corrélat (1966:798).

le rapport entre les quatre notions: la relation imaginaire entre *a* et *a'* (le plan du miroir où le Moi se voit dans l'autre) opposant sa résistance à la relation symbolique Autre-sujet, laquelle constitue l'inconscient même. Et Lacan d'écrire dans *L'instance de la lettre* :

Car ce moi distingué d'abord pour les inerties imaginaires qu'il concentre contre le message de l'inconscient, n'opère qu'à couvrir ce déplacement qu'est le sujet, d'une résistance essentielle au discours comme tel (1966:520).

Que l'inconscient se trouve dans la relation de parole justifie l'aphorisme : *L'inconscient est le discours de l'Autre*. Ceci a des effets au niveau du désir:

Si j'ai dit que l'inconscient est le discours de l'Autre avec un grand A, c'est pour indiquer l'au-delà où se noue la reconnaissance du désir au désir de reconnaissance (idem:524).

Aussi le désir, qui est le lot du sujet, pas du Moi, est-il le désir de l'Autre. La notion de l'Autre subira plusieurs redéfinitions spécifications (l'Autre barré, l'Autre sexe) mais l'aliénation symbolique du désir humain constitue un principe de base de la pensée lacanienne, gardé inchangé:

Pour nous, le sujet a à surgir de la donnée des signifiants qui le recouvrent dans un Autre qui est leur lieu transcendantal: par quoi il se constitue dans une existence où est possible le vecteur manifestement constituant du champ freudien de l'expérience: à savoir ce qui s'appelle le désir (idem:655-6).

C'est l'aliénation symbolique du désir que Lacan oppose aux théories de la réalisation intégrale de l'homme et/ou de l'affranchissement naturaliste du désir. Il est impossible de désaliéner le désir. Lorsqu'il fera du réel l'objet prioritaire de sa réflexion, Lacan enseignera que tout du sexuel n'est pas aliénable à l'Autre (désir). Il y a une part qui s'en sépare.

4.3.Les pulsions au miroir

Dans la mesure où l'Autre, instance de l'aliénation de la libido à la loi du langage, est la seule issue possible à l'aliénation imaginaire de la rivalité spéculaire qu'il remplace par la parole et le pacte, il est avant tout apaisant, pacifiant⁴⁸. L'aliénation symbolique, aliénation à cet univers fait de paroles, de contrats et de lois, que l'Autre désigne, comporte le lien social, la coexistence pacifique des hommes organisés en groupe, en société, ce que Freud appelait *Eros* (cf.1.1.4.). L'aliénation imaginaire, par contre, cette tension narcissique aboutissant à la destruction à mort de l'autre qui est l'image du Moi, évoque la pulsion de mort. Lacan identifie explicitement l'agressivité narcissique et la pulsion de mort dans un texte de 1948: *L'agressivité en psychanalyse*. Mais, tandis que dans *Malaise*, Freud posait la pulsion de mort comme l'effet d'un débordement de l'idéalisation en sublimation (de l'idéal du Moi en idéal de la foule ou Surmoi) menant à une catastrophe du lien social (*Éros*), Lacan pose l'agressivité narcissique et la jouissance toxique qui lui est associée comme un fait libidinal devant être inclus et apaisé dans l'ordre symbolique du lien social: l'Autre. Et contrairement à ce qu'il écrivait en 1948 (où la pulsion de mort, assimilée à l'agressivité

⁴⁸ Bien que dans *SSDD* Lacan affirme que *le pacte est partout préalable à la violence avant de la perpétuer* (1966:810).

du Moi, est du ressort de l'imaginaire), Lacan va distinguer soigneusement libido du Moi et pulsion de mort dans le *Séminaire II*.

On peut dire que cette perspective de Lacan valorise ce que Freud appelait l'aptitude des pulsions à la culture. Dans les deux premières années de son enseignement, Lacan oppose ordre libidinal et ordre symbolique dans la mesure où le premier est imaginaire et destiné à être déterminé par le second. Dans le *Séminaire I*, Lacan analyse le concept freudien de narcissisme à l'aide de celui de stade du miroir, stade primitif de la formation du Moi. Le stade du miroir est présenté comme la forme (*Gestalt*) de la libido. Théorisé depuis 1949, le stade du miroir est le moment où *la seule vue de la forme totale du corps humain donne au sujet une maîtrise imaginaire de son corps, prématurée par rapport à la maîtrise réelle* (1975:128). Précisons que le sujet dont il est question est *l'infans*, c'est-à-dire, *l'être encore plongé dans l'impuissance motrice et la dépendance du nourrissage* (1966:90), l'être en état de désaide. Or, l'image du corps, que l'enfant identifie comme celle de son Moi et à laquelle il s'identifie dans une anticipation qui sépare l'imaginaire (la maîtrise, la forme orthopédique du corps) du réel (l'insuffisance, le corps morcellé), cette image du corps, dit Lacan, donne forme à la libido, celle-ci étant quelque chose d'informe, de continu:

Nous supposons à l'origine tous les ça, objets, instincts, désirs, tendances, etc. C'est la pure et simple réalité donc, qui ne se délimite en rien, qui ne peut être encore l'objet d'aucune définition, qui n'est ni bonne, ni mauvaise, mais à la fois chaotique et absolue, originelle (1975:128).

Le chaos originaire du Ça est une sorte de contenu qui trouve dans la forme imaginaire du corps un contenant. Lacan assimile le contenu libidinal au réel et décrit la rencontre entre contenant et contenu comme une assimilation du réel à l'imaginaire et de l'imaginaire au réel:

(...)un monde où l'imaginaire peut inclure le réel et, du même coup le former, où le réel aussi peut inclure et, du même coup, situer l'imaginaire (idem:idem).

S'aidant du schéma optique (ou du vase renversé), qu'il réutilisera au long de ses séminaires, Lacan précise que *l'image du corps est comme le vase imaginaire qui contient le bouquet de fleurs réel (...)*Le bouquet, c'est instincts et désirs, les objets du désir qui se promènent (idem:129). Autrement dit, le polymorphisme des pulsions partielles, déjà unifié et synthétisé en bouquet, est contenu dans l'unité idéale de l'image spéculaire: le vase. Dans cette collision de l'imaginaire et du réel, la libido est bien chose du corps mais du corps en tant qu'image orthopédique qui élude le corps morcellé en zones érogènes des pulsions partielles. L'intervention du symbolique affranchira les pulsions de leur unité moïque pour les loger au champ de l'Autre, ressort de la parole.

4.4. Moi et mort

Lacan fait là une lecture de *Pour introduire le narcissisme* qui suit de près l'affirmation de Freud selon laquelle le Moi est un objet libidinal et que l'investissement de l'objet l'identifie à l'image du Moi :

Le propre de l'image, c'est l'investissement par la libido. On appelle investissement libidinal ce en quoi un objet devient désirable, c'est-à-dire ce en quoi il se confond avec cette image que nous portons en nous (...) (1975:223).

En fait, l'existence des fleurs (pulsions) n'est pas saisissable hors vase (Moi).

Ceci avait, on s'en souviendra, deux conséquences. D'un côté, que le Moi soit le modèle des objets de la libido conduisait Freud à assimiler narcissisme et auto-érotisme et, du coup, à mettre sur le même plan un objet total, le Moi, avec les objets partiels de la pulsion: les zones érogènes. En mettant les fleurs dans le vase, Lacan répète ce que lui-même percevra plus tard comme un tort de la part de Freud (cf. 9.6.2.).

De l'autre côté, la tentation était grande de neutraliser la différence entre pulsions du Moi et pulsions sexuelles. Freud y a résisté et cette résistance l'a mis sur la voie du second dualisme de la pulsion. Lacan, au contraire, accomplit la neutralisation du premier dualisme pulsionnel (pulsions du Moi et pulsions sexuelles) en la mettant à l'enseigne de l'imaginaire. Il dit dans le *Séminaire II*:

Libido et moi sont du même côté. Le narcissisme est libidinal (...) C'est ici que nous débouchons sur l'ordre symbolique, qui n'est pas l'ordre libidinal où s'inscrivent aussi bien le moi que toutes les pulsions. (1978:375; je souligne).

Avec le second dualisme Freud découvrait la pulsion du mort. Il ne la séparait pas du Moi: la pulsion de mort est une satisfaction narcissique dont le fondement est la haine du Moi pour le monde. C'est vrai que, chez Lacan, la rivalité et l'agressivité du Moi par rapport à l'autre, image du Moi, évoquent, comme on l'a vu, la pulsion de mort: la seule issue possible au blocage de l'identification imaginaire serait le réel de la destruction à mort. C'était au moins l'idée de Hegel. C'était aussi chez Freud la conséquence logique du commandement *aime ton prochain comme toi-même*. Mais, bien que dans des textes des années quarante la pulsion de mort appartienne aux formations imaginaires du Moi (cf.1966:186), ceci n'est pas l'idée décisive de Lacan: à cette issue réelle freudo-hégélienne il va opposer l'issue symbolique de la parole et du pacte. C'est là une façon d'escamoter le réel de la libido (qu'il reconnaît pourtant au moment où il parle du stade du miroir comme forme pour le chaos libidinal), de le distribuer entre imaginaire et symbolique, si bien que Lacan pense que l'on doit situer la pulsion de mort au point de jonction entre l'imaginaire et le symbolique (1975:269).

4.5.Au-delà de la libido, la pulsion de mort

Mais dans le *Séminaire II* la pulsion de mort, passée du côté du symbolique, appartient à un régime différent de celui des pulsions du Moi. Lacan semble rétablir là un dualisme qui serait quelque chose comme pulsions imaginaires (pulsions du Moi) en opposition à la pulsion symbolique (pulsion de mort).

Reprenons le texte dont une partie a été citée plus haut:

C'est ici que nous débouchons sur l'ordre symbolique, qui n'est pas l'ordre libidinal où s'inscrivent aussi bien le moi que toutes les pulsions. Il tend au-delà du principe du plaisir, hors des limites de la vie, et c'est pourquoi Freud l'identifie à l'instinct de mort (...)L'ordre symbolique à la fois non-étant et insistant pour être, voilà ce que Freud vise quand il nous parle de l'instinct de mort comme ce qu'il y a de plus fondamental, - un ordre symbolique en gésine, en train de venir, insistant pour être réalisé (1978:375).

Il y a là quelque chose de gênant. Pour identifier la pulsion de mort à la dimension muette de l'ordre symbolique, il faut assumer que cet ordre n'est pas régulé

par le principe du plaisir: il va au-delà. Mais s'il en est ainsi, que devient l'effet apaisant et pacifiant de la fonction symbolique (cf.4.3.) ? La réponse semble résider dans la basse intensité de cet *au-delà*: il ne s'agit pas du caractère *démoniaque* de la pulsion⁴⁹ qui, dans sa haine de l'univers symbolique, de l'Autre, vise à l'impossible – que Lacan appellera réel: *le réel c'est l'impossible*. Ce dont il s'agit dans cet *au-delà du principe du plaisir*, c'est tout simplement de l'ordre symbolique lui-même dans sa fonction de transcendance par rapport à la vie: *hors des limites de la vie*, au-delà du rapport vital de l'homme au monde. La fêlure que la pulsion de mort introduit dans la régulation vitale n'est pas discernable de celle que le symbole introduit dans la fonction imaginaire (sans cela, l'image serait juste une fonction de l'être vivant, commune à l'homme et à l'animal). La pulsion de mort est ici tout simplement un au-delà du plan de solidarité entre l'imaginaire et le bio⁵⁰ - plan sur lequel se situe la libido, soit comme pulsions du Moi (premier dualisme pulsionnel freudien), soit comme pulsions de vie (second dualisme pulsionnel freudien). L'affinité entre imaginaire et vie permet à Lacan d'assimiler pulsions du Moi et pulsions de vie (bio) et d'opposer à l'ensemble la pulsion de mort comme un aspect du symbolique.

De même qu'il y a une solidarité entre imaginaire et vie, il y a une solidarité entre symbolique et mort – *pas la mort qui porte la vie mais celle que la vie porte* (1966:810).

4.6. Ça veut parler

Dans le même *Séminaire II*, dont la dernière page, 375, affirme catégoriquement la différence entre ordre libidinal (pulsions du Moi) et ordre symbolique (pulsion de mort), Lacan insiste sur deux points: i) que le narcissisme marque les relations libidinales du sujet et les fixe dans une *hallucination concentrique paralysante* (l'inertie imaginaire) sur laquelle il faut faire intervenir *un tiers régulateur*, qui est évidemment le symbolique (1978:201); ii) que les pulsions de vie (Éros) sont strictement inséparables de la pulsion de mort et que *la vie dont nous sommes captifs, vie essentiellement aliénée, ex-sistante, vie dans l'autre⁵¹, est comme telle conjointe à la mort* (1978:272). Il semble que sur les points i) et ii) les relations libidinales imaginaires se situent sur le plan de la vie et le symbolique à cet au-delà de la vie qui est aussi le plan de la pulsion de mort. Ne retrouve-t-on pas en i) ci-dessus le premier dualisme des pulsions (du Moi et sexuelles) maintenant neutralisé en narcissisme (imaginaire) et pris comme cible pour le symbolique; et en ii) le second dualisme où la pulsion de mort représente le symbolique ? Et que découle-t-il de ces deux points sinon l'idée lacanienne centrale d'une dépendance du bio-imaginaire par rapport au symbolique et d'une détermination du premier par le second? Car, paradoxalement, si le symbolique ne réussit pas à ouvrir le cercle imaginaire de la libido, c'est la mort (rappelons l'issue freudo-hégélienne à la rivalité narcissique): la libido, les pulsions de vie, sont au principe d'un étouffement. Heureusement, la libido n'existe pas en état pur et autonome, elle va toujours main dans la main avec la pulsion de mort qui se trouve ainsi apte à jouer la fonction symbolique

⁴⁹ Lacan refuse l'aspect démoniaque de la pulsion que Freud lui attribue: cf.9.7.2., 9.7.3., 10.3.1.

⁵⁰ Le stade du miroir, dont la dialectique imaginaire forme le moi, est l'effet de l'état de désaide qui est un état de prématuration natale physiologique marqué par l'insuffisance organique et motrice. Cette prématuration, d'ordre biologique, constitue une différence très importante entre l'homme et l'animal. De plus, le stade du miroir, dans lequel l'unité idéale de l'image spéculaire anticipe sur le plan mental la conquête de l'unité fonctionnelle de son propre corps (1966:112), et par là même leurre le fait biologique de la prématuration, témoigne que c'est là même que la discordance entre l'homme et le milieu s'enracine: (...) *la déhiscence vitale constitutive de l'homme (...) rend impensable l'idée d'un milieu qui lui soit pré-formé (...)* (1966:116)

⁵¹ À remarquer la minuscule: *vie dans l'autre*. En effet cette citation se trouve bien avant le chapitre de "L'introduction du grand Autre" dans le *Séminaire II*.

de la coupure et de l'ouverture à l'Autre: la dialectique défait la stagnation imaginaire; le *logos* souffle.

Ces deux points signifient que, pour Lacan, il est possible de convertir la pulsion à l'Autre, en la faisant passer de l'image à la parole. Les fleurs en ont assez de se voir dans le vase et aspirent à la signification: le bouquet peut être donné en cadeau à quelqu'un d'Autre et signifier l'amour, ou le chagrin du deuil ou, tout simplement, un geste de courtoisie envers autrui. À la page 375 du *Séminaire II*, Lacan identifie la pulsion de mort à l'aspect muet du symbolique: ce qui ne parle pas et veut parler. Il focalise sur la pulsion de mort ce qui sera le destin des pulsions en général. Elle devient le modèle des autres car elle a déjà partie liée avec ce à quoi les pulsions sont vouées: le symbolique. Les pulsions, Ça veut parler, Ça veut devenir signifiant. Il faut alors les situer dans ou par rapport au Ça parle de l'inconscient.

Dans les deux premiers séminaires, Lacan procède à une double conversion du réel libidinal (le bouquet) en imaginaire libidinal (le bouquet dans le vase) et de celui-ci en symbolique libidinal (les fleurs comme symboles, le bouquet comme cadeau).

4.7. La pulsion chez l'Autre

Quelle est la place de la pulsion dans un inconscient qui est *cette extériorité du symbolique par rapport à l'homme* (1966:469)?

Dans *Situation de la psychanalyse en 1956*, cette place est cernée par une paire de questions rhétoriques visant à mettre en relief que l'inconscient s'inscrit dans le système du langage et non pas dans le système nerveux:

Si l'association libre nous y donne accès, est-ce par une libération qui se compare à celle des automatismes neurologiques ?

Si les pulsions qui s'y découvrent sont du niveau diencéphalique, voire du rhinencéphale, comment concevoir qu'elles se structurent en termes de langage ? (*idem*:466).

C'est dans le langage que se manifestent les effets des pulsions, ce qui dénote que leurs procédures, leurs ruses, sont langagières. Il donne quelques exemples:

Les pulsions qui dans les rêves se jouent en calembours d'almanach, flairent aussi bien cet air de Witz qui, à la lecture de la Traumdeutung, touche les plus naïfs (*idem*:466).

La pulsion est ainsi intégrée à la rhétorique des formations de l'inconscient. Lacan explique que toute formation de l'inconscient – rêve, lapsus, trait d'esprit, dénégation, symptôme – se structure en métaphore et/ou en métonymie. Dans *SSDD*, les termes de langage dans lesquels les pulsions se structurent sont ceux de la grammaire, plus précisément la réversion actif-passif (de la source à l'objet, de l'objet à la source). Et la position de la pulsion dans le graphe du désir signifie l'intime dépendance où elle se trouve par rapport au signifiant (demande).

Pareillement, dans le *Séminaire IV*, qui date de 1956-57, le Ça n'est pas *une réalité brute, ni simplement ce qui est avant, le Es est déjà organisé, articulé, comme est organisé, articulé, le signifiant* (1994:46). Contrairement à ce que le *Séminaire I* énonçait, le Ça apparaît maintenant comme déjà discrétisé, élémentarisé⁵². Et pour qu'il

⁵² J'ajouterai une autre citation tirée du *Séminaire V*, de 1957-58. Elle illustre à merveille ce qui est aux yeux de Lacan l'insuffisance du régime imaginaire dans l'abordage de la pulsion et la nécessité de la comprendre dans le régime symbolique, c'est-à-dire dans

n'y ait pas de doutes, Lacan précise trois pages plus loin: *Le Es dont il s'agit dans l'analyse, c'est du signifiant qui est déjà là dans le réel, du signifiant incompris* (1994:49). Voilà la pulsion comprise dans le refoulé. Il s'agit de la pulsion en tant que représentation inconsciente que l'analyse a pour but d'amener à la forme narrative du verbe. Le Ça est un Ça qui veut accéder à la parole, qui veut de l'Autre – non seulement l'Autre de l'analyste à qui parler mais, plus communément, l'Autre qui parle à l'insu du sujet: *l'inconscient est le discours de l'Autre*. On voit très clairement que le *Ça parle* est la même chose que *le discours de l'Autre*. Ça et Autre sont des instances qui parlent pour dire ce que le sujet n'avait pas l'intention de dire. Elles se confondent dans la mesure où elles sont des structures. La poussée du Ça est une poussée au verbe et finalement au sens: le signifiant incompris dans le réel sera compris lorsqu'il sera verbalisé.

Et pourtant les deux questions rhétoriques citées plus haut organisent en deux paragraphes différents ce qui est parole – l'association libre – et ce qui est pulsion, indiquant qu'il s'agit de domaines différents, celui de l'inconscient et celui de la libido⁵³. Dans le mathème de la pulsion, l'écriture $\mathcal{J} \rangle D$ met en relief que le rapport du sujet à la demande et, par là, à l'Autre, est de conjonction et de disjonction⁵⁴. De même, dans le *Séminaire IV*, Lacan garde l'écart entre le Ça et l'Autre lorsque il dit que le *Es est ce qui, dans le sujet, est susceptible, par l'intermédiaire du message de l'Autre, de devenir Je* (idem:46). L'Autre est, disons, une instance qui permet au Ça d'advenir à la parole, autrement dit, de rendre possible la décharge signifiante et la satisfaction qui va avec. L'Autre, l'ordre symbolique qui est toujours déjà là, assure au Ça, lieu des pulsions, une jouissance qui ne peut être que sémantique. Lacan peut écrire alors que *Ça parle dans l'Autre* (1966:689), l'Autre apparaissant comme une place ou lieu.

5. Le signifiant, le désir et la loi

L'intervention du symbolique sur l'imaginaire subsume la pulsion en désir, ce qui implique que le sexuel est régulé par la loi du désir qui est la loi du signifiant – le Nom du Père nouant les deux -, et par elle contraint aux défilés du signifiant. Or, dans les défilés du signifiant il n'y a pas d'objet.

La dialectique du désir habite la combinatoire signifiante qui exclut l'objet à moins qu'il ne soit réduit à un signifiant. Lacan écrit en 1957:

Allons-nous serrer dans le langage la constitution de l'objet, nous n'y pourrions constater qu'elle ne se rencontre qu'au niveau du concept, bien différent d'aucun nominatif, et que la chose, à se réduire bien évidemment au nom, se brise en le double

l'effet discrétisant de la chaîne signifiante: *Ce n'est dire rien d'autre que de dire qu'une fixation orale ou anale qui survit chez un sujet adulte, dépend d'une certaine relation imaginaire. Mais ce que nous articulons de plus ici, c'est que celle-ci est portée à la fonction de signifiant. Si elle n'était pas isolée comme telle, mortifiée, elle ne saurait avoir l'action économique qu'elle a dans le sujet, et ce pour une raison très simple, c'est que les images ne sont jamais liées qu'à la suscitation et à la satisfaction du besoin. Or, on ne manque pas de dire dans l'analyse que le sujet reste attaché à des images orales là où il ne s'agit pas de nourriture, anales là où il ne s'agit pas d'excréments. C'est de la fonction signifiante dont il s'agit. La pulsion comme telle est justement l'expression maniable de concepts qui valent pour nous, et qui expriment la dépendance du sujet par rapport à un certain signifiant* (1998:479). On aura remarqué la solidarité entre l'imaginaire et le registre biologique du besoin ainsi que celle reliant le symbolique et la mort: comme disait Hegel, le symbole tue la chose.

⁵³ On les retrouvera dans *Position de l'inconscient* sous la désignation des deux champs disjoints de la sexualité, celui de l'Autre et celui de la pulsion (cf.8.4.).

⁵⁴ La pulsion complexifie le rapport du sujet à l'Autre, en lui ajoutant une dimension opaque et/ou silencieuse: tout n'est pas que parole dans cette dialectique, tout n'est pas que reconnaissance réciproque et bonne entente. Car, le désir de l'Autre, auquel le sujet réfère le sien, n'est pas transparent, ce que le mathème $S(\mathcal{A})$ signifie: "che vuoi?". D'ailleurs, les deux mathèmes, *S barré poinçon de demande* et *signifiant de A barré*, se font pendant dans le graphe du désir, l'un sur le versant du code, l'autre sur le versant du message.

rayon divergent de la cause où elle a pris abri en notre langue et du rien à qui elle a fait abandon de sa robe latine (rem) (idem:498).

L'objet n'existe pas dans le symbolique. Le sujet de la structure, qui se constitue au champ de l'Autre, est alors un sujet sans objet, un pur sujet du signifiant.

5.1.L'Autre de la loi et le Nom du Père

Il faut préciser la notion de l'Autre que Lacan n'a cessé de travailler. Au moins dès 1956 (peut-être avant), l'Autre est défini comme le lieu du signifiant ou le lieu du trésor des signifiants. Ce qui veut dire, dit Lacan dans *SSDD*, que *le signifiant se constitue d'un rassemblement synchronique et dénombrable où aucun ne se soutient que du principe de son opposition à chacun des autres (idem:806)*. Cette définition de l'Autre comme structure remplace *symbole* ou *élément symbolique* par *signifiant*. On peut dire que les deux termes sont synonymes, l'un s'inscrivant sur le registre anthropologique, l'autre sur le registre linguistique – tout comme l'Autre qui désigne la culture et le langage, c'est-à-dire le symbolique.

Dans *Fonction et champ de la parole et du langage*, écrit en 1953, lorsque il n'avait pas encore introduit le concept de l'Autre, Lacan écrit:

(...) la vie des groupes naturels qui constituent les communautés est soumise aux règles de l'alliance, ordonnant le sens dans lequel s'opère l'échange des femmes, et aux prestations réciproques que l'alliance détermine (...) À l'alliance préside un ordre préférentiel dont la loi impliquant les noms de parenté est pour le groupe, comme le langage, impérative en ses formes, mais inconsciente en sa structure (...) La loi primordiale est donc celle qui en réglant l'alliance superpose le règne de la culture au règne de la nature livré à la loi de l'accouplement (...) Cette loi se fait donc suffisamment connaître comme identique à un ordre de langage (idem:277).

Dans le *Séminaire XI*, Lacan dit:

C'est ce que le structuralisme moderne a su préciser le mieux, en montrant que c'est au niveau de l'alliance, en tant qu'opposé à la génération naturelle, à la lignée biologique, que sont exercés les échanges fondamentaux – au niveau donc du signifiant – et c'est là que nous retrouvons les structures les plus élémentaires du fonctionnement social, à inscrire dans les termes d'une combinatoire (1973:169).

On aura reconnu les principales assomptions de l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss. Plus loin Lacan ajoute :

N'est-il pas sensible qu'un Lévi-Strauss en suggérant l'implication des structures du langage et de cette part des lois sociales qui règle l'alliance et la parenté conquiert déjà le terrain même où Freud asseoit l'inconscient ? (idem:285).

Les lois de l'inconscient freudien coïncident en grande partie avec les lois fondamentales de l'ordre symbolique. Mais, contrairement à Lévi-Strauss, qui conçoit l'inconscient comme un espace vide, dépouillé de tout contenu sexuel⁵⁵, Lacan trouve le

⁵⁵ (...) *l'inconscient est toujours vide; ou, plus exactement, il est aussi étranger aux images que l'estomac aux aliments qui le traversent. Organe d'une fonction spécifique, il se borne à imposer des lois structurales, qui épuisent sa réalité, à des éléments inarticulés qui proviennent d'ailleurs: pulsions, émotions, représentations, souvenirs (Lévi-Strauss 1958:233).* Lévi-Strauss revient à cette question bien plus tard dans *La Potière Jalouse: On me reprochera de réduire la vie psychique à un jeu d'abstractions, de*

désir sexuel dans les lois sociales du mariage et de la parenté même. Il le dit dans un texte de 1955, *La Chose freudienne*:

C'est essentiellement en effet sur la liaison sexuelle, et en ordonnant à la loi des alliances préférentielles et des relations interdites, que la première combinatoire de l'échange de femmes entre les lignées nominales prend son appui (...) (idem:432).

Qu'est-ce que la structure de parenté, avec ses lois inconscientes phénoménalisées en règles pour la circulation des femmes entre hommes (les unes étant prescrites, les autres interdites), sinon un ordre ou *logos* sexuel dont les jeux combinatoires assignent au sexuel des circuits légitimes (ordonnés à la loi, au sens de la loi) et le font rentrer à une place symbolique que Lacan dira un peu plus tard *reconnue par l'Autre* ? Il semble alors que c'est cette liaison sociale et logique de la libido qui constitue le désir sexuel ou, si l'on préfère, qui aliène le sexuel en désir (car *le désir de l'homme est le désir de l'Autre*). Le phallus est le signifiant de la nature logique du désir:

Le phallus est le signifiant privilégié de cette marque où la part du logos se conjoint à l'avènement du désir (idem:692).

Le désir sexuel est l'effet de ce qui place le sujet dans un système de rapports (familiaux et sociaux) qui le transcende et qui est la structure ou l'ordre symbolique (le mot *ordre* indiquant plus précisément ce que la structure comporte d'ordonnement ou rangement de places selon une loi). En langage freudien, on parlerait d'érotisation de la pulsion, de son sacrifice aux exigences du Groupe, de son altruisme. Les exigences sociales proviennent de la superposition d'un ordre symbolique, qui est un *logos*, à l'ordre de la nature, superposition nécessaire à la reproduction du Groupe comme tel⁵⁶. C'est pourquoi la loi axiale des structures de parenté est l'interdit de l'inceste auquel Lacan, contrairement à Lévi-Strauss, attribue une dimension subjective dont l'Oedipe est l'expression. De la révision de l'Oedipe freudien, Lacan tire la notion de Nom du Père, signifiant de la loi (de l'interdit de l'inceste) dont l'ordre symbolique se soutient. Dans *D'une question préliminaire...*(1956) il met en rapport très étroit le Nom du Père et l'Autre comme lieu, en disant que le Nom du Père est *le signifiant qui dans l'Autre, en tant que lieu du signifiant, est le signifiant de l'Autre en tant que lieu de la loi (idem:583)*. Ceci fait de l'Autre le lieu et du signifiant et de la loi – *la loi est identique à un ordre du langage* – dont le Nom du Père est le signifiant. Le Nom du Père est le signifiant de la transcendance du signifiant. Ce redoublement semble indiquer que le Nom du Père assure qu'il y a Autre de l'Autre (ce que *SSDD* nie) et fait du Nom du Père le signifiant indispensable à la structuration subjective, celui qui fait accéder la libido au lieu de l'Autre. C'est au Nom du Père que le sujet sacrifie la libido au

remplacer l'âme humaine avec ses fièvres par une formule aseptisée. Je ne nie pas les pulsions, les émotions, les bouillonnements de l'affectivité, mais je n'accorde pas à ces forces torrentueuses une primauté: elles font irruption sur une scène déjà contruite, architecturée par des contraintes mentales. En ignorant celles-ci, on reviendrait aux illusions d'un empirisme naïf avec cette seule différence que l'esprit apparaîtrait passif devant des stimulations internes au lieu d'externes, tabula rasa transposée du domaine de la cognition à celui de la vie affective. Aux débordements de celle-ci, un schématisme primitif impose toujours une forme (Lévi-Strauss 1985:264).

⁵⁶ Il ne faut pas confondre l'Autre et le Groupe, ce dernier étant une notion sociologique et anthropologique. L'Autre n'est aucunement la conscience ou mémoire collective (1998:17), mais *le lieu de la mémoire que Freud a découverte dans l'inconscient (1966:575)*. Il faut mettre l'accent, dit Lacan, sur *la dépendance du social à l'endroit de la structure signifiante et combinatoire (1998:285)*. Avec l'Oedipe, le sujet est introduit dans *la dialectique sociale signifiante (idem:idem)*. Cette aliénation du social à la structure signifiante permet à Lacan de se détacher de la sociologie maussienne, par exemple. Contre Mauss, Lacan souligne que l'échange social se place au-delà du registre des besoins à satisfaire.

signifiant (il renonce à la jouissance narcissique)⁵⁷. Pour se faire une idée de ce que devient le bouquet de fleurs dans le registre symbolique, on dira qu'il se présente comme don ou offrande à l'Autre de cette jouissance à laquelle le sujet renonce pour pouvoir convertir le même bouquet en signifiant du désir instauré dans une relation à l'Autre (sexe) que l'Autre soutient de sa loi et de sa parole. Voilà la pulsion transformée en cadeau d'amour, voilà son érotisation. La jouissance est devenue signification.

5.2. La chaîne signifiante et l'algorithme saussurien

L'*ordre symbolique* ne disparaît pas du discours lacanien mais, peut-être sous l'influence du modèle linguistique, émerge la *chaîne signifiante*. Dans *Situation de la Psychanalyse*, Lacan parle de *chaîne symbolique, laquelle a fondé le lignage (...)*: la chaîne est la structure minimale. Mais avec les notions de chaîne, celles de ligne, de succession, d'enchaînement, bref, ce qui relève du syntagmatique, prennent le pas sur celles d'ordre, d'espace organisé en catégories, de paradigme, plus conformes au modèle anthropologique. La linéarité du syntagme est plus adéquate à souligner le fait que, contrairement à la stagnation de l'image, le signifiant se déplace selon un trajet qui lui est propre⁵⁸. Tout en étant une structure, la chaîne est une articulation se déroulant dans le temps: l'accent est plutôt mis sur la dimension diachronique de la parole que sur la dimension synchronique du langage. Lacan définit alors l'inconscient comme *une chaîne de signifiants qui quelque part (sur une autre scène, écrit-il [Freud]) se répète et insiste pour interférer dans les coupures que lui offre le discours effectif et la cogitation qu'il informe (idem:799)*.

Cette différence d'accent n'exclut pas du tout la structure du langage, bien au contraire, vu que tout phénomène est déterminé par les lois de la structure: *Ça parle dans l'Autre*. Cette primauté de la structure du langage sur les discours rebondit sur le primat du signifiant sur le signifié. Selon Lacan la structure du langage soumet à des lois distinctes les deux réseaux du signifiant et du signifié en les empêchant de s'équivaloir terme à terme:

Le premier réseau, du signifiant, est la structure synchronique du matériel du langage en tant que chaque élément y prend son emploi exact d'être différent des autres(...) Le second réseau, du signifié, est l'ensemble diachronique des discours concrètement prononcés, lequel réagit historiquement sur le premier, de même que la structure de celui-ci commande les voies du second. Ici ce qui domine c'est l'unité de la signification, laquelle s'avère ne jamais se résoudre en une pure indication du réel, mais toujours renvoyer à une autre signification (idem:414).

Cette rencontre manquée des deux registres et la dépendance où se trouve le signifié par rapport au signifiant, Lacan la formalise dans l'algorithme saussurien dont il dit, dans *L'instance de la lettre*, qu'il fonde la linguistique comme science. Cet algorithme, que Saussure n'a jamais écrit, pose l'autonomie du signifiant sur le signifié et résulte d'une lecture de l'oeuvre saussurienne qui y défait un point aporétique. En effet, comment est-ce possible de justifier le principe de l'unité du signifiant et du

⁵⁷ Ce sacrifice à l'Autre, lieu de la loi du langage/interdit de l'inceste, prend une formulation très intéressante dans *Situation de la psychanalyse en 1956*, où, dans le cadre de la polémique avec la psychologie des profondeurs de Jung, Lacan dit que, pour supporter le langage, l'homme y engouffre *ses instincts même dont le fond ne résonne en profondeur que de répercuter l'écho du signifiant* (1966:469). Étant donné que dans un autre Écrit, Lacan joue avec le mot *résonner* qui sonne comme *raisonner*, il est légitime d'entendre dans cet écho du signifiant la discrétisation de la libido par le *logos*.

⁵⁸ Ce trajet ou jeu du signifiant suit des règles ou contraintes structurales qui sont celles de la métaphore (un mot pour un autre) et de la métonymie (mot à mot). Correspondant à ce que Jakobson appelait l'axe des simultanités et l'axe des successivités, métaphore et métonymie sont d'autres noms pour paradigme et syntagme, les deux grands types de relations structurales.

signifié dans le signe linguistique, si la langue est un système où il n'y a que des différences, où la valeur de chaque élément résulte de la présence simultanée des autres et de leur détermination réciproque ? Autrement dit, la définition structurale de la langue est incompatible avec la notion de signe qui existe isolément dans une relation biunivoque avec la chose qu'il représente. Elle exige la notion d'autonomie du signifiant qui n'existe que dans un réseau de relations avec d'autres signifiants. Aussi, le signifiant ne possède-t-il de signifié *a priori*, la signification étant l'effet rétroactif des positions relatives des signifiants, de leur jeu. *C'est dans la chaîne du signifiant que le sens insiste*, écrit Lacan dans *Instance de la lettre*, mais aucun des éléments de la chaîne ne consiste dans la signification dont il est capable au moment même (*idem*:502).

La conception structurale du langage et le principe du primat du signifiant qui en découle rompent avec la conception représentative du langage dans laquelle le signifiant est l'expression du signifié. Le structuralisme, en faisant de la structure un tout et, par voie de conséquence, en faisant du langage un système autonome fonctionnant selon des lois propres (un *logos*), sépare radicalement signification et référence. Pour expliquer que la spécificité humaine du langage humain n'est ni dans sa fonction représentative, ni dans sa fonction communicative, Lacan le compare au *langage prétendu de certains animaux, langage de signes* où il y a une corrélation fixe entre les signes et la réalité qu'ils signifient comme dans un code et *qui n'admet pas la métaphore, ni n'engendre la métonymie* (*idem*:840). Autre façon de dire que le signe est programmé par l'instinct tandis que le signifiant, auquel l'être humain réagit, *est ce qui prête à l'équivoque*, comme Lacan s'exprimera en 1975.

Ce fait doit être référé au primat du signifiant qui implique que la signification, dans la mesure où elle est un effet rétroactif de la combinaison des signifiants, est produite à partir du non-sens. Cela ne veut pas dire que la spécificité structurale du langage humain abolisse le sens mais que le non-sens est la condition préalable du sens. Écoutons Lévi-Strauss:

(...) *derrière tout sens il y a un non-sens, et le contraire n'est pas vrai. Pour moi, la signification est toujours phénoménale* (Lévi-Strauss1963:637).

C'est pour cela justement que les structuralistes s'intéressent aux conditions et mécanismes de la production du sens, Greimas avec le carré sémiotique, Lévi-Strauss avec la formule canonique du mythe. Le sens n'est pas donné *a priori*, il est un effet des rapports structuraux. Mais cette assomption de l'*a posteriori* du sens n'empêche pas la pensée structuraliste de concevoir la vie humaine, en tous ses aspects, comme intégralement organisée dans une sphère de sens. *Tout, à des degrés divers, y signifie*, dit Barthes en parlant du récit; et il ajoute: *c'est une question de structure* (Barthes1981:13). Ou Greimas: *Le monde ne peut être dit "humain" que dans la mesure où il signifie quelque chose* (Greimas1995:5). Ce que la conception structurale du langage implique c'est qu'il n'y a pas de sens hors relation, hors combinaison, hors liaison ou lien. En termes lacaniens, il n'y a pas de sens hors Autre puisque c'est l'Autre qui est le lieu où se nouent les rapports.

Il faut pourtant souligner que dès le *Séminaire I*, Lacan, tout en parlant du langage comme un tout, dit: *C'est dire qu'il institue un ordre qui est sans issue. Bien entendu, il faut qu'il y en ait une, sans quoi ce serait un ordre insensé* (1975:399). L'ouverture ou la déhiscence de l'ordre signifiant vers quelque chose d'autre (le réel) marque une limite au principe structuraliste du renvoi des significations les unes aux autres et permet de classer Lacan comme un structuraliste à part. C'est cette issue vers le réel qui mettra en jeu le principe de l'inconsistance de la structure – ~~A~~, Autre barré,

l'Autre sexe, l'Autre qui n'existe pas – qui caractérise le paradigme du non-rapport. Il y a quelque chose d'autre qui échappe à l'Autre.

5.3. Le sujet de l'inconscient et la vérité de son désir

Or, dans la mesure où Freud a anticipé les assomptions structuralistes, la découverte de l'inconscient est marquée par le primat du signifiant:

(...) le signifiant a fonction active dans la détermination des effets où le signifiable apparaît comme subissant sa marque, en devenant par cette passion le signifié (1966:688).

Et Lacan d'ajouter:

Cette passion du signifiant dès lors devient une dimension nouvelle de la condition humaine en tant que ce n'est pas seulement l'homme qui parle, mais que dans l'homme ça parle, que sa nature devient par des effets où se retrouvent la structure du langage dont il devient la matière, et que par là résonne en lui (...) la relation de la parole (idem:688-9).

Soulignons encore la nature ou matière purement signifiante dont est fait le sujet en tant qu'il est l'effet de la structure du langage:

Il s'agit de retrouver dans les lois qui régissent cette autre scène (ein anderer Schauplatz) que Freud à propos des rêves désigne comme étant celle de l'inconscient, les effets qui se découvrent au niveau de la chaîne d'éléments matériellement instables qui constitue le langage: effets déterminés par le double jeu de la combinaison et de la substitution dans le signifiant, selon les deux versants générateurs du signifié que constituent la métonymie et la métaphore; effets déterminants pour l'institution du sujet (idem:689).

Ce que Lacan articule dans ce texte sont les implications sur le sujet du primat du signifiant dans l'inconscient structuré comme un langage. La notion de sujet, liquidée chez les autres structuralistes, Lévi-Strauss notamment, a toujours été prise en considération par Lacan qui s'interroge sur ce que peut bien devenir le sujet dans ou sous la structure. Dans l'extrait qu'on vient de citer, tiré de *La signification du phallus*, émerge le concept de sujet de l'inconscient, celui que Lacan marquera d'une barre pour signifier sa division structurale: déterminé par le signifiant, le sujet de l'inconscient, sujet sur-pris par le Ça parle des formations de l'inconscient, sujet parlé, est celui dont la relation de parole se situe dans l'Autre: Ça parle dans l'Autre. C'est donc dans ce lieu de l'Autre que le sujet se constitue comme sujet divisé de l'inconscient. Et pour souligner cette position du sujet pris comme un pion dans le jeu de la métaphore et de la métonymie de la chaîne signifiante, Lacan définit le sujet comme ce qu'un signifiant représente pour un autre signifiant:

Le registre du signifiant s'institue de ce qu'un signifiant représente un sujet pour un autre signifiant. C'est la structure, rêve, lapsus et mot d'esprit, de toutes les formations de l'inconscient. Et c'est aussi celle qui explique la division originare du sujet (idem:840).

Le sujet de l'inconscient est le sujet du signifiant. Il est exclu du savoir concernant son propre dire:

(...) *la juste façon de répondre à la question: Qui parle? quand il s'agit du sujet de l'inconscient. Car cette réponse ne saurait venir de lui, s'il ne sait pas ce qu'il dit, ni même qu'il parle, comme l'expérience de l'analyse toute entière nous l'enseigne (idem:800).*

Lacan l'écrit *S barré* \bar{S} marquant la *Spaltung* du sujet – son opacité, son éclipse, son *fading* – qu'il subit de sa subordination au signifiant.

À remarquer que, *manque-à-être* ou *être de non-étant*, le sujet du signifiant n'est pas une substance, il n'est que le décalage entre sujet de l'énonciation et sujet de l'énoncé:

La place que j'occupe comme sujet du signifiant est-elle, par rapport à celle que j'occupe comme sujet du signifié, concentrique ou excentrique? Voilà la question.

Il ne s'agit pas de savoir si je parle de moi de façon conforme à ce que je suis, mais si, quand j'en parle, je suis le même que celui dont je parle (...) (idem:517).

Le décalage entre sujet de l'énoncé et sujet de l'énonciation est repérable dans le *ne* expletif auquel Lacan assimile le sujet. Ce n'est pas le *Je* mais le *ne* expletif qui exprime *une énonciation dont l'être tremble de la vacillation qui lui revient de son propre énoncé (idem:802)*. Ceci lui permet de reprendre autrement le *cogito* cartésien:

(...) *je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas. Mots qui à toute oreille suspendue rendent sensible dans quelle ambiguïté de furet fuit sous nos prises l'anneau du sens sur la ficelle verbale.*

Ce qu'il faut dire, c'est: je ne suis pas, là où je suis le jouet de ma pensée; je pense à ce que je suis, là où je ne pense pas penser (idem:517).

Dès très tôt, Lacan a présenté la découverte de l'inconscient comme celle d'une vérité (du désir du sujet) portée par la parole. D'où, dans *La chose freudienne*, la prosopopée de la vérité qui parle. Et elle parle pour se situer: elle n'est pas dans l'être mais dans la lettre des formations de l'inconscient, ce pour quoi il faut prendre la rhétorique de l'inconscient à la lettre:

Je vagabonde dans ce que vous tenez pour être le moins vrai par essence: dans le rêve, dans le défi au sens de la pointe la plus gongorique et le "nonsense" du calembour le plus grotesque, dans le hasard, et non pas dans sa loi, mais dans sa contingence (...) (idem:410).

La vérité est homologue du symbolique⁵⁹, ce dont témoigne le symptôme qui est la vérité, c'est-à-dire la fonction symbolique imprimée sur la chair (*idem:405,415*). Et le symptôme crie la vérité du désir du sujet (*idem:518*). De cette vérité du désir le sujet n'en sait rien et ne veut rien en savoir⁶⁰.

⁵⁹ La chose freudienne est la vérité du désir inconscient. Elle n'est justement pas une chose au sens de la *res* à laquelle il faudrait ajuster l'*intellectus* mais une parole. La vérité est la chose qui parle d'elle-même; ou la vérité est que la chose parle d'elle-même. De la chose, Lacan passera à la vérité comme cause, topique qu'il développera en 1966 dans *Science et vérité*. La vérité comme cause est l'hétérogénéité du signifiant en tant que cause du sujet, comme Lacan le dit dans *Position de l'inconscient* (1964): la cause perpétue la raison qui subordonne le sujet à la rétroaction du signifiant.

⁶⁰ Le sujet de l'inconscient est divisé entre vérité et savoir: la vérité de son désir est ce dont il ne veut rien savoir. D'où l'antinomie entre vérité et savoir que Lacan traite dans *SSDD* et dans *Science et vérité* comme un point qui décale la psychanalyse par rapport à la science.

5.4. Le désir inextinguible et intransitif

C'est donc à la lettre de l'inconscient que l'on peut saisir la vérité non pas sur l'être du sujet mais sur son désir, ce désir dont il est inconscient du fait de son aliénation au désir de l'Autre. Lacan articule souvent ces deux lignes de l'inconscient qui sont la vérité qui parle et la pérennité du désir:

(...) la découverte de Freud est cette vérité que la vérité ne perd jamais ses droits, et qu'à réfugier ses créances jusque dans le domaine voué à l'immédiateté des instincts, seul son registre permet de concevoir cette durée inextinguible du désir (...) (*idem*: 467).

Dans un autre *Écrit*, le même motif se spécifie en *indestructibilité de certains désirs* (*idem*:575); et dans un autre encore en *indestructibilité de certains désirs infantiles* (*idem*:431). Mais que ce soit la permanence du désir en général ou la longévité et la ténacité de certains désirs – mais quels désirs ? – toujours est-il que cela évoque le noyau dur, inchangeable, inéducable, de la pulsion. D'ailleurs, dans un autre texte de la même époque, Lacan décrit la pulsion de mort comme *le suppôt* de la vérité de l'inconscient (*idem*:437).

Toutefois, Lacan est clair dans des textes comme *La Chose freudienne* et *L'instance de la lettre*: le désir inextinguible dont il est question est autre chose que la régression et la fixation de la libido à un objet. Le désir s'accroche non pas à des objets mais à des signifiants qui toujours se répètent sur la chaîne, dit-il dans *La Chose freudienne*. Cette insistance fait partie de la dialectique du désir puisqu'elle vise à faire reconnaître le désir de/par l'Autre:

L'insistance répétitive de ces désirs dans le transfert et leur mémorisation permanente dans un signifiant dont le refoulement s'est emparé, c'est-à-dire où le refoulé fait retour, trouvent leur raison nécessaire et suffisante, si l'on admet que le désir de la reconnaissance domine dans ces déterminations le désir qui est à reconnaître, en le conservant comme tel jusqu'à ce qu'il soit reconnu (*idem*:431).

Mais dans *L'instance de la lettre*, l'accent se déplace de la dialectique du désir sur le rapport du désir à l'objet:

Et les énigmes que propose le désir à toute "philosophie naturelle", sa frénésie mimant le gouffre de l'infini, la collusion intime où il développe le plaisir de savoir et celui de dominer avec la jouissance, ne tiennent à nul autre dérèglement de l'instinct qu'à sa prise dans les rails, - éternellement tendus vers le désir d'autre chose - , de la métonymie (...). Nul autre moyen de concevoir l'indestructibilité du désir inconscient (...). C'est dans une mémoire, comparable, à ce qu'on dénomme de ce nom dans nos modernes machines-à-penser (fondées sur une réalisation électronique de la composition signifiante), que gît cette chaîne qui insiste à se reproduire dans le transfert, et qui est celle d'un désir mort (*idem*: 518).

Si un *désir mort* insiste sur la chaîne⁶¹, c'est, disons, pour devenir vivant, en se déplaçant sans cesse sur les rails de la métonymie qui le tend vers toujours *autre chose*. Le désir est *éternellement tendu vers le désir d'autre chose*. Ceci évoque, d'une part,

⁶¹ À remarquer que dans le même texte, et de façon tout à fait cohérente avec le principe de la vérité du désir qui parle, Lacan pointe une autre entité qui insiste dans la chaîne: le sens. *C'est dans la chaîne du signifiant que le sens insiste* (...). Ce qui autorise à assimiler désir et sens comme effet de l'articulation signifiante et à comprendre le désir comme conversion sémantique du sexuel ou conversion du sexuel au sens. Cette conversion est la tâche de la castration.

l'érection symbolique (éternelle) du phallus; et d'autre part, l'extrême variabilité de l'objet de la pulsion, telle que Freud l'avait établie.⁶² Et n'est-ce pas que ce qui est ainsi suggéré c'est que l'insistance de la chaîne signifiante, dans le symptôme par exemple, dit la vérité d'un désir fixé, stagné, mort, - le trauma sexuel - aspirant à la dialectique symbolique (Autre, autre objet) qui le délivrerait d'une souffrance provoquée par l'inertie imaginaire de la libido?

Et n'est-ce pas encore que dans cette insistance d'un désir mort on pourrait reconnaître l'action de la compulsion de répétition et dans la dialectique symbolique celle du refoulement (cf.1.1.3.), si ce n'était que Lacan assimile les deux insistances ou répétitions en une seule, celle de la chaîne signifiante se déroulant dans la mémoire, pour en faire l'unité de l'inconscient ? On verra plus loin qu'il aura l'occasion de les distinguer, en séparant une répétition du réel traumatique – la *tuché* – et une répétition du signifiant - l'*automaton*. Ceci me semble plus cohérent avec l'idée freudienne de la répétition (compulsive, traumatique) comme refoulement raté et du trauma comme de l'inassimilable. Cette distinction entre les deux répétitions adviendra dans la théorie lacanienne à un moment où Lacan explicite que l'inconscient freudien ne rentre pas entièrement (*n'est pas tout*) dans l'inconscient structuré comme un langage (cf.9).

Avant de poursuivre, je voudrais seulement souligner qu'avec ce point on comprend aisément que le symbolique n'implique pas seulement la conversion de la pulsion en parole, sa *signifiantisation*. Il soulève également la question de la relation du désir à l'objet. Le concept d'objet, que Lacan baptisera objet *a* à peu près à la même époque où il distingue les deux répétitions, la réelle et la signifiante, aura un avenir très productif dans sa théorie. Le mot *productif* me rappelle qu'en 1975, Deleuze, dans *L'Anti-Oedipe*, salua *l'admirable théorie du désir chez Lacan*, partagée entre deux pôles: l'objet *a* et l'Autre.

Pour le moment, on reste chez l'Autre, puisque c'est dans son champ que le sujet a affaire à la vérité de son désir – le désir toujours tendu vers autre chose qui toujours manque, qui est le manque au-delà de l'objet. Ce manque, Lacan l'appelle signifiant phallique. La vérité du désir est que celui-ci perd l'objet.

5.4.1. L'objet comme manque et le signifiant phallique

L'objet manque dans la structure de la langue. C'est pourquoi le désir, dans sa dialectique signifiante, dans son insistance sur la chaîne signifiante, rate l'objet. N'ayant pas d'existence symbolique, l'objet appartient, avec la libido, la pulsion et le plaisir, à l'imaginaire. Le prototype de l'objet imaginaire est le phallus, le phallus de la phase phallique telle que Freud l'a décrite (cf.1.1.4.), le phallus dont l'enfant a à se débarrasser lors de l'Oedipe, en remplaçant l'objet phallique par le signifiant phallique.

3.4.2. Le fétiche

Le traitement lacanien du fétiche dans le *Séminaire IV* montre comment l'objet, qui est imaginaire, comporte déjà une aptitude à devenir signifiant.

Dans *Le fétichisme* (1927), Freud établit une connexion entre le choix objectal fétichiste et le sujet divisé. L'objet libidinal qu'est le fétiche sert au sujet à nier aussi bien qu'à affirmer la castration, autrement dit, le fétiche correspond à une dénégation du manque du pénis maternel qu'il remplace:

⁶² Dom Juan n'est-il pas le personnage à même de figurer la tension éternelle du désir vers un autre objet, peu importe lequel ? Rien n'arrête la mobilité frénétique du désir donjuanesque si ce n'est la statue du Commandeur. N'est-ce pas là le symptôme de son désir mort, qui lui révèle la vérité qu'il méconnaît ?

(...) *il ne s'agit pas du substitut de n'importe quel pénis mais d'un certain pénis tout à fait particulier qui a une grande signification pour le début de l'enfance et disparaît ensuite. C'est-à-dire qu'il aurait dû être normalement abandonnée mais que le fétiche est justement là pour le garantir contre sa disparition. Je dirai plus clairement que le fétiche est le substitut du phallus de la femme (la mère) auquel a cru le petit enfant et auquel, nous savons pourquoi, il ne veut pas renoncer* (Freud1969:135).

Dans la mesure où il remplace le phallus maternel – Lacan le dit *imaginaire* -, le fétiche est une métaphore qui assure le sujet contre la castration⁶³: le sujet accepte la castration puisqu'il érige un objet à la place du phallus maternel; en même temps le sujet nie la castration, puisque le fétiche signifie que la castration n'a pas eu lieu.

Dans *L'instance de la lettre*, Lacan présente le cas comme un exemple de la dépendance où se trouve la satisfaction sexuelle par rapport au jeu du signifiant:

(...) *un patient pour qui la satisfaction sexuelle exigeait un certain brillant sur le nez (Glanz auf der Nase), et dont l'analyse montra qu'il le devait au fait que ses primes années anglophones avaient déplacé dans un regard sur le nez (a glance at the nose) la curiosité brûlante qui l'attachait au phallus de sa mère, soit à ce manque-à-être éminent dont Freud a révélé le signifiant privilégié"* (1966:522).

Le déplacement signifiant de *Glanz* à *glance*, grâce auquel le fétiche vient occuper la place vide du phallus imaginaire (l'objet perdu), sert par là même à épingle le sujet à la phase phallique de la jouissance oedipienne. *D'où sa fixation " perverse " au même point de suspension de la chaîne signifiante où le souvenir-écran s'immobilise, où l'image fascinante du fétiche se statue* (*idem*:518). La fixation fétichiste s'inscrit sur le registre imaginaire, celui des blocages et des stagnations libidinales. Elle reprend de la phase phallique l'identification narcissique du Moi au phallus maternel, bien que le fétiche ne soit pas le phallus maternel mais son substitut : l'identification imaginaire est déjà fissurée par la dénégation. Pourtant ce à quoi vise le fétiche est de faire croire que rien ne manque à la relation objectale. C'est ainsi qu'il est une garantie contre la castration. La condition en est l'absence de la reconnaissance de l'Autre. Freud écrit: *Dans la suite de sa vie, le fétichiste croit jouir encore d'un autre avantage de ce substitut des organes génitaux. Le fétiche, dans sa signification, n'est pas reconnu par d'autres, c'est pourquoi on ne le refuse pas, il est facilement abordable, la satisfaction sexuelle qui y est attachée est aisée à obtenir. Ce que les autres hommes recherchent et ce pourquoi ils doivent se donner de la peine n'exige aucun effort du fétichiste* (Freud1969:135). Le fétichiste évite de se confronter à la différence sexuelle, fait l'économie du processus de séduction, bref, se soustrait à la relation de parole. Cela est dû à *une insuffisante symbolisation de la relation tierce* (Lacan1993:161), à une carence du Nom du Père. Mais en même temps, et parce qu'il se fonde sur la dénégation, le fétiche pointe un manque au-delà de l'objet: ce que la femme n'a pas, l'objet qui manque, le phallus. Plus qu'un objet, le fétiche est un symbole: il vaut en ce qu'il voile et symbolise le manque. Chez Lacan, la fonction principale du fétiche est celle du voile où *ce qui est au-delà comme manque tend à se réaliser comme image. C'est bien là ce dans quoi l'homme incarne, idolifie, son sentiment de ce rien qui est au-delà de l'objet de l'amour* (1994:155). Or cette incarnation de l'au-delà du manque sur le voile

⁶³ Celle de la mère, donc la sienne. Rappelons que la menace de castration n'agit sur l'enfant que lorsque celui-ci observe le manque de pénis sur des personnes du sexe féminin: c'est là qu'il s'affronte à la relation de la castration à sa propre personne, ce qui donne raison à Lacan, quand il dit que la réalité de chacun est dans l'être de l'Autre.

correspond à un arrêt ou suspension de la chaîne sur l'image. C'est comme *un film qui se fige soudain, juste avant le moment où ce qui est cherché dans la mère, c'est-à-dire le phallus qu'elle a et qu'elle n'a pas, doit être vu en tant que présence-absence, et absence-présence. La remémoration de l'histoire s'arrête et se suspend au moment juste avant (...) En s'arrêtant là, la chaîne indique sa suite désormais voilée, sa suite absente, à savoir le refoulement dont il s'agit (idem:157-8)*. Nous comprenons que, dans sa fonction de voile, le fétiche finit par être dépouillé de son statut d'objet au profit de sa nature de symbole – renvoyant à l'au-delà du manque – mais aussi d'image – point de suspension de la chaîne signifiante et du désir qui y court. Le fétiche arrête la mobilité donjuanesque du désir pour signaler que l'objet du désir se trouve au-delà, en son inaccessibilité rendue illusoirement accessible grâce au voile-fétiche. C'est cette dimension imaginaire – l'homme préfère le voile à la réalité - qui fait que le fétichisme n'est pas aussi satisfaisant qu'on le suppose. Le désir a besoin de la parole et l'objet imaginaire doit devenir signifiant.

5.4.3. Le signifiant phallique

Si le fétichisme est une perversion c'est justement dans la mesure où il fige la mobilité du désir dans l'inertie libidinale-imaginaire. Or, il y a une condition à la mobilité: la limite. La limite est signifiante au double sens où un signifiant la constitue et où elle signifie qu'il y a du signifiant. La limite signifiante sert à introduire le désir dans des relations soutenues dans et par l'Autre, lieu de la loi, qui forment des circuits pour sa mobilité. Ça bouge mais pas n'importe comment. Il y a les digues de la culture, disait Freud. Il y a les défilés du signifiant, dit Lacan. La mobilité donjuanesque du désir dans la chaîne signifiante n'est pas hasardeuse. Elle est contrainte par la loi, elle suit sans arrêt la voie indiquée par le signifiant phallique. Et pourtant, le cas de Dom Juan permet précisément de comprendre que l'observance stricte de la loi du désir équivaut à la rupture des liens et des limites (cf.5.4.5.).

La limite signifiante est le phallus. Non pas le phallus imaginaire, celui dont la mère est supposée pourvue, mais le phallus symbolique, le phallus en tant que signifiant homologue du Nom du Père. Le phallus est l'enjeu principal de la castration dont le processus consiste essentiellement à remplacer le phallus imaginaire par le phallus symbolique, soit l'objet du désir de la mère par le Nom du Père. Ce remplacement est la métaphore paternelle (1966:557), opération à laquelle Lacan réduit l'Oedipe. En faisant de la castration un processus de substitution métaphorique, Lacan signifie que l'Oedipe ne relève pas d'une rationalité biologique: il est impossible de considérer la castration comme un opération réelle visant le pénis. Ce dont il s'agit c'est du phallus imaginaire, objet d'une croyance à laquelle il faut renoncer par une opération signifiante essentielle à la maturation sexuelle du sujet. La castration est moins une menace qu'une promesse. En effet, Freud dit que la castration sauve le pénis aux dépens de sa paralysation, autrement dit, l'enfant renonce à la jouissance oedipienne, dont la nature imaginaire se focalise sur le phallus maternel, pour sauver non pas l'organe en tant que tel mais le pénis dans sa valeur signifiante de phallus (cf.1.1.4.). Le phallus est alors le signifiant de la jouissance perdue.

La castration est l'accès de l'organe réel à la dignité de signifiant. C'est pourquoi dans *La signification du phallus*, Lacan présente le phallus signifiant comme ce qui conjugue désir et *logos*. Le phallus signifie que, comme Lacan l'explique dans le *Séminaire V*, le désir génital accède à la sphère des significations. Il est le signifiant qui assure que la sexualité humaine n'existe pas hors symbolique et c'est cette fonction qui fait son universalité: la castration concerne tout le monde (bien que sous des formes

différentes pour hommes et femmes) dans la mesure où elle est l'effet de l'incidence du langage sur la sexualité. La castration est un défaut dans le sexuel auquel le sens supplée et voilà pourquoi le sens est sexuel. Aussi, l'expression "signification du phallus" est-elle un pléonasme: toute signification est phallique dans la mesure où le phallus est *le signifiant destiné à désigner dans leur ensemble les effets de signifié, en tant que le signifiant les conditionne par sa présence de signifiant* (idem:690). Soulignons la fonction transcendante du signifiant phallique par rapport aux autres signifiants. Lacan écrit dans *SSDD*:

(...) un signifiant c'est ce qui représente un sujet pour un autre signifiant. Ce signifiant [phallique] sera donc le signifiant pour quoi tous les autres signifiants représentent le sujet: c'est dire que faute de ce signifiant, tous les autres ne représenteraient rien (idem:819).

Le phallus est le signifiant de la dimension sexuelle de *l'ex-sistence* du sujet dans un monde fait de significations (le sujet castré)⁶⁴.

Dans le *Séminaire V*, Lacan glose l'aphorisme freudien *Wo Es war, soll Ich werden* comme une synthèse de la castration: là où je suis le phallus, que je vienne à occuper la place que le phallus occupe dans l'articulation signifiante (1998:486). Ceci veut dire que je suis soumis à la nécessité que le phallus occupe une certaine place en référence à laquelle je définis ma place dans l'ordre sexuel. Il s'agit très clairement de passer d'un état d'identification imaginaire au phallus maternel, inscrite sur le registre de l'être (je suis le phallus) à la prise d'une place signifiante dans la structure, inscrite sur le registre de l'avoir: j'aurai le phallus dans la place que la structure me confère. On aura remarqué que ce passage de l'être à avoir est solidaire ou similaire de l'accès du sexuel à la signification (sexualité). Mais cet avoir n'implique aucun objet:

Car le phallus (...) est le signifiant de la perte même que le sujet subit par le morcellement du signifiant, et nulle part la fonction de contrepartie où un objet est entraîné dans la subordination du désir à la dialectique symbolique, n'apparaît de façon décisive (1966:715).

5.4.4. Le Père : loi et jouissance

Mais comment, dans le cadre de l'Oedipe, le phallus signifiant vient-il à remplacer le phallus de la mère? C'est là qu'intervient le père comme agent de la castration dont on a déjà assez compris qu'il s'agit d'une castration symbolique – une parole - incidant sur un objet imaginaire, opérée par le père réel.

La centralité de la question du père dans la théorie lacanienne prolonge le privilège que la même question reçoit chez Freud. L'importance du père vient du fait qu'il incarne le problème de la sexualité humaine (la sexualité humaine en tant qu'elle fait problème). C'est au père d'assumer la fonction de (dé)connexion entre loi et jouissance: il se trouve sur le seuil où sexuel et sexualité (horde et ordre) se rejoignent

⁶⁴ Aussi bien le signifiant phallique que le sujet s'inscrivent comme moins-un dans la combinatoire de la batterie signifiante en tant qu'elle est complète: (...) *le sujet ne se constitue qu'à s'y soustraire et à la décompléter essentiellement pour à la fois devoir s'y compter et n'y faire fonction que de manque* (1966:806-7). *Quant au signifiant phallique, il est un trait qui se trace de son cercle sans pouvoir y être compté. Symbolisable par l'inhérence d'un (-1) à l'ensemble des signifiants* (1966:819). Sujet et signifiant phallique, qui ne sont pas à confondre, partagent ce sort que, pour accéder au plan de la signification – l'un en tant qu'il assure la signification, l'autre en tant qu'il a à être signifié -, ils ont à être barrés, comme Lacan l'explique dans le *Séminaire V* (cf. 7.1.). Cela veut dire que, pour avoir une place dans la structure – l'une, celle du signifiant phallique, déterminante ou *a priori*; l'autre, celle du sujet, déterminée ou *a posteriori* (et dans la mesure où le sujet reconnaît le signifiant phallique comme la référence de son désir) -, sujet et phallus doivent devenir creux à l'image du signifiant, autrement dit, sans substance, sans chair.

dans une relation de déhiscence. Pour mettre l'accent sur la fonction symbolique du père - et, par là même son rapport privilégié à la parole, à la métaphore, au nom - Lacan dégage les deux figures paternelles qui se trouvent superposées chez Freud: le père qui intervient dans l'Oedipe comme agent de la castration n'est pas le totem mais le père qui énonce la parole, qui représente la transcendance du verbe comme loi. On peut poser la question dans les termes suivants: là où Freud fait du père le trauma de l'Homme, Lacan en fait le sauveur: le Nom du Père libère le sujet de la jouissance écrasante.

5.4.4.1. Père et parenté

Dans le drame oedipien il y a le père réel, le père imaginaire et le père symbolique. Ce dernier est le vrai père, le père qui donne le nom, celui qui introduit le sujet à *l'ex-sistence*, en le faisant sacrifier la jouissance à l'Autre. Le père symbolique n'est pas le père biologique (réel), celui qui donne la vie. De tout temps la paternité a été conçue comme symbolique (conditionnée par le signifiant), ce dont témoigne son attribution à *la rencontre par la femme d'un esprit à telle fontaine ou dans tel monolithe où il sera censé siéger (idem:556)*. Cette attribution n'a rien à voir avec une supposée ignorance primitive du processus de la procréation (lien entre activité sexuelle et grossesse). Dans la mesure où elle exprime une conception symbolique de la paternité, *l'attribution de la procréation au père ne peut être l'effet que d'un pur signifiant, d'une reconnaissance non pas du père réel, mais de ce que la religion nous a appris à invoquer comme le Nom-du-Père (idem:idem)*. Empiriquement invérifiable, la paternité est une conjecture, disait Freud, elle ne peut être que nommée. La paternité est entièrement comprise dans la sphère des significations.

Le nom que le père transmet et qui survit après sa mort dans le lignage – assimilable à la chaîne signifiante (cf.n.30) - est le symbolique même réduit à sa forme la plus simple. On comprend que les structures de parenté soient la composante essentielle, absolument indispensable, de l'ordre symbolique. Car, plus que de mettre en place des mécanismes pour la circulation exogamique des femmes entre hommes⁶⁵, la fonction centrale de la structure de parenté est de surposer le plan de la paternité symbolique à celui de la paternité biologique, celui du nom à celui de la vie. Que plusieurs cultures, dont la nôtre, aient comme idéal une coïncidence entre les deux plans (que le mari de la mère doit être le père biologique du sujet), n'empêche pas leur décalage: au contraire, le décalage est supposé dans l'idéal même. Le symbolique est une conjecture. Lacan dira plus tard: c'est du semblant.

5.4.4.2. Père Mort et Loi

Le Nom du Père signifie la prééminence du symbolique sur le réel et du père du nom sur le père de la vie. Le père qui représente le symbolique, c'est-à-dire l'ordre des noms qui s'enchaînent dans le lignage selon la loi, et qui transcende la vie individuelle⁶⁶, ne peut être qu'un père mort. Lorsqu'il parle du Père Mort, Lacan se réfère au mythe freudien du meurtre du père de la horde:

⁶⁵ Dans le *Séminaire VII*, Lacan remarque que si la théorie lévi-straussienne des structures de parenté et de l'interdit de l'inceste explique pourquoi le père n'épouse pas sa fille - elle doit être échangée, donnée à un homme d'une autre famille afin d'établir les rapports sociaux qui font la culture -, elle n'explique pourtant pas pourquoi le fils ne couche pas avec sa mère - puisque c'est la mère qui est l'objet essentiel de l'interdit de l'inceste. Le fait est que l'homme renonce à la mère pour épouser une femme d'une famille différente. Ce sont donc les hommes, pas les femmes, que l'interdit de l'inceste constitue comme signes, comme objets d'échange (Lacan1986:82,92).

⁶⁶ *Un psychanalyste doit s'assurer dans cette évidence que l'homme est, dès avant sa naissance et au-delà de sa mort, pris dans la chaîne symbolique, laquelle a fondé le lignage avant que s'y brode l'histoire (1966:468).*

Si l'on considère d'autre part la préférence que Freud a gardée pour son Totem et Tabou, et le refus obstiné qu'il a opposé à toute relativisation du meurtre du père considéré comme drame inaugural de l'humanité, on conçoit que ce qu'il maintient par là, c'est la primordialité de ce signifiant que représente la paternité au-delà des attributs qu'elle agglutine et dont le lien de la génération n'est qu'une part. Cette portée de signifiant apparaît sans équivoque dans l'affirmation ainsi produite que le vrai père, le père symbolique, est le père mort (idem:469).

Et dans *D'une question préliminaire...*, il écrit:

(...) si ce meurtre est le moment fécond de la dette par où le sujet se lie à vie à la loi, le Père symbolique en tant qu'il signifie cette Loi est bien le Père mort (idem:556).

Nous constatons qu'à ce que Freud désignait comme le parricide primordial Lacan donne le nom de Père Mort. Cette différence de noms entraîne une vision différente sur le meurtre du père. Il souligne que la castration ne peut pas être la punition du crime primitif – parricide et inceste – car c'est justement le Père Mort qui institue la loi (l'interdit de l'inceste). Il écrit dans *La signification du phallus*:

Ce n'est qu'un artifice d'invoquer à cette occasion un acquis amnésique héréditaire, non pas seulement parce que celui-ci est en lui-même discutable, mais parce qu'il laisse le problème intact: quel est le lien du meurtre du père au pacte de la loi primordiale, s'il y est inclus que la castration soit la punition de l'inceste ? (idem:686).

Les frères n'ont pas tué le père pour pouvoir jouir sans entraves. Bien au contraire, ils l'ont tué pour établir une limite à la jouissance sur laquelle asseoir un pacte. Par conséquent, la castration a une fonction libératrice, apaisante et socialisante.

Là où Freud mettait l'accent sur le sentiment de culpabilité et le besoin de punition qui découle du crime et qui imprègne pour toujours la morale humaine – l'impératif surmoïque -, Lacan présente le Père Mort comme le signifiant de la Loi. Or, la loi, loi de l'interdit de l'inceste qui oriente le désir vers l'Autre, n'est pas à confondre avec le Surmoi dont la fonction est précisément de restaurer la relation incestueuse. Au contraire, la loi décolle le désir de la jouissance. Cela veut dire que le sujet se détache du désir de la mère:

Car le raisin vert de la parole par quoi l'enfant reçoit trop tôt d'un père l'authentification du néant de l'existence, et la grappe de la colère qui répond aux mots de fausse espérance dont sa mère l'a leurré en le nourrissant du lait de son vrai désespoir, agacent plus ses dents que d'avoir été sevré d'une jouissance imaginaire ou même d'avoir été privé de tels soins réels (idem:433-4).

Et à la différence entre parole du père et mots de la mère fait écho celle entre loi et impératif, celui-ci figuré par le totem:

Détournerons-nous notre étude de ce qu'il advient de la loi quand d'avoir été intolérable à une fidélité du sujet, elle fut par lui méconnue déjà quand ignorée encore, et de l'impératif si, de s'être présenté à lui dans l'imposture, il est en son for récusé avant que d'être discerné: c'est-à-dire des ressorts qui, dans la maille rompue de la chaîne symbolique, font monter de l'imaginaire cette figure obscène et féroce où il faut voir la signification véritable du surmoi ? (idem:434).

5.4.4.3. La loi du désir ou loi phallique

Lacan reprend l'idée freudienne selon laquelle l'Oedipe donne forme de drame familial à un trait structural de l'espèce humaine. Aussi la castration correspond-elle au Père Mort: l'avènement de la loi pour l'Homme se répète au niveau subjectif. De même que le Père Mort est un opérateur qui a permis à la horde de se structurer en ordre (culture), la castration est l'opération structurellement nécessaire à l'entrée du sujet dans la sexualité:

(...) l'installation dans le sujet d'une position inconsciente sans laquelle il ne saurait s'identifier au type idéal de son sexe, ni même répondre sans de graves aléas aux besoins de son partenaire dans la relation sexuelle, voire accueillir avec justesse ceux de l'enfant qui s'y procréé (idem:685).

Le père symbolique n'est pas le père de la rivalité oedipienne. Le rôle du rival est joué par le père imaginaire. Celui-ci apparaît à l'enfant de la phase phallique comme un autre objet du désir de la mère, soit comme un autre phallus: le père est un phallus comme Moi, donc il faut l'éliminer. On aura repéré la réversion identification-rivalité propre au stade du miroir. On sait déjà quelles en sont les deux issues possibles: mort de l'autre, image du Moi (*a-a'*), ou pacte symbolique.

Le père imaginaire est aussi le rival dont l'enfant fantasme qu'il a le pouvoir de jouir sans limite. Son modèle est le père de la horde, *la figure obscène et féroce* du père vivant et jouissant hors la loi, celui qui est le phallus. Le père de la horde incarne la garantie de la jouissance: il est possible de jouir sans limites, sans avoir à faire à l'Autre. Or, c'est de cette même jouissance que l'enfant oedipien s'assure au moyen de l'identification à l'objet du désir de la mère: il est le phallus, lui aussi. Ce leurre phallique, auquel contribuent les mots de la mère, est le sol de l'impératif surmoïque en tant qu'émergence imaginaire survenue de la faillite de la loi.

De ces miroitements et tensions imaginaires, l'enfant aura à sortir grâce à la coupure de la parole paternelle. C'est cela la castration symbolique: une coupure, une limite, un signifiant, qui destitue le sujet du registre de l'être – je suis le phallus, le père-rival est le phallus – et le fait accéder au registre de l'avoir – je n'ai pas le phallus, le père a le phallus: *c'est cela l'authentification du néant de l'existence*. Le phallus n'est plus un objet imaginaire (de la jouissance) mais l'objet qui manque (à la mère), c'est-à-dire, un pur signifiant: le signifiant de la jouissance perdue.

La parole du père détache de la jouissance imaginaire le désir subjectif en l'épingleant à la loi. Lacan écrit dans *SSDD*:

La castration veut dire qu'il faut que la jouissance soit refusée, pour qu'elle puisse être atteinte sur l'échelle renversée de la Loi du désir (idem:827)⁶⁷.

La loi est le poumon de la libido dans la mesure où elle la décoince de la stagnation et de la pression imaginaires et lui assure, sous forme de désir, la circulation et la mobilité dans un ordre signifiant référé au signifiant phallique (l'ordre symbolique est un ordre phallique). Ce décoincement prend la forme d'un retardement: le refus de

⁶⁷ Lacan écrit dans le même texte: *La loi en effet commanderait-elle : Jouis, que le sujet ne pourrait y répondre que par un: J'ouïs, où la jouissance ne serait plus que sous-entendue* (1966:821). La jouissance est complètement subordonnée à la loi du signifiant, à la parole même qui la dit entre les lignes. C'est aussi une façon de marquer la différence entre loi et impératif surmoïque (qui s'énonce: Jouis!), en faisant de la loi ainsi que du signifiant et, par conséquent du désir, un appareil de défense de la structure subjective contre la jouissance.

la jouissance pour qu'elle soit atteinte plus tard – le sujet n'a pas le phallus mais il l'aura - est bel et bien ce que constitue la période de latence (cf.1.1.4.).

La loi du désir – *la loi est au service du désir qu'elle institue par l'interdiction de l'inceste (idem:852)* – est une loi phallique. Cela signifie qu'elle se soutient du signifiant phallique en tant qu'il est l'agent et l'effet de l'annulation de la jouissance sous forme d'objet. Autrement dit, le désir détaché de la jouissance, le désir épinglé à la loi, toujours tendu dans l'érection de sa détresse, n'a d'autre objet que le signifiant. Et comme la loi du désir est la loi du signifiant, on peut dire que le désir est seul face à la loi.

Ce que Lacan va découvrir par la suite c'est que la loi phallique, dans la mesure où elle liquide le rapport du désir à l'objet, et se présente comme le seul objet possible, est aussi étouffante pour le désir que l'est l'impératif surmoïque. C'est là un pas décisif pour l'amenuisement de l'écart entre imaginaire et symbolique et pour une perspective plus développée sur le réel.

5.4.5. L'antinomie de la loi du désir pur

Le sujet castré est le sujet du désir: il n'est pas, il *ex-siste* et il *ex-siste* grâce au Nom du Père. À la garantie imaginaire d'une jouissance de l'être, fantasmée dans la jouissance du père de la horde, et dont l'image est le phallus maternel, succède la garantie du Nom du Père: l'être du sujet n'est que dans l'Autre, dans la lettre du discours de l'Autre, son désir dans le désir de l'Autre, soumis à la loi du désir de l'Autre: soumis au signifiant phallique⁶⁸.

Le signifiant phallique est le signifiant de la perte de jouissance (la castration) sur laquelle s'élève le pouvoir d'érection du désir sexuel. Il spécifie la dimension sexuelle du manque-à-être qu'est le sujet du désir dans sa détermination signifiante. *Point de manque dans le sujet (idem:877)*, le phallus signifie que le sujet n'est pas Narcisse. Narcisse est le leurre du Moi. C'est le Moi qui se laisse capturer par l'image spéculaire dont la forme orthopédique est celle de l'objet phallique. Le passage du registre de l'être à celui de l'avoir, lequel s'énonce négativement: ne pas avoir, s'accompagne du passage de l'image à l'objet, mais cet objet est *a priori* perdu, perte radicale que le signifiant phallique indique. Le signifiant phallique assure le détachement du désir par rapport aux objets de jouissance. Ceux-ci sont des objets perdus, absents, des objets qui portent la marque phallique du manque. Et sur cette perte, sur ce manque, s'installe le désir pur, intransitif, n'ayant affaire qu'à la seule loi du signifiant.

La question s'impose: comment le désir pur peut-il poser le sujet sur la voie d'une relation à un objet avec lequel atteindre la jouissance préalablement refusée ? Comment le désir intransitif peut-il attacher le sujet au monde, à la réalité où l'échange d'objets⁶⁹, notamment ceux concernés dans le contrat matrimonial, est le mécanisme qui noue des liens sociaux ? Est-ce que la loi phallique permet vraiment au sujet de jouir dans l'ordre, est-ce qu'elle garantit la perpétuation des structures de parenté ? Ou au contraire hante-t-elle le symbolique comme menace de rupture ?

Ces questions, qui jettent le soupçon sur la fonction socialisante de la loi issue de la castration, engendrent une ligne de réflexion chez Lacan qui reconsidère l'effet apaisant de la castration et prend en compte l'antinomie de la loi du désir. Ce faisant, il rejoint Freud. Tout en considérant l'Oedipe comme un refoulement structurant dans la

⁶⁸ On voit à quel point Nom du Père et signifiant phallique sont proches: celui-ci noue désir et *logos*, celui-là unit désir et loi.

⁶⁹ Objets qui valent en tant que signifiants, certes, mais qui tout en étant objets, pas seulement paroles, accrochent le désir du sujet au monde.

mesure où il introduit l'enfant dans la période de latence, Freud prenait aussi en compte les chemins de la régression, c'est-à-dire les stratégies pulsionnelles de retombée dans la jouissance narcissique. En effet, la castration ne produit pas seulement la loi mais aussi le Surmoi, ruse qui permet de récupérer la mère phallique et de ressusciter *la figure obscène et féroce* du père phallophore. La jouissance surmoïque est la jouissance narcissique des adultes. Cette jouissance n'est pas celle qui devrait être *atteinte sur l'échelle renversée de la Loi du désir*. Sous le voile de la morale, ce dont il s'agit dans le Surmoi c'est de l'aversion de la pulsion pour l'Autre et son irrésistible attirance par *ce qui reste comme chose*.

Un vase vide (paradigme fantasmatique)

6. L'inconditionnel

Dans l'œuvre de Lacan deux thèmes reprennent la dialectique oedipienne de l'émergence du sujet du désir en la dépouillant du petit récit familial. Il s'agit de la dialectique de la demande et du désir (*Signification du phallus, SSDD*) et du renversement rétroactif de l'aliénation dans la séparation (*Position de l'inconscient*) qui substituent la dialectique de l'être et de l'avoir.

La signification du phallus (1958) et *SSDD* (1960) traitent différemment la dialectique de la demande et du désir. La principale différence réside dans l'articulation entre désir et objet, cette articulation étant absente dans le premier texte, présente dans le second et, de plus, explicitement attachée à la question de la loi. En effet, 1960 semble être l'année où la notion de loi est réévaluée dans le cadre de l'éthique de la psychanalyse.

6.1. Dialectique de la demande et du désir

Dans *La signification du phallus*, Lacan développe la conception du phallus comme condition de la signification en l'insérant dans la dialectique de la demande et du désir. On a vu que le phallus est un signifiant pas comme les autres dans la mesure où il désigne dans leur ensemble les effets de signifié en tant qu'ils sont conditionnés par le primat du signifiant. Le phallus est un signifiant transcendant qui conditionne aussi bien la signification que le désir, étant donné que le désir est, tout comme la signification, un effet du primat du signifiant.

Comment le désir est-il produit ? Dans *La signification du phallus*, le primat du signifiant cause *une déviation des besoins de l'homme du fait qu'il parle, en ce sens qu'aussi loin que ses besoins sont assujettis à la demande, ils lui reviennent aliénés* (1966:690). On aura reconnu la dépendance par rapport à l'agent maternant sous laquelle se trouve l'enfant en état de désaide pour la satisfaction des excitations endogènes. C'est ce que j'ai appelé plus haut la vocalisation de la voracité. Mais Lacan précise que cette aliénation des besoins en désir n'est pas *l'effet d'une dépendance réelle mais bien de la mise en forme signifiante comme telle et de ce que c'est du lieu de l'Autre qu'est émis son message* (*idem*:691). Il s'agit d'une dépendance signifiante⁷⁰. La demande porte sur autre chose que sur les satisfactions qu'elle appelle; elle est demande d'amour. Et cette demande d'amour s'adresse à un Autre ayant pouvoir de vie et de mort sur l'être en état de désaide dans la mesure où il peut satisfaire les besoins ou les priver de satisfaction. *Ce privilège de l'Autre dessine ainsi la forme radicale du don de ce qu'il n'a pas, soit ce qu'on appelle son amour* (*idem*:691). Aussi, la demande d'amour ne peut-elle être qu'inconditionnelle, au sens kantien d'autonome par rapport aux conditions sensibles et empiriques. Lacan écrit:

⁷⁰ Voici une autre formulation de la même question dans *SSDD*: *Et si l'Ananké somatique de l'impuissance de l'homme à se mouvoir, a fortiori à se suffire, un temps après sa naissance, assure son sol à une psychologie de la dépendance, comment éluderait-elle le fait que cette dépendance est maintenue par un univers de langage, justement en ceci que par et à travers lui, les besoins se sont diversifiés et démultipliés au point que la portée en apparaît d'un tout autre ordre, qu'on le rapporte au sujet ou à la politique ? Pour le dire: au point que ces besoins soient passés au registre du désir (...)* (1966:811-2).

C'est par là que la demande annule la particularité de tout ce qui peut être accordé en le transmuant en preuve d'amour, et les satisfactions mêmes qu'elle obtient pour le besoin se ravalent à n'être plus que l'écrasement de la demande d'amour (idem:691).

C'est pour éviter la confusion des soins avec la preuve d'amour que l'enfant ferme sa bouche pour ouvrir la dialectique. Il est en effet nécessaire, poursuit Lacan, que la particularité du besoin ainsi abolie reparaisse au-delà de la demande: c'est le désir, effet d'un renversement dialectique qui garde la structure de l'inconditionnel de la demande d'amour pour la positiver:

Par un renversement qui n'est pas simple négation de la négation, la puissance de la pure perte surgit du résidu d'une oblitération. À l'inconditionné de la demande, le désir substitue la condition "absolue": cette condition dénoue en effet ce que la preuve d'amour a de rebelle à la satisfaction d'un besoin (idem:691).

La condition absolue du désir renverse la pure perte de la demande en puissance: le désir est *puissance de la pure perte*, ce qui veut dire que la particularité de l'objet du besoin annulée dans la preuve d'amour (objet perdu) devient un signifiant. Le désir soustrait le besoin à la demande, non pas pour rétablir la particularité phénoménologique de son objet mais pour l'élever à la condition de signifiant. De même, le privilège de l'Autre se déplace vers le sujet du désir: c'est à ce dernier d'incarner la puissance de la pure perte. Traduisons: le phallus imaginaire, le pouvoir de vie et de mort, l'inconditionnel, deviennent puissance de la pure perte, c'est-à-dire phallus signifiant qui conjoint le désir au manque à avoir. Et Lacan d'ajouter que l'avenir de cette conjonction dépend de la loi introduite par le père (*idem:694*), pour décrire par la suite les façons dont la fonction du phallus, *copule logique*, structure les rapports entre les sexes (cf.10.2.1.).

La description du même processus dialectique dans *SSDD* est légèrement différente. La fonction de la loi y est accentuée et ce qui surgit avec le désir n'est pas le signifiant phallique mais l'objet. En ce qui concerne le rapport entre la demande et le besoin, Lacan y introduit la notion d'angoisse: la marge où la demande se déchire du besoin, et dans laquelle s'ébauche le désir, est celle où l'objet du besoin s'avère ne pas pouvoir à la satisfaction universelle exigée par la demande inconditionnelle. L'angoisse résulte justement de cette absence de satisfaction universelle que chaque objet du besoin apporte. Mais elle résulte aussi de la perception de l'Autre comme tout-puissant, étant donné que son caprice (satisfaire ou non son besoin) peut recouvrir la marge où la demande se déchire du besoin, pour les confondre (les soins comme preuve d'amour). Là où le texte de 1958 qualifiait l'Autre de privilégié, celui de 1960 le qualifie de capricieux. Or, dans la mesure où le caprice et l'arbitraire signalent la défaillance de la loi – et par conséquent la puissance du Surmoi –, la perception de l'Autre comme capricieux ne peut pas ne pas poser la loi en jeu. Et en effet, Lacan affirme que le fantôme (pas le fantasme) de la toute-puissance de l'Autre introduit *la nécessité de son bridage par la Loi (idem:814)*.

Il ne faut pourtant pas penser que c'est la loi qui produit le désir mais plutôt le contraire: le désir *se présente comme autonome par rapport à cette médiation de la Loi, pour la raison que c'est du désir qu'elle s'origine (idem:idem)*. Le désir, on l'a vu, *s'ébauche dans la marge où la demande se déchire du besoin* et c'est le désir ainsi ébauché qui *renverse l'inconditionnel de la demande d'amour, où le sujet reste dans la*

sujétion de l'Autre, pour le porter à la puissance de la condition absolue (où absolu veut dire aussi détachement) (idem:idem).

Deux points sont à souligner: d'abord, l'inconditionnel de la demande d'amour s'assimile à la sujétion à l'Autre (à sa volonté capricieuse), ce qui fait pendant à la condition absolue comme détachement (par rapport à l'Autre), plutôt qu'oblitération, telle que le texte de 1958 la posait (*la puissance de la pure perte surgit du résidu d'une oblitération*); ensuite, ce que *Signification du phallus* désignait comme *puissance de la pure perte* devient dans *SSDD* *puissance de la condition absolue*, mais il s'agit toujours de l'érection du désir comme positivisation de l'inexistence de satisfaction universelle (jouissance incestueuse) à laquelle la toute-puissance de l'Autre supplée. Par conséquent, la fonction de la loi au service du désir ne peut être que celle de veiller à son érection ou détachement en imposant une limite au caprice de l'Autre et à l'angoisse qui lui est associée. La loi fait de l'Autre un **A**

C'est dans *SSDD* que Lacan affirme qu'*il n'y a pas d'Autre de l'Autre* et qu'*il n'y a pas de métalangage* (pas de langage transcendant capable d'unifier et d'autoriser tous les autres) (*idem:813*). Ces deux *il n'y a pas* indiquent une perte de consistance de l'Autre annonçant la pluralité et l'hétérogénéité postmoderne des jeux de langage (cf. Lyotard 1979). Chez Lacan, l'inconsistance de l'Autre prendra la forme d'une mise en cause de l'universalité du phallus (cf. 10.2.1.). Déjà dans le même texte l'Oedipe perd de son universalité :

L'Oedipe pourtant ne saurait tenir indéfiniment l'affiche dans des formes de société où se perd de plus en plus le sens de la tragédie (idem:813).

Rappelons que le Nom du Père était, dans *D'une question préliminaire* (1956), *le signifiant qui dans l'Autre, en tant que lieu du signifiant, est le signifiant de l'Autre en tant que lieu de la loi (idem:583)*, soit l'Autre de l'Autre: signifiant de la transcendance du signifiant, le Nom du Père assure la forte consistance de l'Autre. Les plusieurs figures de l'inconsistance de l'Autre présentes dans *SSDD* semblent indiquer que Lacan s'aperçoit qu'ainsi conçu le Nom du Père risque de devenir le signifiant de la toute-puissance de l'Autre, de même que la loi, représentée par le Nom du Père, s'avère côtoyer le caprice et la volonté arbitraire. Aussi, faut-il préciser que la loi est solidaire de l'inconsistance de l'Autre:

(...) il n'y a pas d'Autre de l'Autre. C'est en imposteur que se présente pour y suppléer le Législateur (celui qui prétend ériger la loi) (idem:813)⁷¹.

Mais la dialectique de la demande et du désir a encore une autre conséquence: la production de l'objet. Lacan écrit dans *SSDD*:

Pour le gain obtenu sur l'angoisse à l'endroit du besoin, ce détachement est réussi dès son plus humble mode, celui sous lequel tel psychanalyste l'a entrevu dans sa pratique de l'enfant, le dénommant: objet transitionnel, autrement dit: la bribe de linge, le tesson chéri que ne quittent plus la lèvre, ni la main (idem:814).

⁷¹ On ajouterait: celui qui prétend ériger la loi selon son caprice. Le modèle du Législateur est le totem. Dans *La Chose freudienne*, Lacan emploie le mot *imposture* pour référer l'impératif qui se substitue à la loi en tant que le sujet la méconnaît ou l'ignore : (...) *c'est-à-dire des ressorts qui, dans la maille rompue de la chaîne symbolique, font monter de l'imaginaire cette figure obscène et féroce où il faut voir la signification véritable du surmoi* (1966:434). Dans *SSDD*, la même imposture de substitution ou suppléance de la loi par l'impératif se trouve du côté de l'Autre qui voudrait méconnaître ou ignorer son inconsistance en la déguisant en pouvoir. L'Autre est barré tout comme le sujet.

Ce n'est pas la puissance de la pure perte élevant l'objet à la dignité du signifiant mais l'objet transitionnel de Winnicott qui sert de paradigme à l'objet *a* – l'objet que Lacan définira comme *un petit quelque chose du sujet qui se détache tout en étant encore bien à lui, encore retenu* (1973:73). L'objet existe donc, non pas comme manque mais comme quelque chose d'empirique, de sensible, *d'actif qui fait corps avec la division du sujet et en présentifie dans le champ même du perçu la partie élidée comme libidinale* (2001:219) – *bribe de l'ange, tesson*, et qui sert à parer l'angoisse. Il s'ensuit que la loi ne peut pas accomplir sa fonction toute seule, il lui faut un nounours.

Les notions d' ~~A~~ (inconsistant) et d'objet transitionnel, introduites dans *SSDD* en articulation explicite avec la fonction de la loi dans la dialectique de la demande et du désir, étaient absentes de *La signification du phallus*. Ceci conduit à penser que la question de la loi a mérité de la part de Lacan une attention profonde pendant la période 1958-60. En effet, le séminaire sur l'éthique est donné en 1959-60 et l'*Écrit* correspondant s'appelle *Kant avec Sade* (1962).

Le Séminaire XI (1964) développe une ligne d'orientation ébauchée dans *SSDD* sur le rapport de la pulsion non pas à la demande mais à l'objet *a*, tout en l'inscrivant dans le cadre de l'après-coup de l'aliénation dans la séparation. Mais avant d'étudier le lien de la pulsion à l'objet, il faut suivre la révision à laquelle Lacan soumet la notion de loi. Car la loi que *SSDD* présente non pas comme attachée au signifiant phallique (*Signification du phallus*) mais à l'Autre inconsistant – ce qui suppose, étant donnée l'affinité entre l'Autre et le signifiant phallique, que l'érection du désir doit connaître des moments de retombée (d'inconsistance) – implique une nouvelle perception du symbolique qui engage sa relation au plaisir et à l'objet. En effet, comment se fait-il que le symbolique se situe au niveau de l'au-delà du principe du plaisir (cf.4.5.) si la fonction de la loi est de détacher le désir du poids de la jouissance, autrement dit, de la toute-puissance de l'Autre comme suppléance à l'inconditionné de la demande d'amour/satisfaction universelle ? Il en résulte que la loi du désir, pour être vraiment au service du désir, doit établir une connexion entre la transcendance du signifiant pur – dont le modèle est le signifiant phallique – et ce petit quelque chose qu'est l'objet. *SSDD* dit que la loi du désir n'a pas la pureté de la loi phallique tout court (cf.7.3.2.). L'impureté de la loi, c'est-à-dire son enracinement dans le principe du plaisir, s'appelle le fantasme.

7. Le fantasme

Qu'est-ce que le fantasme ? Le fantasme est une formation post-oedipienne qui soutient le désir en parant à l'impératif surmoïque. Cicatrice de la castration, le fantasme contrarie la tendance, que Freud dirait régressive, de la libido, en convertissant la jouissance en plaisir.

7.1. On bat un enfant: *le fouet de la loi*

Examinons d'abord comment la perception de Lacan sur le fantasme change du paradigme phallique au paradigme qui lui doit son nom.

Dans le *Séminaire V* (1957-8), Lacan définit le fantasme selon les paramètres suivants: le fantasme se situe dans l'au-delà du principe du plaisir, celui-ci étant entendu comme le niveau transcendant – au-delà de l'immanence vitale – du symbolique; il s'inscrit dans la logique de la castration, en restituant la traversée oedipienne comme image privilégiée qui supporte la satisfaction génitale du sujet. Le fantasme est donc un moyen de situer la sexualité humaine à un niveau qui transcende celui, biologique et

naturaliste, de l'instinct. Bien que Lacan dise que le fantasme supporte la satisfaction génitale du sujet, il le place au niveau de l'au-delà du principe du plaisir. Le fantasme étudié est le fantasme masochiste *On bat un enfant* (cf.1.1.7.2.).

Ce que Lacan détache dans le fantasme est la fonction du fouet. Lorsqu'il l'introduit, il le présente comme un objet: le fouet est le modèle de l'objet illusoire du désir sexuel. Mais tout au long du développement de son explication, Lacan subsume la dimension objectale du fouet en dimension signifiante: le fouet, en sa polyvalence signifiante, est radicalement différent d'un guide de l'instinct et signifie plutôt la nature perverse de la sexualité qui découle de sa mise en ordre signifiante. Sa fonction d'objet est d'ailleurs fortement mise en question lorsque Lacan nous dit que l'objet *a* du fantasme est l'autre imaginaire (1998:403,439). Or, le fouet ne peut pas être l'image du Moi. Il représente plutôt la fonction symbolique elle-même. Bien qu'il y ait dans le fantasme une relation sujet-objet, ce qui compte c'est le fait que cette relation est ramenée au rapport signifiant:

Il [le fantasme] met en évidence que le rapport avec l'autre, les autres, les petits autres, le petit a en tant que libidinal, et il veut dire que les êtres humains sont, comme tels, sous la férule (idem:243).

C'est justement la férule que le fouet symbolise: il manifeste le rapport du sujet au signifiant et au désir de l'Autre, c'est-à-dire la soumission du sujet à la loi.

C'est dire que ce qui est en jeu dans le fantasme de fustigation c'est une *Aufhebung*: annulation dans le réel et élévation à une puissance supérieure. Le fait que le sujet est battu, rayé, barré, annulé, l'élève à la dignité symbolique, à la dignité de sujet désirant (l'Autre, la fonction paternelle généralisée, l'aime, reconnaît son désir)⁷². Il occupe une place dans la chaîne, une place de signifiant, *par quoi l'être se divise d'avec sa propre existence (idem:256)* et l'appréhende dans la douleur: voici le sens du masochisme. Et voici l'issue de la traversée oedipienne: cette division du sujet par le signifiant, dans laquelle il *ex-siste* dans la douleur, est la castration.

La question se soulève d'elle-même: où est la satisfaction dans le fantasme masochiste ? La jouissance masochiste, nous dit Lacan, est (dans) la douleur d'*ex-sister* sous le fouet du signifiant. Il est nécessaire de la fantasmer pour atteindre à la satisfaction génitale. Non seulement le plaisir sexuel se trouve sous la dépendance de la signification, signification de douleur en l'occurrence, mais il est aussi logé au niveau de l'au-delà du principe du plaisir identifié à la transcendance du symbolique dont le fouet est l'instrument.

Lacan fait alors une comparaison entre le fantasme et les rites des Mystères antiques. Tout comme le sujet dans le fantasme, le phallus dans les Mystères subit une *Aufhebung* qui le fait passer de l'état d'objet à celui de signifiant. Lacan oppose la turgescence et la poussée du phallus (ou du pénis?) et creux du signifiant, puis explique que la fonction de la barre est nécessaire à l'entrée du phallus dans le domaine du signifiant qui est le domaine du creux. Et c'est là que nous retrouvons le fouet: dans plusieurs représentations, le dévoilement du phallus est accompagné du châtiment rituel de quelqu'un qui se fait fouetter par des démons. Lacan ajoute que dans les cultes de la Grande Déesse tout ce qui se rapporte au phallus est objet de mutilation. C'est donc la barre-fouet qui fait du phallus objet un phallus signifiant ou un signifiant phallique, en faisant accéder l'organe au domaine signifiant. La jouissance qui en résulte est, disons,

⁷² On s'aperçoit de nouveau de l'écart entre les perceptions lacanienne et freudienne sur le père : là où Freud interprétait "être battu" comme "être coïté" par le père, le fantasme donnant du trauma sexuel une représentation qui permet au sujet de jouir de la punition (le masochisme rencontre l'impératif surmoïque), Lacan l'interprète comme accès du sujet à la dialectique signifiante, c'est-à-dire comme un refoulement réussi (*Aufhebung*). Chez Freud le père traumatise, chez Lacan il libère.

une jouissance creuse, sans chair, non substantielle, purement signifiante. Ainsi réduit à la fonction du fouet, le fantasme apparaît comme un signifiant soutenant le désir intransitif et placé sur le plan de l'au-delà du principe du plaisir.

Mais par la suite Lacan va redéfinir le fantasme comme dispositif de conversion de la jouissance en plaisir – *le fantasme est le plaisir propre au désir* (1966:773-4), et ceci au moyen d'une relation du désir à l'objet. Celle-ci n'abolit pas la nature signifiante du fantasme, elle ne fait que tacher sa pureté. Cette nouvelle perception du fantasme est solidaire d'un rabattement du symbolique sur le principe du plaisir. Lacan s'approche ainsi de l'assomption freudienne selon laquelle le refoulement vise au plaisir et suit son principe. L'au-delà du principe du plaisir devra alors se placer au-delà du symbolique, au-delà de la chaîne signifiante – ce que Freud avait également établi lorsqu'il découvrit qu'il y avait une zone de l'inconscient qui ne suivait pas le principe du plaisir.

Qu'y a-t-il au-delà du symbolique et du principe du plaisir? La réponse du *Séminaire VII* est: la Chose.

7.2. La Chose

La Chose est *ce qui reste comme chose*, la racine de "l'autre inconscient".

Dans le *Séminaire VII*, la chose-reste devient un objet transcendantal autour duquel il organise sa réflexion sur l'éthique. L'éthique de la psychanalyse ne se confond pas avec les éthiques traditionnelles axées sur l'idéal et sur une conception naturaliste du plaisir. L'éthique freudienne est axée sur le réel.

La Chose apparaît dans le cadre de la dialectique principe du plaisir-principe de réalité. Pour Lacan, l'opposition entre le processus primaire et le processus secondaire, déterminant le retardement de la satisfaction pour la rendre possible dans la réalité, renferme un conflit moins psychologique ou physiologique que moral. On se rappellera que le relais du principe du plaisir par le principe de la réalité sert à contrarier le but ultime de la pulsion qui tend à la satisfaction ravageante, non détournée, impossible, tendance indéracinable de la pulsion à laquelle Freud donne le nom, à partir des années vingt, de pulsion de mort (cf.1.1.2., 2.3.2.). Chez lui, en effet, la pulsion – avec ses régressions, ses fixations, ses ruses, ses points de franchissement - est une question morale, impliquée dès le début dans le processus secondaire, puis assumée comme telle par le Surmoi⁷³.

Reprenant *L'esquisse*, Lacan souligne que la Chose – *das Ding* - se dégage de ce que Freud décrit comme la première appréhension de la réalité par le sujet. Il s'agit, on s'en souviendra, de cet objet particulier qu'est l'Autre – le complexe d'autrui - qui se divise en deux parties: l'une pouvant être comprise par la mémoire, l'autre s'imposant par un appareil constant qui reste ensemble comme chose: en allemand, *als Ding* (cf.1). *Das Ding*, poursuit Lacan, est l'élément que le sujet isole comme étant étranger et hostile. Elle est le premier extérieur, qui n'est pas la réalité, mais l'Objet introuvable dans la réalité, et autour de quoi et à l'écart de quoi le sujet organise son désir en tant qu'il l'oriente vers un objet, selon le principe du plaisir. C'est donc pour établir la distance à la Chose que le principe du plaisir rejoint celui de la réalité en posant comme référence ses coordonnées de plaisir et de réel. Car la Chose est le modèle d'un plaisir insupportable. Elle est aussi l'objet de l'hallucination qui sert de référence au monde de

⁷³ On a reproché d'innombrables fois à la psychanalyse de ne pas se soucier de ce qui, dans l'homme, est supérieur, moral, suprapersonnel. Ce reproche était injuste, du double point de vue historique et méthodologique. Du premier point de vue, car, dès le début, c'est aux tendances morales et esthétiques dans le moi que nous avons assigné ce qui donne impulsion au refoulement; (...)Maintenant que nous nous risquons à l'analyse du moi, nous pouvons répondre à tous ceux qui, ébranlés dans leur conscience éthique, se sont récriés qu'il doit pourtant y avoir dans l'homme un être supérieur: certainement, et voici cet être supérieur, l'idéal du moi ou surmoi, la représentance de notre relation aux parents (...)" (1981:248).

la perception. C'est dire que la mise en place de la réalité dépend de cette hallucination fondamentale.⁷⁴

La Chose est hors-signifié et c'est d'avec cet hors-signifié que le sujet garde la distance. L'éthique est la question de la distance à la Chose et si l'inconscient est une question éthique c'est justement dans la mesure où la chaîne signifiante, portée et régulée par le principe du plaisir, déplace le matériel refoulé autour de la Chose pour en garder une certaine distance: voilà la fonction des détours de l'inconscient. Ça parle pour protéger du réel muet et irreprésentable de la Chose⁷⁵. En même temps, la distance par rapport à la Chose est la condition de la parole. La portée éthique de la loi fondamentale de l'interdit de l'inceste est justement de régler la distance du sujet à la Chose (la mère) de façon à ce que le bien humain par excellence, la parole, subsiste.

Impossible à retrouver au niveau de la connexion entre le principe du plaisir et le principe de la réalité, la Chose attend que le sujet aille au-delà pour avoir accès à la jouissance, au plaisir insupportable qu'elle enferme. C'est ce à quoi visent les lois morales de Kant et de Sade. Elle convergent sur le point de la douleur. Selon Kant, le seul sentiment que la loi morale peut produire c'est la douleur dans la mesure où elle porte préjudice à toutes nos inclinations. De même, sur le chemin sadien qui mène à la jouissance, le chemin qui ouvre *toutes les vannes du désir*, ce qui se tient à l'horizon c'est la douleur (1986:97). La pointe extrême du plaisir, son bout – soulignons le jusqu'au-boutisme de Sade – coïncide avec le point de plaisir de la loi morale. Ce point où la douleur émerge du forçage du principe du plaisir, de cet exploit que constitue le passage au-delà de cette limite ou de ce bord, c'est cela la jouissance:

Ce que j'appelle jouissance au sens où le corps s'expérimente est toujours de l'ordre de la tension, du forçement de la dépense, voire de l'exploit. Sans aucun doute il y a de la jouissance au niveau où commence à apparaître la douleur et nous savons que ce n'est pas qu'à ce niveau de la douleur que peut s'éprouver toute une dimension de l'origine qui autrement reste voilée (Lacan1966a:9)

La jouissance se présente comme ensevelie au centre d'un champ entouré par une barrière – la chaîne signifiante - qui le rend inaccessible (1986:247): c'est le champ de la Chose, celui où la pulsion de mort pousse⁷⁶. Au-delà du principe du plaisir, ce n'est plus le désir de l'Autre que le sujet rencontre comme condition du sien, mais la Chose, l'objet visé dans la demande inconditionnelle de satisfaction universelle.

On peut dire alors que la Chose correspond à l'Autre non barré représenté par le père de la horde, dont elle concentre la jouissance. La Chose est un autre nom pour le Surmoi. Elle fait la loi, *une loi de caprice, d'arbitraire, d'oracle aussi, une loi de signes où le sujet n'est garanti par rien (idem:89)*, puisqu'il n'y a pas de condition. On est sur le plan de l'inconditionné, de l'inconditionnel, le plan où le désir se trouve écrasé par la jouissance. Il faut donc mettre en lumière que la loi du désir n'est pas la loi de la Chose. La Chose aimerait entièrement le désir, devenu alors pulsion de mort, si la

⁷⁴ Ceci reprend ce que Freud décrit comme le principe du plaisir sans détours, qui va directement à la décharge au moyen de l'hallucination de l'objet de la satisfaction (cf.1.1.). C'est la nécessité de garder une distance par rapport à la Chose qui met en place le processus secondaire.

⁷⁵ (...) *au niveau des Vorstellungen, la Chose (...) se distingue comme absente, étrangère (Lacan1986:78)*. D'où sa neutralité axiologique : elle n'est ni bonne ni mauvaise car le bon et le mauvais sont déjà des représentations. Mais Lacan dit dans le même *Séminaire* qu'avec *das Ding*, Freud s'approche du problème du mal (*idem:124*). La Chose est la haine : la haine de soi, la haine narcissique du Moi tournée vers le monde et vers le moi-même (cf.2.2.3.), la haine de la foule et la haine du père de la horde. La Chose est *ce qui, dans la vie, peut préférer la mort (idem:idem)*. Le mal est donc la tendance régressive de la pulsion, ce qui s'enracine dans la première vague de lave.

⁷⁶ Ainsi entendue, la pulsion de mort n'a rien d'un hypothétique instinct de retour à un état de repos absolu ou d'équilibre universel (Nirvana) que Freud évoque dans ses essais pour cerner le concept. La pulsion de mort a comme condition l'existence de la chaîne signifiante et se définit – Lacan s'inspire aussi bien de Sade que de la Bible - comme défi à tout ce qui existe, volonté de créer à partir de zéro, de commencer de nouveau, ce qui exige de passer au-delà de la chaîne, de la transgresser. Aussi la pulsion de mort est-elle une *sublimation créationniste* (1986:251).

dialectique avec l' ~~A~~ ne communiquait pas au désir une partie de sa défaillance pour l'apaiser sur l'objet.

7.3. *Kant avec Sade*

7.3.1. Le masochisme moral et le fantasme comme défense contre le réel

On se souviendra que dans *Le problème économique du masochisme* (1924), Freud pensait le masochisme en rapport avec la pulsion de mort et le Surmoi qu'il rapprochait de l'impératif catégorique kantien (cf.1.1.8.). Sa première distinction entre un masochisme primaire, érogène (féminin) – ce qui reste de la pulsion de mort au-dedans, après que celle-ci, sous le commandement de la libido, s'est tournée vers l'extérieur (sadisme ou volonté de puissance) - et un masochisme secondaire, moral – ce qui de la pulsion de mort projetée est de nouveau mis au-dedans - se trouve neutralisée du fait que: i) les deux masochismes partagent le sentiment de culpabilité; ii) les deux sont libidinaux. Du coup, les deux masochismes sont ramenés au Surmoi, instance morale aussi sévère que la loi morale de Kant et qui résulte de la sublimation des objets du désir incestueux en idéal moral. Le masochisme du sujet en proie au Surmoi est, comme on l'avait vu, une façon de *libidinaliser* la morale, de *l'oedipienniser*. Freud insère le fantasme de fustigation – dans lequel être battu par le père est l'expression rhétorique du désir incestueux – dans le contenu du masochisme moral pour expliquer que l'on fraye là - là étant le lieu du Surmoi – une voie régressive de la morale au complexe d'Oedipe. Le fantasme est ainsi un instrument de la jouissance surmoïque.

Par contre, dans le *Séminaire VII*, Lacan va faire du fantasme un instrument de protection contre la jouissance. La loi du signifiant, celle de la condition *absolue* du désir, celle dont le Père Mort est le signifiant privilégié, n'est pas l'impératif inconditionnel du Surmoi. Le fouet de la loi (désir) n'est pas le fouet du totem (jouissance). Et la libido sous la fêrule est toute autre chose que la fêrule comme libido. Cette ligne de démarcation s'accroît dans *Kant avec Sade*, où Lacan reprend le concept de fantasme de façon à ce qu'il serve à protéger le sujet, ainsi que son désir (le sujet est sujet du désir), du fouet surmoïque, le fouet qui pousse à la jouissance, le fouet de la pulsion. La nature signifiante du fantasme sert à protéger la structure psychique du réel, c'est-à-dire d'une jouissance qui ne rentre pas dans les liaisons creuses du signifiant (*logos*) et que le *Séminaire VII* désigne comme jouissance de la Chose.

Le *Séminaire VII* est celui où Lacan développe la question de la loi du désir pour dire qu'en sa pureté, la loi phallique n'est autre chose que la Chose. En même temps, il assume que l'objet n'est pas seulement la cause ou le rien auxquels la structure du langage le réduit (cf.5.), bien que ces traits – cause et rien – ne disparaissent jamais: l'objet lacanien est toujours un objet perdu qui, on va le voir, cause le désir (cf.9.4.). Mais que l'objet existe – existe positivement comme forme objectale du négatif - est un pas décisif pour bien saisir que la vie sexuelle ne rentre pas toute dans la sphère de la signification.

7.3.2. La loi sans objet. Les morales apathiques

Le *Séminaire VII*, dont *Kant avec Sade* est le condensé, introduit la réflexion lacanienne sur le réel à partir du questionnement de la loi, concept que Lacan discute avec Kant et avec Sade.

Ce que Kant et Sade ont en commun c'est qu'ils inaugurent, le premier avec *Critique de la raison pratique* (1788), le second avec *La philosophie dans le boudoir*

(1793), une subversion de l'éthique traditionnelle, qui s'énonce: on est bien dans le mal. Elle s'énonce aussi à travers un impératif et l'objectif de Lacan est de montrer que la maxime de Kant et la maxime de Sade représentent le même impératif surmoïque.

L'impératif de Kant abolit l'objet. *Das Gute*, le Bien qui est l'objet de la loi morale, se pose envers et contre tout objet dans la mesure où la valeur universelle du Bien exclut tout ce dont le sujet peut pâtir dans son inclination ou intérêt pour un objet: pulsion, affect, sentiment. Cette condition pathologique de l'objet vient du fait que, dans la pulsion ou sentiment, sujet et objet sont soumis au même enchaînement phénoménal et qu'aucun phénomène n'a de rapport constant au plaisir. De par cette discontinuité – où nous reconnaissons le fonctionnement du principe du plaisir –, le pathos de la relation objectale est incompatible avec l'universalité du Bien (évoquant celle de la demande d'amour) qui, d'après Kant, doit déterminer la volonté. Transcendant le niveau phénoménologique, la loi morale implique que le sujet est sans aucun objet en face de lui et que le seul phénomène qui reste c'est la voix dans la conscience qui s'y articule en *impératif catégorique, autrement dit inconditionnel* (Lacan1966:766). Celui-ci se présente donc comme l'ordre d'une raison purement pratique ou volonté. Cette volonté accède à la dimension de loi – qui est une dimension universelle au sens de la logique – dans la mesure où elle vaut pour tous les cas⁷⁷:

Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle (...). La volonté est conçue comme indépendante des conditions empiriques, partant comme volonté pure, déterminée par la simple forme de la loi (...) qui est un fait de la raison pure (Kant1997:30-1).

La volonté ou loi morale suppose donc une conception de la morale comme une pratique inconditionnelle de la raison. Elle exprime l'autonomie de la raison pure pratique par rapport aux conditions empiriques de l'expérience. Remplaçons *raison pure pratique* par *symbolique* et nous retrouvons l'autonomie structurale du symbolique – sa transcendance universelle – par rapport à la vie en général et à l'objet de la satisfaction sexuelle en particulier, en ce sens que cet objet – objet du désir, objet de la pulsion – est tout autre chose qu'un objet pré-défini par l'instinct et que l'objet retrouvé n'est jamais ça (le désir est désir de toujours autre chose).

L'idée de Lacan est, comme Vladimir Safatle l'a impeccablement soutenu⁷⁸, de décoller la loi du désir de la loi morale chez Kant avec laquelle elle ne pouvait pas éviter de se confondre lorsqu'elle était conçue comme loi phallique pure (cf.6.1). Dans le *Séminaire XI*, Lacan écrit :

(...) la loi morale (...) n'est rien d'autre que le désir à l'état pur, celui-là même qui aboutit au sacrifice, à proprement parler, de tout ce qui est l'objet de l'amour dans sa tendresse humaine – je dis bien, non seulement au rejet de l'objet pathologique, mais bien à son sacrifice et à son meurtre. C'est pourquoi j'ai écrit "Kant avec Sade" (1973:306).

⁷⁷ Qu'elle vaille pour tous les cas ne veut pas dire qu'elle s'impose à tous. C'est là la différence entre l'universel et le général qui, rappelés-le, s'applique aussi à la structure. *L'universel symbolique n'a absolument pas besoin de se répandre à la surface de toute la terre pour être universel. D'ailleurs, il n'y a rien, que je sache, qui fasse l'unité mondiale des êtres humains. Il n'y a rien qui soit concrètement réalisé comme universel. Et pourtant, dès que se forme un système symbolique quelconque, il est d'ores et déjà, de droit, universel comme tel* (Lacan1978:46).

⁷⁸ Vladimir Safatle a soutenu la thèse selon laquelle *Kant avec Sade* est à comprendre comme l'épuisement du premier paradigme lacanien, basé sur l'intersubjectivité; dans la mesure où il y a convergence entre le concept lacanien d'intersubjectivité, *impliquant la Loi phallique comme le seul opérateur de socialisation du désir*, et le concept kantien d'intersubjectivité qui se pose *comme horizon régulateur de l'expérience morale*, Lacan a pu faire de *Kant son double en le critiquant là où il voulait en fait s'auto-critiquer* (cf. Safatle2002 et 2002^a).

En effet, ce que Lacan y montre c'est justement l'attachement du désir du sujet aux objets empiriques et pathologiques: le désir ne se conjoint pas seulement au *logos* – conjonction dont le phallus est le signifiant privilégié – mais il a besoin aussi du *pathos* pour s'accrocher à la réalité. Voilà l'objet *a* introduit dans la structure⁷⁹; et voilà le symbolique qui perd de sa consistance et de son autonomie.

Quel est maintenant l'énoncé de la maxime chez Sade ? Lacan dit qu'il s'agit d'une règle universelle de la jouissance. Celle-ci s'attaque également à l'objet auquel s'attache le sujet. Dans l'ordre sexuel de l'utopie républicaine sadienne, la relation objectale est refusée au nom de l'extinction de la propriété, notamment celle des femmes:

Une femme même, dans la pureté des lois de la nature, ne peut alléguer, pour motif du refus qu'elle fait à celui qui la désire, l'amour qu'elle a pour un autre, parce que ce motif en devient un d'exclusion, et qu'aucun homme ne peut être exclu de la possession d'une femme, du moment qu'il est clair qu'elle appartient décidément à tous les hommes. L'acte de possession ne peut être exercé que sur un immeuble ou sur un animal; jamais il ne peut l'être sur un individu qui nous ressemble, et tous les liens qui peuvent enchaîner une femme à un homme, de telle espèce que vous puissiez les supposer, sont aussi injustes que chimériques (Sade1976:221).

La règle de jouissance est aussi sévère que la loi morale. Aucune inclination, aucun attachement à un objet déterminé, ne sont permis par la loi de la nature. La nature est cette instance transcendante qui fait des plaisirs un devoir:

Sexe charmant, vous serez libre; vous jouirez comme les hommes de tous les plaisirs dont la nature vous fait un devoir (idem:227).

Lacan énonce la maxime sadienne de la façon suivante:

J'exerce le droit de jouir de ton corps sans qu'aucune limite m'arrête dans le caprice des exactions que j'aie le gout d'y assouvir (1966:768-9).

Mais en fait cette maxime peut être réduite à l'impératif surmoïque : *Jouis !*. Il est très intéressant et logique de constater que, dans l'état de nature auquel la République doit s'élever, le Nom du Père n'existe pas: il est forclos dans et avec l'abolition conjointe du mariage et de la paternité. Le père est remplacé par la Patrie, qui est en fait une mère, et la famille est remplacée par la république au sein de laquelle il n'y a que des frères. Il n'est donc pas surprenant que l'inceste ne soit pas interdit aux enfants de la Patrie. La nouvelle société proposée par Sade abolit ce qui fait l'arête du symbolique dans sa fonction d'ordonner la sexualité en référence aux structures de parenté. Or, si la loi de la nature sadienne est homologue ou isomorphe de la loi morale kantienne, cela veut dire que celle-ci représente également une menace pour le symbolique.

On s'aperçoit que l'au-delà du principe du plaisir sur lequel reposent les deux lois n'est pas l'au-delà propre au symbolique en tant qu'ordre mais un au-delà par rapport au symbolique en tant qu'il constitue la réalité. Par conséquent, le symbolique-réalité apparaît comme le lieu où le plaisir est possible en sa discontinuité. La loi du désir chez Lacan – qui est bel et bien une limite qui garde la distance par rapport à la

⁷⁹ La structure signifiante minimale ou élémentaire S1,S2 cause non seulement le sujet barré comme son effet – le sujet est ce qu'un signifiant représente pour un autre signifiant – mais aussi l'objet *a* comme son produit.

Chose - n'est donc pas identifiable aux deux impératifs catégoriques kantien et sadien. Son *logos* n'est ni celui de la raison pure, ni celui de la nature: il ne rejette pas le pathologique matérialisé dans l'objet. Plaisir et désir ne s'excluent pas, c'est cela la leçon du fantasme. En fait, la loi du désir n'est autre que le principe du plaisir qui est lui-même, comme Freud l'avait établi, la loi qui régule les jeux du signifiant. Ce rabattement de la loi du désir sur le principe du plaisir - pour bien distinguer loi et Chose, désir et jouissance - est dû à la relation objectale que le fantasme offre au sujet. Celui-ci n'est plus seul face au signifiant.

7.3.3. Le *pathos* dans le *logos*

L'objet marque l'essentiel de la différence entre Sade et Kant. Selon Lacan, *la morale devient, d'un côté, pure et simple application de la maxime universelle, de l'autre, pur et simple objet* (1986:85).

L'objet rabat la transcendance de la loi morale sur la contingence phénoménale de l'objet empirique offert au désir dans et par le fantasme. Dans le fantasme sadien, dit Lacan dans *Kant avec Sade*, la Chose descend de son inaccessibilité en devenant l'agent du tourment. Elle garde pourtant l'opacité du transcendant dans la mesure où l'exécuteur est toujours étrangement séparé du sujet. L'exécuteur est l'instrument de la jouissance mais en même temps sa jouissance se fige dans le fantasme où il est *être de chair et serf du plaisir jusqu'aux os* (1966:773). Le fantasme phénoménalise, à travers le sensible, la transcendance de la loi de la jouissance. La jouissance s'y fige en plaisir qui n'est rien d'autre que l'impuissance du désir à se séparer de son *pathos* pour atteindre à la jouissance:

Le désir, qui est le suppôt de cette refente du sujet, s'accommoderait sans doute de se dire volonté de jouissance. Mais cette appellation ne le rendrait pas plus digne de la volonté qu'il invoque chez l'Autre, en la tentant jusqu'à l'extrême de sa division d'avec son pathos; car pour ce faire, il part battu, promis à l'impuissance (idem:773).

Lacan figure cette impuissance au moyen d'une métaphore phallique, celle de la retombée précoce de l'aile du désir qui s'était élevée pour figurer le lien du sexe à la mort. Et il ajoute:

Laissons-la reposer sous son voile éleusien (idem:idem).

Lorsqu'on compare avec ce qu'il disait dans le *Séminaire V* sur la fonction du phallus dans les mêmes mystères d'Eleusis, à propos du fantasme masochiste, on constate une inflexion d'accent: du dévoilement au voile⁸⁰, de la fustigation au repos, de la mutilation à la retombée, de l'érection éternelle à l'impuissance. Ce changement d'accent résulte d'une conception du fantasme quelque peu différente, qui souligne sa fonction de conversion de la jouissance en plaisir au moyen de l'objet phénoménologique, le petit *a*. Ceci est vrai non seulement du fantasme sadien mais aussi du fantasme masochiste et de tout fantasme en général. Le masochisme, dit Lacan, n'est pas la pulsion de mort. Freud y va trop vite, dit-il. *Car l'économie de la douleur masochiste finit par ressembler à celle des biens* (1986:280). En lisant Sacher-Masoch, on se rend compte que *la véritable pointe où se projette la position du masochiste*

⁸⁰ La fonction du voile, attribuée au fétiche dans le paradigme phallique (cf.5.4.2.), est maintenant passée au fantasme, et ce qui est au-delà du voile, inaccessible, ce n'est plus le phallus en tant qu'objet manquant mais l'objet *a*. L'accent s'est déplacé du signifiant sur l'objet, et le désir se soutient d'une statique plutôt que de l'alternative mobilité-inertie.

pervers est le désir de se réduire soi-même à ce rien qu'est le bien, à cette chose que l'on traite comme un objet, à cet esclave que l'on se transmet et que l'on partage (idem:281).

L'objet du fantasme n'est plus le signifiant ou la barre comme l'était le fouet dans *On bat un enfant*, dont la fonction était de produire le creux nécessaire à la logique du désir; c'est désormais l'objet *a*. Ce dernier est un objet en relief, qui apparaît à *quelque bosse du voile phénoménal* (1966:772) pour soutenir le *pathos* du désir dont il est la cause. Le désir pur, sans objet, déterminé par et visant le seul signifiant, ne tient pas au monde. Dans sa conformité apathique à la loi, sous les espèces de la volonté, le désir rencontre la mort sous le poids massif de la jouissance. Il ne subsiste que dans la statique du fantasme, stabilisé par l'objet *a*⁸¹:

Dans le temps même de la jouissance, il serait tout simplement hors de jeu, si le fantasme n'intervenait pour le soutenir de la discorde même où il succombe (idem:773).

On mesure l'écart entre cette perception du désir et celle marquée par l'érection continue et la mobilité domjuanesque où Lacan le tenait (cf.5.4.,n.24), lorsqu'il faisait de la loi (*logos*) son seul point d'appui. Et d'ailleurs, que rencontre Dom Juan au bout de la route ouverte par l'impératif catégorique libertin sinon la mort sous forme de la statue du Commandeur, l'inquiétante étrangeté de la Chose qui l'invite à dîner pour le faire mourir ? N'est-ce pas là signifier que ce qui constitue la séduction domjuanesque, le mépris dans lequel Dom Juan tient les objets (les femmes ont toutes la même valeur) au nom d'une loi de jouissance qui l'amène à défier le symbolique, à pervertir la parole et à rompre tout lien, est la voie d'accès au banquet de pierre, aussi irréprésentable dans la pièce de Molière que la Chose ? Le fantasme est le *point de capiton* du désir⁸².

7.3.4. Fantasme et cinéma

La statique du fantasme découle de la notion de défense par rapport à la jouissance. La défense n'est pas le refoulement (bien que le refoulement soit une défense contre la Chose). Mais le fantasme ne parle pas, il est une scène. Sur la chaîne signifiante, le désir se déplace de signifiant en signifiant. C'est l'inconscient amusant dont le meilleur exemple est le *Witz*. Sur l'écran du fantasme, le sujet regarde une scène derrière laquelle il cherche une expérience tragique au-delà de toute crainte et pitié: il est fasciné par la scène impossible à représenter de la jouissance, soit le trauma que le fantasme voile et réduit au peu-de-jouissance de l'objet *a*. La relation que Walter Benjamin établissait entre le cinéma et la psychose des masses transpose la fonction du fantasme sur le domaine social et historiquement localisé du capitalisme de la première moitié du XXe siècle. La différence principale réside dans le fait que le cinéma est comique tandis que le fantasme est tragique car le cinéma caricature le fantasme: il est écran sur écran, voile sur voile. Lisons Benjamin:

⁸¹ Lorsqu'on dit que l'objet *a* stabilise le désir, ceci ne veut aucunement dire que c'est là l'objet adéquat au désir. Le désir n'a pas d'objet propre, de bon objet, et c'est là une des raisons pour laquelle il se distingue de l'instinct. Déterminé par le signifiant qui le pousse dans l'au-delà de la vie vers l'impossible, le désir vise la Chose. Mais la Chose n'a rien d'un objet adéquat, on l'a vu, c'est bien pourquoi le sujet parlant s'en défend. Que le fantasme propose au désir un objet phénoménologique n'implique pas du tout que le désir – qui est une quête de l'objet perdu – se fixe à un objet. Cela peut pourtant arriver et c'est le cas du fétichisme: [dans la structure du fantasme] *l'objet n'est qu'un des termes où peut s'éteindre la quête qu'il figure. Quand la jouissance s'y pétrifie, il devient le fétiche noir où se reconnaît la forme bel et bien offerte en tel temps et lieu, et de nos jours encore, pour qu'on y adore le dieu* (1966:773).

⁸² Tout comme le Nom du Père dans le paradigme phallique, sauf que le Nom du Père est un point de capiton purement symbolique alors que le fantasme est un point de capiton symbolique-imaginaire.

Si l'on se rend compte des dangereuses tensions que la technique rationnelle a engendrées au sein de l'économie capitaliste devenue depuis longtemps irrationnelle, on reconnaîtra par ailleurs que cette même technique a créé, contre certaines psychoses collectives, des moyens d'immunisation, à savoir certains films. Ceux-ci, parce qu'ils présentent des phantasmes sadiques et des images délirantes masochistes de manière artificiellement forcée, préviennent la maturation naturelle de ces troubles dans les masses, particulièrement exposées en raison des formes actuelles de l'économie. L'hilarité collective représente l'explosion prématurée et salutaire de pareilles psychoses collectives. Les énormes quantités d'incidents grotesques qui sont consommés dans le film sont un indice frappant des dangers qui menacent l'humanité du fond des pulsions refoulées par la civilisation actuelle. Les films burlesques américains et les bandes de Disney déclenchent un dynamitage de l'inconscient (Benjamin 1991:164).

Le cinéma est un dispositif de conversion de la jouissance ou, si l'on préfère, et en termes plus freudiens, du malaise, en plaisir, en rire. Évidemment le malaise chez Freud n'est pas causé spécifiquement par l'économie capitaliste (ceci est une assomption de l'École de Franckfort) mais par la culture comme *logos*. On dira alors que le cinéma pare la foule tout comme le fantasme pare le père de la horde (le Surmoi et son impératif de jouissance). Apaisant, le fantasme est au service de la loi du désir que le Père Mort représente. En fait, c'est maintenant au fantasme que revient la fonction apaisante, stabilisante et normalisante du Nom du Père⁸³ ou, si l'on préfère, le fantasme prolonge le Nom du Père. Par conséquent, la structure phallique du fantasme est au service de l'interdit de l'inceste. C'est bien le cas du fantasme sadien de *La philosophie dans le boudoir* dans lequel la mère cousue reste interdite, ce qui fait voir, dit Lacan, *la soumission de Sade à la loi du désir qui est celle de notre place dans le monde habité par le langage* (Lacan 1966:790).

Le fantasme retient le sujet à l'Autre en tant que l'Autre est le monde habité par le langage. Il le fait par cette double conversion de la jouissance en plaisir qui est en même temps une conversion du réel en sens. C'est le fantasme qui, en aliénant le désir à un objet, assigne au sexuel une direction et une place dans le monde, c'est-à-dire une signification. Le fantasme donne (un) sens érotique (au sens freudien) au désir pour l'engager dans le monde, dans la réalité phénoménologique. Mais le monde est une scène car la notion de fantasme comme voile implique que la réalité est fantasmatique et imaginaire. *Le champ de la réalité ne fonctionne qu'à s'obstruer de l'écran du fantasme (idem:553)*. La substance sémantique de la réalité en fait *peu-de-réalité*. Si le fantasme protège du réel c'est parce que son voile transforme le réel dans la réalité du sens, ou dans le sens de la réalité. En *mondanisant* le désir par la médiation du voile, le fantasme compose une réalité de semblant, ce que Lacan appellera dans *L'étourdit* une *fiction de mondanité*.

7.3.5. Le *logos* de la science

⁸³ Avec la perte de consistance et d'autonomie du symbolique, le Nom du Père est entré en crise. Il est remarquable que Lacan ne mentionne pratiquement pas ce concept dans le *Séminaire XI*. Il y fait plusieurs références à son séminaire interrompu la même année scolaire, duquel il n'a fait qu'une séance, et qui s'appelait *Les Noms du Père*. Avec l'interruption des *Noms du Père* et sa substitution par *Les quatre concepts fondamentaux*, le concept du Nom du Père devient latéral et périphérique dans le discours de Lacan. Il faudra attendre *RSI* (1975) pour qu'il soit repensé dans le cadre de la topologie des nœuds.

Un pas a été fait qui éloigne l'inconscient lacanien de l'inconscient lévi-straussien dont la forme vide, purement logique, rejoint la loi morale kantienne en ce que tous les deux transcendent le subjectif avec ses tendances, plaisirs, pulsions, passions, objets sensibles, bref, tout le matériel phénoménologique concernant la particularité du désir subjectif⁸⁴. Certes, dès le début Lacan avait souligné le contenu sexuel de l'inconscient freudien pour le distinguer de l'Esprit qu'est l'inconscient lévi-straussien. Mais on a vu à quel point, dans le paradigme phallique, le sexuel, devenu désir sous l'effet de l'*Aufhebung*, était contraint au défilé du signifiant et se subsumait dans le *logos* des structures de parenté et du symbolique en général (cf.5.1.). Avec le fantasme, Lacan montre qu'un inconscient purement logique rejoint l'impératif catégorique et met en relief l'insuffisance du structuralisme kantien pour rendre compte de l'inconscient freudien et de la notion de sexuel qui lui est attaché.

Ce pas aura des effets sur la façon dont Lacan envisage le rapport de la psychanalyse à la science. On sait à quel point le premier Lacan s'est engagé à démontrer la scientificité de la psychanalyse. L'algorithme saussurien, fondateur de la science linguistique, réfère le sujet de l'inconscient au *cogito* en tant que celui-ci est un moment historiquement défini dans lequel le sujet est un corrélat essentiel de la science. La référence du sujet de l'inconscient au *cogito* ne signifie pas du tout leur identification. Le premier surgit dans la non-coïncidence entre l'axe de l'énonciation et l'axe de l'énoncé tandis que le second, dans sa transparence auto-réflexive, suppose la coïncidence des deux axes. Ce dont il s'agit c'est de relier la psychanalyse à la science moderne telle qu'elle advient au XVIIe siècle avec la physique mathématique. Que la psychanalyse soit une science au sens galiléen du terme est un pari qui correspond à l'ambition scientifique du structuralisme. Il implique une notion d'objet (la structure) et de démarche scientifique (*a-cosmologique*) qui rejoignent ceux de la science moderne, c'est-à-dire mathématisée. Chez Lacan, cela implique aussi une notion de sujet et c'est là où le bât blesse.

La constitution de la physique mathématique au XVIIe siècle, avec Galilée, Kepler et Newton, a radicalement changé la notion de nature: devenue un réseau de lois et de déterminations de la matière (la *res extensa*) – un *logos* –, la nature comme objet de la science a été dépouillée de ce qui en faisait la *physis* des Anciens: la substance contemplable, les qualités sensibles, la morphologie. C'est ce que Lacan appelle la démarche *a-cosmologique* de la science dans laquelle il inclut le champ freudien. Car le sujet de la science est le *cogito* en tant qu'évidé, par la voie du doute méthodique, de toute représentation et de tout savoir, de tout *pathos*, réduit à un point évanescent. Autrement dit, sujet de la science (*cogito*) et sujet de l'inconscient correspondent au paradigme du sujet barré, le sujet du signifiant, sans substance, sans représentations: le manque-à-être.

Mais nous venons de voir que lorsqu'il s'agit du désir du sujet il faut tenir compte du *pathos*. Dans *Science et vérité* (1966), Lacan pose le sujet de l'inconscient comme un point aporétique dans la science. Car le sujet est en effet le corrélat de la

⁸⁴ Dans *L'efficacité symbolique*, Lévi-Strauss procède à une comparaison du shamanisme et de la psychanalyse, qui vise à supprimer la dernière différence entre les deux : mythe (supposément) individuel pour la psychanalyse, mythe collectif (ce qui est un pléonasme) pour le shamanisme. Une telle suppression est possible à condition que l'hypothèse d'un fondement physiologique ou bio-chimique du psychisme se vérifie un jour. L'inconscient cesserait alors d'être un mythe (ou un lexique) individuel pour devenir simplement un mythe, c'est-à-dire une structure (une articulation syntaxique). Et dans cette structure mythique, qui correspond à l'universalité du symbolique, aucune place n'est faite à ce qui relève soit de la particularité, soit de la singularité: *L'inconscient cesse d'être l'ineffable refuge des particularités individuelles, le dépositaire d'une histoire unique, qui fait de chacun de nous un être irremplaçable. Il se réduit à un terme par lequel nous désignons une fonction: la fonction symbolique, spécifiquement humaine, sans doute, mais qui, chez tous les hommes, s'exerce selon les mêmes lois; qui se ramène, en fait, à l'ensemble de ces lois.* (Lévi-Strauss1958:224). La philosophie sous-jacente à cette conception des choses est, on s'en doute, kantienne: *Hyper-kantien, si j'ose dire, j'englobe la vie morale dans la problématique de la raison pure* (Lévi-Strauss2001:224). Petitot soutiendra la même position (cf.11.2.1.).

science mais il est un corrélat antinomique dans la mesure où il est divisé et que c'est justement cette vérité du sujet divisé que la science refoule: elle voudrait suturer la division subjective mais elle n'y arrive pas. De plus, l'objet *a*, l'objet qui n'est pas tranquille, impose de réviser la question, non suffisamment élucidée, de l'objet dans la science. C'est pourquoi la psychanalyse a un rapport d'exclusion interne avec la science.

Je voudrais souligner que l'affirmation de l'inclusion de la psychanalyse dans le champ scientifique, qui a pour conséquence d'exclure le particulier soit au niveau de l'objet soit niveau du sujet, coïncide avec le développement de l'unité logique de l'inconscient, qui aboutit, comme on l'a vu, à une perversion de la loi dans la mesure où, en sa pureté, la loi n'est autre que l'impératif catégorique⁸⁵. La problématisation du rapport de la psychanalyse à la science se pose à partir du moment où la question éthique de la loi introduit l'objet *a* et, avec lui, apporte du particulier, du *pathos*, à l'inconscient, tout en jetant une lumière différente sur le sexuel freudien. Lacan a toujours assumé que l'inconscient est aussi bien universel que particulier mais maintenant le particulier acquiert un poids qu'il n'avait pas avant, lorsque l'inconscient structuré comme un langage posait l'universalité du symbolique. Comme Alexandre Leupin l'a fort bien souligné, Lacan propose *une éthique de la singularité qui résiste à l'expansion surmoïque de la science* (Leupin2004:65). En 1975, Lacan introduit la jouissance dans le *cogito*: l'être ne se supporte pas de la pensée pure mais de la pensée qui est jouissance. De même, l'approfondissement de la notion de réel comme non-rapport, comme complètement *dénué de sens* (Lacan1976:29), contraste fortement avec le réel de la science. Celui-ci est un réel manipulé par les mathématiques qui en saisissent les lois et, par conséquent, il est reductible à un savoir, à un discours, à une vérité et finalement à un sens, qui supposent la notion d'univers (promis au savoir et au sens) de la science (cf.10.2.4.)

L'éthique de la psychanalyse blesse profondément l'ambition scientifique du structuralisme. Dans ses conférences aux USA en 1975, Lacan pose que la psychanalyse n'est pas une science et que tout ce que lui, Lacan, a fait, c'est de l'imiter, et il ajoute que ce qu'il fait c'est de la littérature (1976:26,29,34). Je crois que, ce disant, Lacan a choisi l'une des deux solutions au rapport en impasse du structuralisme à la science. Comme Jean-Claude Milner l'a posé, l'ambition scientifique du structuralisme a consisté à dire que la culture est objet de la science galiléenne sans que pour autant elle doive être ramenée à la nature (Milner2002:195). De cette dénégation, le structuralisme se sortira par deux voies: i) naturaliser la culture pour garder la science galiléenne; ii) renoncer à la définition galiléenne de science. Pourquoi la science ne s'occuperait-elle pas des objets empiriques, des phénomènes, du *pathos* qu'elle décrirait (sciences molles) au lieu d'engendrer des théories explicatives dont les axiomes seraient mathématisés (sciences dures)? C'est ce que font les *sciences humaines*. Ce qu'a fait Lacan, c'est finalement renoncer à la définition galiléenne de la science pour la psychanalyse. Nous verrons par la suite que Jean Petitot essayera de réintroduire la psychanalyse dans un champ scientifique redéfini comme post-galiléen

⁸⁵ Dom Juan pourrait aussi bien illustrer la solidarité entre l'impératif surmoïque et la conception de nature issue de la science moderne. En effet comment comprendre le débat entre Dom Juan et Sganarelle sur la croyance et la Création dans la scène I de l'acte III sinon comme un débat entre la croyance aux qualités sensibles du macrocosme et au plaisir qu'elles apportent (Sganarelle) et la croyance aux seules lois mathématisables de la matière : *je crois que deux et deux font quatre et quatre et quatre font huit*, dit Dom Juan. L'insensibilité domjuanesque, dont on fait normalement une question psychologique ou moraliste, serait à mon avis de l'ordre de cet au-delà où l'impératif catégorique et la science trouvent leur point de convergence en ce qu'ils rejettent l'objet empirique et sensible au profit de la pureté de la *ratio* (loi ou théorie). Articulant un rapport d'intrication entre science et éthique Lacan écrit: *Il suffit de reconnaître le sensible d'un au-delà du principe de réalité dans le savoir de la science, pour que l'au-delà du principe du plaisir (...) s'éclaire d'une relativité plus généralisable. La réalité de l'écart freudien fait barrière au savoir comme le plaisir défend l'accès à la jouissance* (2001:357).

(morphodynamique) mais exigeant néanmoins la naturalisation du symbolique (cf.11.2.3.).

8. Le vide dans le vase

La notion de fantasme comme dispositif de conversion de la jouissance en plaisir a entraîné la révision du concept d'objet. La critique de la loi morale kantienne - et par là de la loi phallique comme unique référence du désir - et le dégagement de l'objet par rapport au signifiant qui en découle risquent d'introduire de la substance dans la structure. Il faut donc négativer l'objet pour éviter qu'il soit entendu comme un simple objet empirique et appropriable, une substance qui viendrait remplir le manque-à-être du sujet. Parce qu'il *ex-siste* dans un monde habité par le langage, l'objet est affecté de transcendance. Voilée, sa forme sensible est mentalement perçue, rendue intelligible. La structure de voile du fantasme est une structure puritaine, malgré la valeur érotique du voile. Mais Éros n'est-il pas inhibé, refoulé ? Cicatrice de la castration, le fantasme l'est aussi bien: la conversion de la jouissance en plaisir est une périphrase de *refoulement*.

Ce que le fantasme voile pudiquement c'est le négatif dont l'objet *a* est affecté et qui l'écarte radicalement de tout objet empirique. Le relief de l'objet dans le fantasme cache ce négatif essentiel. Dans le paradigme phallique, la négativation de l'objet passait par son absorption dans le creux du signifiant. Dans le paradigme fantasmatique, la négativation de l'objet passe par l'introduction du creux au sein de l'objet. La négativation est une stratégie fondamentale de la pensée lacanienne non seulement pour éviter la chute dans l'empirisme mais aussi pour atteindre le réel au-delà du fantasme et déconstruire la scène du monde.

On trouve dans l'oeuvre de Lacan deux voies successives d'approche du réel: la pulsion et le non-rapport sexuel. Ces deux voies d'approche du réel mettent en cause la *fiction de mondanité* en ce qu'elle signifie non seulement la substance sémantique de la réalité (le *semblant*) mais aussi le leurre d'une corrélation entre sujet et monde comme unités et totalités (univers), leurre qui est en fait l'illusion de la consistance (de l'être) du sens (de l'être). Comme stratégies de défection du tout (de l'être, du sens), pulsion et non-rapport sexuel élargissent la faille dans la consistance de l'Autre si bien que le symbolique va perdre sa suprématie sur l'imaginaire et le réel.

La pulsion vient gêner le fantasme dans la mesure où elle a affaire au vide que l'objet phénoménologique du fantasme enveloppe. Nous constatons que dans le *Séminaire VII*, l'objet *a* surgit comme objection éthique à la pureté logique du symbolique devient, dans le fantasme, l'instrument d'une fiction d'unité qu'il aura lui-même, en tant qu'objet de la pulsion, à fissurer. Il faut donc distinguer les différents aspects et fonctions de l'objet *a* jusqu'à ce que le *Séminaire XX* déplace sa fonction subversive à la jouissance *pastoute* des femmes et à la lettre.

8.1. L'objet et le vide de la Chose

Dans le *Séminaire VII*, Lacan affirme que l'objet façonné par l'homme, dont le pot est le prototype, n'est pas seulement un outil mais aussi un signifiant si bien que son utilité fondamentale est la fonction signifiante de nous faire concevoir métaphoriquement les mystères de la création. Mais que le pot soit le produit d'un acte créateur ne se pose pas pour Lacan comme imposition d'une forme au continu et à l'informe de la matière, tel que Lévi-Strauss l'assume dans *La Potière jalouse*. Le vase, dit Lacan, est fait à partir de rien. Le potier, ou la potière, qu'elle soit jalouse ou non,

créé le pot non pas à partir de l'argile à laquelle il ou elle donne forme, mais à partir de rien.

Le potier crée le vase autour de ce vide avec sa main, le crée tout comme le créateur mythique, ex-nihilo, à partir du trou (Lacan1985:146).

Le vase est un signifiant incarné en objet et, en tant que *forme incarnée*, il crée le vide, *introduisant par là la perspective même de le remplir (idem:145).*

Lacan met l'accent moins sur l'objet comme manque que sur le manque dans l'objet et qui est ce par quoi l'objet relève du vide créationniste. Par conséquent, ajoute Lacan, en tant que créé, en tant qu'il crée le vide, l'objet – et tout objet est en quelque sorte un vase – *représente l'existence du vide au centre du réel qui s'appelle la Chose (idem:146).* Un tel objet représente ce qui *se présente dans la représentation comme un nihil, comme rien (idem:146)*, ce rien qui est au principe de la création et *dont le sujet reçoit sa condition (1966:667).* Dans *La logique du fantasme (1966-7)*, Lacan dit que la fonction de leurre de l'objet dans le fantasme a trait à la méconnaissance du *nihil* d'où procède la création (dont l'agent est le signifiant): n'étant qu'effet du langage, le sujet ignore ou escamote ce statut et s'assume comme créature selon le modèle de l'objet qui s'enveloppe du contenant créé par le vide (ou le manque ou le *nihil*) – tout comme le pot est un objet créé autour d'un trou. Par l'identification à l'objet, le sujet se donne l'illusion d'être une créature, une substance, bref d'être un être (c'est l'illusion cartésienne de remplacer le *cogito* par la *res cogitans*). Et Lacan ajoute que *la notion de créature, de tenir au sujet, est préalable à toute fiction (2001:324).* La vérité du sujet barré, ce sujet creusé par le signifiant, décharné, devient dans le fantasme la fiction d'un corps selon le modèle de l'objet dont le vide qui le centre s'habille de quelque substance pour s'incarner⁸⁶. De cette fiction naît l'imaginaire d'une proportion, d'une harmonie, d'une sorte de specularité, entre sujet et monde, (*Innenwelt* et *Umwelt*) et aussi entre homme et femme.

8.2. La sublimation, déchirure du voile du fantasme

Contrairement à l'identification qui concerne les idéaux du Moi et leurs objets imaginaires inscrits dans un rapport narcissique – l'idéalisation est l'identification du sujet à son objet -, la sublimation, dit le *Séminaire VII*, concerne le vide de la Chose:

Entre l'objet tel qu'il est structuré par la relation narcissique et das Ding, il y a une différence, et c'est justement dans la pente de cette différence que se situe pour nous le problème de la sublimation (1986:117).

La sublimation est, comme destin de la pulsion, un destin singulier: ce qu'elle mobilise pour substituer n'est pas l'objet mais le but dans la mesure où elle se satisfait d'un but qui n'est pas sexuel-génital; de plus, comme on l'a vu (cf.1.1.5.1.), la sublimation n'est pas le refoulement. La sublimation fait se détourner la pulsion de son but et, ce faisant, elle apparaît comme le modèle ou le régime des vicissitudes pulsionnelles en général: si la pulsion se distingue de l'instinct c'est justement dans la mesure où elle n'est pas une voie directe vers une satisfaction naturellement appropriée mais une dérive, un détour; la pulsion est, on s'en souvient, une satisfaction détournée.

⁸⁶ L'objet *a* réel, l'objet de la pulsion, est insaisissable au miroir et ne devient saisissable qu'habillé par l'image spéculaire (cf.1966:818).

Aussi, toute pulsion est-elle déjà sublimation. Pourtant, contrairement aux autres destins pulsionnels, la sublimation est intransitive et c'est cette idée freudienne que Lacan transpose dans la définition de sublimation comme élévation d'un objet à la dignité de Chose. Que peut bien vouloir dire ceci, sinon la reconduction de l'objet au vide qui fissure son être phénoménologique, autrement dit, l'effacement de sa forme sensible et représentable ?

Dans la mesure où la sublimation est rattachée à la pulsion comme telle, on peut dire que ce qui se pose à *l'horizon de la tendance* est également la Chose, ce point où l'objet est absorbé par le but:

Ce qu'il y a au niveau de das Ding du moment où il est révélé, c'est le lieu des Triebe, pour autant qu'ils n'ont rien à faire, en tant que révélés par la doctrine freudienne, avec quoi que ce soit qui se satisfasse d'une tempérance, de celle qui ordonne bien sagement les rapports de l'être humain avec son semblable aux différents étages hiérarchiques de la société, depuis le couple jusqu'à l'État, dans une construction harmonique (idem:131).

La satisfaction détournée – mais toujours sexuelle - de la pulsion n'a rien de socialement pacifiant: c'est de la jouissance au-delà des biens et des liens érotiques. La sublimation, et avec elle la pulsion en général, s'inscrivent dans un au-delà du refoulement, dans un au-delà de la chaîne signifiante, dans un au-delà du principe du plaisir, que le *Séminaire VII* présente comme le plan de la Chose, *ce qui du réel pâtit du signifiant (idem:142,161).*

Aussi la pulsion vient-elle subvertir la statique du fantasme où l'objet leurre le sujet au point de la Chose. Il voile la Chose – le sexuel traumatique – pour la présenter au sein d'une scène, d'une représentation, qui produit un sens pour le désir (la scène primitive). Le fantasme érotise dans la mesure où il relie le désir à un objet imaginaire. La sublimation, par contre, désérotise parce qu'elle coupe les liens aux objets pour les transcender en vide de la Chose, *l'ex-nihilo* d'avant la création. Ou pour les dévoiler et les montrer dans leur nudité réelle: c'est l'obscène. Contrairement au fantasme, la sublimation est impudique.

Puisqu'elle constitue la ruse par laquelle la pulsion échappe à la loi du désir pour atteindre à la Chose, la sublimation prolonge l'opposition entre désir et jouissance par opposition à fantasme et pulsion. On voit ainsi que, dans le paradigme fantasmatique la pulsion n'apparaît plus comme un domaine libido-imaginaire à être pris par et dans le signifiant (paradigme phallique) mais comme une instance qui menace de rupture la formation sur laquelle le désir se soutient: le fantasme.

8.3. La queue larguée du lézard

Le rapport entre fantasme et pulsion est une articulation dramatique, une tension, dans laquelle la dynamique de la pulsion perturbe la statique du fantasme. Dans le *Séminaire XI*, Lacan affirme que la pulsion est le mode d'un sujet acéphale, d'une subjectivation sans sujet; de même, l'objet *a* est présubjectif (cf.1973:208). Par contre le fantasme *céphalise* le sujet en lui donnant un objet à désirer. Le sujet du désir est un sujet structuré et apaisé dans l'illusion de son unité avec l'objet alors que dans la pulsion tout s'articule en termes de tension et d'écartèlement pluralisant.

Cette tension se déploie autour de l'objet. La fonction déstabilisante de l'objet de la pulsion vient du fait qu'il est un vicariant ou un index de l'objet cause du désir, c'est-à-dire le négatif qui ébranle l'être phénoménologique de l'objet visé par le désir.

C'est donc au vide qui les centre, que ces objets empruntent la fonction de la cause où ils viennent pour le désir (Lacan2001:324). Ce vide qui les centre est parfois assimilé au vide de la Chose, mais la Chose tend à disparaître du discours lacanien et à être remplacée par la *séparation primitive* d'un organe du corps, une livre de chair perdue⁸⁷. L'objet de la pulsion est ainsi un objet qui vient en lieu et place de l'objet *ch* du corps sous le coup d'une auto-mutilation et qui est l'objet *a* cause du désir. N'importe quel objet peut représenter la fonction du manque (Freud disait que l'objet de la pulsion est indifférent) mais *c'est en nombre limité qu'ils peuvent tenir le rôle que symboliserait au mieux l'automutilation du lézard, sa queue larguée dans la détresse* (1966:853). Sein, fèces, phallus, regard, voix, rien – voici les objets détachables du corps capables de représenter la fonction du manque réel, figurée comme auto-mutilation.

Apportant au désir le négatif qui l'a causé, la pulsion lève le voile du fantasme. Dans *Le Trieb de Freud...*, écrit contemporain du *Séminaire XI* (1964), Lacan décrit ainsi la relation entre fantasme et pulsion:

Les pulsions sont nos mythes, a dit Freud. Il ne faut pas l'entendre comme un renvoi à l'irréel. C'est le réel qu'elles mythifient, à l'ordinaire des mythes: ici qui fait le désir en y reproduisant la relation du sujet à l'objet perdu.

Les objets à passer par profits et pertes ne manquent pas pour en tenir la place. Mais c'est en nombre limité qu'ils peuvent tenir un rôle qui symboliserait au mieux l'automutilation du lézard, sa queue larguée dans la détresse. Méaventure du désir aux haies de la jouissance, que guette un dieu malin.

Ce drame n'est pas l'accident que l'on croit. Il est d'essence: car le désir vient de l'Autre, et la jouissance est du côté de la Chose.

Ce que le sujet en reçoit d'écartèlement pluralisant, c'est à quoi s'applique la seconde topique de Freud. Occasion de plus à ne pas voir ce qui devrait y frapper, c'est que les identifications s'y déterminent du désir sans satisfaire la pulsion. Ceci pour la raison que la pulsion divise le sujet et le désir, lequel désir ne se soutient que du rapport qu'il méconnaît, de cette division à un objet qui la cause. Telle est la structure du fantasme (idem:853).

Désir et pulsion divergent sur le plan de l'identification, laquelle, selon Lacan, se détermine du désir mais ne se satisfait pas de la pulsion. Ensuite, il y est question de deux divisions: la première, causée par la pulsion, entre sujet et désir; la seconde, causée par l'objet (de la pulsion), entre désir et objet, division que le désir, pour se soutenir, méconnaît dans le fantasme, moyennant l'identification (à l'objet). L'identification est donc la fonction du voile ou, si l'on préfère, le voile est l'instrument de l'identification du sujet à l'objet par laquelle le sujet couvre sa vérité de son désir⁸⁸.

Dans *La logique du fantasme* (1966-7), Lacan écrit:

(...) ils [objets a] ne tiennent cette fonction dans le désir [d'être cause du désir] qu'à y être aperçus comme solidaires de cette refente (d'y être à la fois inégaux, et conjoignant à la disjoindre), de cette refente où le sujet s'apparaît être dyade – soit prend le leurre de sa vérité même. C'est la structure du fantasme notée par nous de la parenthèse dont le contenu est à prononcer: S barré poinçon a (Lacan2001:324).

Le désir se trouve ainsi installé sur une base imaginaire (identification, leurre, méconnaissance) que la pulsion travaille à faire éclater (*écartèlement pluralisant*). Ce

⁸⁷ Dans *Le Trieb de Freud*, Lacan dit que l'auto-mutilation est jouissance dont l'effet destructurant est métaphorisé par les haies et référé à la Chose – *la jouissance est du côté de la Chose* – et, par conséquent, méaventure du désir – *le désir qui vient de l'Autre*. Cependant la métaphore de l'auto-mutilation du lézard pointe la réduction de la Chose transcendante en livre de chair perdue, petite chose du corps, reste – l'objet *a*; par conséquent, jouissance fragmentée, séparée, perdue, peu de jouissance dans la pulsion.

⁸⁸ De même, le *Séminaire VII* établissait que *l'objet a* leurre le sujet au point de la Chose. Les fonctions de leurre et de méconnaissance ne sont plus le privilège du Moi mais appartiennent à une formation logique (la logique du fantasme).

faisant, elle brise la logique⁸⁹ symbolique et imaginaire du fantasme et introduit la dérive, la multiplicité et la partialité (le polymorphisme pervers) dans l'unité de la scène du monde.

8.4. Les deux champs disjoints de la sexualité

Il y a un aspect de l'auto-mutilation que je voudrais souligner. Elle est une métaphore de la castration (jouissance perdue) mais, en tant que telle, elle n'est pas opérée par quelque entité hétérogène ou extérieure: le signifiant, l'Autre, le Nom du Père. Elle est purement interne, *auto*, immanente au corps. Aucun Autre ne coupe la queue du lézard: elle se sépare du corps d'elle-même par un mécanisme naturel, organique. C'est comme si la pulsion faisait rentrer la loi dans le corps. Tandis que la division d' α comme sujet du désir découle de son aliénation au signifiant, dans la pulsion il s'agit d'une séparation ayant lieu dans le corps d'un sujet qui n'est pas seulement parlant mais vivant. C'est pourquoi Lacan écrit dans *SSDD* que la pulsion repère organiquement le sujet du signifiant.

Dans le *Séminaire IX* (1961), Lacan interrogeait l'unité signifiante du sujet, en suggérant qu'il se tient entre deux extrêmes: le pôle du vivant et le pôle du signifiant:

[Le sujet] est dans l'individualité radicale, réelle, dans le patient pur de cette capture, dans l'organisme dès lors aspiré par les effets du "ça parle" par le fait qu'un vivant entre les autres a été appelé à devenir ce que M. Heidegger appelle le berger de l'être, ayant été pris dans les mécanismes du signifiant. Est-il à l'autre extrême identifiable au jeu même du signifiant ? Et le sujet n'est-il que le sujet du discours en quelque sorte arraché à son immanence vitale, condamné à la survoler, à vivre dans cette sorte de mirage qui découle de ce redoublement qui fait que tout ce qu'il vit, non seulement il le parle, mais que le vivant il le vit en le parlant et que déjà ce qu'il vit s'inscrit en une "enos", une Saga tissée tout au long de son acte même (Lacan1961:1).

Dans le *Séminaire XI* et dans *Position de l'inconscient* (1964), l'interrogation devient affirmation. Lacan établit, pour la sexualité, deux côtés, celui du vivant, où se trouve la pulsion, et celui de l'Autre, lieu des liens, des idéaux, de l'ordre et de la norme, bref du désir. Il écrit:

Du côté du vivant en tant qu'être à être pris dans la parole, en tant qu'il ne peut jamais enfin y tout entier advenir, dans cet en-deça du seuil qui n'est pourtant ni dedans ni dehors, il n'y a d'accès à l'Autre du sexe opposé que par la voie des pulsions dites partielles où le sujet cherche un objet qui lui remplace cette perte de vie qui est la sienne d'être sexué.

Du côté de l'Autre, du lieu où la parole se vérifie de rencontrer l'échange des signifiants, les idéaux qu'ils supportent, les structures élémentaires de parenté, la métaphore du père comme principe de la séparation, la division toujours ouverte dans le sujet dans son aliénation première, de ce côté seulement et par ces voies que nous venons de dire, l'ordre et la norme doivent s'instaurer qui disent au sujet ce qu'il faut faire comme homme ou femme (1966:849).

Le partage de la sexualité en ces deux côtés fait que la pulsion quitte le domaine du symbolique (elle intervient là où la parole fait défaut): elle n'est pas chez l'Autre, Ça ne veut pas parler: Ça veut un objet, tout simplement. Ça veut un objet qui n'est pas la Chose mais autre chose, un petit quelque chose, un petit a , qui puisse remplacer la livre de chair perdue selon le modèle de la queue larguée du lézard. Ça veut un petit objet en-deçà de la parole, d'un côté qui n'est pas celui de l'ordre symbolique, celui de la sexualité organisée en un réseau de circuits et de places pour la libido, selon la structure de parenté et les idéaux sociaux (le Nom du Père), de façon à ce que le sexuel devienne

⁸⁹ Une logique dont la condition est le refoulement (cf.1.1.2.). Freud dit dans *Introduction à la Psychanalyse* que la pulsion est un moyen pour la libido d'éviter le refoulement (2001:439).

signifiant. Mais ce côté du vivant n'est pas non plus à confondre avec le plan de l'immanence vitale.

On se demande où serait le fantasme dans cet extrait de *Position de l'inconscient*, s'il en était question. Il ne peut être que du côté de l'Autre dans la mesure où, tout en étant une formation post-oedipienne (cicatrice de la castration), son rôle majeur est d'indiquer au sujet comment désirer, comment donner (un) sens à son désir. Pourtant, dans le texte cité, la relation du sujet à l'objet n'est pas mise à l'enseigne du fantasme mais à celle de la pulsion dont Lacan dit qu'elle est la seule voie d'accès à l'Autre du sexe opposé – à son corps - par la recherche d'un objet (et non pas par l'identification à l'objet). Ce à quoi la pulsion donne accès chez l'Autre n'est pas son corps en tant qu'idéal total, mais une zone érogène, l'objet *a*. La pulsion ne leurre pas le sujet, elle le met en rapport avec le réel sexuel.

Le bord du vase (paradigme du non-rapport I)

Le paradigme du non-rapport accomplit la tâche de défaire la fiction d'Un monde (univers) que le fantasme produit en *mondanéisant* le sujet. Avant la jouissance féminine, la pulsion est la première grande objection à l'univers. Cette objection réside dans le corps. Le corps morcelé en zones érogènes défie toute supposition d'unité et d'identité ainsi que tout rapport de proportion et d'harmonie entre homme et monde, entre homme et femme.

9. L'inconscient comme bord

Le *Séminaire XI* (1964) est celui où la pulsion prend la relève sur le désir comme concept fondamental de la psychanalyse dans la théorie lacanienne. L'importance accordée à la pulsion est solidaire de celle accordée au corps. Dès le début du séminaire, Lacan établit une distinction entre l'inconscient freudien et l'inconscient de la linguistique structurale, à laquelle se rapporte *l'inconscient structuré comme un langage*. On voit là un tournant crucial de la pensée de Lacan:

De nos jours, au temps historique où nous sommes de formation d'une science, qu'on peut qualifier d'humaine mais qu'il faut bien distinguer de toute psycho-sociologie, à savoir, la linguistique, dont le modèle est le jeu combinatoire opérant dans sa spontanéité, tout seul, d'une façon présubjective, - c'est cette structure qui donne son statut à l'inconscient. C'est elle, en tout cas, qui nous assure qu'il y a sous le terme d'inconscient quelque chose de qualifiable, d'accessible et d'objectivable. Mais quand j'incite les psychanalystes à ne point ignorer ce terrain, qui leur donne un solide appui pour leur élaboration, est-ce à dire que je pense tenir les concepts introduits historiquement par Freud sous le terme d'inconscient ? Eh bien, non ! je ne le pense pas. L'inconscient, concept freudien, est autre chose, que je voudrais vous faire saisir aujourd'hui (1973:29).

L'inconscient structuré comme un langage ne suffit pas à rendre compte de l'inconscient freudien. Celui-ci n'est pas tout à fait assimilable au jeu combinatoire du signifiant, aux lois du Ça parle, au seul refoulement⁹⁰. Et Lacan de montrer que cette autre chose qu'est l'inconscient freudien, cet "autre inconscient", consiste dans une fonction pulsative (*idem*:52) qui le rapproche du corps.

Lacan commence par aborder cette fonction pulsative de l'inconscient par le biais d'une distinction épistémologique entre cause et loi. La loi se caractérise par *ce qu'il y a de déterminant dans une chaîne* (*idem*:30). Elle est conceptualisable et mathématisable, tandis que la cause, elle, est l'embarras des philosophes et des scientifiques. Newton ne signifiait pas autre chose lorsqu'il disait qu'il s'occupait des lois de la matière, en les formulant en équations mathématiques, mais pas des causes ou de la cause ultime de la matière. D'ailleurs renoncer à déterminer les causes des régularités de la nature a été la condition de la révolution scientifique du XVIIe siècle. Au lieu des causes il y a des lois, les lois qui subsument les régularités de la nature:

⁹⁰ On se souvient que dans *L'instance de la lettre* (1957), Lacan assimilait à l'insistance de la chaîne signifiante la répétition dans le symptôme du désir mort, du trauma sexuel (cf.5.4), autrement dit, ce que Freud avait isolé, dès la lettre 52 à Fliess, comme l'inassimilable par le système de la mémoire (cf.1.1.); ou même, dès *L'Esquisse*, comme ce qui, au sein du complexe d'autrui, se sépare en appareil de la mémoire, d'un côté, et en ce qui reste comme chose, de l'autre (cf.1.). Maintenant Lacan distingue deux modes de fonctionnement de l'inconscient sous deux formes de répétition: l'*automaton* (refoulement) et la *tuché* (compulsion).

penchons-nous sur le comment et laissons le pourquoi⁹¹. Aussi Lacan affirme-t-il que ce que la cause offre à toute saisie conceptuelle c'est la béance. Contrairement aux lois, y compris celles du signifiant, qui témoignent des régularités sous-jacentes aux phénomènes apparaissant comme irréguliers et hasardeux, *il n'y a de cause que de ce qui cloche*. Or, continue Lacan, l'inconscient freudien se situe à *un point où il y a toujours de la clocherie* (*idem*:30).

Dans le rêve, l'acte manqué, le mot d'esprit – qu'est-ce qui frappe d'abord? C'est le mode d'achoppement sous lequel ils apparaissent (...) Dans une phrase prononcée, écrite, quelque chose vient à trébucher (*idem*:33).

Ce qui est ainsi accentué c'est moins la substitution du signifiant oublié par un autre, témoignant du fonctionnement de la chaîne signifiante, que l'absence de signifiant, la béance qui heurte celui qui a le nom sur le bout de la langue. Mais dans cette béance, il n'y a pas rien, il y a du non-réalisé, trouvaille ou retrouvaille se dérochant à nouveau et instaurant la dimension de la perte, ce qui rend l'inconscient comparable à *Eurydice deux fois perdue* (*idem*:33). Voilà l'entre-deux où Ça pulse, où Ça vacille. Le non-réalisé n'est pas le refoulé:

L'inconscient, d'abord, se manifeste à nous comme quelque chose qui se tient en attente dans l'aire, dirais-je, du non-né. Que le refoulement y déverse quelque chose, n'est pas étonnant. C'est le rapport aux limbes de la faiseuse d'anges (*idem*:31).

La clocherie ou discontinuité de l'inconscient relève moins de la loi (et le refoulement suit la loi du signifiant) que de la cause. Prenons le cas de l'hystérie. L'important ce n'est pas que l'inconscient détermine la névrose mais qu'il montre la béance par où la névrose se raccorde à un réel, réel, ajoute Lacan, qui n'est pas déterminé, qui n'appartient donc pas au domaine de la loi. Le réel est la béance causale. Ceci ne signifie pas que le signifiant ait perdu ses prérogatives de cause du sujet, mais qu'est reconnu au réel un rôle prioritaire dans la saisie de l'inconscient. Et avec le réel ainsi défini comme cause béante, la contingence prend la relève sur la nécessité⁹².

Nous avons ainsi trois notions: cause, béance, réel qui prolongent celles rencontrées dans le *Séminaire VII*: cause, vide, réel, elles aussi situées dans un domaine au-delà de la loi, du désir et du plaisir, celui de la Chose. Dans le *Séminaire XI*, le domaine où se situent cause, béance et réel, n'est pas celui, transcendant et massif, de la Chose, mais plutôt, dirais-je, celui de la répétition, de la pulsion et de l'objet *a*, objet qui est en jeu dans la rencontre manquée avec le réel. La Chose se fait petit objet, se phénoménalise et devient contingente.

La béance n'est pas le *nihil*, le vide à partir duquel la création se met en place (*Séminaire VII*). La béance est plutôt le lieu du non-réalisé qui est de l'ordre du réel qui se dérobe, du réel raté. L'exemple le plus parlant est peut-être celui du rêve. Quoi de plus fugitif, de plus évasif, de plus évanouissant, de plus raté, qu'un rêve?⁹³ Lacan rapproche la béance de l'inconscient de ce que Freud appelait l'ombilic du rêve, le point obscur *où il se rattache à l'Inconnu* (Freud1996:446) et qui semble absorber l'imagerie

⁹¹ (...) *les effets ne se portent bien qu'en absence de la cause. Tous les effets sont soumis à la pression d'un ordre transfactuel, causal, qui demande à entrer dans leur danse, mais, s'ils se tenaient bien la main, comme dans la chanson, ils feraient obstacle à ce que la cause s'immisce dans leur ronde* (1973:145). Mais lorsque les mains glissent et se séparent, un intervalle est ouvert pour que la cause vienne troubler la ronde des effets-signifiants: c'est l'objet *a* dans la chaîne signifiante. Que se passe-t-il lorsque le réel interfère dans la structure ?

⁹² Cela étant, le réel contingent ne peut pas être défini comme *ce qui revient toujours à la même place*, phrase qui met l'accent sur le nécessaire et le régulier. Pourtant, la *tuché* est aussi un automatisme de même que la compulsion.

⁹³ La révision par Freud de la théorie du rêve, dans les années vingt et trente, détermine que, étant donné l'échec fréquent du travail du rêve, celui-ci doit être caractérisé comme tentative d'accomplissement d'un désir et non pas comme accomplissement d'un désir, tel que l'*Interprétation des rêves* (1900) l'établissait (cf. Freud1984:78 et 1984^b: 43-4). Le rêve c'est du non-réalisé.

onirique que l'on essaye vainement de saisir. Lacan dit que le nombril du rêve, tout comme le nombril anatomique, est *cette béance dont nous parlons* (1973:31). La comparaison de la béance de l'inconscient avec le nombril du corps la réduit à une structure de bord en même temps que l'inconscient devient zone érogène, qu'il prend corps (mais pas substance)⁹⁴. Il n'est donc pas étonnant que Lacan parle d'une fonction pulsative de l'inconscient conçu comme un organe qui s'ouvre pour aussitôt se refermer sur quelque chose qui *apparaît de disparaître* (la dérobaie du réel). Cette fonction pulsative, il la *marque comme plus radicale que l'insertion dans le signifiant qui sans doute la motive, mais ne lui est pas primaire au niveau de l'essence* (idem:142). La fonction pulsative de l'inconscient vient valoriser le temps comme catégorie permettant de l'aborder :

L'inconscient maintenu selon notre propos inaugural comme effet de signifiant, et structuré comme un langage, fut ici [Séminaire XI] repris comme pulsation temporelle (Lacan2001:187).

Le temps de l'inconscient évasif, comme d'ailleurs, le temps de l'inconscient comme chaîne de signifiants, est le temps rétroactif, celui de l'après-coup, le *nachträglich* freudien. De plus, la torsion du temps permet de saisir la cause comme quelque chose qui n'est pas à confondre avec l'origine. C'est bien le cas, comme on va le voir, de l'objet *a* comme cause rétroactive du désir (cf.9.4.).

9.1.Le réel du rêve

Les termes aristotéliens de *tuché* et *automaton* s'opposent au même titre que cause et loi, réel et chaîne signifiante, contingence et nécessité ou régularité. Leur mode de fonctionnement est la répétition mais il s'agit de deux répétitions différentes. La répétition de l'*automaton* est celle de l'insistance du signifiant selon la loi qui contraint cette insistance même. La répétition de la *tuché* est ce qui se produit comme par hasard, comme ce qui ne se vérifie pas d'une loi, ce qui n'a pas de raison mais qui est quand même contraignant (compulsion de répétition) - l'existence de cette contrainte permettant de penser rationnellement la *tuché*. Dans un inconscient-bord qui s'ouvre et se ferme pour que surgisse le réel qui se dérobaie, la *tuché* acquiert forcément du relief par rapport à l'*automaton* (la répétition de la chaîne signifiante). La différence entre *automaton* et *tuché* correspond à la différence entre remémoration et répétition (cf.1.1.3.): lorsque la remémoration s'approche de plus en plus d'un *centre où tout événement paraîtrait devoir se livrer – précisément à ce moment, nous voyons se manifester (...) la résistance du sujet, qui devient à ce moment-là répétition en acte* (1973:61). La répétition est le symptôme de l'impasse ou de l'échec de la mise en récit qui donne forme signifiante au conflit pulsionnel. On se souvient que, chez Freud, la répétition est ce qui se passe lorsque le refoulement rate, lorsque l'impression ou l'excitation ne parvient pas à devenir trace mnésique - représentation à être déplacée au long des strates de l'appareil psychique. Ça coince et ça frappe comme événement réel. C'est le trauma.

Le trauma est la première forme *tychique* de la psychanalyse. Le trauma est le réel inassimilable (par la mémoire, par le réseau des signifiants) que le Freud de la première théorie des névroses essayait de tamponner par l'homéostasie du principe du

⁹⁴ (...) le maintien de cet aspect du freudisme qu'on a coutume de qualifier de naturalisme semble indispensable, car c'est une des rares tentatives, sinon la seule, pour donner corps à la réalité psychique sans la substantifier (1973:85). Tout au long du Séminaire XI nombreux sont les passages où Lacan discrédite la notion de substance (1973:95,142,171, 296), comme s'il était hanté par une menace de substantialisme entraînée par l'abordage de l'inconscient comme zone érogène. D'où l'urgence de signaler que le réel du corps n'est pas de la substance.

plaisir. Pourtant, ce qu'il constate dans l'*Au-delà...* c'est que le trauma insiste à se rappeler à nous au moyen de la compulsion de répétition. Il se répète comme réel parce que la rencontre avec ce réel est ratée:

C'est pourquoi j'ai mis en relief dans le concept méconnu de la répétition ce ressort qui est celui de la rencontre toujours évitée, de la chance manquée. La fonction de ratage est au centre de la répétition analytique. Le rendez-vous est toujours manqué – c'est ce qui fait, au regard de la tuché, la vanité de la répétition, son occultation constitutive (idem:144).

Le réel *tychique*, qui toujours se dérobe et se répète comme trauma, est sexuel. Ou plutôt, il est le sexuel même, car le sexuel est, par essence, traumatique et le traumatisme est toujours de nature sexuelle⁹⁵.

Le rêve (rêve d'angoisse) est un lieu privilégié pour la manifestation du trauma. Comme le symptôme, le rêve est un symbole commémoratif de l'événement traumatique (Freud2001a:18-19). Comment se fait-il que le trauma surgisse dans le rêve à *figure dévoilée* ou du moins *derrière l'écran qui nous l'indique (idem:66)* ? Comment se fait-il que le rêve touche au réel ?

Ce qui est maintenant souligné dans le rêve ce n'est pas le côté de formation signifiante de l'inconscient – discours de l'Autre – mais celui de formation qui touche au réel, étant donné que le trauma est une rencontre manquée avec le réel. Lieu de surgissement du trauma, *le rêve n'est pas un fantasme comblant un vœu (idem:69)*. Ce que le fantasme, donc la réalité, dissimule – le réel -, le rêve, au moins le rêve d'angoisse, le fait apparaître. Mais comment le réel qui toujours se dérobe fait-il irruption dans le rêve comme un coup qui réveille le dormeur en proie à l'angoisse⁹⁶ ?

Tout d'abord rappelons brièvement ce qui se passe, selon Freud, dans l'appareil psychique lorsque le dormeur rêve. Il se passe une régression de la représentation à la perception, de la pensée (mémoire) au vécu, dans la mesure où la représentation retourne à l'impression matricielle d'où elle est sortie un jour lorsqu'une perception a été enregistrée, sous forme de trace, dans le système de la mémoire (cf.1.1.3.). Le reflux de la pensée à la perception (impression, excitation) qui l'a causée dévoile ce qui se tient derrière les représentations: ce qui apparaît traduit par "images de perception" c'est le manque de représentation du *Vorstellungrepräsentanz* – que Lacan appelle le tenant-lieu de la représentation absente (la cause est béante). Ces "images de perception" ne sont pas des images représentées mais des images vécues comme présentes, hallucinées (d'où la définition du rêve comme *psychose inoffensive*). La régression de la pensée du rêve à la perception est donc une régression au réel. Lacan, qui s'est toujours méfié de la notion de régression, l'a remplacée par retour: le retour du réel. Cela dit, il n'est pas étonnant que l'autre scène comporte en son sein la scène primitive, la scène irreprésentable qui constitue l'ombilic du rêve, - car le sexuel traumatique est une perception qui n'a jamais eu de représentation, qui n'a pas accédé à la signification, et qui se répète dans le rêve, frappant à la porte de l'inconscient pour qu'on lui ouvre (et qu'on lui fasse subir le coup de l'*Aufhebung*)⁹⁷. Or, selon le battement scandé de l'inconscient-bord, celui-ci s'ouvre pour se refermer aussitôt sur la fente où quelque

⁹⁵ Pourquoi, se demande Lacan, la scène primitive est-elle si traumatique ? Pourquoi est-elle toujours trop tôt ou trop tard ? (...) Pourquoi la prétendue maturation des pseudo-instincts est transférée, transpercée, transfixée de tychique (...) ? (1973:82). Aussi, le trauma, la mauvaise rencontre avec le sexe, organise-t-il les stades oral, anal, phallique sous la forme de l'angoisse de castration. Cela étant, ce dont l'inconscient protège c'est du sexuel réel ou du réel sexuel, celui qui n'est pas assimilable dans et par l'*automaton* des signifiants, qui ne leur donne pas la main pour rentrer dans leur ronde phallique, leur ronde de signification. Le réel est bien ce sexuel qui ne fait pas rapport mais se répète derrière le voile (du) signifiant - ce que Lacan appelle le *semblant*.

⁹⁶ (...) quand il arrive dans leur rêve quelque chose qui menacerait de passer au réel, ça les affole tellement qu'aussitôt ils se réveillent, c'est-à-dire qu'ils continuent à rêver (Lacan1975:52-3).

⁹⁷ C'est ainsi que la scène primitive (le coit de ses parents) que l'Homme aux Loups a observée lorsqu'il avait un an et demi fait retour dans le rêve des loups, prenant alors effet signifiant après-coup et inaugurant la névrose; l'enfant se jette dans la maladie pour fuir le malaise. Il a alors 4 ans.

chose s'est donné à voir, Eurydice deux fois perdue. Mais ce quelque chose qui s'est donné à voir est suffisamment réel pour frapper le rêveur qui se réveille, angoissé, pour manquer la rencontre avec ce qui l'a frappé.

9.2. Le regard comme forme objectale du non-réalisé

L'ouverture et la fermeture de l'inconscient circonscrivent la déroba de du réel sous la forme d'un objet qui est le regard. Faisant partie de la liste d'organes dont le sujet se sépare comme dans une auto-mutilation, le regard est aussi l'objet qui tient lieu du manque de représentation – ou, en d'autres termes, du vide de la Chose (cf.8.1).

L'éveil qui arrache le sujet au rêve est à double sens, car il éveille le sujet à une réalité constituée et représentée, celle qui ne disparaît pas lorsque nous la constatons (ce qui n'est pas le cas du rêve, car lorsque nous constatons que nous rêvons, le rêve disparaît, nous nous réveillons). Mais il éveille aussi à cette *autre réalité, cachée derrière le manque de ce qui tient lieu de représentation – c'est le Trieb, nous dit Freud (idem:71)*. Remarquons que la réalité est représentée, alors que le réel de la pulsion⁹⁸, le réel sexuel, est de l'ordre de l'irreprésentable: il se situe derrière le manque de la représentation dont il n'y a qu'un tenant-lieu (*Vorstellungrepräsentanz*).

Cette *schize* entre réalité et réel, Lacan la localise dans les deux rêves qu'il commente: celui de l'enfant brûlé⁹⁹, que Freud traite dans le chapitre VII de *l'Interprétation des rêves*, et celui de l'Homme aux loups (1918). Dans celui-ci, le regard sidérant des loups immobiles donne à voir au sujet son propre regard face à la violence de la scène primitive, où le fait marquant était celui de la disparition et de la réapparition du pénis (observable dans le *coïtus a tergo*): la castration. Dans le rêve de l'enfant brûlé, la *schize* se situe *entre ce qui réfère le sujet dans la machinerie du rêve, l'image de l'enfant qui s'approche, le regard plein de reproches et, d'autre part, ce qui le cause et en quoi il choit, invocation, voix de l'enfant, sollicitation du regard – Père, ne vois-tu pas ... (idem:82-3)*. On décèle dans cette citation de Lacan deux aspects du sujet: celui qui réfère le sujet, associé à l'image; celui qui cause le sujet, associé à la voix et au regard, soit aux deux objets que Lacan ajoute à la liste freudienne des objets de la pulsion. Dans les deux rêves, le regard – celui des loups, celui du père qui ne voit pas - joue un rôle prioritaire, celui de tenant-lieu de la représentation qui manque. Le regard tient lieu de ce qui, en tant que réel, ne peut être que présenté ou produit comme une gêne ou un choc: la stupeur pétrifiante du voyeur dont la fièvre – la jouissance - le brûle, à la ressemblance de l'enfant mort dans la brûlure d'une fièvre, cet enfant dont le reproche adressé au père “ne vois-tu pas que je brûle ?” aurait pu être énoncé par l'Homme aux Loups.

Avant de poursuivre, précisons quelques points concernant la spécificité du regard comme objet *a*. Tenant-lieu du manque de représentation, c'est-à-dire du vide de la Chose ou du phallus imaginaire (le phallus purement négatif que la castration doit positiver en puissance de la pure perte), le regard est la forme objectale du manque, du vide, de la béance du réel. Il donne à voir cette béance comme scène invisible. Il donne forme à ce qui n'en a pas, il tient lieu et donc circonscrit, borde, ce qui n'a pas de

⁹⁸ C'est comme *originellement malvenu*, comme traumatique, que le réel est *le plus complice de la pulsion* (1973:82). Cf. 1.1.2. pour réversibilité entre excitation exogènes et excitations endogènes, causes, externes et causes internes, compulsion de répétition et pulsion, qui fait l'*extimité* de l'inconscient.

⁹⁹ *Les données de ce rêve modèle sont les suivantes. Un père a veillé jour et nuit, pendant longtemps, auprès du lit de son enfant malade. Après la mort de l'enfant, il va se reposer dans une chambre à côté, mais laisse la porte ouverte, afin de pouvoir, de sa chambre, regarder celle où le cadavre de son enfant git dans le cercueil, entouré de grands cierges. Un vieillard a été chargé de la veillée mortuaire, il est assis auprès du cadavre et marmotte des prières. Au bout de quelques heures de sommeil, le père rêve que l'enfant est près de son lit, lui prend le bras, et murmure d'un ton plein de reproche: “Ne vois-tu pas que je brûle ?” Il s'éveille, aperçoit une vive lumière provenant de la chambre mortuaire, s'y précipite, trouve un vieillard assoupi, le linceul et un bras du petit cadavre ont été brûlés par un cierge qui est tombé dessus (Freud1996:433).*

limites. Ce faisant il rend la jouissance traumatique saisissable et supportable: il fonctionne comme un symptôme.

Mais selon qu'il apparaît dans le rêve ou dans la réalité, le degré et l'intensité de son rapport au réel sont différents, oscillant entre le malaise et le plaisir.

Dans un inconscient où la scène prend la relève sur la chaîne et l'objet sur le signifiant, le regard est l'objet capable de configurer au mieux le non-réalisé, surgissant un moment dans la fente de l'inconscient pour aussitôt s'évanouir, comme quelque chose à voir et aussitôt perdu de vue: clocherie de la vision. Mais ce n'est pas seulement parce que le non-réalisé, d'apparaître en disparaissant, se donne un statut visuel, que le regard en est la meilleure forme objectale. C'est aussi dans la mesure où le regard est le plus insaisissable, le plus évanouissant des objets, qu'il est l'objet élu pour donner à voir l'action de la fonction pulsative de l'inconscient évasif:

(...) de tous les objets dans lesquels le sujet peut reconnaître la dépendance où il est dans le registre du désir, le regard se spécifie comme insaisissable (*idem*:97).

De tous les objets *a* – objets-organes surgis d'une séparation primitive et, par là même, valant comme symbole du phallus en tant qu'il fait manque (phallus imaginaire), le regard est le plus évanescent dans sa fonction de symboliser le manque central du désir, à savoir la castration. C'est le regard qui l'élude le plus complètement, d'où la satisfaction qui lui est associée. On est loin du regard dans le rêve d'angoisse, le regard traumatique qui frappe le dormeur. Le *tychique* scopique à l'état de veille est vraiment petit et sa jouissance minimale. Parmi les objets *a*, le regard est susceptible de parcourir un trajet entre *a* et *i(a)*.

9.3. Aliénation et séparation

On a vu que l'objet de la pulsion est la variante phénoménologique d'un objet surgi d'une opération structurale comparable à l'auto-mutilation du lézard. Or, dans le *Séminaire XI* ainsi que dans l'*Écrit* qui lui est associé, *Position de l'inconscient* (1964) la séparation est traitée en couple avec l'aliénation. Aliénation et séparation, qui constituent les deux opérations de causation du sujet, viennent remplacer ce qui avait été décrit comme la dialectique de la demande et du désir. Au lieu de la dialectique, aliénation et séparation s'articulent dans un mécanisme qui fonctionne selon le modèle de la fonction pulsative de l'inconscient et, par là, se lie à la torsion temporelle qui lui est inhérente. L'objet *a* y joue un rôle de premier plan, celui de cause du désir. Et c'est autour de l'objet *a* que la pulsion répète le même battement scandé qui structure la réversion de l'aliénation dans la séparation.

Lacan commence par signaler que l'aliénation n'est pas le surgissement du sujet au champ de l'Autre mais plutôt son surgissement dans la division de ce qu'il appelle le *vel* aliénant, celui de la réunion négative. Celle-ci *n'impose un choix entre ses termes qu'à éliminer l'un d'entre eux, toujours le même quel que soit ce choix* (1966:841). "La bourse ou la vie" ou "la liberté ou la mort" illustrent ce choix dissymétrique et toujours décevant: si je choisis la bourse, je perds les deux; si je choisis la vie, j'ai la vie sans la bourse, une vie écornée. Lorsqu'il s'agit de la causation du sujet, le *vel* aliénant pose l'être et le sens: en choisissant l'être, le sujet tombe dans le non-sens, dans la pétrification; en choisissant le sens, celui-ci ne subsiste qu'écorné de cette partie de non-sens qu'est l'inconscient. Pour apparaître comme sens,, le sujet se manifeste comme *fading*, comme manque-à-être. Voici \mathcal{S} dans lequel le signifiant a fait entrer le sens de la mort.

Quant à la séparation, elle a comme figure logique l'intersection entendue comme recouvrement de deux manques et, par conséquent, comme béance et bord (la béance a structure de bord, ce qui la rend apte à prendre forme objectale). Le recouvrement des deux manques se manifeste par une torsion temporelle, car la séparation achève l'aliénation. Comment ? Et quels sont les deux manques intersectés, là où le vide fait bord et s'*objective*?

Le premier est celui des intervalles ou trous du discours de l'Autre. Cette coupure dans l'articulation signifiante, que l'on représente comme Λ permet au sujet de repérer le désir de l'Autre comme une énigme. C'est le *che vuoi* ? D'où les *pourquoi* ? insistants et pressants des enfants qui *témoignent moins d'une avidité de la raison des choses, qu'ils ne constituent une mise à l'épreuve de l'adulte, un "pourquoi est-ce que tu me dis ça ?" toujours re-suscité de son fonds, qui est l'énigme du désir de l'adulte* (1973:239).

Le second est celui du sujet lui-même, son *aphanisis*: au point du manque aperçu dans l'Autre, le sujet apporte la réponse du manque antécédant, sa propre perte dont le sens lui avait été infligé par le signifiant (aliénation) :

Ce qu'il va y [dans le trou du discours de l'Autre où il rencontre son désir] placer, c'est son propre manque sous la forme du manque qu'il produirait chez l'Autre de sa propre disparition. Disparition qu'il a, si nous pouvons le dire, sous sa main, de la part de lui-même qui lui revient de son aliénation première (1966:844).

En effet, il est très commun que l'enfant agite le fantasme de sa mort dans ses rapports d'amour avec les parents :

Par cette voie le sujet se réalise dans la perte où il a surgi comme inconscient, par le manque qu'il produit dans l'Autre, suivant le tracé que Freud découvre comme la pulsion la plus radicale et qu'il dénomme : pulsion de mort (*idem*:843).

Précisons que le sujet place son propre manque (à être) dans le manque de l'Autre sous forme d'objet: à l'énigme du désir de l'adulte dont l'objet est inconnu, le premier objet que le sujet propose, dit le *Séminaire XI*, c'est sa propre perte, sa liquidation sous forme d'objet dans le fantasme:

Veut-il me perdre ? Le fantasme de sa mort, de sa disparition, est le premier objet que le sujet a à mettre en jeu dans cette dialectique (1973:240).

Là où *SSDD* faisait de l'objet un pare-angoisse, *Position de l'inconscient* en fait un instrument pour inquiéter l'Autre. En même temps, du côté du sujet, le fantasme pare l'angoisse du désir de l'Autre et soutient le sujet en son désir.

On voit bien que c'est un manque engendré du temps précédent qui répond au manque suscité par le temps suivant: la séparation est retour de l'aliénation puisqu'en opérant avec sa propre perte sous forme d'objet le sujet est ramené à son point de départ. Le temps de ce retour, par lequel les deux manques se recouvrent, prend la forme d'une torsion, celle de la rétroaction.

L'opération de séparation est essentielle à ce que le sujet ne reste pas coincé dans l'aliénation¹⁰⁰. S'il n'y avait pas de ruptures dans le discours de l'Autre, s'il n'y avait d'autre chose que des effets de sens ou si le sujet ne pouvait pas repérer ces trous

¹⁰⁰ La double opération de causation du sujet est assimilable au refoulement originnaire qui a donc la structure de la torsion. Dans l'aliénation S1 représente le sujet pour S2, ce qui a pour effet la disparition du sujet figé en signifiant. Dans la séparation, la partie jouée par le sujet fait que S2 tombe dans le dessous: S2 est le signifiant originnairement refoulé, le *Vorstellungrepräsentanz*. Il est pur non-sens, il tue tous les sens.

qui constituent des limites à l'articulation signifiante, bref, si l'Autre n'était pas perçu comme incomplet, inconsistant, barré, incapable de présenter un signifiant définitif, on aurait une situation en tout semblable à celle décrite dans *SSDD* comme étant provoquée par l'inconditionnel de la demande d'amour, où le sujet reste dans la sujétion angoissée à l'Autre tout-puissant et capricieux (cf.6.1.)¹⁰¹. C'est justement l'inconsistance de l'Autre – l'énigme de son désir dont le mathème est S (\mathcal{A}) – qui permet que le désir du sujet émerge attaché à l'objet dans le fantasme. Aussi la torsion de la séparation correspond-elle au renversement de l'inconditionnel de la demande d'amour en condition absolue du désir, absolu voulant dire détachement (du sujet par rapport à l'Autre ou aliénation). Le désir prend fondement de la pulsion de mort dont la forme d'objet dans le fantasme assume la fonction qui était celle du signifiant phallique dans la *Signification du phallus* (cf.6.1.): celle de soutenir le désir. Et au lieu de dialectique de la demande et du désir, on a la pulsation de la double opération de causation du sujet, cette pulsation reformulant la forme dialectique en torsion.

Dans les deux cas, c'est l'avènement du désir subjectif – la castration - qui est en jeu. En repérant dans le manque du discours de l'Autre l'énigme de son désir, c'est l'énigme de son désir à lui que le sujet rencontre dans ce manque, car le désir du sujet est le désir de l'Autre (l'inconscient). Mais il ne suffit pas de le dire. Il faut ajouter que dans la séparation le *vel* aliénant fait retour en *velle*, en vouloir, ce vouloir étant celui de la pulsion de mort voilée dans le fantasme. Et ce retour permet au sujet de jouer sa partie en posant son aliénation comme objet (il serait perdu pour l'Autre). La voie du désir, que la séparation ouvre, est la *seule issue à l'aliénation* (*idem*:249) dans la mesure où elle soutient le désir sur l'objet. On peut dire alors que l'aliénation instaure le sujet du signifiant et la séparation instaure le sujet du désir.

9.4. L'objet *a* comme cause rétroactive du désir

Position de l'inconscient souligne la fonction de l'objet dans la structure du désir. Là où *SSDD* percevait la fonction de l'objet comme parant à l'angoisse du caprice de l'Autre et par là soutenant le désir, *Position de l'inconscient* en fait la cause du désir. Produit par la séparation, qui est retour rétroactif de l'aliénation, l'objet est la cause réversible du sujet du désir. Ce qui veut dire *qu'il n'y a de cause qu'après l'émergence du désir* (1963:3). La cause n'est pas *a priori*, elle est *a posteriori*, car le seul *a priori* est le langage (1974:59); d'où la graphie *l'(a)cause* (2001:550).

L'objet séparé dans lequel le sujet pose sa propre perte est un objet qui se détache du corps et qui par là pose le rapport du sujet à la jouissance. Dans le *Séminaire XI*, Lacan mentionne deux fois le jeu de la bobine, l'une pour le présenter comme exemple de la séparation, l'autre comme exemple de l'aliénation. Dans ce dernier cas, la répétition en laquelle consiste le jeu ne se réfère pas à une maîtrise mais à une aliénation dans laquelle le sujet vacille entre *Fort!* et *Da!*. Dans l'autre cas, la bobine est un objet *a* où s'exprime ce qui, de lui, se détache dans cette épreuve, *l'automutilation à partir de quoi l'ordre de la signifiante va se mettre en perspective* (1973:73). Le jeu de la bobine répète la double opération de causation du sujet: dans la vacillation radicale entre S1 et S2, le sujet se soutient de cet objet séparable qu'est l'objet *a*¹⁰². L'objet *a* est cette *pars*

¹⁰¹ Dans le drame oedipien cette situation correspond à l'identification du sujet à l'objet du désir de la mère, autrement dit le phallus; cette identification imaginaire est mise en place par un discours de l'Autre dont la trame est si serrée qu'aucun intervalle entre les signifiants n'est repérable: tout fait sens, la mère est phallique, l'Autre est tout-puissant. Si le père n'intervient pas, si la castration n'a pas lieu, c'est la psychose. On aperçoit là l'affinité de la castration et de la séparation. Mais est-ce que la séparation ne va pas au-delà de la fonction structurante de la castration ? Est-ce que la séparation n'ouvre pas la voie à un sexuel inconvertible à l'Autre, hors la loi ?

¹⁰² Pour saisir l'écart qui sépare le Lacan des années cinquante de celui des années soixante, il suffit de comparer la façon dont il traite le motif du *Fort!Da!* dans *Fonction et champ...* (1953) (cf.3.2.) et dans le *Séminaire XI*.

comprise dans *separare*, séparer, et dans *se parere*, s'engendrer soi-même. La *pars* signifie que *c'est de sa partition que le sujet procède à sa parturation dans la mesure où, pour se parer du signifiant sous lequel il succombe, le sujet attaque la chaîne (...) en son point d'intervalle (idem:209)*. Cette attaque, à savoir la séparation, donne forme objectale à ce qui s'est opéré de l'aliénation : la disparition du sujet sous le signifiant fait retour sous forme d'objet séparable, l'objet *a*. L'objet *a* est l'objet qui résulte du recouvrement des deux manques. C'est bien pour cela que l'objet *a*, tout en étant *quelque chose dont le sujet, pour se constituer, s'est séparé comme organe (la pars), vaut comme symbole du manque, c'est-à-dire du phallus (...)* (idem:119). L'objet *a* est un objet paradoxal dans la mesure où il est livre de chair et présence d'un vide en même temps ¹⁰³: il est la forme de la jouissance perdue. C'est parce qu'il corporalise la jouissance perdue qu'il est un faux organe, un organe insaisissable, incorporel. La présence du vide coupe net à la substantialité de l'objet, même pour les objets de la pulsion comme le sein et les fèces. Ils valent dans la mesure où ils représentent la perte de vie qui résulte de la soumission de la sexualité à la loi du langage (le phallus étant le symbole du niveau transbiologique de la sexualité humaine, tout objet *a* a un rapport avec lui, sans quoi il tomberait au plan de l'immanence vitale). D'ailleurs, les objets comme le regard et la voix soulignent ce trait essentiel pour Lacan: le modèle de l'objet est le vase vide et, en tant que contour du vide, le vase constitue un bord.

Comparons le séminaire et l'écrit de 1964 avec *Signification du phallus* (1958) et *SSDD* (1960). Dans le premier, il n'est pas question d'objet dans la dialectique de la demande et du désir, seulement du phallus. Dans le second, si: l'objet transitionnel de Winnicott apparaît comme modèle de l'objet qui est *le plus humble mode du détachement réussi*. Mais cet objet est celui du fantasme: il soutient le désir. Dans *Position de l'inconscient* (1964), l'objet, appelé objet *a*, joue le rôle de cause rétroactive du désir, ce qui implique que le sujet du désir n'est pas seulement l'effet du signifiant mais aussi l'effet rétroactif de l'objet. C'est cette fonction causale de l'objet que Lacan met au clair dans son séminaire et son *Écrit* de 1964 par rapport à *SSDD* (1960). En même temps toute référence au phallus est absente de la torsion aliénation-séparation. Ceci ne veut pas du tout dire que le concept de phallus ait disparu de la théorie lacanienne mais annonce sûrement une inflexion dans la façon de concevoir ce signifiant pas comme les autres.

9.5. Pulsion et pulsation

Le circuit de la pulsion répète la pulsation de l'inconscient, son battement scandé entre ouverture et fermeture. Étant donné que le mouvement pulsionnel se situe dans les coordonnées subjectives de l'aliénation et de la séparation, le circuit de la pulsion autour de l'objet restaure la perte originelle (le recouvrement des deux manques). En fait, si la pulsion mythifie la relation du sujet à l'objet perdu, c'est dans la mesure où elle répète la séparation et, par conséquent, l'objet *a* de la pulsion est une variante ou un vicariant de l'objet primordialement perdu. Il a la forme de la zone érogène délimitée par *le fait d'une coupure qui trouve faveur du trait anatomique d'une marge ou d'un bord: lèvres, "enclos des dents", marge de l'anus, sillon pénien, vagin, fente palpébrale, voire cornet de l'oreille (...)* (1966:817). Le bord est la caractéristique la plus saillante de l'objet de la pulsion: *mamelon, scybale, phallus (comme objet imaginaire), flot urinaire. (Liste*

¹⁰³ On reconnaît là ce que Deleuze appelle *l'oscillation* entre objet *a* et Autre dans la théorie lacanienne du désir. Pour lui, que l'objet-organe, machine désirante, soit symbole du manque, est un contre-sens, le thème du manque, dramatisé par Oedipe, devant être éliminé de la psychanalyse. Mais cela équivaudrait, pour Lacan, à éliminer le symbolique. Ce qui l'intéresse c'est justement de penser les deux dimensions ensemble (aliénation et séparation).

impensable si l'on n'y ajoute avec nous le phonème, le regard, la voix, - le rien). Lacan insiste sur le fait que ces objets sont partiels non pas parce qu'ils seraient la partie d'un objet total, le corps (c'est la théorie de Mélanie Klein), *mais à ce qu'ils ne représentent que partiellement la fonction qui les produit* (*idem*:817). Ils matérialisent une jouissance écornée, négativée, détachée du corps. Dans la sépulture antique, dit-il, *l'ensemble vide des ossements est l'élément irréductible dont s'ordonnent, autres éléments, les instruments de la jouissance, colliers, gobelets, armes: plis de sous-éléments à énumérer la jouissance qu'à la faire rentrer dans le corps* (2001:410).

On comprend ainsi que la pulsion établisse entre sujet et monde un rapport qui ne doit rien au rapport d'harmonie et de complémentarité entre *Innenwelt* et *Umwelt*, entendus comme deux unités ou deux totalités qui se reflètent. À cet égard la théorie de la pulsion s'oppose décidément à la théorie junguienne de l'archétype qui postule entre homme et monde un rapport spéculaire. L'archétype n'est qu'un fantasme, celui de l'illusion archaïque. L'analogie microcosme-macrocosme, *Innenwelt-Umwelt*, supposant une âme du monde, le monde comme un organisme, une unité et une harmonie de l'univers, a été mise en pièces par le concept même de pulsion sexuelle et du conflit dynamique qui lui est inhérent:

(...) il n'y a plus, d'aucune façon, à rechercher le phallus, ni l'anneau anal, sous la voûte étoilée – ils en sont définitivement expulsés (Lacan1986:111).

S'il y a un rapport entre le corps et le monde, ce ne sont pas les archétypes qui l'établissent mais les zones érogènes, *qui se limitent à des points élus, à des points de béance, à un nombre limité de bouches à la surface du corps, sont les points d'où l'Éros aura à tirer sa source* (*idem*:112) – ce par quoi Éros n'atteindra jamais à l'unité universelle que Freud lui-même posait à son horizon.

9.6. La pulsion assez phalle

D'autres traits de la pulsion en font une objection à la fiction de mondanité: sa structure, sa négation d'une pulsion génitale totale, son incapacité de représenter le rapport sexuel. Cependant, son circuit autour de l'objet l'automatise, la régularise, la normalise et détermine l'émigration de la fonction iconoclaste vers d'autres concepts.

9.6.1. Montage

Dans le *Séminaire XI*, Lacan commente *Pulsions et destins des pulsions* que Freud avait écrit en 1915. Son argumentation vise à prouver que, contrairement à ce qu'une lecture superficielle pourrait en extraire, Freud ne conçoit pas la pulsion comme étant au service de la reproduction. La pulsion est un montage dont les termes grammaticaux nient toute dimension supposée organique, naturelle, à finalité biologique. La pulsion est partielle, ce qui veut dire que quelque chose comme une tendance sexuelle totalisante (synthèse génitale) n'existe pas.

La pulsion est un montage constitué de quatre éléments discontinus: la poussée, le but, l'objet et la source.

La source est n'importe quelle zone érogène, un bord dans le corps. Force constante, la poussée distingue la pulsion du besoin et de l'instinct qui sont des forces cycliques.

Le but soulève la question de la satisfaction. Le paradoxe de la satisfaction pulsionnelle apparaît surtout dans la sublimation où la pulsion se satisfait sans pourtant atteindre son but (on jouit de parler, par exemple). Le paradoxe de la sublimation

s'articule à la catégorie de l'impossible, car, Freud l'a dit dès *L'esquisse*, le détour de la satisfaction résulte du fait que, sur les seuls rails du principe du plaisir, la satisfaction est impossible (elle se heurte à l'hallucination et a besoin du relais et du délai du principe de réalité). C'est bien en cela que la pulsion concerne le réel, car le réel est l'impossible présent au coeur même du principe du plaisir en sa pureté. Cela s'ajuste à une conception de la jouissance qui n'est plus celle, massive et insupportable au sujet parlant, de la Chose, mais la petite jouissance de l'objet, une jouissance séparable, discontinue, énumérable, comme il convient au principe du plaisir.

L'objet enfin. L'objet est ce dont la pulsion ne se satisfait pas. L'objet de la pulsion est tout ce qu'il y a de plus variable, il est indifférent. N'importe quel objet phénoménologique peut servir à envelopper l'objet *a* où réside la jouissance négativée. La pulsion fait le tour de l'objet: tourne autour de lui et l'escamote. Lacan explique que la réversion actif-passif est la façon dont Freud signifie l'aller et le retour de la pulsion:

(...) ce mouvement circulaire de la poussée qui sort à travers le bord érogène pour y revenir comme étant sa cible, après avoir fait le tour de quelque chose que j'appelle l'objet a (1973:217).

Aussi, le but de la pulsion est-il le retour au bord de la zone érogène par lequel elle ferme son circuit, la réversion de celui-ci répétant la pulsation de l'inconscient dans laquelle quelque chose fait retour dans la béance pour se dérober aussitôt, tout comme Eurydice. Ce quelque chose *eurydicien* c'est de la jouissance perdue sous forme d'objet contourné et escamoté; on pourrait dire: bordé, mais pas abordé. C'est dans ce circuit autour de l'objet que la pulsion se satisfait. La jouissance pulsionnelle réside dans la répétition de la perte de l'objet, c'est-à-dire dans la perte de jouissance. La pulsion est une rencontre manquée avec le réel, c'est du non-réalisé, du *tychique* - du petit *tychique*.

Et ce *tychique* est d'autant plus petit que la pulsion, en répétant dans son circuit la rencontre manquée avec le réel, place la contingence *tychique* dans la régularité de l'*automaton*. Le circuit pulsionnel, bien qu'il distingue la dynamique de la pulsion de la statique du fantasme, n'en est pas moins un moyen de maîtriser l'acéphalie de la pulsion dans une forme régulière. Déjà Freud avait expliqué que la pulsion se structure de façon à faire face à la pression constante de la poussée (cf.2.4.2.). Quoique la fonction de l'objet *a* dans la pulsion ne soit pas de convertir la jouissance en plaisir, comme c'est le cas dans le fantasme, elle n'en est pas moins de réduire la jouissance traumatique, insupportable, entropique, à peu de jouissance: il réduit la Chose à peu de chose. Là où le *Séminaire VII* mettait l'accent sur l'intempérance de la pulsion et sur la sublimation comme élévation d'un objet à la dignité de Chose, le *Séminaire XI* met l'accent sur la descente de la Chose à la condition d'objet *a* et sur la dimension et l'intensité supportables – tempérées - de la jouissance pulsionnelle. Et Lacan de conclure:

Le chemin de la pulsion est la seule forme de transgression qui soit permise au sujet par rapport au principe du plaisir (idem:205).

À travers l'objet *a*, la pulsion apparaît comme une jouissance à laquelle le principe du plaisir, donc la loi du désir, donne sa place. C'est une petite jouissance bien à sa place dans l'Autre, une jouissance régulée, comptable, qui compose avec la ronde des signifiants pour défendre de la Chose. Prolongeant l'antinomie de la pulsion que l'oeuvre de Freud établit (cf.2.4.1.,2.4.2.), le *Séminaire XI* oscille entre une conception de la pulsion comme acéphale, traumatique (le regard dans le rêve), et une conception céphale, ou *céphallique*, dans laquelle la fonction centrale de l'objet dans le circuit pulsionnel apaise la jouissance et la fait rentrer dans l'ordre. L'objet *a* de la pulsion est donc au service de la loi du désir, que le circuit de la pulsion situe dans le corps; et la

pulsion se rapproche du fantasme, si bien que le *Séminaire XX* définira l'objet *a* comme faux réel, semblant, et l'écartera de la jouissance comptable qui sera dévolue aux femmes. Au lieu de fantasme et pulsion, on aura alors une jouissance masculine, fantasmatique, centrée sur l'objet *a* imaginaire, et une jouissance féminine qui reprend autrement la dimension détachable et énumérable de la jouissance pulsionnelle en l'articulant non pas à l'objet mais à la radicale singularité de la lettre.

9.6.2. Pulsion et amour

Mais, avant que le *Séminaire XX* n'assimile l'objet *a* de la pulsion dans l'objet *a* du fantasme, le *Séminaire XI* le prend comme disruptif des liens et hostile aux unions et aux unités: *Petita* objecte à l'Un. En effet, la petite jouissance à l'oeuvre dans l'*automaton* pulsionnel, qui s'accorde mieux avec la loi du principe du plaisir dans la mesure où justement elle est petite, détachée et régulière, n'est pourtant pas à confondre avec le bien du sujet, avec son plaisir, avec un *miam-miam* :

(...) loin que la dialectique de ce qui se passe dans l'inconscient du sujet puisse se limiter à la référence au champ du Lust, aux images des objets bénéfiques, bienfaisants, favorables, nous avons trouvé un certain type d'objets qui, en fin de compte, ne peuvent servir à rien. Ce sont les objets a, les seins, les fèces, le regard, la voix (idem:269).

L'hostilité de l'objet *a* s'accorde avec le fait que la dérive et la partialité de la pulsion font objection à l'hypothèse d'une tendance sexuelle totale dont l'amour serait l'expression. Différemment de ce qu'il faisait dans les années cinquante (cf.4.3.), lorsqu'il réunissait pulsion et Moi à l'enseigne de l'imaginaire, Lacan sépare maintenant le champ de la pulsion et celui de l'imaginaire où se trouve l'amour. Cela revient à défaire l'aporie freudienne de l'objet narcissique (total) comme objet auto-érotique (partiel) (cf.2.2.2.). Le champ de l'amour est, selon Lacan, le champ narcissique dans lequel le Moi s'aime à travers l'autre, ce qui enlève à l'objet toute transcendance. On est en plein régime imaginaire. Remarquons qu'en soustrayant à l'amour la dimension pulsionnelle, Lacan la retire également à son envers, la haine, instance qui, chez Freud, préfigure la pulsion de mort (cf.2.2.3.). Autrement dit, en séparant imaginaire et libido, Lacan enlève au Moi ce qui chez Freud faisait sa caractéristique fondamentale: sa nature libidinale. Du coup, la pulsion perd sa dimension radicale de pulsion de mort.

Tandis que le champ de l'amour est celui du Moi, le champ de la pulsion est celui de l'Autre en ce sens que l'Autre est impliqué dans le circuit de la pulsion sous la forme du *se faire... sucer, chier, voir, entendre* (par ou de l'Autre). Se faire voir (en son sexe) est radicalement différent de se regarder dans la glace. L'Autre assure à l'objet le niveau de transcendance qui le distingue radicalement d'un bien pour le sujet. L'objet *a* relève de l'écornage du Moi, du déplaisir, il est un corps étranger, inassimilable, il relève de *ce qui reste comme chose*. Il bouche la division inaugurale du sujet mais ne la franchit pas: il y reste de travers. Il est un *objet inavalable (...) qui reste en travers dans la gorge du signifiant* et c'est en ce point de manque que le sujet *a* à se reconnaître (idem:301).

9.6.3. Pulsion et non-rapport sexuel

Que l'objet de la pulsion ne soit pas un objet narcissique et de plaisir est dû à l'affinité de la pulsion et de l'objet *a* avec la mort. L'objet *a* représente le plus profond objet perdu qui est ce que le vivant sexué perd du fait qu'il doit passer par le cycle sexuel de la reproduction: la vie. Le rapport du sujet à l'objet *a*, à cette part à jamais

perdue de lui-même, fait que *la pulsion partielle est foncièrement pulsion de mort, et représente en elle-même la part de la mort dans le vivant sexué (idem:229)*. On voit que la séparation nette entre imaginaire et libido a des implications en ce qui concerne la pulsion de mort. Freud situait la pulsion de mort, en son état pur, délié, dans la poussée à une jouissance impossible et intransitive de laquelle la pulsion se défendait au moyen justement du circuit autour de l'objet. Toutefois, Lacan situe d'emblée la pulsion de mort dans le rapport à l'objet *a*, ce qui veut dire qu'il ne reconnaît pas d'état délié et intransitif à la pulsion. La pulsion de mort a *toujours déjà* partie liée avec l'objet en tant qu'elle est assimilée à la part de jouissance perdue – ou plutôt de vie perdue. La pulsion de mort acquiert ainsi une teinte biologique (le cycle sexuel de la reproduction du vivant) qui l'éloigne de la nature foncièrement culturelle qu'elle a chez Freud.

Mais Lacan est toujours catégorique sur le fait que la pulsion ne doit rien à la biologie. Ce qui veut dire que la pulsion de mort en tant que telle n'existe pas: elle est *toujours déjà* pulsion en son circuit autour de l'objet. La pulsion ne doit rien à la vie parce qu'elle est représentation. Elle représente la mort et la sexualité dans le psychisme. Mais cette représentation – qui n'a pas d'autre forme que celle de la restauration de la perte inaugurale - n'est pas celle de la polarité masculin-féminin, celle de la relation des sexes. La pulsion n'a pas de genre, elle n'est donc pas apte à représenter la totalité de la pulsion sexuelle en vue de la reproduction. Elle n'est pas un savoir instinctuel. La pulsion n'établit pas de rapport sexuel, elle est bien à la base du non-rapport sexuel, comme Lacan le dira par la suite. Par conséquent, en ce qui concerne la relation sexuelle, le sujet doit l'apprendre de l'Autre, comme Daphnis et Chloé. Aussi, s'efforce-t-il de rejoindre champ de la pulsion – *du vivant appelé à la subjectivité (idem:228)* - et champ de l'Autre (Oedipe) pour donner un support à cette supposée pulsion totale, vers laquelle la culture le pousse en vue de l'établissement des liens. Mais cet effort ne réussit jamais car la structure même de *la pulsion partielle, qui est foncièrement pulsion de mort*, se charge de le mettre en branle.

Nous rejoignons l'extrait de *Position de l'inconscient* cité plus haut (cf.8.4.), dans lequel Lacan parle du côté du vivant et du côté de l'Autre, les deux champs disjoints de la sexualité que le sujet doit raccommoier tant bien que mal. Ces deux champs correspondent à deux manques: le manque symbolique reprend le manque réel, antérieur, du vivant sexué. Et nous retrouvons ainsi sous une forme quelque peu différente le recouvrement des deux manques de l'aliénation et de la séparation: ce que le sujet pose au temps où s'opère sa séparation c'est précisément cette part à jamais perdue de lui-même, la livre de chair perdue, l'objet qui matérialise sa mort et qui finalement entrave le rapport sexuel.

9.7. Topologie de la pulsion

Dans le *Séminaire XI* et *Position de l'inconscient*, la restauration de la séparation par la pulsion, nous fait saisir la fonction de l'organisme dans la dialectique du sujet d'une façon différente de celle que l'on trouve dans *Signification du phallus* et *SSDD* où l'organisme n'intervient que comme support du besoin. Cette fonction est celle de la *pars*, ce que Lacan appelle *l'organe de l'incorporel dans l'être sexué* ou libido. La libido est une lamelle qui va plus loin que les limites du corps et qui peut devenir sensible, par exemple dans l'hystérie (l'organe de l'incorporel est irréel donc en prise directe avec le réel). Lacan écrit:

Notre lamelle représente ici cette part du vivant qui se perd à ce qu'il se produise par les voies du sexe (...) Elle marque la relation, à laquelle le sujet prend sa part, de la sexualité, spécifié dans l'individu, à sa mort (1966:847).

La libido côtoie l'objet *a*, possède la même substance désubstantialisée que lui et, comme lui, porte le sens de la mort au sein du vivant-parlant. Dans *Le Trieb de Freud*, Lacan dit de la libido que *sa couleur sexuelle, si formellement maintenue par Freud comme inscrite au plus intime de sa nature, est couleur-de-vide: suspendue dans la lumière d'une béance* (*idem*:851). On voit, encore une fois, que le sexuel freudien n'est pas représentable en termes de masculin et féminin: il est plutôt de l'ordre de l'irreprésentable, la seule image libidinale étant celle, insaisissable, du vide, du manque, de la béance. D'où sa figuration par la lamelle. À remarquer l'insistance du négatif: même perçu selon le modèle du corps, l'inconscient et la libido continuent d'être conçus comme creux.

N'étant ni une substance - une pâte, une couche, un *substratum*, une profondeur - ni un champ de forces, la libido est une surface, la surface qui organise un champ de forces. Cette conception de la libido comme surface intervient dans la topologie de la pulsion ébauchée dans le *Séminaire XI* et vers laquelle pointe la définition de l'inconscient comme bord. La structure de bord implique qu'il y a une continuité entre dedans et dehors, endroit et envers, qui convient à la définition de l'inconscient comme extimité, pas comme profondeur. Elle convient également à la notion du *Petita* comme objet détachable du corps, qui se définit par la continuité entre zone érogène et objet extérieur ou étranger, selon les mots de Freud. Cette continuité subvertit notre représentation de l'espace dans laquelle une frontière sépare dedans et dehors et crée de la profondeur. Par contre, l'espace topologique est plat (comme une lamelle) et continu¹⁰⁴: il se déforme par variation continue jusqu'à produire une discontinuité, une rupture, qui est un événement brusque ou un phénomène critique. Celui-ci se manifeste par un franchissement de bord dont on a vu quel rôle de premier plan il joue chez Freud (1.1.5.1., 1.1.6.,2.2.1.).

Pour expliquer le fonctionnement de la pulsion, Lacan a eu recours au théorème de Stokes. Ce théorème pose une variation continue d'un flux à travers un circuit d'orifice, ce qui rend compte de la poussée constante de la pulsion en la compatibilisant avec l'hétérogénéité de son circuit d'aller-retour, lequel soumet cette constance à variation. Le même théorème permet aussi d'expliquer la constance de la poussée par le fait que la libido (qui n'est pourtant pas flux mais surface) s'appuie sur un bord fermé (la zone érogène) qui à un certain moment s'ouvre pour que la pulsion accomplisse son circuit autour de l'objet *a*. Autrement dit, la pulsion apparaît comme un franchissement de bord provoqué par une action continue.

Tout au long du *Séminaire XI*, Lacan fait plusieurs références à la topologie et à plusieurs de ses figures dont le huit plié qui rend compte du recouvrement de deux vides, en l'occurrence ceux de l'inconscient et de la sexualité, dont la libido est l'intersection (1973:174). Les torsions et retournements de figures topologiques comme la bande de Möbius, le tore, la bouteille de Klein, le cross-cap¹⁰⁵ – celui-ci servant notamment à saisir la séparation de l'objet *a* -, aident à percevoir la réversion du circuit pulsionnel et la continuité entre dedans et dehors (corps propre et objet extérieur) qui caractérise l'espace de déploiement de ces objets topologiques.

¹⁰⁴ L'espace continu n'est-il pas en opposition radicale avec la structure constituée d'écarts différentiels ? Peut-être pas. Darmon commente que les signifiants étant de pures différences, la différence entre deux signifiants est encore un signifiant (Darmon1990:249).

¹⁰⁵ La Bande de Möbius est une bande que l'on recolle sur elle-même en lui imprimant un mouvement de torsion: endroit et envers se continuent l'un dans l'autre; c'est une surface à un seul bord. Tore: le centre et l'extérieur sont un seul et même espace; le retournement du tore (passer du dedans au dehors) exige rupture, traversée d'un bord. Bouteille de Klein: bouteille dont le culot rejoint le goulot, donc l'intérieur est en continuité avec l'extérieur. Bande, bouteille et cross-cap sont des surfaces unilatères non-orientables (continuité dedans-dehors). Le tore est une surface fermée, sans bord, bilatère, dans laquelle dedans et dehors sont séparés.

La réversion dedans-dehors a dans l'après-coup sa version temporelle: la réversion antérieur-postérieur (le futur antérieur). En effet, la pulsion répète dans l'espace ce qui s'est opéré dans le refoulement primordial (la causation du sujet) sous le mode de l'après-coup. L'inconscient comme bord permet de mieux rendre compte de la torsion (rétroaction, réversion) comme forme qui lui est inhérente. L'un des avantages de la topologie est de permettre l'appréhension, mieux que ne le ferait le point de capiton dans le graphe du désir, de la dimension temporelle de la structure. Dans *L'Étourdit* (1973), texte où Lacan parle longuement de topologie, la structure est définie comme *rétroaction de l'ordre de chaîne dont consiste le langage* (2001:483); d'où structure et topologie s'équivalent.

Nous verrons que la sémiotique narrative morphodynamique, en utilisant la topologie catastrophiste, confirme la forme tordue de l'élaboration de la signification.

9.8. De la pulsion aux jouissances

L'objet *a* est le reste chu du décalage ou désaccord entre symbolique et réel qui résulte de la critique lacanienne de la loi morale de Kant: que le désir ne se soutienne de la seule loi mais s'aliène à l'objet implique que le contingent et le particulier, au moins en ce qui concerne le phénomène humain, ne sont pas entièrement subsumables dans l'universalité du concept transcendantal. L'inconscient n'est pas du logique pur, les champs disjoints de la sexualité font voir que le sujet n'est pas entièrement déductible, son côté vivant ne rentre pas tout à fait dans son côté parlant. Lacan garde la dialectique: il y a du *pathos* dans le *logos*. *Petita* vient alors donner forme objectale à la jouissance perdue que le Nom du Père place et régule plutôt précairement. Le circuit de la pulsion peut être vu comme une régulation (au principe du plaisir) et une régularité (selon la loi) de la jouissance que le Nom du Père tient tant bien que mal, étant donnée l'inconsistance de l'Autre, à côté du désir (cf.7.3.4.).

Mais la pulsion n'est pas le tout de la jouissance ou, si l'on préfère, la jouissance n'est *pas toute* dans la pulsion. Qu'en est-il de la jouissance qui échappe au Nom du Père : la brûlure que le père ne peut voir, ne peut éteindre ? Si la pulsion consiste en ce que l'objet *a* procure une place dans l'Autre à la jouissance (*automaton* pulsionnel), ne peut-on pas supposer l'existence d'une jouissance déplacée et dérégulée, une jouissance qui ne circule pas mais qui serait inerte et stagnante, pathologique ou *pathique* – *ce qui pâtit du signifiant*, comme il a été dit de la Chose? Faut-il pour cela arracher la jouissance à la pulsion ou aspirer la pulsion dans la jouissance ? Faut-il *dés-objectiver* la jouissance ou remplacer le *Petita* par quelque chose d'autre ? Comment en effet ressaisir la *tuché* que l'*automaton* a fini par absorber ? La fissure entre symbolique et réel peut s'élargir et ce que la pulsion noue, *a* et *A*, se dénouer ou se débrancher. *Petita* et *GrandA* vont effectivement se disjoindre au moyen d'un non-rapport qui concerne les sexes et devenir respectivement la marque de la jouissance masculine (phallique) et celle de la jouissance féminine. Avançons que la première est une jouissance régulière, la seconde non.

Pas toute fleur dans le vase (paradigme du non-rapport II)

10. Le non-rapport

Après la pulsion, la jouissance féminine surgit dans la théorie lacanienne comme un concept propre à défaire la *fiction de la mondanité* mise en place par le fantasme. Au lieu du morcellement du corps en zones érogènes (objets *a*) comme objection à l'univers, c'est maintenant à l'ensemble ouvert des femmes, au primat de l'un (*il y a de l'un*), ou plutôt de l'une, d'assumer la résistance à la notion d'univers si bien que le symbolique perd sa suprématie et son autonomie.

Le symbolique apparaît maintenant dans un rapport d'égalité avec l'imaginaire et le réel¹⁰⁶. Ils ne se distinguent par aucune qualité, leur substance n'est pas diverse, ils sont tout simplement considérés comme étant chacun un. Seule la lettre – R,S,I – les distingue.

Le noeud borroméen est la figure topologique qui en rend compte:

Est-ce que le noeud borroméen n'est pas le mode par lequel se livre à nous le un du rond de ficelle comme tel, le fait d'autre part qu'ils sont trois, ces Uns, et que c'est à être noués, seulement à être noués que nous est livré le deux (Les non dupes errent, 12/3/74).

Cette phrase de Lacan exprime la solidarité entre la perte de prévalence du symbolique et l'émergence du thème du non-rapport. Le noeud borroméen se définit de ce que les deux [ronds de ficelle] soient libres quand le troisième est rompu, mais de ce que le troisième les noue expressément de ce qu'ils ne soient pas noués (...) c'est de ce qu'ils ne soient pas noués qu'ils se nouent (RSI, 13/5/73). Ce non-rapport est sexuel et se manifeste dans la dispersion de l'unité de la chaîne:

Le fait que l'Un ne se noue véritablement avec rien de ce qui semble à l'Autre sexuel. Tout au contraire de la chaîne, dont les Uns sont tous faits de la même façon, de n'être rien d'autre que de l'Un (1975a:116).

En tant que non-rapport, le sexuel se trouve dans le un singulier et énumérable, pas dans le Un de l'unité. Disons qu'il se trouve dans un *petit un*.

La perspective change: au lieu que le sexuel accède au sens, c'est le sens qui va vers sa limite qui est sexuelle et relève du réel. Le thème du non-rapport est solidaire d'une inflexion de la notion de structure: au lieu de définir la structure par le symbolique, Lacan la définit comme *du réel qui se fait jour dans le langage*, le réel étant celui de *l'impossibilité logique* (2001:476), c'est-à-dire ce qui ne peut pas s'écrire, ce qui ne peut pas se formaliser, ce qui ne peut pas s'analyser (*sinthome*). Ce n'est pas la structure qui négativise le réel, c'est le réel qui négativise la structure. En effet,

¹⁰⁶ Ceci entraîne une redéfinition des trois concepts-piliers relevant du symbolique: l'Autre, le signifiant phallique et le Nom du Père. Ils ne quittent pas le symbolique mais ils s'y déplacent et leurs fonctions subissent des réajustements requis par la notion de structure comme *logos* en impasse. L'Autre c'est l'Autre sexe. La prise en considération d'une spécificité de la jouissance féminine ne peut pas ne pas avoir des conséquences sur l'universalité du phallus. Quant au Nom du Père, il devient dans la topologie des noeuds, qui tend à remplacer celle des surfaces, la quatrième ligne qui noue les ronds disjoints du réel, du symbolique et de l'imaginaire. Sa fonction de suppléance n'est pas nécessaire mais superflue. Il deviendra *sinthome*.

l'accès du réel au symbolique est marqué par des points d'impasse, de sans-issue, que seule la formalisation de la logique mathématique permet de cerner.

Le paradigme du non-rapport pourrait aussi bien s'appeler le paradigme des jouissances. Lacan soutient que le non-rapport sexuel s'enracine dans une dissymétrie essentielle des jouissances masculine et féminine qui les empêchent de se compléter. La tension entre deux registres de la jouissance, comme celui de la Chose et celui de l'objet, se transforme en registre masculin et féminin. On dirait que la pulsion sexuelle devient jouissance sexuée, comme si la différence sexuelle venait maintenant se rabattre sur les deux champs disjoints de la sexualité, celui de la parole et celui où la parole fait défaut. En effet, la jouissance masculine est une jouissance *parolisée*, tandis que la féminine est une jouissance non-dite. Ce rapport différent à la parole est commandé, comme on va le voir, par la différence de positions masculine et féminine par rapport à la fonction phallique. Le rapport de chacune à la fonction phallique détermine leur statut en termes d'univers : la jouissance masculine est *toute* dans la fonction phallique, la jouissance féminine n'est *pas toute* dans la fonction phallique. En cohérence avec la perte de suprématie du symbolique, le défaut de parole acquiert un protagonisme inusité. Il caractérise aussi bien la jouissance féminine que cette autre notion avec laquelle la première a un rapport implicite : la lettre, ce qui, dans le langage, n'est pas du ressort de la parole (cf. Lacan 1975a:86). Parfois Lacan les rapproche:

(...) la femme: elle n'est pas toute, ceci veut dire que les femmes ne constituent qu'un ensemble. En effet, avec le temps, on est arrivé à dissocier l'idée de tout de l'idée d'ensemble. Je veux dire qu'on est arrivé à la pensée de ceci qu'un certain nombre d'objets peuvent être supportés de petites lettres, et alors, l'idée de tout se dissocie (...) (Le sinthome, 30/9/1976).

Dans *Lituraterre*, Lacan dit que *le sujet est divisé comme partout par le langage, mais un de ses registres peut se satisfaire de la référence à l'écriture et l'autre de la parole* (2001:19). Ces deux registres n'évoquent-ils pas les deux registres de la jouissance, la masculine, centrée sur la parole, et la féminine, non-dite, muette comme la lettre ? En explicitant le rapport de la *pastoute* et la de lettre, j'avancerai l'hypothèse selon laquelle la jouissance féminine est une jouissance qui s'écrit et que c'est cette jouissance écrite, qui est aussi une écriture de jouissance, qui met en cause la notion d'univers, telle que Lacan l'attribue à la science.

Le défaut de parole n'implique aucunement un défaut de langage, ce qui serait d'ailleurs impossible au sujet parlant. Les femmes n'échappent pas au langage tout comme elles n'échappent pas à la fonction phallique : qu'elles n'y soient pas toutes ne signifie pas qu'elles n'y soient pas du tout. Mais la jouissance qu'elles éprouvent sans la dire est une jouissance que l'imaginaire, l'objet et le sens ont désertée. Il s'agit, autrement dit, d'une jouissance littéralisée.

10.1. Lettre et signifiant

La lettre apparaît assez tôt dans des textes de Lacan comme le séminaire sur la *Lettre Volée*, *La Chose freudienne* et surtout *L'instance de la lettre dans l'inconscient*. Elle y est un homologue du signifiant dont elle matérialise *la structure essentiellement localisée* (1966:501), le lieu dans l'inconscient où la vérité du désir parle. Mais au fur et à mesure que la réflexion sur le réel se développe et que le symbolique perd sa suprématie, la lettre va peu à peu s'autonomiser par rapport au signifiant. Ceci est saisissable dans l'écart qui sépare l'assimilation initiale de la lettre au phonème, le signifiant par excellence, – (...) *la structure littérante (autrement phonématique)*

(idem:510) - et une pratique de l'écriture, celle de Joyce et de Lacan lui-même, mettant en relief la négation du phonème dans la lettre:

(...) *il y a déjà un monde entre une lettre et un symbole phonologique (Le sinthome, 16/3/1976).*

Le phonème se combine à d'autres pour produire du sens (v.n.14). La lettre vide les mots de leur sens - c'est ce que fait la logique et c'est pourquoi la logique est science du réel. *L'écriture est dans le réel*, dit Lacan, et *le signifiant dans le symbolique. (D'un discours qui ne serait pas du semblant, 12/5/1971).* Ou encore:

J'ai dit la tendance que cette lettre, dont ce pied indique l'accrochage au sol, ce qui est une métaphore, une métaphore bien piètre, ce qui va bien avec pied, la tendance que cette lettre a à rejoindre le réel. C'est, son affaire (L'insu que sait de l'une bévüe, 18/4/77).

Ce rapport privilégié au réel lui confère le pouvoir d'épuiser le sens et de rompre le semblant :

Du réel il n'est pas d'autre idée sensible que celle que donne l'écriture, le trait de l'écrit (RSI, 17/12/74,p.100).

Et ailleurs, Lacan écrit:

Il n'y a rien de plus distinct du vide creusé par l'écriture que le semblant (2001:19).

Contrairement au signifiant, qui est toujours dans la compagnie d'autres signifiants, la lettre s'isole et boude : elle est muette, taciturne. Elle objecte à la parole et aux liens¹⁰⁷. Mais son rapport privilégié au réel l'imprègne d'impossible: l'impuissance où elle se trouve d'inscrire le rapport sexuel, celui-ci se donnant comme un rapport logique impossible à écrire. De cette impossibilité découlent les deux versants de la lettre : celui des équations logico-mathématiques (*jeux des petites lettres*) et celui d'une pratique littéraire dont l'écriture de Joyce est le paradigme (*lituraterre*). *Jeux des petites lettres* et *lituraterre* procèdent différemment pour enlever au langage sa forme phénoménologique de parole énoncée et réduire son être de sens à des traits écrits. Ce sont deux façons différentes d'avoir affaire à *ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire* – le rapport sexuel -, les deux opérant à vider le langage de son être de sens, selon deux voies différentes que le concept de *l'hommoizun* (ou *l'hommoizun*) permet d'illustrer : son écriture en formule logique – $\exists x. \neg \Phi x$ – n'empêche pas que la lettre fasse ressortir l'équivoque propre à *lalangue* dans la mesure où c'est l'écriture qui permet de lire *homme* dans ce qui sonne *au-moins-un*). *Lalangue* est une notion que Lacan introduit à ce moment de sa réflexion sur le réel. En quoi *lalangue* est-elle différente de la langue ? Dans *Les noms du père*, Lacan dit que la langue est faite de propositions, tandis que *lalangue* est faite de l'ambiguïté de chaque mot et *prête à cette fonction que le sens y ruisselle*. (8/1/74) Autrement dit, *lalangue* spécifie l'aspect du langage qui valorise l'élément – *l'un* – aux dépens du rapport.

Jeux des petites lettres et *lituraterre* font voir que la lettre joue un double rôle qui se déploie sur le clivage épistémologique de la science et des lettres (mais pas n'importe lesquelles).

¹⁰⁷ En décrivant la mathématisation lacanienne, Jean-Claude Milner souligne le rôle qu'y joue la lettre comme suspension de la chaîne de déductions. Étant donné que *la lettre ne trouve pas en elle-même de quoi se littéraliser suffisamment (...)* – il n'y a pas de lettre de la lettre -, la mathématisation lacanienne, à travers le noeud notamment, est *dispersée, non déductive, locale* (Milner1995:162).

10.1.1. Le nom propre et la lettre

La fonction de la lettre s'éclaire de sa présence dans le nom propre. Dans le nom propre l'énoncé égale la signification et c'est pourquoi il est intraduisible. On peut tout au moins le transposer d'une langue à l'autre mais pas le traduire, car, contrairement à la signification, la lettre reste identique à elle-même: *elle reste comme chose*, dirait Freud. La signature, ou le tatouage – qui est ce par quoi l'être de lettre du nom propre devient visible –, manifestent au mieux la radicale singularité du nom propre. Dans le *Séminaire IX*, Lacan explique que ce phénomène - le fait que la structure sonore du nom propre doive être gardée en tant que telle – fait ressortir l'affinité du nom propre avec le trait unaire.

Le trait unaire est quelque chose de l'ordre de la trace, qui résulte de l'effacement du figuratif, de sa réduction au trait fonctionnant comme purement distinctif. Les traits se trouvent sur les poteries bien avant l'invention des alphabets grec, étrusque, latin, phénicien, etc. Ces traits précèdent l'écriture. Ce sont des lettres. La lettre est le trait fonctionnant isolément, dans sa différence absolue. L'écriture attendait que la lettre se phonétise, se vocalise; que, par exemple, l'idéogramme du ciel, *an*, supporte la syllabe *an* qui n'aura alors plus aucun rapport avec le ciel. Mais avant la phonétisation de la lettre, il y avait déjà une écriture muette, faite de traits, c'est-à-dire de signifiants isolés, faisant non pas rapport mais saillance, uniques, unaires, singuliers; bref, des lettres.

La lettre singularise le nom propre comme trait unaire, la stratégie de Champollion pour déchiffrer la Pierre de Rosette en est la preuve. *C'est à propos de Cléopâtre et de Ptolémée que tout le déchiffrement de l'hiéroglyphe égyptien a commencé parce que dans toutes les langues, Cléopâtre c'est Cléopâtre, Ptolémée c'est Ptolémée* (Lacan 1961:11). C'est à partir des noms propres, pris dans leur isolement, dans leur singularité littérale, dans la saillance de leur nature de lettre, que les rapports signifiants constituant le texte indéchiffré peuvent se déployer.

Cette définition de la lettre comme trait unaire lui confère les deux caractéristiques qui en font l'instrument *princeps* de la rupture du semblant: l'aniconisme et le mutisme. La lettre est la marque qui inscrit la jonction du fonctionnement de la structure du langage avec le réel et cette jonction se manifeste comme mise au silence du langage.

Dans le *Séminaire IX*, le thème du trait unaire apparaît dans le cadre d'une réflexion sur l'identification. Le sujet s'identifie à ce signifiant pas comme les autres qu'est le nom propre. La nature de lettre du nom propre détermine cette identification comme celle qui assume la radicale singularité du sujet du désir. Je dirais même que l'instance de la lettre dans l'inconscient a moins affaire avec le discours et le désir de l'Autre qu'avec ce qui, du sexuel, ne fait pas rapport.

10.1.2. Lettre et objet

Que ce soit dans le nom propre, dans la logique mathématique ou dans l'écriture littéraire (*lituraterre*), la lettre, parce qu'elle ne peut écrire le rapport sexuel, écrit la solitude du sujet:

Ce qui parle n'a à faire qu'avec la solitude, sur le point du rapport que je ne puis définir qu'à dire comme je l'ai fait qu'il ne peut s'écrire. Cette solitude, elle, de rupture du savoir, non seulement elle peut s'écrire, mais elle est même ce qui s'écrit par excellence, car elle est ce qui d'une rupture de l'être laisse trace (1975a:109).

Ce qui s'écrit comme solitude, comme singularité, est rupture du semblant, celui-ci apparaissant dans la phrase de Lacan sous les désignations de savoir et d'être. En quoi savoir et être sont-ils des semblants ? En quoi sont-ils des figures de l'univers que la lettre rompt pour faire tomber dans le réel une jouissance muette ? En quoi relèvent-ils de l'imaginaire ?

Le savoir qui ne se sait pas est la définition même de l'inconscient et son lieu ne peut être que l'Autre. Que le savoir se trouve dans l'Autre implique, dans le contexte de la polémique avec Aristote du *Séminaire XX*, qu'il ne se trouve pas dans l'être. Il n'y a pas d'être de savoir, au contraire de ce que prétendait Aristote. À la ressemblance de ce qu'il avait fait dans *L'instance de la lettre*, Lacan développe la topique du rapport entre être, Autre et lettre¹⁰⁸. Parce que l'Autre existe il n'y a pas d'être (de substance) que de lettre. Mais l'Autre est barré et ne sait pas qu'il sait: S (~~A~~). Il n'est *pas tout*. À la figure de l'Autre qui ne sait pas correspond le Dieu chrétien qui ne sait pas non plus et c'est bien pour cela qu'il est un Dieu de vérité. La vérité est justement ce que l'Autre ne sait pas qu'il sait, ne veut rien en savoir. Comme Lacan l'avait articulé dans *SSDD*, ce que Freud a découvert c'est que la vérité manque à la réalisation du savoir. L'immanence de la vérité au savoir est une idée qui parcourt la tradition occidentale jusqu'à Freud – depuis le savoir de l'être et l'être de savoir d'Aristote jusqu'au savoir absolu de Hegel. Et si, tel que Lacan le dit dans *SSDD*, Freud a brisé l'équivalence hégélienne entre vérité et savoir – cette rupture constituant *la chose freudienne* – au nom de la dialectique du désir, le décalage entre jouissance et savoir dans le *Séminaire XX* approfondit encore l'ambiguïté et la fragilité du rapport du sujet au savoir en posant ce rapport dans un cadre théorique où la jouissance l'emporte sur le désir. L'ambiguïté du rapport du sujet au savoir peut être ainsi formulée: ça jouit sans savoir, ça jouit de ne pas savoir, mais ça suppose un savoir à l'Autre.

Que l'Autre soit supposé savoir constitue le mouvement contraire à faire lettre de l'être. Dans le savoir supposé à l'Autre, l'être fait la lettre et c'est en cela que consiste le semblant. Au lieu que l'être rompe et laisse trace (lettre), le savoir supposé remplit la lettre d'être et la transforme en objet *a*. L'objet *a* est défini dans le *Séminaire XX* comme *semblant d'être* dans la mesure où il leurre l'être de lettre de l'Autre qui ne sait pas, en le gonflant de semblant d'être et de savoir. Il n'est plus alors *ce qui reste en travers de la gorge du signifiant* mais le partenaire, le réciproque, le corrélat du sujet (Lacan ne dit pas du Moi): A devient *a*. C'est bien pourquoi, l'objet *a*, objet du désir, est asexué: le sexuel est du côté de l'Autre, de l'Autre sexe, qui jouit sans savoir le dire, brisant le semblant, le littéralisant. Voici l'affinité entre jouissance *pastoute* et lettre : ruptures de semblant, elles défient la totalisation imaginaire du savoir. L'une et l'autre disent l'inconsistance de l'Autre.

Mais au lieu que l'inconsistance de l'Autre prenne forme d'objet, c'est maintenant à la lettre de l'assumer. Et elle l'assume dans la mesure où elle hérite quelque chose de la structure de bord de la pulsion. Dans *Lituraterre* (1971), Lacan présente la lettre comme ravinement dans le réel de la jouissance tombée de la rupture d'un semblant (forme, phénomène, météore):

C'est du même effet que l'écriture est dans le réel le ravinement du signifié, ce qui a plu du semblant en tant qu'il fait le signifiant. Elle ne décalque pas celui-ci, mais ses effets de langue, ce qui s'en forge par qui la parle (2001:17).

¹⁰⁸ Dans *Instance*, le motif être-Autre-lettre apparaît dans le cadre d'une discussion avec Heidegger alors que dans *Encore* il s'agit d'Aristote. Dans *Instance*, l'Autre est l'agent de l'évidement de l'être en lettre puisque c'est dans la structure signifiante de l'inconscient que la vérité de l'être se trouve logée dans la lettre. Dans *Encore*, l'Autre devient patient: c'est la lettre qui l'évide de l'être, c'est-à-dire de son savoir supposé, du semblant qui l'affecte. Il est à remarquer que d'un texte à l'autre, l'Autre a glissé du symbolique à l'imaginaire.

La lettre pourrait fonder un discours du littoral qui se caractériserait de *ne pas s'émettre du semblant* (*idem*:18,19). Le littoral est la qualité de la lettre qui fait bord entre domaines étrangers, pas réciproques, sans commune mesure, comme la jouissance et le savoir:

Le bord du trou dans le savoir, voilà-t-il pas ce qu'elle dessine. Et comment la psychanalyse, si justement ce que la lettre dit "à la lettre" par sa bouche, il ne lui fallait pas le méconnaître, comment pourrait-elle nier qu'il soit, ce trou, ce qu'à le combler, elle recourre à y invoquer la jouissance ?" (idem:14).

La lettre, bord entre domaines sans commune mesure, se distingue de l'objet *a* en tant que celui-ci est semblant d'être et crée une commune mesure entre le sujet connaissant et le monde connu ou entre homme et femme. *Petita* soutient maintenant la fiction de l'univers. Cependant la lettre écrit l'objet: *a*; en tant que réduit à la lettre, l'objet n'a pas d'être. En comparant l'objet *a* supporté par le noeud borroméen à un os, Lacan l'appelle *osbjet* et ajoute:

(...) et si je le réduis, cet osbjet à ce petit a, c'est précisément pour marquer que la lettre en l'occasion ne fait que témoigner de l'intrusion d'une écriture comme autre, comme autre avec précisément un petit a. L'écriture en question vient d'ailleurs que du signifiant (Le sinthome, 11/5/1976).

10.1.3. Les non-dupes errent

Dans *La méprise du sujet supposé savoir* (1968), Lacan dit que le projet de son séminaire interrompu sur les noms du père était d'illustrer que la place du Nom du Père est celle de Dieu le Père, tous les deux sujets supposés savoir (2001 :337). Ce séminaire, dont il reste la première séance, a été remplacé par le *Séminaire XI* (les quatre concepts fondamentaux) qui s'inscrit, comme on l'a dit, dans un cadre qui réévalue tout un pan de la théorie aimantée par le concept alors axial de Nom du Père. Dans *RSI* (1975), Lacan fait de nouveau quelques références au séminaire interrompu de 1963 et aussi à un autre séminaire plus récent, celui sur *les non-dupes errent* (1973-4) qui, lui, s'inscrit dans le cadre théorique ouvert par le *Séminaire XX*. Le titre de ce séminaire peut être donné comme exemple de littéralisation de l'être, de réduction du sens à la lettre, au moyen non pas de la formalisation mais de *l'équivocation de lalangue*.

Son effet majeur est de dénier au Nom du Père la fonction normante, maintenant remplacée par l'errance et par l'erreur qui résonnent dans *errent*, associés en plus à la duperie, quoique niée: *non-dupes*. Pour accomplir cette dénégation, il a recours non seulement au pluriel, introduit dix ans avant, mais surtout à la torsion anagrammatique si bien que les trois éléments constituant le concept Nom du Père (parfois écrit Nom-du-Père) se trouvent rangés en deux segments séparés par le trait d'union: *non* remplace *Nom* et suggère la négatation du *Nom* (alors que c'était au Nom du Père de négativer la jouissance, la vie); le segment *du Père*, signalant que quelque chose appartient au Père – son Nom -, devient syntagme nom-verbe: *dupes errent*. Bien que le *non* avant *dupes* nie la nature naïve des dupes, il ne les positive pas: ce n'est pas parce qu'ils sont non-dupes qu'ils sont avertis; ils ont beau être non-dupes, ils errent. Il s'agit moins d'une négatation que d'une dénégation dans laquelle l'ambiguïté du trait d'union – qui est trait de séparation aussi – joue un rôle essentiel.

Mais au-delà de cette recomposition signifiante du concept *Nom du Père* en une phrase, le *Père* lui-même subit un démembrement interne. La première syllabe de *père* se trouve écartelée entre un nom (*dupes*) et un verbe (*errent*): le père se pulvérise en lettres: *P* d'un côté, *E* de l'autre, lettres isolées, atomisées, hors rapport et hors sens.

Certes, les lettres *P* et *E* rejoignent d'autres lettres pour composer le syntagme *dupes errent*. Mais ce qui ressort au premier plan lorsque l'on énonce *dupent errent* c'est la résonnance séparée de *P* et *E*, phonèmes qui surgissent alors dans leur nature de lettre comme résultat de la rupture syllabique. Aussi Lacan souligne-t-il dans *les non-dupent errent* la dimension unaire, singulière, disruptive de la lettre, plutôt que la fonction structurale du signifiant. Au lieu de donner du relief au Nom du Père comme ce qui assure la mise en place des rapports signifiants qui régulent la libido, Lacan y met en valeur la présence de la lettre, c'est-à-dire ce qui reste de la décomposition du signifiant en atomes littéraux. La lettre est en quelque sorte à l'opposé du signifiant phallique, celui-ci étant la condition de la signification produite par la chaîne, celle-là pointant la séquence littérale derrière ou sous-jacente à la chaîne: la chaîne se désarticule et s'atomise en *un assemblage hétéroclite* (1975a:46) qui brise la langue et rompt le sens en équivoque. En-deça des rapports, il y a de l'un, ce qui veut dire: il y a du non-rapport. Le sens produit par la chaîne est dévalorisé au profit de la jouissance de la lettre, *une jouissance opaque d'exclure le sens* (2001:570) dont l'écriture de Joyce est le symptôme. C'est là une écriture qui n'est pas *la dupe ...du père* (*idem:idem*). (cf.10.2.5.).

10.2. *Pastoute*

10.2.1. Jouissance et défaut de parole

Dans *Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine* (1960), Lacan se demandait *si la médiation phallique draine tout ce qui peut se manifester de pulsionnel chez la femme* (1966:730). Il ajoutait aussitôt:

Pourquoi ne pas poser ici que le fait que tout ce qui est analysable soit sexuel, ne comporte pas que tout ce qui est sexuel soit accessible à l'analyse ? (*idem:730*).

Ces interrogations sont lourdes de conséquences et préparent la conception du féminin que l'on trouve dans *Encore*. D'abord, Lacan suppose qu'il y a une part de la pulsion qui échappe à la structure phallique des rapports signifiants et il établit une convergence entre ce reste pulsionnel et la jouissance féminine. Celle-ci assume ce qui, de la pulsion, ne rentre pas dans la régulation du circuit (*automaton*). De là Lacan tirera que la jouissance des femmes n'est *pas toute* dans la fonction phallique. Ensuite, cette part du sexuel que le phallus ne saisit pas est un sexuel inaccessible au savoir dans la mesure où il n'advient pas à la signification: c'est du réel inassimilable. De là, Lacan tirera que la jouissance des femmes est muette: elles ne la disent pas.

Ces deux traits essentiels de la jouissance féminine, *pastoute* et *pas dite*, mettent en cause l'universalité du phallus, tel qu'elle était assumée dans *La signification du phallus*. Dans ce texte le signifiant phallique partage les sujets en deux groupes selon la modalité de l'être ou celle de l'avoir. Chez l'homme, demande d'amour et désir du phallus (le désir n'a d'autre objet que le signifiant phallique) divergent car la demande d'amour masculine se satisfait de la femme qui donne dans l'amour ce qu'elle n'a pas: le phallus, tandis que son désir du phallus le pousse vers une autre femme qui, tout en étant vierge ou prostituée, signifie le phallus. Chez la femme, demande d'amour et désir du phallus convergent car la femme est le phallus (elle s'y identifie) pour être en même temps désirée et aimée, son désir à elle trouvant son signifiant dans le corps de l'homme à qui s'adresse sa demande d'amour. La tendance centripète de la pulsion chez la femme, manifeste dans la convergence entre demande et désir, explique que chez elle la frigidité soit relativement bien tolérée (elle n'a pas besoin de l'avoir pour l'être); alors

que la tendance centrifuge de la pulsion chez l'homme rend l'impuissance bien moins tolérée. Le phallus, en sa présence ou absence, fonde l'identification du sujet au type idéal de son sexe et ordonne les rapports entre les sexes. Il traduit l'assomption freudienne selon laquelle il n'y a qu'une libido, celle-ci étant masculine.

Or, dans le texte de 1960, la tendance centrifuge de la pulsion se déplace du côté de la femme en ce sens que tout de la pulsion n'est pas drainé par la médiation phallique. Il y a un reste qui fait que le signifiant phallique perd de sa consistance: il ne fera plus l'unité logique de l'inconscient. Et en 1973, *L'Étourdit* et le *Séminaire XX* introduisent les formules logiques de la sexualité qui brisent l'universalité du phallus:

(...) l'apparente nécessité de la fonction phallique se découvre n'être que contingence (...) La contingence est ce en quoi se résume ce qui soumet le rapport sexuel à n'être, pour l'être parlant, que le régime de la rencontre (1975a:87).

10.2.2. Les formules de la sexualité

Les formules de la sexualité résultent d'une subversion du formalisme logique aristotélicien et contemporain, destinée à mettre en relief les impasses de ladite logique. Pour ce faire, Lacan emploie anormalement la négation en la faisant porter sur l'universalité.

Lacan explique les formules de la sexualité de la façon suivante:

D'abord les quatre formules propositionnelles, en haut, deux à gauche, deux à droite. Qui que ce soit de l'être parlant s'inscrit d'un côté ou de l'autre. À gauche, la ligne inférieure, $\forall x. \Phi x$, indique que c'est par la fonction phallique que l'homme comme tout prend son inscription, à ceci près que cette fonction trouve sa limite dans l'existence d'un x par quoi la fonction Φx est niée, $\overline{\Phi x}$. C'est là ce qu'on appelle la fonction du père -, d'où procède par la négation la proposition $\exists x. \overline{\Phi x}$, ce qui fonde l'exercice de ce qui supplée par la castration au rapport sexuel – en tant que celui-ci n'est d'aucune façon inscriptible. Le tout repose donc ici sur l'exception posée comme terme sur ce qui, ce Φx , le nie intégralement.

En face, vous avez l'inscription de la part femme des êtres parlants. A tout être parlant, comme il se formule expressément dans la théorie freudienne, il est permis, quel qu'il soit, qu'il soit ou non pourvu des attributs de la masculinité – attributs qui restent à déterminer – de s'inscrire dans cette partie. S'il s'y inscrit, il ne permettra aucune universalité, il sera ce pas-tout, en tant qu'il a le choix de se poser dans le Φx ou bien de n'en pas être. (1975a:74).

Du côté masculin, la proposition universelle affirmative se déploie à partir d'un seul cas qui nie la fonction phallique, le moins-un positif en *l'au-moins-un*: la condition universelle masculine, le fait que tout homme, *Toutom*, s'inscrit dans la fonction phallique, est déterminée par le fait qu'il y a au moins un homme qui ne s'y soumet pas: pas de *Toutom* sans *Totem*.

Du côté féminin, l'universalité se trouve niée dans la mesure où aucune exception à la fonction phallique ne vient fonder le groupe des femmes comme universel: $\exists x. \overline{\Phi x}$. La femme n'existe pas: $\forall x. \Phi x$. Cela ne veut pas dire que les femmes ne s'inscrivent pas dans la fonction phallique:

Ce n'est pas parce qu'elle est pas-toute dans la fonction phallique qu'elle n'y est pas du tout. Elle n'y est pas pas du tout. Elle y est à plein. Mais il y a quelque chose en plus (1973:69).

N'ayant pas d'au-moins-une à partir de laquelle elles puissent s'assembler en Une, les femmes constituent une multiplicité de cas particuliers: des unes existent. Les femmes sont une par une. Elles sont comptables, énumérables: encore une, encore... à l'infini. C'est ce que fait Dom Juan:

Ne voyez-vous pas que l'essentiel dans le mythe féminin de Dom Juan, c'est qu'il les a une par une ? (1975a:15).

Ce qui veut dire une-en-moins:

(...) dans tout rapport de l'homme avec une femme (...) c'est sous l'angle de l'Une-en-moins qu'elle doit être prise. Je vous avait déjà indiqué ça à propos de Don Juan (...) (idem:116).

En tant que deux façons différentes de répondre à la fonction phallique *par leur mode d'y faire argument* (Lacan2001:458)¹⁰⁹, masculin et féminin correspondent à deux façons différentes de nier l'universalité de ladite fonction: chez les hommes, la négation concerne un particulier *a priori* - *il existe un*, le seul qui... -, si bien que le particulier déploie l'universel: *l'hommoizn* universalise, fait consister, cette consistance universelle dépendant pourtant d'une exclusion, d'une soustraction, d'une exception. Chez les femmes, *(...) c'est de ce que rien d'existant ne fasse limite de la fonction, que ne saurait s'en assurer quoi que ce soit d'un univers (idem:466)*, si bien que le particulier se configure en multiplicité, en contingence et en singularité. Par conséquent, le rapport sexuel est logiquement impossible. Pour que ce fût possible il faudrait qu'à l'universalité de l'homme corresponde l'universalité de la femme (autre façon d'énoncer que le phallus n'a pas sa paire, c'est-à-dire la castration).

On a ainsi que *toutom ex-siste* dans une jouissance qui trouve sa limite dans la jouissance du totem comme jouissance interdite et surtout impossible (jouissance phallique); alors que les femmes, pour qui cette limite à la fonction phallique n'est pas fondatrice, *ex-sistent* dans une jouissance qui dépasse *la jouissance qui se fait du coït (idem:466)*: elle va au-delà de la limite qu'est la fonction phallique.

Lacan reconnaît ainsi qu'il y a une façon mâle et une façon femelle de tourner autour du non-rapport sexuel, la première s'élaborant du *tout*, c'est-à-dire de l'universel, la seconde du *pastout* :

Ce qui s'oppose à l'un du tout de l'homme (...) c'est « les femmes », en tant qu'il n'y a moyen d'en venir à bout, sinon à les énumérer (Les non-dupes errent, 19/2/74).

10.2.2.1. L'Autre sexe

Les jouissances masculine et féminine correspondent respectivement à ce que le *Séminaire XX* pose comme jouissance phallique et jouissance de l'Autre. La jouissance phallique est jouissance d'organe (pulsion) maintenant identifiée à la jouissance de l'objet *a* dans le fantasme. La jouissance de l'Autre est une jouissance du corps, ou de l'être, au-delà du fantasme. Cet Autre auquel on attribue une jouissance qui excède la limite signifiante est l'Autre sexe. Mais comment l'Autre, lieu du signifiant, est-il devenu l'Autre sexe ? *Propos directifs* avait déjà lancé la semence de l'idée de la femme comme Autre absolu, l'Autre radicalement Autre : *la femme est Autre pour elle-même, comme elle l'est pour lui [l'homme] (...) aussi représente-t-elle l'Autre absolu (1966:732)¹¹⁰*. Elle se dédouble par rapport à la castration. En ces conditions elle n'est sûrement pas le complément de l'homme.

¹⁰⁹ *Tout sujet en tant que tel (...) s'inscrit dans la fonction phallique pour parer à l'absence du rapport sexuel (la pratique de faire sens, c'est justement de se référer à cet ab-sens) (Lacan2001:458).*

¹¹⁰ On ne peut pas éviter de poser la question: comment la lettre, qui est l'identité de soi à soi peut-elle avoir affaire à l'Autre radicalement Autre ? La réponse est la singularité : celle de la lettre, en sa solitude, et celle de l'une-par-une qui constitue l'objection féminine à l'universel.

L'Autre s'écrit A mais, étant donné qu'il n'y a pas Autre de l'Autre, il s'écrit $S(\bar{A})$ pour symboliser que comme *lieu il [l'Autre] ne tient pas, qu'il y a là une faille, une perte* (1975a:31), un manque de signifiant où surgit le désir de l'Autre comme énigme: *che vuoi ?* Or, ce que fait Lacan dans les formules de la sexuation c'est ranger $S(\bar{A})$ du côté des femmes. Le *che vuoi ?* se féminise et se traduit maintenant: *que veut une femme ?*. Aussi la faille de l'Autre concerne-t-elle moins le désir de l'Autre que la jouissance de l'Autre sexe. Lacan souligne qu'il y a un rapport direct entre $S(\bar{A})$ et $\bar{L}a$ qui écrit la négation de l'universalité de la femme:

Ce la est un signifiant dont le propre est qu'il est le seul qui ne peut rien signifier, et seulement de fonder le statut de la femme dans ceci qu'elle n'est pas toute. Ce qui ne nous permet pas de parler de La femme (idem:68; l'auteur souligne).

$\bar{L}a$ femme n'existe pas. Les femmes constituent un ensemble ouvert, pas un tout. Elles ne forment pas une catégorie, elles sont énumérables, comptables une par une.

L'absence d'universalité des femmes – leur jouissance *pastoute* – est une (autre) figure de l'inconsistance de l'Autre. Lacan explique ainsi l'affinité entre $\bar{L}a$ et $S(\bar{A})$:

L'Autre n'est pas simplement ce lieu où la vérité balbutie. Il mérite de représenter ce à quoi la femme a foncièrement rapport (...) D'être dans le rapport sexuel, par rapport à ce qui peut se dire de l'inconscient, radicalement l'Autre, la femme est ce qui a rapport à cet Autre (...)

La femme a rapport au signifiant de cet Autre, en tant que, comme Autre, il ne peut rester que toujours Autre. Je ne puis ici que supposer que vous évoquerez mon énoncé qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre. L'Autre, ce lieu où vient s'inscrire tout ce qui peut s'articuler du signifiant, est, dans son fondement, radicalement l'Autre. C'est pour cela que ce signifiant, avec cette parenthèse ouverte, marque l'Autre comme barré – signifiant de grand A barré.

(...) Ce La barré ne peut se dire. Rien ne peut se dire de la femme. La femme a rapport à signifiant de grand A barré et c'est en cela déjà qu'elle se dédouble, qu'elle n'est pas toute, puisque, d'autre part, elle peut avoir rapport avec phi. (idem:75).

Le dédoublement de la femme, qui se fonde du *pastout*, n'a rien d'un redoublement de l'Autre par l'Autre. Elle n'est pas l'Autre de l'Autre, elle est Autre pour elle-même: l'altérité n'est plus externe mais interne. Le dédoublement de la femme se manifeste dans le fait que le $\bar{L}a$ a rapport aussi bien avec $S(\bar{A})$ qu'avec Φ , qui se trouve du côté de l'homme¹¹¹ et qui désigne la fonction phallique.

10.2.2.2. Jouissance phallique et jouissance pastoute

La fonction phallique détermine une jouissance phallique qui, dans les formules de la sexuation, trouve sa place du côté masculin, comme rapport de S barré à *Petita* ($S \diamond a$). En outre, la jouissance phallique est dite jouissance d'organe (zone érogène), donc relevant de la pulsion. Elle se supporte de l'objet qui est simultanément celui du fantasme et celui de la pulsion. Ceci veut dire *qu'il n'y a aucune chance qu'il ait jouissance du corps de la femme, autrement dit, fasse l'amour (idem:67)*. Ce que l'homme aborde en abordant une femme c'est la cause de son désir à lui: l'objet *a*. La jouissance phallique est partielle, en défaut, *boiteuse, appareillée par le langage (idem:52)*. Elle parle et sa nature discursive s'attache à l'idée, ou fiction (fixion), d'univers:

L'univers, c'est là où, de dire, tout réussit (idem:53).

¹¹¹ Le lien entre le signifiant de grand A barré et le signifiant phallique a ainsi été coupé. Ces signifiants tendent à se confondre dans les *Séminaires V et VIII*, ainsi que dans *SSDD* (1966:819), où *S de grand A barré* s'articule au -1 du signifiant phallique. Par contre, maintenant, *S de grand A barré* se lit *pastoute* (Lacan2001:468).

Lacan ajoute que l'univers est *une fleur de rhétorique qui pousse du pot du principe du plaisir (...) que je définis de ce qui se satisfait du blablabla (idem:idem)*.

Nous avons ainsi réuni les principaux traits de la jouissance phallique: fantasmatique, parolisée, transitive, réglée par le principe du plaisir. Le fantasme, dont la structure signifiante et transitive compose la fiction de l'univers, est passé du côté masculin (certes, une femme fantasme aussi mais ce n'est pas cela qui spécifie sa jouissance). Cela étant, la jouissance phallique suppose une autre jouissance, sur laquelle la Chose projette son ombre, et que Lacan appelle non plus la jouissance insupportable mais la jouissance qu'il ne faudrait pas¹¹², si elle existait. Mais elle n'existe pas:

S'il y en avait une autre que la jouissance phallique, il ne faudrait pas que ce soit celle-là (idem:56).

En effet, l'autre jouissance a été refoulée car elle ne convient pas ... à quoi ? Au rapport sexuel – qui, lui, n'existe pas du fait que la jouissance phallique fait de la rhétorique, parle à côté, parle d'amour. Lacan en tire que la jouissance phallique, qui remplace la jouissance qu'il ne faudrait pas – *fauxdrait pas* -, est utilitaire (alors que la jouissance est, par définition, ce qui ne sert à rien; mais tout en étant utile au rapport sexuel, qui n'existe pas, elle ne sert toujours à rien).

La négation de l'autre jouissance ne sert pas de base à la seule jouissance phallique :

S'il y avait une autre, mais il n'y en a pas d'autre que la jouissance phallique – sauf celle sur laquelle la femme ne souffle mot, peut-être parce qu'elle ne la connaît pas, celle qui la fait pas-toute (idem:56).

La jouissance de l'Autre sexe s'affirme aussi sur la négation de l'autre jouissance dont elle semble pourtant hériter la taciturnité et l'intransitivité. C'est dans la mesure où elle n'est pas toute dans la fonction phallique que la jouissance féminine échappe à la parole et se passe de l'objet (c'est pour l'homme que la femme est l'objet). De cette jouissance pas dite, les femmes ne savent rien sinon qu'elles l'éprouvent. Elles n'en parlent pas, ne lui donnent pas forme objectale, ce qui fait que cette jouissance n'est pas partageable, ne fait pas rapport et ne peut être éprouvée que solitairement (pas la solitude individuelle mais celle du dédoublement par lequel la femme est Autre pour elle-même). Cela étant, la jouissance féminine est inaccessible au savoir. D'où le rapprochement avec les mystiques qui cherchent une jouissance au-delà du phallus, au-delà de la parole, au-delà de l'image¹¹³.

¹¹² On peut rapprocher la jouissance qu'il ne faudrait pas de la jouissance du corps de l'Autre, impossible à l'homme, la jouissance phallique étant jouissance d'organe. La jouissance du corps de l'Autre (à ne pas confondre avec la jouissance de l'Autre sexe) est rapportée à l'impératif surmoïque: Jouïs! (cf. Lacan 1975a:13). Prenons un cas freudien pour illustrer la jouissance qu'il ne faudrait pas: l'épouvante de l'Homme aux Loups lorsque le rêve lui donne à voir l'image de la satisfaction sexuelle qu'il voulait obtenir du père et dont il se défend par l'angoisse et la phobie du loup.

¹¹³ Non seulement ceci permettrait d'éclairer *la fameuse frigidité*, comme dit Lacan, mais aussi d'ouvrir la voie à une autre perception de la sublimation (différente de celle avancée dans le *Séminaire VII* où elle était cependant également illustrée par la jouissance des mystiques) comme destin de la pulsion qui dépasse la limite phallique sans pour autant viser à l'au-delà du principe du plaisir – en cela plus conforme au *Séminaire XI*. Mais cette conformité ne signifie pas que la sublimation doive s'installer dans un rapport à l'objet. Ce qui spécifie la jouissance de l'Autre sexe c'est justement qu'à la différence de la jouissance phallique, elle n'a rien à faire de l'objet *a*. Ce à quoi elle a affaire c'est au signifiant de grand A barré: *C'est en tant que sa jouissance est radicalement Autre que la femme a davantage rapport à Dieu que tout ce qui a pu se dire dans la spéculation antique en suivant la voie de ce qui ne s'articule manifestement que comme le bien de l'homme* (Lacan 1975a:77) – c'est-à-dire l'objet *a*, entendu comme reflet du semblable au semblable et donc en contraste net avec l'Autre radicalement Autre.

Dans ces conditions, qu'est-ce qui peut saisir la jouissance *pastoute* sinon la lettre ? Taciturne, aniconique, anobjectale, singulière (une-par-une), asémantique, la lettre possède les mêmes caractéristiques d'irreprésentabilité qui font du féminin une objection logique et épistémologique à *la fiction de mondanité*.

10.2.3. Lettre et objection à l'univers

Cette objection, qui est un mode de jouissance, une façon de tourner autour du non-rapport sexuel, peut s'écrire. Mais comment peut-elle s'écrire ? Quelle est la pratique de la lettre qui permet de la cerner ?

Le mathème S (\overline{A}), qui est celui de la *pastoute*, exclut les *jeux des petites lettres*. Car, depuis *SSDD*, ce mathème se lit *il n'y a pas de métalangage*. Qu'il n'y ait pas de métalangage implique que la formalisation mathématique, qui est formalisation de la langue dans une écriture idéalement capable de se transmettre intégralement, ne peut pourtant subsister que par l'usage même de la langue, par une parole ou un dire:

C'est par mon dire que cette formalisation, idéal métalangage, je la fait ex-sister (idem:108).

L'écriture formelle se trouve dans la dépendance de la langue et la langue se définit d'être *l'intégrale des équivoques que son histoire y a laissées persister* (2001:490), autrement dit, *lalangue*. Il faut donc que la lettre puise dans l'équivoque de *lalangue* le pouvoir disruptif du sens qui la caractérise et qui caractérise également *la démarche a-cosmologique* d'une pratique littéraire que des auteurs comme Mallarmé, Proust, Carroll, Beckett et surtout Joyce, mais aussi Rabelais, et aussi Lacan, représentent. Ceci a des implications épistémologiques qui concernent la position de la psychanalyse dans le champ scientifique ainsi que le *littoral* entre science et lettres, domaines supposés sans commune mesure.

10.2.4. Pastoute et science

Lacan l'a répété tout au long de son enseignement : la psychanalyse n'aurait pas été possible sans la révolution scientifique du XVIIe siècle (cf.7.3.6.):

(...) il est impensable que la psychanalyse, comme pratique, que l'inconscient, celui de Freud, comme découverte, aient pris leur place avant la naissance, au siècle qu'on a appelé le siècle du génie, le XVIIe siècle, de la science (...) (1966:857).

Par conséquent, le sujet de l'inconscient se définit d'un rapport au savoir qui est celui du *cogito* cartésien en tant qu'il inaugure le sujet comme corrélat de la science. Ce sujet corrélat de la science, qui est à la racine du sujet de l'inconscient, est celui du doute méthodique par lequel tout savoir est supprimé. Le rapport du sujet au savoir qui inaugure la science est un rapport ponctuel et évanouissant (tout comme celui qui caractérise le sujet de l'inconscient). Matrice de combinatoires signifiantes, le sujet de l'inconscient coïncide avec le moment vide qui précède dans le *cogito* la certitude d'être. La coïncidence s'arrête là car la psychanalyse ne suit pas *le cogito philosophique en ce qu'il est au foyer de ce mirage qui rend l'homme moderne si sûr d'être soi dans ces incertitudes sur lui-même (idem:517)*. L'évidement du sujet ne lui laisse aucun savoir sur son être mais tout simplement la vérité de son désir. Et ce point d'impasse dans la coïncidence fait que le sujet de l'inconscient est un corrélat de la science, oui, *mais un corrélat antinomique puisque la science s'avère définie par la*

non-issuée de l'effort pour le suturer (idem:861). Autrement dit, la psychanalyse apporte à la science ce que la science a exclu de son champ: le sujet (pas l'homme).

La psychanalyse *se noue* à la science non seulement en ce que le sujet se vide de sa substance psychologique, mais aussi dans la mesure où les jeux des petites lettres, la littéralisation de la matière, vident le monde de sa substance et de ses formes phénoménologiques et sémantiques. La démarche de Freud s'inscrit dans la ligne *a-cosmologique* de Newton, Einstein, Planck, étant donné que la science brise l'idée d'univers et le complexe imaginaire qui lui est associé, notamment les notions de substance, d'achèvement et de proportion. La dissidence de Jung avec Freud vient justement du fait que la théorie du premier se centrait sur la notion d'une libido universelle, constituée d'archétypes, projetée sur la réalité pour la catégoriser. C'est l'illusion archaïque.

Témoin de sa rupture avec son adepte le plus prestigieux, Jung nommément, dès qu'il a glissé dans quelque chose dont la fonction ne peut être définie autrement que de tenter d'y restaurer un sujet doué de profondeurs, ce dernier terme au pluriel, ce qui veut dire un sujet composé d'un rapport au savoir, rapport dit archétypique, qui ne fût pas réduit à celui que lui permet la science moderne à l'exclusion de tout autre, lequel n'est rien que le rapport que nous avons défini l'année dernière comme ponctuel et évanouissant, ce rapport au savoir qui de son moment historiquement inaugural, garde le nom de cogito (idem:858).

L'illusion archaïque opère un retour aux formes de connaissance pré-scientifiques. Celles-ci s'établissent sur une projection imaginaire qui détermine une proportion, une complémentarité, une réciprocité entre sujet et objet, l'objet, qu'il soit monde ou femme, étant l'image-miroir de la pensée. Dans les termes du *Séminaire XX*, A, l'Autre radicalement Autre, devient *a*, le partenaire, selon le reflet imaginaire *a-a'*. Et évidemment il est tentant de représenter cette harmonie pré-établie en termes de rapport sexuel.

La démarche *a-cosmologique* de la psychanalyse consiste à réduire l'imaginaire du rapport sexuel aux jeux du signifiant et surtout à montrer le point d'impasse de ces jeux: le non-rapport.

L'universalité du signifiant phallique abîme la *sex ratio* de l'univers, c'est-à-dire son organisation en principe mâle et principe femelle, complémentaires. Songeons par exemple, au couple forme-matière chez Aristote ou au couple yin-yang de l'astronomie chinoise. L'univers est une fiction nuptiale qui affirme que le rapport sexuel existe. En brisant cette fiction, la psychanalyse suit la démarche scientifique qui consiste, depuis l'avènement de la physique mathématique au XVIIIe siècle, à *dés-érotiser* le réel en le réduisant aux lois mathématiquement formulables de la matière. L'univers de la physique moderne perd la substance et la représentation. Celle-ci se réduit aux jeux des petites lettres des équations mathématiques qui traduisent les lois immanentes à la *materia extensa*. C'est la littéralisation de l'univers:

"Plus sûres à supporter l'équation de l'univers", elles [les petites lettres] ont fait pâlir la route étoilée au-dessus de l'homme (idem:683).

Mais il s'agit toujours d'un univers, d'un système soumis à des régulations, à des lois, à un savoir intrinsèque supposé. La lettre est au service de l'univers, c'est là son idéalisme.

Au début de son enseignement, inscrire la psychanalyse dans le champ de la science légitimait, pour Lacan, la notion de système symbolique universel grâce auquel, selon le postulat de base du structuralisme, l'univers des choses vient se ranger dans l'univers du sens et le monde des mots crée le monde des choses. Et inversement, la

notion de structure assurait l'insertion de l'inconscient dans le champ de la science. Mais au long de son parcours théorique, en analysant le sexuel depuis des angles différents - désir, pulsion, jouissance - Lacan va se méfier de plus en plus de la notion d'univers et d'universalité. D'abord suspendu à l'universalité de la loi phallique, le désir trouve un second point d'appui dans l'objet, un objet particulier, pathologique, dirait Kant. À partir de là, il y a une valorisation de plus en plus poussée de ce qui échappe à la nécessité et à la régularité de la loi - le particulier, le contingent, le un, l'infini (différent de l'univers) - qui passe par le développement de concepts comme pulsion (*Séminaire XI*) et jouissances (*Séminaire XX*) et aboutit aux assomptions de *Encore* et de *L'étourdit*: la psychanalyse procède du *défaut dans l'univers* (2001:477). Cette valorisation du contingent et du singulier est solidaire de l'égalité borroméenne du réel, du symbolique et de l'imaginaire. D'où résulte que le réel n'est pas l'univers, n'est pas le monde, univers ou monde étant des fictions:

Recourir au pastout, à l'hommoizun, soit aux impasses de la logique, c'est, à montrer l'issue hors des fictions de la Mondanité, faire fixation autre du réel: soit de l'impossible qui le fixe de la structure du langage (idem:479)

Dans *RSI*, il affirme:

Le réel, il faut concevoir que c'est l'expulsé du sens. C'est l'impossible comme tel, c'est l'aversion du sens. C'est aussi la version du sens dans l'anti-sens et l'anté-sens, le choc en retour du verbe, en tant que le verbe n'est là que pour ça – ça qui de l'immondice dont le monde s'émonde en principe – si tant est qu'il y ait un monde. Ça ne veut pas dire qu'il y arrive. L'homme est toujours là. L'ex-sistence de l'immonde, à savoir de ce qui n'est pas monde, voilà le réel tout court (11/3/75).

Ce décrochage du réel d'avec l'univers implique un décrochage semblable d'avec le savoir qui lui est supposé. Car, de par ce savoir supposé, l'univers est un livre, qu'il soit écrit avec des mots ou avec les équations mathématiques. L'univers enferme un savoir qui, pour la science moderne, est celui des lois immanentes à la matière, des régularités qui font que ça marche dans le réel: il y a une loi dans le réel que la science saisit au moyen des petites lettres. La science partage avec l'*épistémé* qui l'a précédée la supposition d'une loi et d'un savoir au réel, d'un savoir qui porte la dimension de l'universel. Or, dit Lacan, l'inconscient ne peut qu'aller à l'encontre de cette notion scientifique de réel. D'abord parce que l'inconscient se définit comme ce qui ne va pas, ce qui ne marche pas, l'impasse, le symptôme. Puis, parce que, contrairement à l'instinct qui est un savoir dans l'organisme animal, la pulsion ne l'est pas: pour ce qu'il en est du sexe, l'animal humain est réduit à l'apprendre de l'Autre, ce qui marque le point de divergence entre jouissance et savoir. Ensuite, parce que l'inconscient est un savoir propre à chacun (la singularité du désir), ce qui fait écho au non-savoir de l'Autre, son inconsistance. Lui imputer un savoir c'est finalement, et dans les termes de *Encore*, convertir l'être de lettre de l'Autre en semblant d'être – encore une fois réduire A à a. C'est surtout le faire tout. Or, le réel n'est pas tout, il est sans loi et sans ordre; du réel il n'y a que des bouts (*Le sinthome*, 13/4/1976), et la science ne saisit peut-être que des petits bouts de réel. Mais elle a besoin de l'idée d'univers dans la mesure où cette idée, la rassure en Dieu : *Le monde newtonien n'est pas pensable sans Dieu (RSI, 18/2/75)*. La science se croit toute, tout le comme serait *La femme*, si elle existait. Mais la définition de la jouissance féminine comme *pastoute* dans la fonction phallique en fait une objection à l'universel : *La femme n'existe pas*. Aussi, la jouissance féminine est-elle, après l'éthique de la psychanalyse, l'étape cruciale d'un parcours qui finit par décrocher la psychanalyse d'avec le champ scientifique – décrochage qui accompagne la perte de suprématie et d'autonomie du symbolique et

l'approfondissement d'une notion de structure (inconsistante, incomplète, ouverte) qui doit peu au structuralisme d'inspiration néo-kantienne (Lévi-Strauss). Si, dans le *Séminaire VII*, l'objet *a* objectait éthiquement à la promesse de satisfaction universelle contenue dans la transcendantalité de la loi morale, dans le *Séminaire XX*, la jouissance féminine objecte logiquement à l'univers de la science dont la littéralisation n'est autre que l'autonomie du symbolique fonctionnant à l'état pur¹¹⁴ (*univers* est un autre nom pour *logos*). La jouissance *pastoute* des femmes permet de saisir le point où science et psychanalyse divergent après avoir convergé de par leur démarche a-cosmologique qui supprime l'imaginaire pré-moderne d'un cosmos soutenu des noces du masculin et du féminin : le monde n'est pas un tout sexuellement harmonieux. Mais science et psychanalyse divergent sur le *tout* que la science affirme et la psychanalyse nie. Pour Lacan, il ne suffit pas de dire qu'il n'y a pas de rapport sexuel; il faut saisir que les implications de cette inexistence atteignent irrémédiablement la notion d'univers, c'est-à-dire la structure en tant qu'elle se définit par l'autonomie du symbolique (le logique pur). *Petita* et *Pastoute* désignent deux étapes cruciales dans une démarche intellectuelle qui affirme la singularité au sein de la structure ou, en d'autres termes, le trou de la jouissance dans le savoir : tout du sexuel n'est pas subsumable en signifiant.

On voit ainsi Lacan prendre ses distances avec la science moderne et ouvrir la voie, peut-être malgré lui, à ce que Lyotard en 1979 appelle la condition post-moderne. La condition post-moderne se caractérise par le fait que la science a perdu son statut de *grand récit*, ce qui veut dire qu'elle n'est pas un métadiscours qui puisse unifier des jeux de langage multiples et hétérogènes. Il s'ensuit que la science post-moderne est une science de petits récits, c'est-à-dire de jeux de langage dont les règles sont localement déterminées. La théorie des catastrophes de René Thom représente, pour Lyotard, le meilleur exemple d'un tel jeu de langage. La science n'est pas toute.

10.2.5. *Lituraterre*

On se rend compte que les jeux des petites lettres qui saisissent en des équations mathématiques le savoir immanent au réel, ainsi constitué en univers, ne sont pas du même ressort que la lettre à laquelle se réduit l'être de l'Autre (sexe) qui ne sait pas (qu'il jouit). Si leur opération rompt le semblant (vide le monde de son sens pour atteindre le réel), il n'en demeure pas moins que, tout en instaurant les lois et régularités de la matière, elle répare ce qu'elle a brisé: c'est la *fixion* de mondanité de la science. Les petites lettres, qui ont fait et continuent de faire des merveilles, ne peuvent donc pas constituer ce que Lacan appelle, peut-être idéalement aussi, un discours qui ne serait pas du semblant. Si la science opère à rompre le semblant et à dissoudre *ce qui faisait forme, phénomène, météore*, ce n'est pas moins vrai que cette rupture congédie, au nom de la *Fixion*, la jouissance (2001:17)¹¹⁵.

Ceci revient à dire que les petites lettres des équations mathématiques congédient cette autre dimension de la lettre qui écrit le ravinement de la jouissance dans le réel, qui découle de l'impossibilité où se trouve la lettre d'écrire le rapport sexuel (cf.10.2.5.). Cette autre dimension ou fonction de la lettre ne relève pas de l'idéalisme scientifique; elle n'universalise pas car *le singulier de la main écrase l'universel* (*idem*:16)¹¹⁶. Serait-ce cette autre écriture, cet autre versant de la lettre, qui

¹¹⁴ Si mon hypothèse est correcte, alors on pourra dire que, de par son affinité avec la jouissance *pastoute*, la lettre objecte (paradoxalement) à la littéralisation (l'impasse logique brise les rapports logiques). Tout comme l'Autre sexe, la lettre se dédouble: elle est dans le symbolique mais aussi au-delà.

¹¹⁵ À remarquer que le discours de Lacan substitue maintenant au sujet de l'inconscient la jouissance comme ce que la science exclut de son champ.

¹¹⁶ Ce n'est pas seulement une affaire de calligraphie mais surtout de la fonction de la lettre comme trace d'un événement de corps, comme symptôme, apportant ou faisant saillir de la jouissance dans le sens ou le savoir. Quelque part la phrase boîte, la lettre fait

pourrait constituer un discours qui ne serait pas du semblant ? Peut-on dire que si la science n'est pas toute, si son langage n'est pas un métalangage, c'est que l'impossibilité d'écrire logiquement le rapport sexuel donne lieu à l'écriture littéraire ?

Lacan préfère retourner la littérature en *litureterre*. La *litureterre*, basée sur la lettre littorale ou sur le littoral de la lettre, bord entre savoir et jouissance, désigne une écriture qui ne succomberait pas à l'effet de fascination des lettres¹¹⁷, à leur sens.

Est-il possible du littoral de constituer tel discours qui se caractérise de ne pas s'émettre du semblant ? Là est la question qui ne se propose que de la littérature dite d'avant-garde, laquelle est elle-même fait de littoral: et donc ne se soutient pas du semblant, mais pour autant ne prouve rien que la cassure, que seul un discours peut produire, avec effet de production (idem:18).

Lacan trace la ligne de partage entre l'écriture littorale (joycienne) et l'écriture mathématique (borroméenne):

Ce à quoi semble prétendre une littérature en son ambition de litureterrir, c'est de s'ordonner d'un mouvement qu'elle appelle scientifique.

Il est de fait que l'écriture y a fait merveille et que tout marque que cette merveille n'est pas près de se tarir.

Cependant la science physique se trouve, va se trouver ramenée à la considération du symptôme dans les faits, par la pollution de ce que du terrestre on appelle, sans plus de critique de l'Umwelt, l'environnement: c'est l'idée d'Uexküll behaviourisée, c'est-à-dire crétinisée (idem:18).

La pollution est le malaise de la science, son symptôme. L'idéalisme de la formalisation mathématique se trouve pollué (*letter, litter*) par le symptôme – retour de la jouissance refoulée par les petites lettres, retour du réel. Les autres lettres, celles qui font la *litureterre*, assument et exploitent la lettre comme symptôme, pollution, déchet: *letter, litter*. Il semble que là où les petites lettres de la formalisation mathématique décharnent le monde pour formaliser sa régularité, les (grosses) lettres s'approprient la chair du symptôme. Et, avec le symptôme, son malaise. Un malaise qui résulte d'une écriture qui met le récit en impasse, qui défait l'univers de la fiction :

*Qu'est-ce qui se passe dans Joyce ? Le signifiant vient truffer le signifié. C'est du fait que les signifiants s'emboîtent, se composent, se télescopent – lisez *Finnegan's Wake* – que se produit quelque chose qui, comme signifié, peut paraître énigmatique, mais qui est bien ce qu'il y a de plus proche de ce que nous autres analystes, grâce au discours analytique, nous avons à lire – le lapsus. C'est au titre de lapsus que ça signifie quelque chose, c'est-à-dire que ça peut se lire d'une infinité de façons différentes. Mais c'est précisément pour ça que ça se lit mal, ou que ça se lit de travers, ou que ça ne se lit pas (1975a:37)¹¹⁸.*

Ce malaise n'est pas du refoulé, mais du sublimé (la sublimation ne passe pas par le refoulement, ce en quoi elle se distingue de l'idéalisation). *Litter* sublimé en

symptôme, un bout de réel fait irruption dans le semblant et renvoie l'écriture à sa matérialité réelle de ravinement du signifié. Pierre Michon expose ainsi l'irruption du singulier: *Polyte, le petit valet de l'hôtel du Lion d'Or, est ce pied-bot malencontreusement opéré par Bovary sous la férule d'Homais et qui gagne à cette opération une amputation de la cuisse, dans de grands cris, et une jambe de bois. C'est un être ingénu et appliqué, qui gambade avec vaillance sur la jambe de bois comme il l'avait fait sur le pied bot. Les boiteux, les bancals, les banban, scandent souvent de leur rythme sommaire les oeuvres parfaites, l'Achab de Melville, le Long John Silver de Stevenson, la mère du narrateur de *Mort à crédit*. Il me semble qu'il y a aussi une patte folle dans *La recherche*, peut-être Charlus. On entend ce rythme risible, mais qui serre le coeur, on l'entend énoncé en phrases parfaites, on l'entend bousiller en douce la phrase parfaite: dans les vaticinations d'Achab, dans les grands imparfaits de Flaubert, les grands ternaires, la ronflette où le style tourne comme sur un tour, on entend soudain cette castagnette à deux temps qui est un bout de chair humaine greffé sur du bois mort. On éclate de rire./Le pas du banban scande *Madame Bovary*. Dans ce pas le style fuit, le corps apparaît (Michon2002:30)*

¹¹⁷ Dans *RSI*, Lacan donne l'exemple de Valéry, adepte du formalisme en poésie (il rêvait d'une histoire de la littérature qui serait une étude des formes détachées de la vie des auteurs), comme un homme de lettres qui en reste à des effets de fascination, alors qu'il y a lieu de les analyser (*RSI*, 11/2/75).

¹¹⁸ N'est-ce pas là une façon détournée de parler de sa propre écriture ?

lettre. En reprenant en d'autres termes une affirmation de Jean-Claude Milner, on peut dire que les lettres excèdent la lettre (*in* Leupin1991:40).

Est-ce là ce que fait Joyce ? Et comment ? De *Joyce le Symptôme*, il y a deux versions, celle de la conférence que Lacan a prononcée en 1975, et une autre publiée dans *Joyce et Paris*, en 1979¹¹⁹. Il semble que si Joyce est ou fait symptôme c'est par la pratique de la lettre qui caractérise son écriture. La convergence ou l'affinité du symptôme avec la lettre apparaît dans les *Écrits*: le symptôme est un blason, une lettre sur le corps. Mais maintenant cette affinité s'établit d'une distinction radicale d'avec le symbole: le symbole abolit le symptôme, alors que l'écriture joycienne, dans laquelle chaque mot est fait de trois ou quatre mots qui font éclater le mot, est symptôme de jouissance et jouissance propre au symptôme – *jouissance opaque d'exclure le sens* (2001:570). L'homophonie de *lalangue*, son *f.a.u.n.o.* (phono) ou *faunesque*, dépend de la lettre. Le symptôme conditionne *lalangue* à partir du corps mais la lettre l'élève à la puissance du langage et devient elle-même symptôme dans le/du langage ou présente même le langage comme symptôme: l'impasse dans la langue, la saisie de ce qui dans la langue ne fait pas sens, ne communique pas, ce qui littéralement nous fait rester interdits, muets. Si on ne peut saisir autre chose dans le texte illisible de Joyce que de la jouissance exclusive du sens, c'est que le symptôme, en tant que la lettre, s'en empare pour faire *sinthome* et n'a aucune possibilité d'avoir affaire au désir de l'Autre, vu que *le sinthome est ce qu'il y a de singulier chez chaque individu* (Lacan *in* Aubert1987:28). Ce n'est pas de symptôme hystérique qu'il s'agit mais de singularité résistant au désir comme désir de l'Autre. Joyce est un *désabonné de l'inconscient*.

Lacan s'amuse à imiter l'écriture de Joyce pour mettre en relief le pouvoir disruptif du sens qu'a la lettre: LOM, l'S.K.beau, le symphomme.

L'S.K.beau c'est ce que conditionne chez l'homme le fait qu'il vit de l'être (= qu'il vide l'être) autant qu'il a – son corps: il ne l'a d'ailleurs qu'à partir de là (Lacan2001:565).

De là, c'est-à-dire, de la lettre, la lettre qui vide l'être de sa substance, de la croyance d'être un corps. Le sujet, ou comme Lacan s'exprime à cette époque, le *parlêtre* n'est pas un corps, ce corps il l'a – comme *petit a*, comme lettre, comme symptôme – et il parle avec – naturellement, car il est *parlêtre de nature*, ce qui veut dire que son rapport au corps est dénaturé (pulsions au lieu d'instinct). L'art est un des moyens par lesquels le *parlêtre* parle avec le corps qu'il a. Il assigne à l'art un but naturel mais, du fait même que le rapport du *parlêtre* au corps est médiatisé par la parole, il ne touche au naturel qu'en tant que symptôme. Contre cette attribution naïve d'un but naturel à l'art, *Joyce le Symptôme pousse les choses de son artifice au point qu'on se demande s'il n'est pas le Saint, le saint homme à ne plus p'ter (...) Joyce n'est pas un Saint. Il joyce trop de l'S.K.beau pour ça, il a de son art art-gueil jusqu'à plus soif* (*idem*:566).

De quoi s'agit-il là sinon de la sublimation: art, sainteté, artifice, forçage, illisibilité, dépossession imaginaire ? La divergence des voies pour la sublimation artistique et pour la sublimation religieuse est ici suggérée. Joyce jouit trop de la lettre pour être un saint. Il est *ptôme* (petit homme, tome ?) sans *sym*, sans *saint*. Il sublime en ce sens qu'il ne voulait rien avoir, *sauf l'escabeau du dire magistral* - sauf la lettre, l'art de la lettre, telle que Joyce l'a pratiquée et qui a *laissé toute littérature sur le flan* (*idem*:570). La lettre pare à l'intransitivité de la pulsion menée par la sublimation - au-delà des objets, ne rien vouloir avoir – pour la faire retomber sur la *lalangue*. Le *sinthome* est le symptôme passé du corps à l'écriture, sublimé en lettre. Du coup, Joyce

¹¹⁹ Publiées, sous les titres de *Joyce le symptôme I* et *Joyce le symptôme II* dans Aubert1987

n'est pas *un saint homme tout simple, mais le symptôme ptypé (idem:567)*. Plus encore que dans *les non-dupes errent*, le symptôme ptypé fait de la lettre, dans sa singularité muette, le réel dont le stigmatisme est de ne se relier à rien (*Sinthome*, 16/3/1976). Le petit *p* de *ptypé*, n'ajoutant ni ne soustrayant rien au sens de *typé*, apparaît en toute sa pureté de lettre comme ce qui se fait saillant en dehors du sens. Ceci est vrai si l'on considère que le *p* de *ptypé*, tout comme celui de *sym-p-tôme*, ne sonne pas. Si l'on décide de le prononcer, alors c'est le *typé* dans *ptypé* qui se trouve reconduit à la lettre *petit p* – encore une fois, au *p* assonant de *sym-p-tôme*, qui s'isole de ne se relier à rien et de ne servir à rien sinon à s'écrire uniairement comme jouissance de la *letter, litter* – reste (déchet) de parole énoncée, phonétisée¹²⁰. La lettre est ce qui dans le langage ne parle pas, ce qui y reste comme chose. Elle témoigne que le langage, comme l'inconscient, n'est pas tout dans la parole.

10.3. Féminin

Revenons sur les implications de la notion de jouissance *pastoute* et de l'idée de féminin qui lui est associée.

Elle peut être vue, avant tout, comme une variation sur le thème de l'excès féminin: la jouissance *pastoute* va au-delà de la fonction phallique, la supplémente, elle est en excès par rapport à la médiation phallique, elle en échappe en partie.

La jouissance féminine a été repérée à partir du constat que la jouissance n'est pas toute dans la pulsion en tant que celle-ci s'organise dans un circuit autour de l'objet. Rappelons que ce circuit tâche de réguler, de régler, de maîtriser, l'acéphalie de la pulsion en la subordonnant à la loi de la répétition *automatique*. En ce sens, le circuit rend la pulsion apte à être drainée par la médiation phallique. Si ce qui échappe au circuit et à sa fonction régulatrice est féminin, il nous faut interroger le rapport des femmes au Nom du Père en tant que le Nom du Père est l'instance qui représente la régulation de la jouissance par la loi. Cette interrogation s'impose d'autant plus que la position par rapport à la fonction phallique étant différente chez *toutom* et chez la *pastoute*, cette différence doit forcément avoir des répercussions en ce qui concerne le Nom du Père.

Étant données les formules de la sexuation, l'identité sexuelle féminine ne s'établit pas par identification à l'idéal du Moi. L'homme, tout homme, s'identifie à *l'hommoizin*, l'exception à la jouissance phallique qui l'affirme universellement au moyen de sa négation même. La fonction du Père est de fonder une loi universelle dans la mesure même où il la nie. Se trouve ainsi autrement neutralisée la distinction entre Père Mort et Père de la horde.

Mais les femmes ne disposent pas de l'au-moins-une qui leur servirait de trait uniaire pour supporter l'idéal du Moi. Elles ont pourtant un père. Qu'en est-il de l'identification d'une femme au père, question délicate de l'Oedipe féminin ? On se rappellera que, dans l'Oedipe, tel que Freud en décrit le processus, garçon et fille, sous le coup de la castration, renoncent à la mère. Mais tandis que pour le garçon cette renonciation équivaut à assumer l'interdit de l'inceste, pour la fille, au contraire, renoncer à la mère la met sur la voie qui l'amène au père comme celui qu'elle désire dans la mesure où il a le phallus (*Penisneid*). La castration cause chez la fille le désir incestueux. Par la suite, dit Freud, la fille se fatiguera d'attendre que le père lui donne le phallus notamment sous la forme d'un enfant et il se peut qu'elle s'identifie à lui

¹²⁰ N'oublions pas que le phonème est l'unité linguistique sans contenu conceptuel, dépourvu de signification propre, pur signifiant servant à distinguer les significations de par son opposition réciproque aux autres signifiants dans la structure. Selon Lévi-Strauss, le phonème est la forme vide et le moyen universel par lequel s'instaure la communication linguistique et équivaut à l'interdit de l'inceste, forme vide et moyen universel par lequel s'instaure la structure de parenté.

comme idéal. D'autre part, dans *Psychologie des foules*, l'identification au père comme idéal qui prépare l'investissement oedipien de la mère est spécifique au petit garçon. On dirait que pour le garçon l'identification au père est *a priori* et nécessaire tandis que pour la fille l'identification au père est *a posteriori* et soumise à la contingence: elle peut s'y identifier ou pas. Elles ne s'identifient pas toutes au père. D'où peut-être le fait que l'interdit de l'inceste entre père et fille n'a pas la portée universelle de loi qui est celle de l'interdit concernant la mère.

La question se pose alors du rapport des femmes au Nom du Père. Est-ce que le manque d'identification au père est assimilable à la forclusion du Nom du Père que Lacan a traitée dans *D'une question préliminaire...*(1958). Si ce signifiant manque, s'il n'advient pas au lieu de l'Autre, ce qui se produit c'est l'irruption d'Un-père dans le réel, irruption qui caractérise la psychose illustrée par les cas de Schreber et de Holderlin et, en absence de la métaphore paternelle, leur production de métaphores délirantes:

C'est le défaut du Nom du Père à cette place qui, par le trou qu'il ouvre dans le signifié amorce la cascade des remaniements du signifiant d'où procède le désastre croissant de l'imaginaire, jusqu'à ce que le niveau soit atteint où signifiant et signifié se stabilisent dans la métaphore délirante (1966:577).

Le lien entre psychose et féminité se resserre du fait que, pour ces grands psychotiques que sont Schreber et Holderlin, Dieu est La femme, la femme toute¹²¹ (ils veulent jouir comme une femme pour jouir de Dieu). Dans *D'une question préliminaire...*, lorsqu'il explique comment l'Un-père peut, dès qu'il occupe une place tierce par rapport à la relation imaginaire *a-a'*, servir de support au Nom du Père, Lacan donne des exemples féminins: la femme qui vient d'enfanter trouve Un-père dans le mari, la pénitente dans le confesseur, la jeune fille amoureuse dans le père du fiancé. Il s'ensuit le romancier. Toujours est-il que l'on dirait que pour les femmes, le Nom du Père doit s'appuyer sur la particularité d'Un-père. Par conséquent, *Télévision* établit qu'*une femme ne rencontre L'homme que dans la psychose (...)* Ainsi l'universel de ce qu'elles désirent est de la folie: toutes les femmes sont folles, qu'on dit. C'est même pourquoi elles ne sont pas toutes, c'est-à-dire pas folles du tout, arrangeantes plutôt: au point qu'il n'y a pas de limites aux concessions que chacune fait pour un homme: de son corps, de son âme, de ses biens (1974:63-4). La particularité et la contingence d'Un-père semblent faire écho à la singularité de la *pastoute*. Mais *L'étourdit* signale l'écart qui sépare la jouissance de la *pastoute* de la jouissance psychotique d'un *combien plus aisé* (2001:466). En effet, la négation de la castration par forclusion du Nom du Père (jamais advenu) et la suppléance de la castration par dépassement du Nom du Père (advenu) ne sont pas pareilles. Semblablement, le silence qui dérobe la jouissance féminine au savoir et la rapproche de la jouissance mystique (langage sans parole que la lettre inscrit) est autre chose que le délire psychotique (parole sans langage).

10.3.1. Féminin et pulsionnel

Mais revenons à la jouissance féminine comme ce qui, de la pulsion, échappe au circuit. Cette jouissance *pastoute* et singulière, qui ne fait pas rapport, sans objet et sans parole n'évoque-t-elle pas la pulsion de mort telle que Freud la caractérisait: déliée, intransitive, silencieuse, inaccessible à la signification (rappelons que le circuit est la

¹²¹ Dans *RSI* (1974-75), Lacan pose cette équivalence entre Dieu et La femme à l'enseigne du Nom du Père, alors qu'en 1958 il la présentait comme forclusion du Nom du Père. Cela donne une idée de l'évolution de ce concept dans la théorie lacanienne.

forme élémentaire qui rend possible à la pulsion d'advenir à la signification). Quel est l'enjeu de cette émigration de la pulsion vers le féminin ? Pourquoi est-ce aux femmes d'assumer le côté indéracinable de la pulsion ?

La pulsion de mort est ce qui de la pulsion hait le monde et le peu de jouissance qu'il procure (d'où l'intransitivité) et cherche, au-delà des paramètres qui délimitent le monde – la complicité des principes du plaisir et du principe de réalité - une jouissance autre, l'Autre jouissance ou la jouissance de l'Autre.

Cette jouissance de l'Autre est celle de l'Autre sexe. Cependant elle n'est pas à confondre avec la jouissance de la Chose. La jouissance *pastoute* (une à une) n'est pas du tout la jouissance massive de la Chose (toute), celle à laquelle le Surmoi pousse.

De même, la jouissance *pastoute* est à distinguer de la jouissance surmoïque. *Encore!* ne traduit pas *Jouis!*. La jouissance comptable et discontinue des femmes n'est pas la jouissance continue de la conscience morale:

C'est là surmoitié qui ne se surmoite pas si facilement que la conscience universelle (Lacan2001:468).

L'allusion au Surmoi – la conscience universelle - est indéniable, mais surmontée dans le jeu de mots *surmoitié* et *surmoiter* qui indiquent que l'Autre sexe n'a pas avec l'homme un rapport de complémentarité mais de supplémentarité, étant donnée sa jouissance en surplus, pas toute drainée par le phallus, mettant en cause l'universalité de la conscience, soit l'universalité de la loi, soit l'universalité de la jouissance (*elle ne se surmoite pas si facilement*). La jouissance – pas toute ou rhétoriquement toute - ne s'assure pas d'une loi, elle vacille, au hasard des rencontres, du réel du non-rapport sexuel.

Comparons cette perception de la femme en tant qu'Autre sexe avec celle qui se présente dans le *Séminaire VII* où l'interprétation que Lacan fait de l'amour courtois détermine la Dame comme figure du Surmoi. La Dame est le partenaire inhumain, cruel, cru¹²². Pour incarner la loi morale elle est, en tant qu'objet, élevée à la dignité de Chose, c'est-à-dire sublimée: l'objet est *dés-érotisé*, il devient froid, frigide, impersonnel, exerçant, dès la position transcendante qu'il occupe, l'impératif pulsionnel qui s'exprime du *Ça veut*: *Ça veut tout*, *Ça veut toutomme* (que *toutom* jouisse comme totem). L'impératif surmoïque est la réponse sans équivoque au *Che vuoi?* du désir de l'Autre et c'est pourquoi le Surmoi est l'Autre sans barre qui étend le désir jusqu'à le faire consister, et étouffer, comme jouissance dont l'étalon est la jouissance de la Chose. Par contre, le *Séminaire XX* présente ici et là une perception de l'amour courtois conforme à la définition de la femme comme une femme, une-en-moins. Ce qu'une femme veut devient la cible d'une interrogation, d'une énigme: que veut une femme ? Ayant quitté le registre de l'objet - elle n'est plus un objet sinon dans le fantasme de l'homme -, une femme habite maintenant le registre du signifiant de l'inconsistance (de la jouissance) de l'Autre (sexe): le signifiant du manque de signifiant ou, si l'on préfère, le signifiant d'un non-dit, d'une parole non advenue, mais que la lettre peut inscrire, qui préserve l'énigme du désir de l'Autre, l'Autre radicalement Autre, non susceptible d'être réduit à petit *a*. Aussi l'amour courtois *est une façon tout à fait raffinée de suppléer à l'absence de rapport sexuel, en feignant que c'est nous qui y mettons obstacle* (Lacan1975a:65).

Il semble que le registre tragique de la pulsion de mort se trouve remplacé par la légèreté de la *pastoute*. L'au-delà de la fonction phallique n'implique pas un au-delà du principe du plaisir. Car, bien que les femmes n'y soient pas toutes, elles sont quand

¹²² De même Antigone, elle aussi inhumaine, implacable, crue, défiant la loi sur le chemin toujours tout droit de la pulsion de mort qui est celui du désir pur (Lacan1986:328-9). Ceci ne veut pas dire que Lacan attribue la même signification à la Dame et à Antigone qui, elle, incarne la persévérance du désir (ne pas céder sur son désir contre la volonté de fer de l'Autre).

même dans la fonction phallique. Mais, que l’au-delà de la fonction phallique n’aboutisse pas à un au-delà du principe du plaisir, cela ne signifie pas non plus que la jouissance *pastoute* soit reductible au plaisir hédonique et homéostatique. On ne peut dire des mystiques, que Lacan cite comme exemple de jouissance *pastoute*, qu’elles se plaisent dans le confort. Mais si l’au-delà de la fonction phallique ne coïncide pas avec l’au-delà du principe du plaisir, qu’en est-il alors de l’affinité de la jouissance féminine avec la pulsion de mort en tant qu’elle est la racine de la pulsion, déliée, intransitive, a-signifiante, immonde, *dés-érotisée*? On dirait que, grâce à la sexualité, le côté indéracinable de la pulsion se dégage de la violence et du mal, se débarrasse de la lourdeur du Surmoi et perd sa dimension nécessaire et universelle – structurale - pour devenir contingence et singularité.

10.3.2. Sublimation

Si tel est le cas, alors la notion de sublimation doit subir aussi des réajustements. En quoi la solidarité du féminin et de la lettre intervient dans ces réajustements ?

Dans les *Séminaires VII* et *XX*, les mystiques sont évoqués pour illustrer aussi bien la jouissance de la Chose que la jouissance féminine. La sublimation en est l’enjeu. Dans le *Séminaire VII*, elle apparaît dans les actes abjects pratiqués par les mystiques pour dépasser le seuil du principe du plaisir et forcer le corps à une jouissance qui fait mal, une jouissance de *dé-goût* qui liquide le bien du sujet en pétrifiant ses sensations, en surgelant ses choix objectaux. La sublimation est frigide. La Dame, qui toujours refuse de satisfaire les demandes érotiques de l’amant, en lui imposant de nouvelles épreuves (Surmoi), illustre parfaitement la frigidité qui imprègne la sublimation comme élévation d’un objet à la dignité de Chose.

Le *Séminaire XX* ne parle pas de sublimation. Mais en fait elle apparaît indirectement dans les références à l’art baroque, qui est également une référence importante du *Séminaire VII*. Lacan y parle de la douleur qui se dégage des formes torturées de l’architecture baroque. Dans le *Séminaire XX*, il parle plutôt de peinture et de sculpture italiennes, en particulier de la Sainte Thérèse, de Bernin. La statue représente l’extase mystique de la sainte, que Lacan prend comme le modèle de la jouissance non-dite des femmes. La statue est aussi un échantillon de l’art baroque dans la mesure où il se caractérise d’exhiber profusément des corps, notamment des corps de martyrs, évoquant la jouissance à partir du non-rapport sexuel (la copulation n’étant pas représentée). Bien que la douleur soit présente dans le thème des martyrs, il semble que la sublimation quitte le registre de l’abject qu’elle occupait dans le *Séminaire VII* pour se placer dans celui de l’obscène (cf.8.2.):

(...) nulle part comme dans le christianisme, l’oeuvre d’art comme telle ne s’avère de façon plus patente pour ce qu’elle est de toujours et partout – l’obscénité (idem:103).

Pour sublimer, l’art baroque ne refroidit pas ce qu’il représente et cela en cohérence avec une conception du féminin non pas comme Chose (frigide) mais comme Autre sexe (jouissif).

Étant donné que la jouissance *pastoute* n’est pas causée par l’objet, on se demande ce que cette autre sublimation, peut devoir à la lettre. Que fait d’autre la lettre, en enlevant au langage la parole et en l’évidant de son être de sens, sinon procéder à la sublimation du langage. Dans le régime *pastout* du féminin, la sublimation n’est pas élévation au statut de Chose mais littéralisation ou plutôt *littoralisation*. La lettre est la chose dans le langage, la chose sexuelle, le sexuel qui résiste à la signification. L’effet *démondanésisant* de la pulsion de mort est passé à la lettre et se manifeste moins comme

séparation entre sujet et monde que comme séparation entre monde et langage. Le féminin a affaire au langage que la lettre débarrasse de ce que le langage même produit: le fantasme, c'est-à-dire *la fiction de mondanéité* qui est fiction de totalité. *Démondanéisé*, déparolisé, désémantisé, le langage qui est en jeu dans la jouissance féminine est celui dont la structure a été remplacée par la singularité de la lettre et qui est cette face de l'Autre qui ne sait pas : Dieu, le Dieu de vérité (cf.10.1.2.):

Cette jouissance qu'on éprouve et dont on ne sait rien, n'est-ce pas ce qui nous met sur la voie de l'ex-sistence ? Et pourquoi ne pas interpréter une face de l'Autre, la face Dieu, comme supportée par la jouissance féminine ? (idem:71).

Que la lettre évide l'Autre de son être de savoir (jouir) sépare clairement la jouissance de l'Autre sexe, fondée sur la singularité, de la jouissance de l'Autre, impersonnelle, universelle, toute, représentée par le père de la horde (cf.2.4.1.2.).

Il nous reste maintenant à réfléchir sur la fonction de la lettre dans une théorie du récit qui absorbe entièrement la pulsion dans un mécanisme de régulation et production de la signification tel que celui de la narrativité.

La chair de l'imaginaire

11. Psychanalyse et théorie narrative

La question du devenir-récit de la pulsion nous oblige à faire un saut de la psychanalyse à la sémiotique narrative, discipline qui articule explicitement ce qui chez Freud et chez Lacan reste à l'état implicite de suggestion. La psychanalyse n'a jamais prétendu élaborer une théorie du récit et lorsque la question narrative se pose c'est toujours dans le cadre spécifique et restreint de la cure analytique. Mais pour la sémiotique narrative le récit est une pratique signifiante universelle et psychologiquement impérative: elle est intrinsèquement associée à la production même du sens. La sémiotique présuppose que les structures narratives régissent tout discours puisque l'articulation du sens en signification – sans laquelle il n'est pas saisissable - est une articulation (sémio)narrative. Le sens ne se manifeste que sous forme narrative. Cela fait penser qu'il y a des universaux narratifs et que ceux-ci sont propriété de l'imaginaire (ou esprit) humain.

L'idée que la structure ou forme du sens est narrative reste implicite chez Freud et chez Lacan. *Wo Es war, soll Ich werden*. Faire que Ça advienne à la parole du Je énonçant la vérité de son désir passe par une remémoration qui s'organise sous forme narrative. L'analysé raconte ses souvenirs d'enfance, construit le récit de sa vie, invente son autobiographie ou plutôt son auto-fiction. La conversion de la pulsion en signification est un processus de mise en récit où la remémoration des traumatismes d'enfance est orientée par le fantasme – qui fonctionne comme un schème narratif contraignant la logique du récit (cf.1.1.7.,1.1.3.). Lacan commente ainsi ce point de la théorie freudienne:

Même si les souvenirs de la répression familiale n'étaient pas vrais, il faudrait les inventer, et on n'y manque pas. Le mythe, c'est ça, la tentative de donner forme épique à ce qui s'opère de la structure. L'impasse sexuelle sécrète les fictions qui rationalisent l'impossible dont elle provient. Je ne les dis pas imaginées, j'y lis comme Freud l'invitation au réel qui en répond (Lacan2001:532).

Implicite dans la psychanalyse, l'idée que la forme de manifestation du sens est narrative a été explicitée et développée par la sémiotique greimassienne qui considère que les structures narratives organisent aussi bien les discours figuratifs que les discours abstraits (politiques, scientifiques, philosophiques).

La structuration du sens en signification s'appelle narrativité. La narrativité est un processus dynamique qui consiste dans la mise en place d'une structure narrative à partir de quelque chose d'autre: le sens antérieurement à sa manifestation sous forme de signification articulée. La narrativité se définit ainsi comme un processus génétique. Greimas précise: la narrativité est la conversion *d'une substance sémantique en forme signifiante* (Greimas1970:159). Ceci suppose que la narrativité est un concept substantialiste que Lacan aurait rejeté comme tel. En effet la sémiotique greimassienne, centrée sur la notion de parcours génératif, implique une conception substantialiste de la structure et du sens profondément étrangère à Lacan. Une telle conception est, selon moi, moins étrangère à Freud car on trouve chez lui ce que Lacan appelait *le mythe libidinal*: la libido conçue comme un flux ou un fluide, une substance dont l'origine biologique est objet d'une dénégation qui traverse toute son oeuvre. Cette dénégation indique le noeud aporétique de la métapsychologie freudienne que Lacan a défait en

tirant du côté du signifiant. En outre, on trouve chez Freud la suggestion du mécanisme de réversion de la pulsion comme condition de conversion de la libido en signification (le devenir-récit de la pulsion).

11.1.Pulsion et récit

L'élaboration freudienne de la pulsion comme *cause ultime de toute activité* laisse flotter l'idée de la pulsion, et donc du corps sexué, comme assise du sens (2.4.1.1.) et, du point de vue sémiotique, comme base de la forme narrative du sens. C'est là une idée étrangère au structuralisme dialectique de Lacan. Il ne pouvait que rejeter les connotations (morpho)génétiques, substantielles et surtout biologiques qui lui sont associées et qui font de la pulsion un substrat à partir duquel émerge la structure narrative du sens. Pour lui, la structure, qui n'est pas d'ailleurs à confondre avec la forme, n'a pas à émerger, elle est *toujours déjà* là et c'est sa combinatoire signifiante qui produit le sens; la structure est extérieure au sujet et incide sur son corps et sur sa sexualité: la pulsion n'est pas cause, *elle est l'effet sur le corps du fait qu'il y a un dire*. La causalité psychique se trouve dans le signifiant et la pulsion fait sens dans la mesure où l'incidence du signifiant l'articule en représentation (refoulement). Quant au circuit pulsionnel autour de l'objet a, il ne semble pas que Lacan ait jamais mentionné sa potentialité signifiante. Il n'est d'ailleurs pas un état préalable au refoulement, il est l'effet du refoulement (*automaton*). Le sens ne (pro)vient pas du corps mais du rapport structural entre signifiants ou de *lalangue* (Lacan2001:516). Le sens n'a pas d'origine sexuelle, il agit sur le sexuel, le capture dans son filet symbolico-imaginaire.

Cependant, la sémiotique narrative, surtout dans sa version morphodynamique (cf.11.2.2.,11.2.3.1.), qui entend défaire les contradictions et les ambiguïtés du structuralisme des années soixante et soixante-dix, récupère la définition de pulsion comme causalité psychique pour présupposer que les processus sémiotiques ont une assise corporelle et que le récit a des racines pulsionnelles, donc des fondements métapsychologiques.

Signalons que Lévi-Strauss, dont l'étude des mythes constitue une des sources dans lesquelles Greimas a puisé pour élaborer sa théorie narrative, a tenu compte de la fonction de la pulsion dans ce dispositif de production du sens qu'est la pensée mythique¹²³. Dans *La Potière Jalouse*, il considère que les pulsions pré-génitales – qu'il rebaptise *caractères oral et anal* – sont des catégories de la pensée mythique et constate qu'elles sont l'outil par excellence de son opération principale: l'inversion des termes. Or, l'opération d'inversion des termes ressemble au mécanisme réversible de la pulsion. Lévi-Strauss explique que, dans les mythes américains, l'opposition oral-anal intéresse les orifices corporels et, selon que ceux-ci se trouvent ouverts ou fermés, on aura trois fonctions: rétention, absorption, incontinence. Ceci permet d'établir un tableau à six cases : rétention/avidité/incontinence orales, rétention/avidité/incontinence anales, tableau dont certaines cases ont été établies par déduction transcendentale (non pas par observation et expérience). À partir de là, les mythes américains épuisent tous les états de la combinatoire oral-anal par inversion des termes. Exemple: l'oiseau qui défèque par la bouche et/ou aspire par l'anus; le décapiteur décapité; les perforateurs perforés (ou l' inverse); ou encore, le corps entre dans un tube qui le contient, un tube qui était

¹²³ En tant que mécanisme producteur de sens la pensée mythique est inhérente au fonctionnement de l'esprit (psyché). Dans la mesure où la pensée mythique utilise les rapports logiques des structures narratives pour produire du sens elle est une instance de narrativité psychiquement intrinsèque et nécessaire; elle est le mode de fonctionnement de l'esprit humain. Mais l'activité psychique, y compris l'inconscient, ne se réduit pas à l'activité narrative en tant qu'elle produit des significations. Le psychisme inconscient est plus vaste que la pensée mythique; et ce qu'il faut garder présent à l'esprit c'est que tout de la pulsion n'est pas drainé par les dispositifs de production de signification (refoulement, pensée mythique, carré sémiotique).

contenu dans le corps en sort. La bouteille de Klein est la forme topologique de ces mythes. Qu'est-ce d'autre sinon la réversibilité actif-passif, dedans-dehors, du circuit pulsionnel, sa double torsion ?¹²⁴ Par ailleurs, Lucien Scubla a démontré de façon persuasive que la structure topologique de la formule canonique du mythe, équation qui mathématise la loi de production des formes mythiques, est celle d'une double torsion (Scubla1998).

Certes, en faisant de la pulsion une catégorie de la pensée mythique, Lévi-Strauss a essayé de subordonner la psychanalyse à l'anthropologie, d'en faire une branche¹²⁵. Mais indépendamment de la polémique qui traverse la *Potière Jalouse*, on constate que la fonction de la pulsion dans un mécanisme producteur de structures narratives comme la pensée mythique semble indiquer que la forme narrative du sens est l'effet de la structure topologique de la double torsion.

11.1.1. Lettre et inconsistance de l'actantialité

Outre l'idée de la forme narrative du sens et de son enracinement pulsionnel, donc sexuel, la théorie narrative peut puiser chez Freud une autre idée: l'élaboration narrative bute contre des impasses qui la mettent en échec. Le paradigme en est le récit de rêve: raconter un rêve est une tâche impossible à accomplir. Plus racontable que le rêve, le souvenir achoppe pourtant lui aussi contre le réel qui désarticule sa logique narrative. Il y a un centre vide au coeur de la narrativité autour duquel la logique narrative se dégrade en répétition. Lorsque la remémoration s'approche de plus en plus d'un *centre où tout événement paraîtrait devoir se livrer – précisément à ce moment, nous voyons se manifester (...) la résistance du sujet, qui devient à ce moment-là répétition en acte* (Lacan1973:61). Le centre vide est le lieu où la pulsion n'arrive pas à se lier, à s'articuler en représentation et à accéder à la signification. C'est l'ombilic du rêve (cf.9). L'échec du récit est coextensif à l'échec du refoulement. Il marque la résistance du sexuel au sens (au rapport, à la structure, à la fiction, aux processus sémiotiques comme la narrativité).

Or, chez Lacan, cette résistance, cette entrave, cette objection que le sexuel oppose au sens, s'appelle la lettre. Placée dans le domaine de la sémiotique narrative, la fonction de la lettre est d'entraver la narrativité comme émergence de la forme du sens. De par son affinité avec la jouissance *pastoute*, elle pose que cette entrave est d'ordre sexuel, au sens où le féminin s'en charge : le sexuel au-delà du phallique.

Il reste à savoir si l'introduction de ce concept lacanien étranger à la théorie narrative y trouve quelque écho. Est-ce qu'il y a, chez Greimas ou Petitot, un point de la théorie où la lettre puisse trouver sa place ? Nous trouvons chez Petitot l'idée que les univers romanesques et tragiques doivent davantage à la pulsion que ne le font les mythes et les contes. La présence plus sensible de la pulsion dans ces récits est repérable dans l'inconsistance de l'actantialité, marquée par la faiblesse ou l'absence du

¹²⁴ L'aspect temporel de la réversion n'a pas échappé à Lévi-Strauss. Trente ans avant la *Potière Jalouse*, dans *La structure des mythes* (1955), où il analyse le mythe d'Oedipe, il dit que *la théorie freudienne du double traumatisme* (l'après-coup du trauma dans le fantasme) donne une expression plus précise et plus rigoureuse de la formule canonique du mythe qui est l'équation qui mathématise la production de récits par la pensée mythique.

¹²⁵ Selon Lévi-Strauss, la psychanalyse n'a pas le droit de réclamer la découverte de la pulsion car des catégories comme l'oralité et l'analité existent depuis toujours dans la pensée mythique; tout au plus peut-elle les avoir redécouverts. Ce n'est pas sa première tentative de subordination de la psychanalyse à l'anthropologie. Dans *L'efficacité symbolique* (1958) Lévi-Strauss trace un parallélisme entre shamanisme et psychanalyse, qui procède aussi par inversion des termes: dans la cure shamanistique, le médecin fournit le mythe et le malade accomplit des opérations; dans la cure analytique, le médecin accomplit des opérations et le malade produit son mythe. L'enjeu de cette analogie est d'inscrire la psychanalyse dans le champ de la magie (shamans et sorciers sont les prédécesseurs des analystes), en lui enlevant ses prérogatives modernes et scientifiques, et de faire de l'inconscient, réduit aux lois structurales de la pensée mythique, un objet de l'anthropologie.

Destinateur (cf.11.3.6.3.). Plus de pulsion équivaut à moins de structure. Ce phénomène établit une ligne de partage entre mythes et contes d'un côté, et univers romanesques et tragiques de l'autre. Étant donné que cette ligne de partage coïncide avec l'opposition oral-écrit, on peut conclure que les récits qui vérifient l'inconsistance de l'actantialité comme signalant un plus de pulsion sont des récits littéraires. Par récits littéraires, j'entends : i) des récits produits par écrit, et par là s'opposant aux mythes et aux contes (lesquels, évidemment peuvent être transcrits); ii) des récits qui utilisent l'écriture non pas comme simple registre du discours mais comme exercice de la lettre, comme exploitation de sa fonction d'objecter à la parole, au fantasme, à la mise en place de la structure narrative. Une fois logée dans la sémiotique narrative, la lettre peut être définie comme le reste de la pulsion qui ne rentre pas dans le dispositif de la narrativité et le dérange. En outre, la lettre est apte à fonder la distinction entre deux narrativités différentes : la mythique et la littéraire. Autrement dit, la lettre permet de cerner une spécificité du récit écrit dans laquelle l'écriture n'est pas quelque chose qui vient du dehors s'ajouter au récit mais qui l'affecte à partir de l'intérieur de la narrativité même. J'avancerais que la narrativité écrite se caractérise par l'empêchement de la formation du récit comme un tout, ce qui revient à dire qu'elle objecte à la mise en place de l'univers de la fiction - ce dont l'inconsistance de la structure actantielle est l'effet et la marque.

11.1.2. Structure et écriture (Lévi-Strauss)

À l'appui de cette hypothèse, on constate que l'écriture est mal venue dans l'étude lévi-straussienne des mythes et des sociétés qui les produisent. C'est qu'en concevant la structure comme un univers, Lévi-Strauss ne peut pas faire place à la lettre. Aussi exclut-il l'écriture du plan structural pour la rejeter dans celui de la diversité phénoménologique et de la particularité psychologique, c'est-à-dire le plan d'où la rationalité est absente. Lévi-Strauss a pourtant utilisé l'écriture comme critère pour distinguer deux types de sociétés: froides et chaudes. Les sociétés froides, qui ne pratiquent pas l'écriture, sont celles où tous les aspects de la vie sociale sont organiquement liés, où le lien social est bien plus fort et serré que dans les sociétés chaudes – les décisions sont prises à l'unanimité –, parce que les rapports entre individus sont concrets, faits de communication en présence, fondés sur la parole vivante et les mythes¹²⁶ – ce que Lévi-Strauss appelle *hauts niveaux d'authenticité*. D'où la métaphore de l'horloge – la petite mécanique régulière - en opposition à celle de la machine à vapeur, appliquée aux sociétés chaudes. Deux traits caractérisent particulièrement les sociétés qui pratiquent l'écriture: la production d'entropie et le clivage interne qui instaure l'inégalité sociale et l'exploitation de l'homme par l'homme. Cette condamnation marxiste et moraliste de l'écriture, sans doute discutable,¹²⁷ révèle *a contrario* le pouvoir qu'a la lettre de défaire les totalités, en l'occurrence la totalité du corps social, sa compacité unanime. En fait, bien plus qu'un critère économique ou moral, c'est à un critère relevant des moyens de communication¹²⁸ qu'il faut référer l'effet disruptif qu'a l'écriture sur le lien social: elle

¹²⁶ (...)tout mythe, si loin qu'on remonte, n'étant jamais connu que pour avoir été entendu et répété (Lévi-Strauss1985: 249).

¹²⁷ La conception de l'écriture comme instrument de pouvoir, d'asservissement et même de perfidie est mise en récit dans *Tristes Tropiques (La leçon d'écriture)* et a été minutieusement commentée par Derrida dans *Grammatologie*.

¹²⁸ Je suis l'enseignement de Jack Goody dont l'anthropologie de l'écriture pose que *les différences dans les moyens de la communication sont d'une telle importance qu'il est légitime d'en rechercher les conséquences sur les développements de la pensée* (Goody1979:48). Il ne s'agit pas d'inscrire une ligne de partage entre mentalités. Si les cultures adoptent des démarches intellectuelles et cognitives différentes, dit Goody, cela n'est pas dû à une différence essentielle au niveau de la pensée ou des mentalités mais à une différence dans les moyens matériels de communication, notamment l'introduction des diverses formes d'écriture. Aussi l'opposition oral-écrit ne recouvre-t-elle pas une opposition d'essence et *a priori* entre cultures froides et chaudes,

introduit dans une société un circuit long et discontinu de communication dans lequel destinataire et destinataire sont absents l'un à l'autre (*niveaux inauthentiques*).

La perception du mythe comme étant immédiatement traduisible implique que la lettre doive être éliminée de la structure, surtout de la structure conçue comme quelque chose de statique, équilibré et harmonieux. Le principe selon lequel la traduction est une trahison ne s'y applique pas car, étant une activité des lois de l'esprit, transcendant la diversité des langues et des cultures, le mythe peut être transposé de langue en langue sans que le sens en soit altéré. Il n'est pas passible d'analyse philologique puisque la communicabilité des significations anthropologiques qu'il véhicule n'est pas susceptible d'être entravée par la lettre de la langue dans laquelle il est énoncé. Pur sens, ou pure forme narrative du sens, le mythe échappe au problème posé par la traduction d'un texte et qui est l'impossibilité de traduire (à) la lettre: on ne traduit, on ne transpose que des significations. Si un tel problème ne se pose pas pour le mythe c'est que justement il n'a rien à faire avec l'écriture. Et s'il n'a rien à faire avec l'écriture, c'est que sa structure articule un univers de sens qui représente ou reproduit le sens de l'univers. Paradigme du récit, le mythe se caractérise par la consistance de la structure actantielle, assurée par un Destinataire solide (cf.11.3.6.). C'est dire que le haut degré de structuration de la narrativité mythique draine toute la pulsion en signification. Par contre, la narrativité littéraire ne la draine pas toute.

11.2. Lacan avec Petitot

Déplacer la notion psychanalytique de pulsion dans le champ de la sémiotique narrative pour mieux comprendre son rapport à la signification, nous conduit à articuler un débat engageant deux courants du structuralisme, l'un représenté par Lacan, l'autre par Petitot. Petitot représente le courant néo-kantien du structuralisme en opposition au structuralisme dialectique de Lacan. Soutenant que le structuralisme a une généalogie morphologique et naturaliste, souvent déniée par ses plus prestigieux théoriciens, comme Greimas¹²⁹, Petitot entend affranchir le structuralisme de son carcan logico-combinatoire pour en faire un structuralisme morphodynamique.

11.2.1. L'alternative au structuralisme logico-combinatoire

La divergence entre Petitot et Lacan se centre sur le naturalisme. Lacan le rejette sans équivoque. Le matérialisme freudien, dit-il, n'est pas naturaliste mais symbolique. Là où Lacan postule une rupture entre vie et sens, symbolique et nature, Petitot, au contraire, y voit une continuité: l'ordre du sens est coextensif à l'ordre de la nature. Là où Lacan pense la scientificité des disciplines du symbolique comme mathématisation sans naturalisation, Petitot pense qu'il est indispensable de les naturaliser pour pouvoir les mathématiser. Et là où Lacan présente une cause éthique (*Petita, Pastoute*) à l'impasse scientifique de la psychanalyse, séparant ainsi les champs épistémologique et éthique, Petitot en fait un seul: l'objectivité (raison pure) et la liberté (raison pratique) *c'est la même querelle* (Petitot1981:174).

La question du naturalisme convoque celle du réel. Il est évident que le réalisme de Petitot n'est pas le réalisme de Lacan. Je dirais que la principale différence entre les

ethnologiques et historiques, mais implique des différences dans les moyens de communication qui, ayant d'importants effets sur les contenus transmis, déterminent partiellement la communication même.

¹²⁹ Scubla soutient la même thèse de la dénégation de la ligne naturaliste du structuralisme chez Lévi-Strauss. Comme Petitot explique de façon convainquante, ce déni est dû à l'aporie fondatrice du structuralisme: la formalisation par symbolisation littérale implique un principe d'identité qui contredit le principe structural de la valeur de position. C'est d'ailleurs cette contradiction qui est à la base de la distinction lacanienne entre signifiant et lettre, et du pouvoir de celle-ci d'objecter aux rapports structuraux.

deux réside dans le fait que le réel lacanien n'a pas de dimension ontologique (c'est le *il n'y a pas de...*, l'impossible, le vide, le *des-être*), alors que le réel petitotien se confond avec l'être. Par conséquent, le rapport entre langage et monde s'inverse. Tandis que dans le réalisme créationniste lacanien le langage est prioritaire – le Verbe crée le monde à partir de rien, *ex-nihilo* -, pour Petitot la forme linguistique du monde émerge de la matière, c'est-à-dire de l'objectivité physique. Entre langage et monde le rapport est génétique : les structures sémiolinguistiques sont l'héritage ou la reproduction (au sens biologique) des structures réelles et objectives du monde, et non pas leur image ou représentation. Langage et monde sont l'expression différenciée d'une même organisation profonde: la nature. Et l'importance du morphologique réside dans le fait qu'il est la couche de l'être qui assure la communauté de structures entre le physique et le linguistique. D'où le projet scientifique, inacceptable en termes lacaniens, d'une physique du sens.

Lorsque je parle de débat, je ne prétends pas signifier un échange d'opinions entre Lacan et Petitot. Bien que Petitot ait participé à une entretien avec, entre autres, Jacques-Alain Miller, René Thom et Lacan – qui pourtant n'intervient pas¹³⁰ - (*Ornicar?*, 1978), et qu'il ait publié la même année dans le même *Ornicar?* un article sur les rapports entre psychanalyse et phénoménologie, la polémique qu'il entretient avec la psychanalyse s'est matérialisée dans un article paru en 1981, l'année de la mort de Lacan. Il n'y a donc pas eu de débat de vive voix mais une critique au structuralisme lacanien, à la lumière des présupposés épistémologiques présentés plus bas. Cette critique précède et prépare les études de Petitot en sémiotique narrative.

Freud est l'enjeu de la critique de Petitot au structuralisme lacanien. Il en a besoin pour développer la thèse du fondement métapsychologique de la narrativité. Il s'agit de *déplacer* Freud de la psychanalyse lacanienne à la sémiotique narrative morphodynamique, en restituant à la métapsychologie freudienne la base biologique que Lacan avait erradiquée. Dans le cadre métaphysique de l'affirmation d'un rapport de continuité entre vie et sens, Petitot redéfinit l'inconscient freudien comme *le relais chez l'être parlant des grandes régulations animales (prédation, sexualité)* (Petitot1981:233). Il s'en suit que la métapsychologie est une problématique de régulation biologique¹³¹.

11.2.2. Présupposés épistémologiques du structuralisme morphodynamique

La principale critique que Petitot adresse au structuralisme vise sa base logique ou plutôt logiciste. Selon lui, le logicisme est responsable des apories et des impasses sur lesquelles le structuralisme a achoppé et surtout de l'échec des disciplines structurales en ce qui concerne leur accès au champ scientifique. Petitot présente, comme alternative au logicisme, un structuralisme simultanément naturaliste et topologique. En voici les présupposés épistémologiques.

- i) Valeur de position. Tout part de là. La valeur de position est le concept fondateur et *a priori* du structuralisme. Le structuralisme morphodynamique assume l'axiome structuraliste du primat ontologique de la différence sur

¹³⁰ C'est J-A. Miller qui argumente fortement contre les thèses naturalistes articulées par Thom, Lacan se bornant à écouter. De son côté, Petitot joue un rôle médiateur entre les deux positions.

¹³¹ On peut toujours trouver chez Freud des affirmations qui justifient la perception de la métapsychologie comme une problématique de régulation biologique: *l'assimilation du psychique au conscient l'arrachait au devenir universel, à la vie; alors que l'assimilation du psychique à l'inconscient l'y réintroduit*, dit Freud dans un texte de 1938.

l'identité en matière signifiante : les éléments d'une structure, purs traits différentiels, n'ont d'autre sens, d'autre identité, d'autre valeur, que celle de leur position structurale.

- ii) Primat du continu sur le discret. Le structuralisme logico-combinatoire traite les unités discrètes comme étant déjà là, comme n'ayant pas de genèse, ce qui conduit directement à l'aporie centrale du structuralisme logico-combinatoire: les valeurs de position sont coincées dans une logique d'identité dans laquelle les différences sont des relations externes apparaissant après-coup entre les identités pré-existantes : tout se passe comme si, contrairement à ce qu'énonce l'axiome structuraliste, les termes précédaient les relations. Par contre, le structuralisme morphodynamique considère que les différences sont des relations constitutives de détermination réciproque dont le jeu définit les valeurs de position. D'où la nécessité d'étudier l'émergence du discret, de la différence, à partir du continu. Par conséquent, c'est le concept prioritaire du structuralisme, la valeur de position, qui exige la considération d'un plan de discrétisation du continu.

Le nouveau structuralisme assume donc la priorité du continu sur le discret et se focalise sur le processus dynamique de la genèse de la structure comme forme. Il se donne ainsi pour mission de libérer le structuralisme de la contradiction engendrée par la logique formelle dont la formalisation par symbolisation littérale implique un principe d'identité qui contredit le principe structural de la valeur de position.

- iii) La forme émerge de la matière. La priorité du continu sur le discret découle du principe épistémologique naturaliste selon lequel la forme émerge de la matière. Ceci implique que: i) forme et matière ne sont pas ontologiquement étrangères; ii) la matière en question n'est ni la matière amorphe aristotélico-chrétienne ni la *res extensa* de la physique moderne, mais, possédant une intériorité substantielle, la matière est un continu où il y a déjà du discontinu : elle est *toujours déjà* articulée. La morphogenèse est la genèse de la forme à partir du substrat matériel (intériorité substantielle) d'où elle émerge en se phénoménalisant. Assimilée à la forme (*Gestalt*), la structure cesse de définir exclusivement le plan non-manifeste sous-jacent à celui des phénomènes; c'est l'ontologisation de la structure.

Le malentendu à propos des disciplines du langage et du symbolique (sciences humaines) – le postulat selon lequel les structures émanent d'une forme relationnelle qui se plaque sur une matière amorphe - est dû au fait que dans les formes naturelles le substrat matériel est donné dans le phénomène alors que tel n'est pas le cas dans les structures sémiotiques, symboliques, cognitives (mentales). Il y a dans ces structures un décalage entre phénomène de sens et substrat matériel d'où celui-ci procède – c'est ce qui fait la spécificité de ces structures qui sont, selon Petitot, naturelles mais ne le semblent pas. Que les formes naturelles et les formes symboliques aient le même sol ontologique conduit, logiquement ou naturellement, à penser le langage comme un phénomène naturel.

Rationalisme ou primat du théorique sur l'empirique. Le naturalisme morphodynamique procède à une critique acerbe de l'empirisme logique et de la

méthode inductiviste. Fortement inspirée de Kant, la perspective de Petitot est rationaliste et reconnaît une valeur ontologique au synthétique *a priori* (déduction transcendantale): ce sont les concepts *a priori*, les catégories et les principes qui commandent l'explication théorique des données empiriques. Mais pour ce faire, les *a priori* doivent être schématisés, c'est-à-dire transformés en algorithmes qui subsument les phénomènes¹³². Il revient aux mathématiques de procéder à la schématisation des concepts afin de i) les convertir dans une réalité objective construite supérieure à la réalité donnée de la manifestation phénoménale; ii) de remplacer le sémantisme du concept par une construction mathématique explicite qui contraint fortement la construction des concepts dérivés et rend les langages de représentation ontologiquement déterminants. Ceci est radicalement différent de la traduction symbolique logico-formelle des catégories *a prioristiques* qui ne constituent alors qu'un métalangage.

- iv) Aussi, la schématisation est-elle un processus de détermination objective essentielle à la constitution transcendantale de l'objectivité – ou plutôt des objectivités, car l'objectivité structurale est une objectivité alternative. Il s'agit pour Petitot de pluraliser l'invariant schématique kantien, qui ne s'applique qu'à la physique, et de constituer l'objectivité dans d'autres régions de l'être comme la région structurale.

Étant donné que l'*a priori* du structuralisme est la valeur de position, et que les catégories structurelles – position, jonction, connexion - renvoient à une intuition topologique (et non logique), la schématisation du concept de valeur de position et autres catégories structurelles exige une géométrie de position, une topologie. Cette topologie est la théorie des catastrophes élaborée par René Thom. Si les sciences humaines ont raté le train de la science, c'est justement parce qu'une telle topologie manquait à leur structuralisme purement logique.

Bref, la morphodynamique arrache le structuralisme à la logique et le plonge i) dans la topologie, son milieu naturel, étant donné le critère de position; ii) dans la nature, pour faire de l'ordre du sens un ordre coextensif à l'ordre naturel (physique du sens) et rendre possible la conversion de la forme du sens en objet mathématisable. Cette double immersion est une condition de la constitution de la scientificité des disciplines structurelles qu'il faut naturaliser pour pouvoir les mathématiser.

11.2.3. Une nouvelle rationalité pour la psychanalyse

Avant la refondation de la sémiotique narrative en 1985 (retour à Greimas avec la théorie des catastrophes), Petitot écrit en 1981 un long article sur la psychanalyse lacanienne, *Psychanalyse et logique*, où il dégage les raisons pour lesquelles la psychanalyse s'est trouvée dans l'impasse scientifique que Lacan définissait comme rapport d'exclusion interne de la psychanalyse à la science.

Pour Petitot cette impasse est désastreuse et découle de la subordination du théorique au clinique. Sa critique à la pratique analytique est dévastatrice. Il parle de décadence, de mystagogie, de dogmatisme, de duperie politique. En revanche, l'intérêt théorique de la psychanalyse reste intact à condition qu'on veuille bien la *déterritorialiser dans une rationalité nouvelle, élargie et refondue* (Petitot1981:232).

¹³² L'explication théorique ne consiste pas seulement dans la schématisation, telle que Kant l'a posée, mais inclut aussi la modélisation. Celle-ci consiste à inverser les procédures d'abstraction et de subsumption conceptuelles qui conduisent de la diversité phénoménale aux concepts, aux catégories et aux principes unificateurs, et à redescendre au niveau de la réalité phénoménale. La distance entre donnée empirique et objet théorique (mathématisé) n'est pas infranchissable.

Pour cela, il faut i) naturaliser l'inconscient freudien, en réinterprétant la métapsychologie freudienne dans un cadre bio-anthropologique; ii) procéder à la schématisation des *a priori* lacaniens, comme le concept de signifiant, afin de constituer l'objectivité de l'inconscient. La nouvelle rationalité inscrit ainsi la psychanalyse dans une démarche théorique qui répète le motif transcendantal kantien sur des ordres non physiques de réalité, en l'occurrence psychiques, symboliques. C'est ce que Petitot appelle la constitution d'objectivités alternatives à travers la relativisation de l'invariant transcendantal kantien. Le constat du fait qu'il n'y a pas d'objectivité absolue doit conduire non pas à sa déconstruction comme imaginaire mais à sa relativisation. Petitot attribue à Lacan d'avoir établi, à travers le principe selon lequel il n'y a pas de science sans sujet¹³³, l'impossibilité du but de la science moderne (kantienne): la constitution absolue de l'objectivité. La psychanalyse est donc dans une condition de pré-disposition pour procéder et se soumettre à ce renouveau critique. Lacan n'avait-il pas dit que le structuralisme devait refaire l'esthétique transcendantale ?

Nous prétendons que l'esthétique transcendantale est à refaire pour le temps où la linguistique a introduit dans la science son statut incontestable: avec la structure définie par l'articulation signifiante comme telle (Lacan 1966:649).

Donner un contenu mathématique à la logique dialectique du symbolique, en faire une logique transcendantale, c'est accepter que le structuralisme, qui postule la priorité des lieux sur les termes, est une nouvelle philosophie transcendantale.

Là où le bat blesse, au moins du point de vue lacanien, c'est que, pour appliquer le motif transcendantal à des ordres hétérogènes de réalité, il faut les naturaliser comme des ordres de type physique, de façon à ce que le symbolique se rapproche le plus possible de l'objet physique au point d'en émerger, partageant avec lui le même fondement d'être. Ceci entraîne, dans le cas de la psychanalyse, l'ontologisation de l'inconscient, sa substantialisation. La *déterritorialisation* de la psychanalyse dans une rationalité nouvelle implique que, pour la réintroduire pleinement dans la sphère scientifique, il faut lui faire à rebours la démarche a-cosmologique qui l'inscrivait dans la science. Là où, pour Lacan, la scientificité exigeait l'amaigrissement de l'être (littéralisation, dé-ontologisation), pour Petitot, en revanche, elle exige sa prise en chair. Nous avons affaire à deux perceptions différentes de la science et de son histoire. Dans celle de Petitot la morphodynamique apparaît comme un tournant épistémologique que Lacan n'a pas thématiqué mais qu'il aurait anticipé.

11.2.3.1. L'épistémologie morphodynamique

Qu'est-ce que la morphodynamique? Résultat du développement de la morphogénèse¹³⁴ et de la théorie des catastrophes que René Thom élabore à partir des années 60, la morphodynamique développe une nouvelle conception du rapport entre forme et matière qui la situe au-delà du conflit entre science moderne et aristotélisme. Elle part du principe que la forme est scientifiquement objectivable et vise à la compréhension physico-mathématique de la genèse et de la dynamique (stabilité,

¹³³ Pourtant Petitot sépare l'identification du sujet de l'inconscient au sujet de la science de son corrélat éthique de la vérité comme cause, la vérité dont la science ne veut rien savoir. Selon lui, la vérité comme cause est une antinomie dont les deux termes retombent l'un hors de l'autre. La psychanalyse pâtit d'une conception matérialiste de la vérité qui, toujours selon lui, a fait son temps.

¹³⁴ La morphogénèse est une théorie naturaliste des processus de production des formes naturelles qui permet de commencer à comprendre le processus d'organisation de la matière et sa structuration qualitative en formes.

transformation, succession) des formes, refondant les abordages perceptifs, cognitifs, sémantiques, phénoménologiques et sémio-linguistiques du concept de forme.

La prééminence de la notion de forme dans l'oeuvre de René Thom¹³⁵ souligne la nouveauté que la morphodynamique représente par rapport au paradigme scientifique moderne introduit au XVIIe siècle par la physique mathématique. La démarche a-cosmologique de la science galiléenne a mis fin à l'ontologie qualitative du cosmos aristotélo-chrétien. Le développement physico-mathématique de la *mécanique des forces* a fait oublier la *dynamique des formes* pendant plus de trois cents ans. Le résultat en est que le concept de forme a été pensé de façon alternative et rangé du côté subjectif comme construction psychologique, comme apparence. Aussi, une fausse évidence s'est-elle installée d'un conflit irréductible entre une phénoménologie des formes et une physique de la matière; et la forme se constitue comme le refoulé de la science moderne : elle est l'impossible à objectiver. Kant a thématiqué et légitimé cette objectivation impossible de la forme. Dans la Seconde Partie de la *Critique de la Faculté de Juger*, Kant considère que la contingence de la forme des êtres organisés est une énigme pour la science, puisque la production de formes par la nature n'est pas explicable mécaniquement. L'idée d'une dynamique de l'intériorité substantielle de la matière est d'ordre nouménal, donc non-susceptible de connaissance objective. Scientifiquement impossible, la forme n'existe que dans le champ esthétique: elle est nécessaire à notre faculté de juger. Et le manque d'objectivité des formes naturelles est solidaire du sentiment esthétique qui est un supplément de subjectivité (la valeur signifiante). Justement parce qu'elles ne sont pas mécaniquement explicables, les formes naturelles sont signifiantes et subjectives, si bien qu'un manque physique est comblé par un supplément sémiotique (le sujet symbolise par le biais de la nature). Le morphologique ne peut pas être jugé de façon déterminante mais seulement réfléchissante (§75), c'est-à-dire régulateur, subjectif et analogique (le jugement esthétique est dépourvu de concept). En effet, la désignation d'*esthétique transcendentale* couvre la relation, ou plutôt la non-relation, entre la constitution de l'objectivité et l'ordre morphologique (la structure morphologique qualitative de l'apparaître phénoménologique). Cette non-relation est ce que le romantisme d'Iéna et ce que Jean-Luc Nancy et Ph. Lacoue-Labarthe appellent *l'absolu littéraire* auront poussé jusqu'au bout (Petitot1985:71-6).

En assumant que la forme est scientifiquement objectivable, la morphodynamique fait deux choses: i) elle inverse la démarche a-cosmologique de la science galiléenne et restitue au monde ses qualités sensibles et son relief morphologique; ii) elle refonde le concept même d'objectivité au-delà de la coupure épistémologique de la science moderne. Petitot explique en *Physique du sens* que la morphodynamique peut défaire l'un des préjugés les plus tenaces de la science moderne: celui selon lequel il faut arracher l'objectivité idéale et exacte de la science aux données originaires, qualitatives et inexactes du monde, car le monde donné aux sens n'est pas le monde réel (*le réel c'est l'impossible*, disent Koyré et Lacan). Ce préjugé conduit à l'aporie de l'objectivisme : on ne peut pas, d'un côté, liquider l'apparaître afin de fonder l'objectivité physique et, de l'autre, postuler que cette objectivité explique causalement l'apparaître. On a là une utilisation métaphysique, non

¹³⁵ Thom signale que le postulat morphogénétique selon lequel la forme émerge de l'intériorité substantielle de la matière (qui n'est pas la *materia extensa* de la science moderne) modifie profondément l'épistémologie des disciplines structurales, lesquelles, orientées par le dualisme forme-matière, postulent que les structures émanent d'une forme relationnelle qui se plaque sur une matière amorphe. Bien que procédant à une réhabilitation de l'ontologie qualitative et substantielle d'Aristote, Thom refuse son postulat selon lequel la forme se réalise dans la matière, tout en lui étant ontologiquement étrangère. Un autre point de divergence entre Thom et Aristote: il n'y a pas pour Thom d'antinomie entre mathématique et qualité, la mathématique pouvant expliquer la qualité. Cette position a des conséquences épistémologiques relevantes, étant donné que la science moderne fait sienne cette même antinomie en se bornant à inverser les valeurs des termes (les mathématiques abolissent la qualité). En outre, Thom rouvre la question ontologique, en posant le problème de la relation entre mathématique et réalité, entre mathématique et être (Thom1991:173).

critique, de la catégorie de cause qui suppose implicitement que l'objectivité physique mathématiquement déterminée est une objectivité-en-soi, nouménale. Husserl disait que *la science plane comme dans un espace vide au-dessus du monde de la vie tout en prétendant être apodictiquement valable pour ce monde* (cité in Petitot1992:24). Or, le monde intuitivement pré-donné, immédiatement perçu et linguistiquement décrit, constitue un présupposé incontournable de toute la pratique scientifique. La chose physique, dit Husserl, n'est pas étrangère à ce qui apparaît corporellement aux sens, mais s'annonce déjà dans cet apparaître même (idem:24-5). Dans la même ligne de pensée, Merleau-Ponty dira que la science suppose la foi perceptive mais ne l'éclaire pas, et présuppose le monde mais ne le prend pas pour thème: (...) *la science a commencé par exclure tous les prédicats qui viennent aux choses de notre rencontre avec elles* (1964:31). Il faut donc *remondaniser* la science en inversant sa démarche a-cosmologique et c'est cela la tâche de la morphodynamique qui fournit pour la première fois un lien entre l'objectivité physique mathématiquement déterminée et l'apparaître phénoménologique linguistiquement décrit. Le *morphological turn* doit son nom au fait que le morphologique est le tiers terme qui fait la synthèse entre tradition galiléenne et tradition néo-aristotélicienne. Ajoutons que, selon Petitot, la critique lacanienne de la science moderne, en autorisant la constitution d'objectivités alternatives, participe déjà du tournant morphodynamique qu'il pose au centre de la science post-moderne.

11.2.3.1.1. La question phénoménologique

Que la couche morphologique de l'être puisse faire la médiation entre le physique et le linguistique permet en plus de trouver la solution à la question phénoménologique. La question phénoménologique est la désignation de l'état actuel de la science clivée entre sciences de la nature et sciences humaines: d'un côté les sciences expérimentales fréquemment formalisées et dont l'édifice théorique culmine en des théories mathématiques; de l'autre, les analyses logico-formelles des langages qui décrivent le monde phénoménologique et sa structuration qualitative. Ce clivage renvoie à la science moderne et à sa division du monde entre monde réel, celui de l'objectivité physique, et monde donné aux sens, celui de la forme qualitative de l'apparaître. Il conduit à deux positions antagoniques: celle de l'ontologisation de l'objectivité physique avec réduction de l'apparaître à une apparence subjective et relative (c'est le cas, entre autres, d'Einstein); celle de l'ontologisation de l'apparaître avec destitution du catégoriel et du *synthétique a priori* dont la valeur ontologique est remplacée par un statut purement grammatical (c'est le cas, entre autres, de Carnap). Cette dernière position correspond au nominalisme du *linguistic turn* du XXe siècle (Wittgenstein, empirisme logique, philosophie analytique).

Selon Petitot, le *linguistic turn* approfondit la scission entre monde réel et monde donné aux sens, dans la mesure où il présuppose que la forme du monde est purement linguistique et sans fondement ontologique et que les deux problématiques que sont la physique et la logique ne se rencontrent pas. D'un côté l'*a priori* mathématique (l'objet), de l'autre, l'*a priori* linguistique (phénomène). Du point de vue nominaliste, seules les propositions sont articulées, jamais la substance. Celle-ci est uniquement sémantique et étrangère à la matière. L'individuation des phénomènes et l'organisation des états de choses sont de l'ordre du nom et du mental, c'est-à-dire proviennent de la façon dont le langage recoupe les formes dans la réalité : la forme du monde est linguistique.

On se demande quelle est la position de Lacan dans ce cadre. Bien que Lacan pense que la forme du monde est linguistique, il n'est pas un nominaliste. Il ne pense

pas en termes aristotéliens, selon lesquels la forme vient se plaquer sur une matière amorphe. Il ne pense ni en termes de réalisation de forme dans la matière ni en termes d'émergence de la forme à partir d'une matière. Il est un réaliste créationniste pour qui le langage a créé le monde *ex-nihilo*, à partir de rien, le rien étant le réel (cf.8.1). En rejetant la notion de substance, Lacan frôle le principe nominaliste selon lequel les lois et les connexions structurales n'articulent pas la substance de l'intérieur, que la seule articulation possible du monde est la forme d'un langage et qu'il n'y a donc pas d'homologation possible entre langage et monde (le réel n'est pas rationnel). Mais il s'en écarte dans la mesure où il pense qu'il y a un *nexus* entre langage et réel.

Dans son opposition au *linguistic turn*, le *morphological turn* réintroduit une nouvelle occurrence du très vieux débat entre réalistes et nominalistes autour de la question du rapport entre langage et monde. Mais la polémique de Petitot avec Lacan n'est pas celle qui oppose réalistes et nominalistes. Comme je l'ai dit plus haut, elle oppose deux réalistes différents (l'un étant substantiel, l'autre vide, l'un concernant le monde, l'autre *l'immonde*) et deux matérialismes différents (l'un qui hérite de la notion de *materia extensa* créée par la science moderne et l'autre aristotélico-leibnizien lié à la *materia intensa*, substantielle). Forcément cette différence retentit au niveau du rapport entre langage et monde. Que la forme linguistique du monde émerge de la matière ne signifie pas que le linguistique émane directement du physique. Il revient au morphologique de faire la médiation entre langage et monde et d'assurer la communauté de structures des deux niveaux de réalité: le mondain et le linguistique. La morphodynamique s'occupe alors de deux niveaux d'émergence des formes: le niveau morphologique proprement dit, dans lequel les formes sont reconnues, et qui précède le second niveau, celui du langage où se manifeste la forme du sens¹³⁶. La morphodynamique s'approprie ainsi les disciplines ayant affaire au langage et au sens, en leur faisant surmonter le *stade métaphysique spéculatif*. Cela lui permet de pointer l'issue de la question phénoménologique et de proclamer l'unité du champ scientifique.

11.2.4. Lacan précurseur du tournant morphodynamique

La nouvelle rationalité dans laquelle Petitot projette d'intégrer la psychanalyse, ainsi que les autres *sciences* du symbolique, est donc la rationalité morphodynamique. Grâce à elle, le structuralisme se découvre comme philosophie transcendante, comme rationalisme structural. Mais cette découverte exige, comme il a été dit plus haut, la schématisation des concepts primitifs, la géométrisation de leur sémantisme.

Étant donné que, dans le cas de la psychanalyse, l'*a priori* à schématiser, le signifiant, est justement le concept qui rompt avec le psychobiologisme freudien et le substantialisme, le projet de Petitot de créer une métapsychologie compatible à la fois avec le bio-anthropologisme freudien et le structuralisme lacanien paraît impossible. Tel n'est pourtant pas le cas, selon lui. Une telle métapsychologie est non seulement possible mais souhaitable. Il donne à son projet la désignation de *schématisme de la structure* et la qualification d'*utopie*. Pour le mettre en pratique, il suffit de redéfinir la structure d'après les critères épistémologiques exposés plus haut, notamment ii) et iii) (cf.11.2.2.); et d'adresser la dialectique non pas au sujet (transfert) mais à l'objet, en l'occurrence le symbolique, sans pour autant projeter la négativité dialectique dans l'être (sans *dés-ontologiser* l'objet). Il s'agit, comme Petitot le dit ailleurs, de *déceler dans l'être une strate signifiante objective, une négativité spatiale dont celle du sujet de*

¹³⁶ C'est la forme du sens qui est susceptible d'être élevée à la dignité d'objet mathématisable. L'objectivation du sens n'est ni sa liquidation (c' est ce qui se passe en logique formelle), ni la tentative d'accéder à son fond nouménal, mais tout simplement sa géométrisation (sa spatialisation avec évacuation de sa subjectivité).

l'inconscient est le corrélat (Petitot1978:34), de façon à empêcher le retour des idéologies classiques de la conscience et du Moi, caractéristiques de la pensée pré-freudienne (pas d'épologie transcendantale). Cela revient à substituer à la pratique analytique la constitution transcendantale de l'objectivité de l'inconscient. Une telle opération ne serait pas possible dans la science moderne, telle que Kant l'a thématisée: l'objectivité ne s'applique qu'à l'ordre physique, l'être-spatial est tout dans l'espace-temps physique. Mais elle devient possible dans la condition post-moderne de la science.

Ce disant, Petitot fait sans doute allusion à l'oeuvre de Lyotard, *La condition post-moderne* (1979). Il signifie ainsi que l'éclatement du métalangage de la science en *jeux de langage multiples et hétérogènes* (Lyotard1979:) autorise la constitution d'objectivités alternatives. Or, il dit aussi que la même constitution a été rendue possible par la perception critique de la science moderne que Lacan avait élaborée. Ceci a le mérite d'explicitier ce qui reste implicite chez Lyotard: ce que les *jeux de langage multiples et hétérogènes* doivent à la science en tant que *pastoute* (cf.10.2.4.), ce que l'élaboration du concept lyotardien de *post-moderne* doit à Lacan. Mais il faut ajouter que Petitot fait une lecture assez singulière de Lacan, dans la mesure où il ne lit pas la dimension *pastoute* de la science comme effet de la résistance du sexuel au savoir, comme limite à l'objectivité, mais, au contraire, comme légitimation de l'élargissement de l'objectivité, comme expansion de la science. Peut-être Petitot voulait-il éviter une lecture irrationaliste de l'oeuvre de Lyotard qui interpréterait la *délégitimation* comme renonciation à l'exigence de rationalité et d'objectivité. Or, il se trouve qu'il n'a pas pu empêcher la généralisation d'une telle lecture: l'assomption de ce qu'il n'y a pas de métalangage ou d'objectivité absolue a conduit à la dénonciation de la science comme imaginaire, et, par conséquent, à la renonciation au souci d'objectivité. Cette attitude de dénonciation-renonciation est devenue le trait essentiel de la condition post-moderne. C'est sans doute pourquoi l'expression *condition post-moderne* disparaît des écrits de Petitot postérieurs à l'article de 1981. Dans *Physique du sens*, elle est remplacée par *post-structuralisme*:

Pour nous, le "post-structuralisme" ne saurait donc signifier quelque régression littéraire de la pensée dans une sophistique et une dialectique anti-théoriques mais bien au contraire le relais du structuralisme par les sciences naturelles élargies (Petitot1992:xix).

Cette perception du post-structuralisme le dresse contre la délégitimation post-moderne dont il est très souvent présenté comme solidaire.

Toujours est-il que dans ce qu'il appelle en 1981 *la condition post-moderne* (au sens de dépassement de l'*épistémé* moderne par la morphodynamique), la constitution transcendantale de l'objectivité de l'inconscient apparaît comme un cas exemplaire de relativisation de l'invariant kantien. Voici l'utopie post-moderne du schématisme de la structure que Petitot va élargir quatre ans plus tard à la sémiotique greimassienne dans *Morphogenèse du sens. Pour un schématisme de la structure*. En effet, la sémiotique narrative de Greimas se présente comme un champ privilégié pour essayer le projet morphodynamique, puisque le parcours génératif, en posant que la forme narrative qui manifeste la signification est engendrée à partir de la substance du sens, constitue une morphogenèse.

La constitution de l'objectivité exige la schématisation qui, dans le cas des concepts structuraux, a recours à la topologie thomienne de la théorie des catastrophes (TC). La TC est une théorie mathématique (géométrico-topologique) qui prétend comprendre mathématiquement la genèse de la forme indépendamment du substrat, matériel ou symbolique, d'où elle émerge. Elle vise à *créer une théorie de la*

morphogenèse in abstracto, purement géométrique, indépendante du substrat des formes et de la nature des forces qui les créent (Thom cité in Petitot1985:80). Ce principe de l'autonomie de la forme par rapport aux substrats spécifiques est le principe de raison de l'ordre morphologique et marque la distance de la TC d'avec l'empirisme. Cela ne lui enlève rien de son naturalisme: la TC présuppose que la forme émerge de la matière. Mais que cette émergence soit théorisable sans égard à la spécificité du substrat signifie que la nature est obligée de réaliser matériellement une contrainte géométrique, qui lui assure un niveau de transcendance platonique (il y a quelque chose dans la nature qui n'est pas naturel). Dans la mesure où elle est une géométrie de position qui peut s'impliquer dans l'ordre structural de façon apodictique¹³⁷, la TC est l'opérateur capable d'articuler la naturalisation de l'inconscient et le schématisme de la structure.

Le recours à la topologie thomienne soulève la question de savoir pourquoi la théorie des catastrophes doit remplacer la topologie utilisée par Lacan. En ce qui concerne la topologie lacanienne, Petitot distingue bande de Möbius, bouteille de Klein, plan projectif – qui sont des analogies et des objets identitaires – du cross-cap et des noeuds borroméens, plus complexes. Et il pose la question de savoir quelle est la valeur épistémique de ces emprunts et dans quelle mesure sont-ils fondés en raison. L'avantage des catastrophes élémentaires, comme le cusp, sur les emprunts lacaniens, est qu'il s'agit là non pas d'analogies ponctuelles (non fondées) mais de schèmes légitimés par des principes¹³⁸ (Petitot1981:229). Bien que Lacan parle de la nécessité de la topologie et de refaire l'esthétique transcendentale pour théoriser la structure (la Bande de Möbius est pour lui un modèle d'esthétique transcendentale), il n'a jamais mathématisé les *a priori* et les axiomes de sa théorie (celui de signifiant notamment), car, comme Milner l'a mis en relief, la mathématisation lacanienne se caractérise par le fait que la lettre brise l'enchaînement déductif (cf.10.1). Les mathèmes lacaniens, dit Petitot, sont plutôt des graphismes qui représentent économiquement la structure de l'inconscient. Dans la mesure où il est *mimesis d'un inconscient qui fait trou dans la représentation*, il est exclu que le mathème puisse fonctionner au sein d'une logique formelle de représentation qui, on l'a vu, contredit le postulat structural de la valeur de position. Mais Petitot reconnaît la valeur épistémique de l'aspect topologique du mathème (*idem*:224) et affirme que Lacan a proposé une anticipation visionnaire du changement de régime de rationalité, qui réside dans une conception de l'être-spatial (structural) comme dépassant la conception moderne (kantienne) de l'espace-temps physique. Or, que l'être-spatial ne soit pas tout dans l'espace-temps physique implique un bouleversement de la conception de réalité et d'objectivité:

Il semblerait alors que le "bricolage" lacanien puisse être évalué comme une des amorces d'un mouvement général de réaffectation de la refonte de l'intuition, de l'imagination et de la catégorialité géométriques que véhicule la topologie différentielle du côté d'un "être-spatial" proprement structural. À mon sens, quelles que puissent être les réserves de circonstance, il s'agit là d'une anticipation tout à fait inspirée proposée par Lacan.

Bien sûr le processus est à peine engagé. Dénoncé a priori comme volonté de système par les philosophes, méprisé comme rêve littéraire et confusion mentale par les scientifiques, soutenu par des déviants et donc marginalisé par l'épistémé officielle il a la fragilité du pot de terre contre le pot de fer.

¹³⁷ L'apodicticité désigne le rapport constituant que les éidétiques matérielles (comme la géométrie) ou des *a priori* formels (comme la logique) entretiennent dans les sciences avec la réalité qu'ils constituent après coup (Petitot1978:27-8). L'apodicticité est ce qui, selon Petitot, manque à la psychanalyse et ce dont elle a besoin pour éviter de tomber dans la pensée magique: Or sans apodicticité constituante, c'est-à-dire sans *a priori* fondateur préalable, toute évidence ressort de la pensée magique, d'un enchaînement à l'autre oraculaire (*idem*:30)

¹³⁸ Dédouées de principes généraux, les catastrophes constituent un univers clos de "matrices" locales de colocalisation, de détermination réciproque et de différenciation indépendantes des substrats où elles se déploient. [Elles] classifient les jeux possibles de délocalisation d'identités symboliques dans les structures, identités symboliques se localisant par ailleurs sans la forme de symboles-index, de déictiques ne référant plus à des positions dans l'espace réel mais à des positions dans leur espace structural (Petitot1981:228).

Mais supposons qu'un jour, dans longtemps, après beaucoup de patience et de ténacité, d'éclats foudroyés aussi, après beaucoup de réflexions et de trouvailles, et aussi de délires, soit devenue pour nous rationnelle l'idée d'une herméneutique mathématique et d'une phénoménologie géométrico-topologique (sans égologie transcendantale) constitutive pour le symbolique en général. Alors notre conception actuelle de l'objectivité et notre type de croyance à la réalité nous apparaîtront peut-être comme fondamentalement insuffisantes (voire naïves), comme si elles étaient nées d'une affectation univoque de l'imagination transcendantale à l'être physique, comme si l'être-spatial s'était trouvé identifié à l'espace-temps externe et, par là même, absolument, irréversiblement, comme par le fil d'un rasoir, disjoint des formes du langage. Dans un tel contexte, le "bricolage" lacanien apparaîtra alors peut-être comme l'anticipation visionnaire d'une transformation de régime rationnel (Petitot1981:224; je souligne).

Autrement dit, Lacan aurait anticipé un tournant épistémologique¹³⁹ qui n'est autre que celui de la morphodynamique: un nouveau régime de rationalité dans lequel l'assomption de ce que l'espace (structural:linguistique, psychique) n'est pas tout dans l'espace physique ouvre la voie à la constitution d'objectivités alternatives, ce qui suppose que formes naturelles et formes symboliques sont deux versions, ou variantes, du même être. Lacan aurait donc, malgré lui, légitimé l'objectivation naturaliste de l'inconscient. Et s'il n'a pas compris où sa conception structurale de l'inconscient le menait, c'est qu'il était aveuglé par l'idéal a-cosmologique de la science moderne. Dans l'interprétation que Petitot fait de la théorie lacanienne, le *pastout*, au lieu d'objecter à l'unité de l'être, est mis à son service.

11.2.5. Redéfinition de la pulsion

En articulant une refondation morphodynamique de la psychanalyse dans *Psychanalyse et logique*, Petitot prépare la refondation de la sémiotique narrative exposée dans *Morphogenèse du sens* et *Physique du sens*. Psychanalyse lacanienne et sémiotique greimassienne sont deux disciplines structurales ayant affaire au sens qui ont atteint un haut degré de formalisation, même si cette formalisation s'embarrasse des apories et des impasses logicistes qui ne leur permettent pas d'avancer vers un schématisme de la structure. Mais si Petitot devait passer par la psychanalyse avant de s'intéresser à la sémiotique, c'est que la psychanalyse pense le sens en rapport avec le corps et le sexe et lui procure le concept dont il a besoin pour redéfinir la substance sémantique comme un domaine métapsychologique (l'imaginaire bio-anthropologique): la pulsion. Or, même avant de l'introduire dans la sémantique profonde, Petitot redéfinit la pulsion dans l'article de 1981 en recourant à l'éthologie thomienne. Il assimile la libido à la notion biologique de prégnance élaborée par Thom. Cette assimilation se justifie du fait que Freud pose qu'*il existe des antinomies à contenu sexuel qui sont fondatrices pour la structuration du sujet dans la mesure où elles opèrent comme des sources d'une prégnance diffusant dans la trame des rapports objectaux du sujet par contact et par analogie, par métonymie et par métaphore, par déplacement et par condensation* (Petitot1981:218). En posant la pulsion - *antonomie à contenu sexuel* - à la source ou comme source de prégnance, Petitot combine métapsychologie freudienne et biologie thomienne. En fait si on peut parler d'un bio-anthropologisme freudien, c'est que la métapsychologie tient la position du petit trait

¹³⁹ Il est intéressant de remarquer que Petitot parle de *tournant* et non pas de *coupure*. En effet, la notion de coupure épistémologique majeure suppose le réalisme créationniste parce qu'elle se définit comme une modification radicale – au sens fort du mot comme création à partir de rien qui l'aurait précédée, comme sublimation - dans la façon de penser et de représenter qui affecte toutes les sphères d'activité humaine. Après une *coupure* épistémologique plus rien n'est comme avant. Alors que *tournant*, aux connotations bien plus souples, suppose que l'on bricole à partir de et avec un matériau préalable : la science moderne, l'aristotélisme, Kant, Husserl, les mathématiques, la biologie. Signalons que Lacan s'est bien gardé de considérer la psychanalyse comme coupure épistémologique et lui a réservé une place d'extension de la science moderne, elle-même devenue possible grâce à la coupure majeure de l'Incarnation (cf. Leupin2004).

entre *bio* et *anthropos* pour faire de l'inconscient le relais chez l'être parlant des grandes régulations animales (prédation, sexualité).

Qu'est-ce que la prénance ? Thom postule que, parmi les *Gestalten* ou formes saillantes, il y a des formes prégnantes qui se détachent des autres du fait qu'elles sont biologiquement signifiantes. Une forme est prégnante si sa reconnaissance est une condition de survivance pour un animal, déterminant des (ré)actions de grande amplitude, sans commune mesure avec celles suscitées par les formes simplement saillantes. Chez les animaux, les formes prégnantes sont innées, typiques et en nombre réduit (prédateurs, proies, partenaires sexuels), c'est-à-dire instinctivement programmées. Tel n'est pas le cas chez les êtres parlants :

Affirmer une corrélation entre le fait que l'homme soit « sans instincts » et le fait qu'il soit un être parlant, c'est affirmer que l'apprentissage du langage est solidaire d'une « catastrophe généralisée » de la prénance biologique et que les sources de prénance sont « inconscientes », en quelque sorte des « trous noirs » de la représentation, des pulsions (Petitot1985 :219).

Référer la théorie de la prénance à la psychanalyse est une façon de signifier que chez l'être parlant la régulation biologique ne relève pas de l'immanence vitale. Le langage est la cause d'une reprogrammation de la prénance par laquelle le symbolique (l'inconscient) relaye la régulation biologique si bien que la prénance n'est pas confinée aux formes instinctuelles mais circule sous forme de libido accrochant toute sorte d'objets¹⁴⁰. N'est-ce pas là poser en des termes catastrophistes ce qu'il en est du refoulement primordial ? La seule chose qu'il faudrait ajouter c'est que la catastrophe de la prénance produit aussi de la libido qui ne circule pas et qui n'accroche aucun objet: la libido qui reste comme chose; ou, en termes lacaniens, le sexuel qui ne fait pas rapport, qui fait plutôt impasse logico-structurale.

La combinaison de la métapsychologie freudienne et de l'éthologie thomienne permet à Petitot, d'un côté, de thématiser la différence entre prénance animale et prénance humaine en termes de pulsion telle que Lacan l'a explicitée dans son irréductibilité à l'instinct; de l'autre côté, de redéfinir la pulsion comme substance, en dégageant Freud de l'interprétation lacanienne pour faire de sa métapsychologie une *éthologie anthropologique*. Chez Petitot, la pulsion, prénance éclatée et résiduelle, se distingue de l'instinct sans pour autant perdre sa nature biologique. Cela lui permet de récupérer un inconscient conçu comme héritage phylogénétique – un héritage qui n'est pas celui de *l'expérience des ancêtres* et de *l'histoire culturelle des hommes* (cf.1.1.7.) mais celui des *obscurcs puissances de l'animalité* (Petitot1985a :284). Et c'est la pulsion ainsi redéfinie de façon à se rapprocher de l'archétype junguien – *tendance instinctive immémoriale commune aux hommes et aux animaux* (Jung1988: 115-8) - que Petitot va poser au niveau de la substance sémantique, autrement dit au niveau de ce qui est, chez Greimas, la sémantique profonde ou l'imaginaire. Étant donné que c'est de cette substance sémantique (qui en fait est, on le verra, a-sémantique puisqu'elle est pulsionnelle) qu'émerge la forme narrative du sens, la narrativité est l'opération qui fait monter en surface les racines pulsionnelles de l'imaginaire humain.

Un des grands intérêts de la théorie des structures sémio-narratives est de faire de la narrativité l'élément privilégié où se manifestent les structures profondes de l'imaginaire. C'est dire qu'elle postule (plus ou moins explicitement) qu'il existe à la base du sens de la vie un défaut constitutif de représentation (un trou noir) et que ce défaut se voit suppléé, médiatisé, par des opérations narratives trouvant dans cette fonction leur sens anthropologique (Petitot1985:220).

¹⁴⁰ Dans *Morphogenèse du sens*, Petitot dit que la libido est libre et se propage de façon aléatoire, errante. Tel n'est pourtant pas le cas, car l'errance libidinale est contrôlée par les défilés du signifiant qui procèdent par condensation et déplacement, métaphore et métonymie. Dans *Physique du sens*, Petitot désigne par structures syntaxiques l'orientation logique de la libido (1992:318-9).

La narrativité est un dispositif qui fait accéder à la représentation et à la signification ces “indicibles” irréprésentables que sont le “sens” de la vie et de la mort, de la nature et de la culture, de la différence sexuelle, etc (*idem*:260). C’est dire que ce qui est le matériau de la morphogenèse narrative c’est bien la tension inhérente à la pulsion, maintenant assimilée aux catégories universelles de l’imaginaire (archétypes). Nous verrons par la suite que cette assimilation entraîne une tendance junguienne-durandienne de la perception de l’imaginaire qui escamote la dimension sexuelle de la pulsion. Nous essayerons de la rétablir à travers la notion de lettre.

11.3. La pulsion dans la refondation morphodynamique de la sémiotique narrative

11.3.1. Le parcours génératif et les structures sémio-narratives

Tel que Greimas l’élabore, le parcours génératif est un ensemble hiérarchisé de niveaux d’organisation successifs qui conduit des structures sémio-narratives profondes (non manifestes) aux structures discursives de surface (manifestes). Sous ces structures de surface manifestes opèrent des structures profondes dites sémio-narratives. Il y a 3 niveaux, chacun comprenant une composante sémantique et une composante syntaxique. La première correspond à une morphologie (organisation paradigmatique, statique, logique), la seconde à une syntaxe (organisation syntagmatique, dynamique, narrative). On passe de l’une à l’autre par une relation dite de conversion (du paradigmatique en syntagmatique, des relations logiques-taxinomiques en opérations et événements syntaxiques). Le niveau le plus profond est celui des catégories sémiques développées en carré sémiotique. Vient ensuite, par conversion des opérations logiques en faire syntaxique, le niveau anthropomorphe abstrait de la syntaxe actantielle, où les actants narratifs sont de pures positions syntaxiques définissant fonctionnellement des rôles actantiels assumés, au niveau discursif, par des acteurs (personnages). Ces deux premiers niveaux constituent le niveau immanent des structures sémio-narratives. Quant au niveau superficiel, dit discursif, conduisant des structures sémio-narratives à la manifestation, il se décompose en une syntaxe discursive comprenant les procédures d’actorialisation des actants, de temporatisation et de spatialisation, et en une sémantique discursive comprenant les procédures de thématisation et de figurativisation.

Les structures sémio-narratives sont donc les structures profondes sous-jacentes précédant la manifestation et la diversité des structures discursives de surface qui existent dans un vaste *corpus* de mythes, contes, romans, tragédies, etc. Elles rendent compte de l’organisation générale de la narrativité en sémantique et syntaxe.

La reconnaissance d’une composante syntaxique de la grammaire sémio-narrative profonde remonte aux travaux de V. Propp sur le conte. À la recherche de la forme invariante du conte, Propp a dégagé, sous-jacentes aux différentes actions des personnages, 31 fonctions (rapports actantiels typiques) canoniquement enchaînés et formant des séquences: manque initial, contrat héros-destinataire, épreuves (qualifiantes, décisives, glorifiantes). Se rendant compte qu’une fonction est une proposition comportant verbe et actants, Greimas a réduit les fonctions proppiennes au modèle actantiel.

Autrement dit, Propp a repéré et formulé des structures actantielles invariantes, stables et universelles, régies par une syntaxe actantielle qui syntagmatise, le long de ce que A.J. Greimas a appelé

un schéma narratif global, un paradigme actantiel constitué des relations Destinateur-Destinataire, Sujet-Objet de valeur, Sujet-Anti-sujet, Adjuvant-Opposant (idem:49).

Les actants narratifs s'identifient à de pures positions syntaxiques définissant fonctionnellement les rôles actantiels incarnés par des acteurs. Entre les Sujets et les Anti-sujets, les rapports sont des rapports polémiques de conflit. Entre les Sujets et les objets, ce sont des rapport de jonction (conjonction ou disjonction). Entre Sujet et Destinateur, ce sont surtout des rapports contractuels concernant des transferts d'objets. Ces actants entrent dans des programmes narratifs qui consistent essentiellement en des transformations de jonction Sujet-objet (conjonction, disjonction) contrôlées par des Destinataires. En général ces transformations sont des performances consistant en un transfert polémique d'objet-valeur entre Sujet et anti-Sujet.

Ce paradigme ou modèle actantiel est syntagmatisé dans le schéma narratif canonique :

Commandée par l'instauration d'un manque initial et l'établissement d'un contrat fiduciaire, la quête du Sujet débute par l'acquisition des compétences (épreuve qualifiante) pour déboucher sur la séquence performantielle (épreuve décisive) dont la nature polémique se manifeste par la confrontation de deux parcours narratifs antagonistes: celui du Sujet et celui de l'anti-Sujet. Par suite, la performance du Sujet est soumise à une évaluation (épreuve glorifiante) faite par le Destinateur, gardien des contrats, de l'équité des rapports humains et de la vérité sur les choses et les êtres. Globalement, le schéma narratif canonique peut donc être conçu comme un processus dynamique qui consiste à liquider un manque initial, à restaurer un ordre mis en péril par un déséquilibre. Modèle hypothétique d'une organisation générale de la narrativité, le schéma narratif canonique possède des propriétés globales d'équilibration et de régulation (idem:259).

Le schéma canonique pointe une perception de la structure narrative comme enracinée dans une dynamique de conflit dont l'enjeu est un programme de conjonction entre un sujet et un objet, comparable à la prédation¹⁴¹.

Quant à la reconnaissance d'une composante sémantique de la grammaire sémio-narrative profonde, c'est Lévi-Strauss qui l'a établie avec ses travaux sur le mythe, lesquels procèdent à un déplacement du modèle phonologique vers la narrativité. Cette sémantique profonde ou fondamentale doit être distinguée de la sémantique superficielle, discursive et figurative qui distribue et dissémine la sémantique lexicale dans les structures syntaxiques de surface. La sémantique profonde est une dimension paradigmatique non manifeste qui se trouve à l'origine syntagmatique des mythes et soutient sa cohérence logique¹⁴². Si l'on ne considère que la sémantique lexicale et l'on

¹⁴¹ La conjonction sujet-objet est schématisée par la catastrophe *cusps* dont la morphologie est celle de la capture. Chez Thom, la prédation, fonction régulatoire fondamentale, est à l'origine de la genèse des formes vivantes ainsi que des formes symboliques: langage, mythes, institutions sociales. L'unité des deux types de formes est sensible dans le fait que Thom considère que la fonction de la reproduction se déploie comme une projection du sémantique dans le spatial (syntaxique): (...) *la mitose cellulaire, la procréation (...) peuvent être conçues comme des projections du sémantique dans le spatial* (Thom1978:42). De son côté, Lucien Scubla a montré que les rites traitent le rapport prédateur-proie comme un processus cyclique muni d'une réversion catastrophique: du prédateur en proie, du bourreau en victime, du roi en anti-roi, phénomène que les modèles mathématiques de la théorie des catastrophes (lacet de prédation, *cusps*) schématisent (cf.Scubla1998). On voit que le rapport prédateur-proie et le circuit de la pulsion se côtoient sans pourtant s'identifier. Thom schématise le rapport prédateur-proie à travers le *cycle marqué* du *cusps*, appelé *lacet de prédation*. Selon Petitot, le lacet est une catastrophe de régulation à actants qui manifestent des pulsions (Petitot1992 :378) et il est aussi un schème pour l'identification. En effet, le lacet rend compte de l'identification du prédateur à la proie (il est la proie qu'il veut manger) et, grâce à la catastrophe de perception qui expulse la proie de l'espace mental du prédateur vers l'espace physique, la capture. Certes, l'identification, ou un de ses modes, a la pulsion orale comme modèle. Mais, à moins que l'on fasse l'économie de l'enseignement de Lacan, on voit mal comment l'identification imaginaire a-a' peut équivaloir à l'objet *a* et comment le circuit de la pulsion autour de l'objet *a* (son escamotage) peut équivaloir à la capture. De plus, faire du lacet un modèle pour la pulsion c'est la réduire au besoin.

¹⁴² En 1960, Lévi-Strauss adressa à Propp un article où il critiquait sa démarche en ce qu'elle restait trop attachée au niveau de l'observation empirique. Ce n'est pas à ce niveau-là, dit Lévi-Strauss, que l'on peut trouver la forme invariante du conte, car la succession des fonctions sur l'axe syntagmatique présente encore une diversité et une variabilité insusceptibles de constituer cette forme invariante que Propp cherchait. Lévi-Strauss écrit: *Parmi les trente-et-une fonctions qu'il distingue, plusieurs apparaissent réductibles, c'est-à-dire assimilables à une même fonction, réapparaissant à des moments différents du récit, mais après avoir subi une ou plusieurs transformations. Nous avons suggéré que ce pouvait être le cas (...) de l'assignation d'une tâche difficile,*

interprète symboliquement le sémantisme de surface, on perd de vue la fonction anthropologique des mythes. Celle-ci ne se trouve pas au niveau de la sémantique lexicale, solidaire du paradigmatique entendu comme axe des substitutions (c'est la conception de Propp), mais au niveau de la sémantique profonde où fonctionne la dimension catégorielle (les codes) du paradigmatique. L'idée fondamentale de Lévi-Strauss est que, sous-jacentes aux récits et, en particulier, aux mythes, il y a des catégorisations sémantiques profondes qui, articulant des valeurs, constituent des codes inconscients (de parenté, naturels, cosmologiques, etc) et se projettent dans les articulations syntagmatiques. Les catégories sémantiques profondes sont des universaux de l'imaginaire différents du sémantisme lexical manifeste concernant l'organisation sensorielle et cognitive du monde. Voici comment Petitot explique la différence entre les deux sémantiques:

La sémantique profonde fonctionne de façon contextuelle et globale. Elle sélectionne certes dans les figures lexicales superficielles (hautement surdéterminées) des traits sémantiques (des sèmes) spécifiques. Mais les contenus qu'elle articule (Vie/Mort, Nature/Culture, Homme/Femme, Divin/Humain, etc) ne sont pas des significations référentiellement définissables. Ce sont des sortes de "prégnances" psychiques (des pulsions et/ou des idéaux) "donnant sens à la vie" et dont le sens n'est jamais appréhendable comme tel mais seulement à travers sa conversion en structures actantielles (idem:50)¹⁴³.

Les *pulsions prégnantes* ou *prégnances pulsionnelles* sont identifiées aux universaux bio-anthropologiques localisés dans la sémantique profonde ou imaginaire. Le projet de Greimas est de décrire la forme syntactico-sémantique de l'organisation narrative au niveau profond qui précède sa manifestation discursive (structures sémio-narratives), ce qui implique rendre compte de la façon dont le paradigmatique se projette dans le syntagmatique. C'est le problème de la conversion qui constitue l'opération centrale de la narrativité.

11.3.2. Le problème du paradigmatique-catégoriel

Comme tout structuraliste, Greimas présuppose que l'organisation paradigmatique des systèmes signifiants contraint leur organisation syntagmatique. Ceci fait de la dimension syntagmatique une conversion de la dimension paradigmatique.

Le paradigmatique ici en question n'est pas l'axe des substitutions en opposition à celui des déplacements, mais le processus de catégorisation: il s'agit du paradigmatique-catégoriel¹⁴⁴. L'organisation paradigmatique-catégorielle des systèmes signifiants est purement relationnelle et détermine des unités abstraites, dépourvues d'identité propre et n'existant que comme pures valeurs positionnelles. Ces unités discrètes sont définies et déterminées par la catégorisation elle-même, c'est-à-dire par l'émergence du discret à partir du continu:

transformation de l'épreuve (...) (Lévi-Strauss 1973:163-4). Il donne d'autres exemples: *Le départ du héros et son retour apparaîtraient comme la même fonction de disjonction, négativement ou positivement exprimée (idem:164)*. Lévi-Strauss pense que les 31 fonctions doivent être réduites et que, au lieu de s'organiser en succession temporelle (ordre syntagmatique), elles doivent s'organiser en *structure matricielle atemporelle* (ordre paradigmatique). C'est là que l'on peut atteindre la forme constante des récits: *Si l'on adopte notre conception, l'ordre de succession chronologique se résorbe dans une structure matricielle atemporelle dont la forme est, en effet, constante; et les déplacements de fonctions ne sont plus qu'un de leurs modes de substitution (par colonnes, verticales) (idem:165)*. Autrement dit, la forme invariante des récits est une structure logique, semblable à un lexique ou taxinomie, alors que le niveau étudié par Propp, qui est celui de la syntaxe narrative, correspond à la dynamisation du lexique. Greimas se souviendra de ces leçons lévi-straussiennes en élaborant sa théorie des structures sémio-narratives. En effet, il essaiera, avec le carré sémiotique, de schématiser la dynamisation, sur l'axe de la succession événementielle, d'une sémantique, dont les lois structurales (les régularités de sa forme invariante) contraignent ou régulent le déroulement syntaxique (règles).

¹⁴³ Nous retrouvons le postulat structuraliste du sens comme effet rétroactif de la structure.

¹⁴⁴ La distinction entre les deux paradigmatiques est solidaire de la distinction entre sémantique profonde et sémantique lexicale.

Un "espace" structural est, nous l'avons vu, un continuum qui se trouve d'abord catégorisé par un système de discontinuités puis ensuite discrétisé, et l'axiome du primat ontologique de la différence sur l'identité affirme tout simplement que la valeur des unités discrètes ainsi isolées est, si l'on peut dire, la trace en elles, la "mémoire", de l'indifférencié dont elles procèdent dialectiquement (idem:63).

Le paradigmatique a une dimension taxinomique qui n'a pas à être entendue au sens traditionnel qui procède à la classification d'objets déjà définis, individués et autonomes, mais plutôt dans le sens où la classification, en tant que forme, discrétise la substance, en la catégorisant, et définit ses unités discrètes par détermination réciproque. Autrement dit, le paradigmatique-catégoriel fait de la valeur positionnelle des unités le résultat d'une morphogenèse de la matière signifiante: la catégorisation est une morphogenèse. Or, les formalismes de type logique qui formalisent les faits sémantiques et/ou syntaxiques (logique formelle élémentaire, logique combinatoire, algèbre des relations, etc), reposent sur la liquidation du paradigmatique au profit du syntagmatique, ce qui entraîne le fait que les unités discrètes sont traitées comme n'ayant pas de genèse et sa formalisation est une symbolisation littérale qui contredit le primat de la différence et de la valeur positionnelle. Aussi, le paradigmatique-catégoriel est-il le lieu où l'aporie fondatrice du structuralisme se dévoile : sa liquidation signifie l'escamotage de l'épineuse question de la genèse de la structure.

La liquidation du paradigmatique-catégoriel est un problème de tous les structuralismes mais qui se pose de façon particulièrement aiguë dans le cas du structuralisme sémio-narratif. La théorie greimassienne spécifie l'aporie fondatrice du structuralisme en ce que son projet consiste à concevoir le narratif comme conversion-projection du paradigmatique sur le syntagmatique mais son objet est la syntaxe narrative. Comme l'explique Petitot, dans la mesure où l'élaboration logique du syntagmatique, développée par Greimas comme forme indépendante du substrat, conduisait forcément à la liquidation du paradigmatique, cette élaboration est inadéquate à son projet et à sa conception du narratif. En effet comment concevoir que la forme hérite du substrat un contenu général (que la narrativité rende compte de la structure de l'imaginaire), si elle en est séparée ?

Pour éliminer cette aporie il faut revenir au paradigmatique et fonder la formalisation de la syntaxe narrative dans une mathématique propre au traitement des articulations et des catégorisations paradigmatiques (idem:205). Il deviendra alors possible de comprendre comment la synchronie paradigmatique contraint le déroulement syntagmatique – ce qui est la caractéristique essentielle des structures sémio-narratives.

Dans de telles conditions, la tâche du structuralisme morphodynamique est de restituer un formalisme capable d'intégrer la genèse à la forme (à la structure). Ceci exige la géométrisation du paradigmatique, qui devra non seulement conférer un contenu mathématique aux primitifs structuraux de différence et de valeur positionnelle, mais aussi expliquer l'action catégorisante et différenciatrice du discontinu qui fait émerger le discret du continu (idem:63,25; Petitot1992:331). Ce que la schématisation du carré sémiotique accomplira dans *Physique du sens*.

11.3.3. Du classème à la prégnance sémique

La sémiotique morphodynamique revient alors sur le paradigmatique et se centre sur la sémantique profonde. La notion de prégnance permet à Petitot de clarifier quelques points obscurs chez Greimas. La prégnance établit non seulement la dimension substantielle de la sémantique profonde mais aussi la distinction entre sème profond et sème lexical. Effectivement, un des problèmes de la théorie greimassienne est une

certaine hésitation entre sémantique profonde et lexématique, qui découle justement de la dénégation de la dimension substantielle de la sémantique fondamentale et de l'escamotage du paradigmatique-catégoriel. Le résultat en est que les universaux anthropologiques sont traités comme des unités de contenu, ce qui équivaut à tomber dans *l'illusion transcendantale d'un avant-coup du sens* (Petitot1985a :292). En distinguant les deux sémantiques, la notion de prégnance apparaît comme nécessaire à la conception structurale du sens comme produit après-coup.

Chez Greimas, la sémantique fondamentale est un inventaire de catégories sémiques susceptibles d'être actualisées au niveau narratif. Elle est composée de sèmes, unités de contenu définies de façon relationnelle par leurs différences. Un sème doit son existence à la distance différentielle qui l'oppose à d'autres sèmes et les catégories sémiques opposant deux sèmes (masculin-féminin, vie-mort, nature-culture, etc) sont logiquement antérieures aux sèmes qu'elles constituent. L'ambiguïté greimassienne entre deux acceptions de la sémantique apparaît dans le fait que Greimas prévoit aussi la désignation de sèmes pour les sub-unités dans lesquelles se décompose un lexème. Il a essayé de dépasser la difficulté en introduisant la notion de semème, conçu comme composition d'une figure sémique nucléaire et d'une base classématique. Le noyau sémique est constitué de sèmes figuratifs, extéroceptifs et intervenant uniquement dans la composante discursive (sémiologique); quant aux classèmes, ce sont des sèmes abstraits, intéroceptifs, qui ne réfèrent à aucune extériorité, mais qui, au contraire, servent à catégoriser le monde et à instaurer la signification. Ils sont purement relationnels et s'opposent aux figures du monde, autrement dit, ils sont irréprésentables tout comme les pulsions-prégnances-archétypes de l'imaginaire. D'après Petitot ce sont eux qui, tout en opérant au niveau des structures profondes, sont les vrais sèmes, les sèmes profonds. Syntagmatiquement délocalisés, les classèmes sont libres et sélectionnent des classèmes liés de semèmes, qui sont des sèmes contextuels, effectivement intralexématiques. Ils exercent une fonction globale de régulation narrative : les propriétés globales d'équilibration et de régulation du schéma narratif sont dues aux fonctions de contrôle et de finalisation des classèmes.

Petitot ajoute une dernière caractéristique qui vient clarifier la fonction de régulation narrative des classèmes en les distinguant des unités de contenu: les classèmes sont prégnants. Il établit une analogie entre la sélection du classème lié par le classème libre et l'accrochage de la prégnance à la forme saillante, elle même comparable à l'investissement de l'objet par la libido. En effet, Thom conçoit la prégnance comme une substance investissant une forme perceptiblement saillante, une *Gestalt*. Il va de soi que l'investissement d'une forme perceptive (un objet) par la prégnance biologique transforme profondément sa signification et sa valeur pour celui qui la perçoit: la prégnance transforme les objets saillants en des objets signifiants, ce qui équivaut finalement à l'émergence de la couche de la valeur (le sens) à partir de la couche morphologique (la forme).

On peut dire alors que les classèmes libres sont des prégnances sémiques et que la sémantique fondamentale est (paradoxalement) a-sémantique, car les sèmes profonds ne sont pas de l'ordre de la signification mais de celui de la régulation : *ils sont maximalelement déterminants et minimalelement représentables* (Petitot1985 :221). "Vie/mort, masculin/féminin, nature/culture, humain/divin" sont des lexicalisations métalinguistiques de prégnances sémiques (a-sémantiques), lesquelles, bien que dépourvues de signification intrinsèque, sont définissables dans un dictionnaire. Il faut distinguer entre noms et propositions : *le langage peut parfaitement nommer ce dont il ne peut rien dire* (Agamben1998:94). Bien que nommables, les prégnances sémiques échappent à la représentation et n'y accèdent qu'à travers la syntaxe actantielle dont les

parcours les font circuler comme valeurs localisées en des objets (ce qui fait qu'elles ne sont appréhendables qu'après-coup). Il s'agit donc, au niveau de la sémantique fondamentale, du sens non pas comme contenu mais comme prégnance, sans représentation, insaisissable. Le sens greimassien est hétérogène et incommensurable à la signification:

Il est indicible. Il concerne un imaginaire de nature métapsychologique, un imaginaire du corps dont le contenu est régulateur et pulsionnel, affectif, bref, thymique. C'est un imaginaire organisé par des prégnances. Il serait à son propos nécessaire de reprendre le concept husserlien de chair (Petitot1992:375).

De même que la sémantique profonde est a-sémantique, *l'imaginaire comme chair* – désignation qui rend compte de la base somatique du *semos* – est un imaginaire sans images¹⁴⁵ dont le sens n'est saisi que lorsque le parcours génératif convertit les prégnances sémiques en significations subjectivables. La narrativité se définit donc comme morphogénèse actantielle de prégnances sémiques.

La théorie narrative doit alors montrer :

- i) *que, sous l'évidence discursive et figurative, les structures actantielles servent de « canaux » de diffusion pour des prégnances imaginaires;*
- ii) *qu'il existe des formes archétypales de circulation pour ces prégnances;*
- iii) *que le dévoilement des sèmes prégnants immanents ne peut se faire qu'en reconstruisant la façon dont l'axe paradigmatique s'est projeté sur l'axe syntagmatique. (Petitot1985:221).*

Autrement dit: rétroactivement. L'objet (objet *a* ou actant-objet) est ce qui phénoménalise la pulsion, autrement insaisissable et c'est à partir de l'objet, autour de lui, que la démarche réversible (de la pulsion vers la source érogène, du raisonnement théorique vers le paradigmatique) est possible.

J'ajouterais que, selon le principe morphogénétique de continuité entre forme et matière, la forme narrative doit hériter du substrat non seulement un contenu archétypique mais aussi l'irreprésentable qui est à sa base. La théorie narrative doit alors montrer également comment le vide se manifeste dans et interfère avec la forme. En termes psychanalytiques, ceci se transpose en dialectique pulsion-fantasme (cf.8.2.).

Un dernier point : la notion de prégnance sémique évoque celle de *schèmes congénitaux phylogénétiques* (cf.1.1.7.). Les deux partagent les caractéristiques d'être immanents (phylogénétiques), autonomes, catégorisants et contraignants et cette fonction de régulation oriente le déroulement du schéma narratif, que ce soit le schéma héréditaire axé sur le Père Mort - *là où les expériences vécues ne se plient pas au schème héréditaire, on en vient à un remaniement de celles-ci dans la fantaisie* – ou le schéma narratif canonique de restauration d'un équilibre et d'un ordre; tous les deux visant à saisir le sens d'une vie ou le sens de la vie en général; ou plutôt à saisir le sens (local) d'une vie en la plongeant dans le sens (global) de la vie, en l'universalisant. Différence de fond: tandis que Freud pose que l'origine de ces invariants se trouve dans

¹⁴⁵ Tout comme les prégnances a-sémantiques, les archétypes de l'imaginaire anthropologique, tel que G. Durand l'a théorisé, n'ont pas d'image: ce sont *des formes dynamiques vides, des matrices d'images symboliques, des catégories vitales de la représentation* (Durand1969 :16-66). Mais l'imaginaire archétypique durandien relève de l'inconscient collectif de Jung dont l'archétype est de nature instinctuelle. La distinction entre pulsion et instinct, assumée par la thèse de *la catastrophe généralisée de la prégnance biologique* (cf.11.2.5.), donne à l'imaginaire comme chair (à la sémantique fondamentale) une dimension métapsychologique d'ordre freudo-lacanien qui s'éloigne de la psychologie des profondeurs d'où Gilbert Durand s'inspire pour une bonne part. Pourtant, l'imaginaire comme chair de Petitot relève à la fois de ces deux courants contradictoires, ce qui inscrit le concept dans une antinomie.

le parricide primordial, Petitot, en cela plus proche de Lacan, les fait remonter à l'effet *catastrophique* de l'incidence de la structure du langage sur la substance vivante.

11.3.4. La syntaxe fondamentale et le carré sémiotique

La narrativité est la morphogenèse actantielle des prégnances sémiques. Mais comment cette morphogenèse se déroule-t-elle? La tâche de l'articulation élémentaire de la prégnance qui constitue la substance sémantique revient au carré sémiotique. Cette articulation a une composante morphologique d'ordre taxinomique qui s'occupe des rapports constitutifs entre les sèmes profonds (classèmes libres); et une composante syntaxique qui transforme les rapports taxinomiques paradigmatiques en des opérations syntagmatiquement ordonnées (pré-conversion), lesquelles introduisent par conversion à la syntaxe actantielle. Cette transformation est la clé de tout le parcours génératif car elle permet d'interpréter par conversion les relations logico-sémantiques en tant que faïences anthropomorphiques. Si Greimas fait du carré sémiotique une instance de narrativité – il le définit comme *instance ab quo, forme canonique, universel formel, principe d'articulation du sémantique et principe générateur du narratif* – comment comprendre, se demande Petitot, que Greimas réifie le carré, en postulant que son être formel est de nature logique? On devine la réponse: l'être formel du carré sémiotique est topologique et appelle une schématisation catastrophiste¹⁴⁶.

Je passe sur la succession de catastrophes – *de conflit, bifurcation, cusp, queue d'aronde, papillon dual* – qui schématisent la topologie du carré, pour laquelle je renvoie à Petitot (1992). J'entends seulement souligner que la schématisation topologique du carré sémiotique confirme que le mécanisme de production du sens se configure en torsion. La dynamisation du carré correspond au parcours en huit qui, selon Greimas, est un universel de la syntaxe fondamentale. Or le parcours en huit est une bande de Möbius. Si l'on suit le sens des flèches qui enchaînent dans le carré X, non-X, Y, non-Y, X, on aura parcouru la demi-torsion de la bande möbienne. Mais la forme tordue de la genèse du sens s'accroît dans la formule canonique du mythe de Lévi-Strauss. Tandis que le carré sémiotique déploie une opposition entre deux termes, la formule canonique constitue un couplage entre deux oppositions qualitatives: $F_x(a):F_y(b) :: F_x(b):F_a^{-1}(y)$. Sa structure se décrit comme transformation d'une fonction en terme (y) et transformation, *via* inversion, d'un terme en fonction (a), soit externalisation d'un paramètre interne (y) et internalisation d'un paramètre externe (a). Nous retrouvons en quelque sorte la réversion entre dedans et dehors de la topologie de la pulsion. En montrant que le membre de droite de la formule introduit, avec son a-1, un déséquilibre et une dissymétrie par rapport au membre de gauche, dont la structure est analogue à celle du carré, Scubla signifie sans le dire que la formule fonctionne selon le modèle de la pulsion: double torsion dedans-dehors à travers une réversion catastrophique qui s'accomplit sur la perte d'un objet: a-1, ce qui peut se lire comme *élimination radicale d'un fragment du continu* ou comme chute de l'objet a. On en déduit que la pensée mythique, instance de narrativité, fonctionne selon le mécanisme pulsionnel et que celui-ci apparaît comme condition ou pré-condition de la signification – ce qui confirme la thèse de l'assise pulsionnelle des processus sémiotiques.

¹⁴⁶ Le carré sémiotique est un système de rapports de nature morphologique: il développe une catégorie sémique s1/s2. À propos de l'une des questions les plus pointues de la théorie, celle du statut équivoque des termes neutres/complexes, situés sur les deux axes des contraires et des subcontraires du carré sémiotique (1985:225), Petitot dit que l'analogie des transitions de phases, en permettant de traiter les différences sémiques comme des seuils, c'est-à-dire comme un phénomène dynamique, révèle que le problème posé par le carré sémiotique comme archétype de l'articulation de la substance sémantique est bien plus proche d'un problème de transition de phases (différentiation) que d'un problème logique. Une opposition qualitative s1/s2 est schématisable par une catastrophe élémentaire de conflit, le *cusp* étant son schéma.

Petitot explique que la formule est une extension du carré et que sa structure est celle d'une double torsion que le *double cusp* schématise. Sans doute une des raisons de l'extrême complexité de la formule par rapport au carré est le fait qu'elle prévoit quelque chose comme la séparation de l'objet *a*, ce par quoi elle rend mieux compte du circuit de la pulsion comme structure élémentaire de la signification que ne le fait la forme symétrique du carré. Mais laissons là ces spéculations. Retenons simplement que, aussi bien dans la psychanalyse (circuit de la pulsion, rétroaction du trauma dans le fantasme, point de capiton, temps logique), que dans la sémiotique narrative, la sens est le résultat d'une torsion ou de torsions topologiques.

Reprenons le carré. Le grand avantage de sa schématisation catastrophiste est, selon Petitot, de donner une solution au problème de la conversion. Ce problème consiste en ce que la conversion de rapports logiques en des opérations syntaxiques est éidétiquement impossible. Elle réduit le narratif au logique. La solution du problème réside dans une aperception topologique des structures qui permette de déduire la syntaxe actantielle de la syntaxe fondamentale. La théorie des catastrophes réalise cette aperception topologique à travers la dynamisation intrinsèquement temporelle du carré sémiotique¹⁴⁷. Le schématisme catastrophiste du carré sémiotique résout le problème de la conversion dans la mesure où il permet d'unifier le modèle fondamental (rapports paradigmatiques) et le modèle actantiel (dynamique syntagmatique). La conversion est reconduite à une double lecture des mêmes structures topologiques, ou à deux réalisations d'un même schéma. Ainsi, le carré sémiotique est-il une réalisation paradigmatique des catastrophes élémentaires les plus simples, et le modèle actantiel est une réalisation syntagmatique des mêmes catastrophes.

11.3.5. L'actantialité métapsychologique

Mais la conversion par temporalisation des rapports taxinomiques en événements syntaxiques est purement formelle (car c'est à ce niveau-là qu'intervient la théorie des catastrophes) et ne dit rien du sémantisme profond qu'il faut intégrer au schématisme morphodynamique pour compléter la théorie des structures sémio-narratives comme manifestant les racines métapsychologiques de l'imaginaire. Pour ce faire, Petitot propose d'ajouter à la conversion formelle une conversion métapsychologique qui rende compte de la conversion des classèmes en objets. Ce type de conversion est déjà impliqué dans la conception métapsychologique de l'actantialité.

La conception de l'actantialité que Greimas a d'abord élaborée est d'ordre métapsychologique. Elle postule l'intentionnalité et le désir des actants-sujets qui cherchent activement à se conjuguer à des objets-valeurs (quête). Petitot commente que cette conception est clairement métapsychologique et *ne devient compréhensible que si on enracine le modèle actantiel dans un sémantisme profond constitué de prégnances* (Petitot1992:357). Mais Greimas a par la suite substitué à cette conception métapsychologique une conception formelle-énonciative qui vide les actants de l'intentionnalité et la transfère sur un méta-sujet Σ , *débrayé, délégué et installé dans le discours narratif par l'énonciateur* (*idem*:357). Dans ce second modèle, les actants, évidés de leur désir, sont de pures places de circulation d'objet-valeurs; l'intentionnalité des actants-sujets est remplacée par l'identification du méta-sujet Σ à tel actant-deixis, ce qui se traduit au niveau de l'énoncé par une intentionnalité; l'action de Σ transforme

¹⁴⁷ Considérée synchroniquement, une catastrophe élémentaire est un modèle taxinomique où les relations sont associées à des centres organisateurs. Dès que l'on introduit des chemins dans son espace externe, ces relations synchroniques sont ipso facto converties en événements syntaxiques: la dynamisation d'une catastrophe élémentaire par cheminements dans son espace externe est en soi une projection du paradigmatique sur le syntagmatique (Petitot1992:354).

tous les transferts polémiques des performances en transferts de communication, à la ressemblance de ceux qui relient Destinateur et sujet-destinataire, comme si les polémiques entre sujets et anti-sujets n'étaient que des dramatisations d'une circulation préprogrammée. Le méta-sujet devient alors le sujet générique du faire syntaxique et la syntaxe actantielle devient une interaction topologique de lieux. Bref, cette conception formelle-énonciative fait de l'énonciateur un sujet supposé savoir. On pourrait même dire qu'avec le second modèle Greimas passe d'une actantialité métapsychologique à une psychologie de l'énonciation.

Un retour à une conception métapsychologique pose quelques problèmes. Premièrement, parce que cette conception ne dérive pas du développement morphogénétique du carré sémiotique, car elle ne relève pas de la forme du contenu mais de l'articulation de la syntaxe actantielle avec une substance du contenu, une substance non figurative qui est celle de la sémantique profonde (*idem:373*). Deuxièmement, parce que l'introduction d'un sémantisme substantiel dans une théorie qui se prétend formaliste pose des problèmes inédits. Il faut qu'un tel sémantisme constitue une instance interne et non pas externe, subordonnant alors la théorie des structures sémio-narratives à une psychologie ou à une psychanalyse (*idem:374*). Pour Petitot, ceci est possible grâce à la définition des sèmes profonds comme prégnances. Car, dans la mesure où elles résultent de l'assimilation des classèmes aux universaux de l'imaginaire, les prégnances sémiques donnent au schéma narratif canonique *le statut d'armature idéologique d'un projet de vie, (...) de "cadre formel" où s'inscrit la façon dont l'imaginaire humain se représente "le sens de la vie" comme "quête des valeurs"; (...) il est "un modèle hypothétique d'une organisation générale de la narrativité qui cherche à rendre compte des formes à l'aide desquelles le sujet conçoit sa vie en tant que projet, réalisation et destin"* (*idem:376*). Ceci justifie l'intentionnalité des actants-sujets considérés comme sujets de manque visant des valeurs de base fixées sur des actants-objets.

11.3.6. Les valeurs, le Destinateur et le Nom du Père

11.3.6.1. Le thymique

La notion de prégnance sémique sert aussi à Petitot à clarifier une ambiguïté greimassienne qui résulte de la confusion des deux sémantiques, la sémantique profonde et la sémantique lexicale: en postulant que les catégories sémiques ont un correspondant axiologique, Greimas assimile la nature linguistique-structurale et la nature anthropologique-axiologique de la catégorie sémique, ce qui fait que *les valeurs axiologiques deviennent subrepticement des unités de signification* (Petitot1985a:292). Selon Greimas, la catégorie sémique devient valeur par investissement thymique. Le thymique concerne le rapport du vivant au milieu considéré comme un système d'attractions et de répulsions et détermine un rapport euphorique ou disphorique à l'objet. L'investissement thymique d'une catégorie sémique est la sélection dans et par le carré sémiotique d'un terme thymique qui s'investit dans la relation sujet-objet, si bien que l'existence sémiotique du sujet est dotée d'un surplus de sens: c'est la modalisation de l'être du sujet¹⁴⁸. Greimas postule une masse thymique amorphe qui se constitue d'abord en catégorie thymique au niveau profond, puis se différencie en catégories modales (vouloir, pouvoir, devoir, savoir) au niveau anthropomorphe. Or,

¹⁴⁸ La modalisation signale que l'actantialité est métapsychologique, car le Sujet modalisé ne peut pas être un simple lieu de circulation d'objets-valeurs.

chez Petitot, le thymique est toujours déjà constitutif des prégnances sémiques¹⁴⁹, ce qui fait que celles-ci sont *toujours déjà* des valeurs – valeurs virtuelles, indicibles - qui s’actualisent en objets syntaxiques lors de la conversion. Cela suppose l’existence d’une axiologie profonde au niveau de l’imaginaire qui permet de faire l’économie d’une soi-disante correspondance axiologique au niveau de la sémantique lexicale. Il ne s’agit pas de correspondance mais de conversion, de mise en forme actantielle, bref de narrativité.

Le problème réside, à mon avis, dans l’assimilation du pulsionnel au thymique: l’imaginaire comme chair est, dit Petitot, *un imaginaire du corps dont le contenu est régulateur et pulsionnel, affectif, bref, thymique*. Or, le rapport de la pulsion à l’objet n’est pas du tout assimilable au rapport d’attraction (amour) ou de répulsion (haine) impliqué dans le thymique. Dans le sillon de la science moderne, la psychanalyse a établi que le rapport du sujet au monde est sans commune mesure avec celui de l’organisme au milieu (cf.2.2.1.,3.1.,9.5.,9.7.2.). La superposition du concept freudolacanien de pulsion et du concept junguien d’archétype, effet inévitable de la *biologisation substantialisante* de la libido, constitue l’ambiguïté théorique de l’imaginaire comme chair. Pulsion et archétype présupposent des conceptions radicalement différentes du rapport de l’homme au monde : contrairement à la pulsion (corps fragmenté, rapport au monde oblitéré par l’objet *a*), l’archétype implique une harmonie et une proportion entre deux unités, *Innenwelt* et *Umwelt*, avec tout un système de correspondances symétriques entre le corps et le monde (celui-ci étant imaginé comme un organisme doté d’une âme) : le Moi projette l’image de son corps sur l’univers et vice-versa. La chair de l’imaginaire connote une intériorité biologique, une profondeur (la sémantique est *profonde*), qui contredit la fragmentation du corps en zones érogènes localisées à la surface (la libido est une surface; cf.9.8.). Il n’est donc pas surprenant que dans le cadre de la sémiotique métapsychologique et substantielle la pulsion perde sa qualité de chose sexuelle pour devenir simplement poussée vers la signification. L’introduction de la pulsion dans la sémantique profonde constitue une opération décisive de liquidation de son antinomie en tirant du côté de la *céphalisation*.

11.3.6.2. L’univers axiologique transcendant ou la loi

La question des valeurs est importante car elle s’organise autour de la figure du Destinataire qui est l’actant en jeu dans le phénomène de l’inconsistance actantielle que je propose d’interpréter comme un effet d’écriture.

Dans *Les objets de valeur* Greimas se posait la question de l’origine des valeurs :

D’où viennent-elles au moment où elles surgissent pour la première fois comme valeurs virtuelles pour être par la suite conjointes avec les sujets ? où vont-elles lorsqu’elles sont irrémédiablement disjointes des sujets qui les possédaient ? (Greimas1983:29)

Elles ne sont pas créées *ex-nihilo*, dit Greimas. La pensée mythique postule que l’univers axiologique immanent au récit communique avec un ailleurs axiologique dont le représentant est le Destinataire.

Souvent posé comme appartenant à l’univers transcendant, le Destinataire est celui qui communique au Destinataire-sujet (relevant de l’univers immanent) non seulement les éléments de la compétence modale, mais aussi l’ensemble des valeurs en jeu; c’est aussi celui à qui est communiqué le résultat de la performance du Destinataire-sujet qu’il lui revient de sanctionner. De ce point de vue, on pourra donc opposer, dans le cadre du schéma narratif, le Destinataire manipulateur (et initial) et le Destinataire juge (et final) (Greimas, cité in Petitot1985:238).

¹⁴⁹ Dans Petitot1985a, elles sont appelées *prégnances thymiques*.

L'univers axiologique transcendant est un inventaire de valeurs, tout comme la sémantique profonde est un inventaire de catégories sémiques. Cette analogie identifie l'ailleurs axiologique à la sémantique profonde: l'inventaire ou le paradigme des sèmes-valeurs qui se manifestent comme classèmes et sont syntagmatiquement investis dans des objets mis en circulation par les voies de l'actantialité.

Greimas distingue deux formes de communication ou de circulation actantielle des valeurs. La communication intersubjective – la circulation de l'objet de valeur entre les sujets-lieux - est de l'ordre du transfert polémique alors que celle engageant Destinateur et destinataire est souvent une communication participative, un contrat: le Destinateur donne au destinataire un objet de valeur sans que cela implique que le Destinateur soit disjoint de l'objet; c'est ce qui se passe lors de la communication d'une information ou d'un savoir. Le Destinateur axialise une forme de communication verticale qui jalonne en amont (source des valeurs) et en aval (évaluation de la performance du destinataire-sujet) la communication horizontale des objets-valeurs entre sujets et anti-sujets. Ce qui revient à dire que le Destinateur est l'actant qui représente le paradigmatique au sein du syntagmatique.

Comme source du contrat, le destinateur est le représentant, débrayé dans le discours, du système paradigmatique des contenus investis (posés), c'est-à-dire de la taxinomie constituant la composante morphologique de la grammaire fondamentale. La projection par pré-conversion et conversion du paradigmatique se trouve donc internalisée dans le récit comme relation entre la séquence contractuelle et la séquence performantielle. Proposé comme programme narratif au destinataire-sujet, le contrat, s'il est accepté par ce dernier, le transforme ipso facto en sujet performateur (sous condition d'acquisition de la compétence modale) assurant la médiation entre système (paradigmatique) et procès (syntagmatique), et réalisant les valeurs virtuelles (idem:240).

Le Destinateur est l'actant qui représente la conversion, le processus même de la narrativité. Il est la représentation anthropomorphe mais abstraite, au niveau de la syntaxe actantielle, du dispositif même qui engendre ledit niveau à partir de la prégnance sémique (carré sémiotique). Il actantialise la morphogénèse du sens. En ce qui concerne concrètement des valeurs, le Destinateur joue le rôle noologique d'axiologiser les prégnances sémiques, c'est-à-dire de les convertir en valeurs, en les communiquant aux sujets (en leur indiquant ce qu'ils doivent (vouloir) faire). Sans Destinateur, pas d'actualisation des valeurs, donc pas d'actantialisation. Essayons une transposition dans le registre psychanalytique. Représentant de l'univers axiologique transcendant qui encadre la circulation immanente, horizontale et polémique des valeurs qu'il présente aux sujets pour orienter leur désir, le Destinateur évoque l'Autre comme troisième dimension structurant symboliquement un conflit imaginaire autour d'un objet (le désir du sujet est le désir de l'Autre). Sanctionnant la conjonction finale du sujet avec l'objet, le Destinateur incarne la loi. Il garantit le bien-fondé des actions et des états. Il assure la consistance sémantique du monde et légitime la jouissance. Il est l'Autre non barré.

De plus, en tant que représentation du dispositif même de la narrativité, le Destinateur est la fonction qui convertit la pulsion (prégnance sémique) en signification (forme actantielle du sens) et, en cela, il est l'analogie du Nom du Père dont la mission est de faire accéder le sexuel à la sphère du sens. Destinateur et Nom du Père convergent sur deux points: tous les deux représentent la loi; tous les deux assument la fonction phallique d'être condition de la signification, de légitimer la *conversion* ou la *torsion* du naturel en culturel. Il n'est donc pas surprenant que le schéma canonique freudien, le *schème héréditaire*, s'organise autour de la fonction paternelle (cf.11.3.3.). La définition du Destinateur comme représentant du paradigmatique dans le

syntagmatique évoque celle du Nom du Père comme *le signifiant qui dans l'Autre, en tant que lieu du signifiant, est le signifiant de l'Autre en tant que lieu de la loi* (cf.5.1.). Tous les deux relèvent de cette circularité caractéristique de l'Autre de l'Autre. Remarquons que l'analogie s'établit entre le Nom du Père, tel qu'il apparaît dans la phase de la pensée lacanienne fortement influencée par l'anthropologie lévi-straussienne, et le Destinateur, tel que Greimas le définit en recourant à la pensée mythique. Nom du Père et Destinateur sont les signes d'une conception forte et consistante de la structure.

11.3.6.2.1. Destinateur et Nom du Père

Dans *Quatre problèmes de sémiotique profonde*, essai où il tente d'articuler, dans le cadre de la théorie des catastrophes, deux questions concernant le carré sémiotique et deux questions concernant des catégories sémiques, P.A. Brandt procède à une comparaison entre deux sortes de catégories, placées au niveau du rapport Destinateur-sujet: la catégorie ontique (vie-mort) et la catégorie symbolique (nature-culture). De cette comparaison découle que le rôle du Destinateur dans la catégorie symbolique correspond très précisément au Nom du Père.

Dans le rapport déterminé par la catégorie ontique, le Destinateur signifie au sujet: "voici le parcours qui te mènera à Y", Y étant un sème naturellement euphorique puisqu'il désigne le lieu où le sujet échappe à la mort. Mais dans le cas de la catégorie symbolique, les choses se passent de façon différente, car le programme proposé par le Destinateur pour convertir le sujet d'un faire réfléchi (il agit en son propre intérêt) en sujet de faire transitif (sujet héroïque) transcende son souci vital:

Mais cette fois, le Destinateur se met à communiquer des messages qui vont à l'encontre de l'évidence naturelle: il sélectionne un sème V, manifestement "bon", et il en défend l'usage en le déclarant "mauvais"; il sélectionne un sème U, naturellement "mauvais", et il le déclare "bon".(...) [interdit de l'inceste]. Le renvoi S1 – s2 fonctionne dans son dire comme une menace ("si tu prends S1, que tu vois comme naturellement désirable, tu vas mourir"), et le renvoi S2 – s1 comme une promesse ("si tu prends S2, que tu vois comme naturellement non désirable, tu vas survivre") [castration]; les deux véritables actes langagiers mettent en valeur le dire même du Destinateur comme autorité (si je sujet demande la raison de ces inversions, le Destinateur répond: "Parce que c'est la loi", ou "Parce que c'est comme cela"). La destination devient une manifestation symbolique en ce sens que le naturel est contesté au nom d'une autorité immanente au dire du Destinateur (...) [loi du signifiant]; le rapport du sujet aux "choses" passe désormais par le dire du Destinateur et exige en principe un sacrifice imaginaire de la part du sujet, qui doit renoncer à son propre imaginaire pour se fier à un imaginaire plus pauvre qui lui vient du Destinateur: c'est l'angoisse, et sans doute la crainte de Dieu, qui marque pour le sujet ce passage par la loi [métaphore paternelle]. Le sujet sacrifie immédiatement sa perspective ontique, qui est assumée par l'acte langagier du Destinateur [signifiant phallique]: en se pliant à la loi de cette manière, le sujet renonce à sa lecture (...) et s'en remet, pour ce qui concerne son être, à l'autorité de l'autre [aliénation du désir]. Le vaste champ des échanges ne s'ouvre à l'analyse que par cette étude des actes de destination non-naturels [érotisation/socialisation de la libido].

Quant à l'investissement libidinal d'un objet, il apparaît dans la conversion du sujet de faire réfléchi en sujet de faire transitif. Qu'est-ce d'autre sinon l'Oedipe ? On ne saurait mieux décrire la fonction du Nom du Père comme une problématique de tension entre nature et culture. Et on ne saurait mieux poser la fonction du Destinateur comme fonction paternelle au sens lacanien. On peut en déduire que non seulement l'Oedipe est un schéma narratif canonique, tout comme Freud l'avait déjà dit, mais aussi que la narrativité est une opération oedipienne¹⁵⁰.

¹⁵⁰ Il ne faut donc pas s'étonner de ce que la première occurrence de cette puissante instance de narrativité qu'est la formule canonique du mythe tâche de formaliser précisément le mythe d'Oedipe dans "La structure des mythes" (cf.Lévi-Strauss1958).

11.3.6.3. L'Autre barré de la narrativité littéraire

Petitot n'a pas rapproché le Destinateur du Nom du Père mais il l'a assimilé à l'Autre lacanien. Cette assimilation supporte l'hypothèse qu'il existe un certain type de récits dont la structure actantielle ne présente pas la consistance assurée par le Destinateur en tant qu'Autre non barré :

(...) les valeurs circulantes renvoient à des sources de prégnance qui échappent aussi bien au niveau sémio-narratif qu'au niveau discursif-figuratif et que le déséquilibre initial se situe du côté de ces sources. On peut voir dans cette affirmation la traduction sémiotique de l'Autre lacanien. Dans les mythes et les contes, l'Autre est hypostasié dans un Destinateur transcendant garant des valeurs. Le déséquilibre initial est donc d'emblée axiologisé pour être ensuite idéologiquement corrigé. Dans les récits à héros problématiques, il n'en va pas de même et une interprétation métapsychologique est justifiée (Petitot1992:387; je souligne).

Et Petitot d'ajouter qu'il faut intégrer à la théorie narrative une « logique pulsionnelle » qui rende compte de ces structures sémio-narratives dont les univers axiologiques, en raison d'une rupture entre les deux formes de communication participative et polémique, sont ouverts, inconsistants, bref, *pastous* :

Dans le cadre d'une analyse des mythes et des contes une telle composante ne serait pas à proprement parler opératoire car, de même que l'Autre est hypostasié en un Destinateur, les valeurs sont axiologiquement normées (et en général d'origine sociale). Mais il n'en va plus du tout de même dès que l'on aborde les univers romanesques et/ou tragiques qui, précisément, "dé-construisent" les axiologies et les idéologies socialement dominantes, qui intègrent à leur "intelligence syntagmatique" un démasquage des objets comme "trompe-l'oeil" et de la narrativité comme simulacre, qui problématisent les sujets (les sujets acteurs) et qui ont pour ressort non plus le ressort héroïque d'une quête d'objets-valeurs préprogrammés mais le ressort passionnel (dramatique) de la méconnaissance quant aux valeurs. Pour décrire adéquatement de tels univers, une "logique pulsionnelle" est à notre avis indispensable (idem:387-8; je souligne).

Ces univers axiologiquement ouverts et inconsistants, ces univers qui ne vérifient le schéma canonique ni dans son idéologie ni dans sa fonction de rééquilibrage, que sont-ils d'autre sinon des univers narratifs littéraires, au sens où littéraire signifie déserté par la pensée mythique ? Certes, en décrivant ainsi les univers romanesques et tragiques, Petitot pense à la littérature moderne au sens romantique du terme, celle qui se développe dans le sillon de la crise des valeurs et du sens ouverte avec *la mort de Dieu* (Hölderlin, Nietzsche). Mais mon idée est qu'il est possible de faire reculer dans le temps la liquidation ou, du moins, la problématisation du rôle noologique du Destinateur, et de l'inscrire dans la différence entre deux formes ou moyens de communication: l'oral et l'écrit.

Dans *L'homme nu*, Lévi-Strauss soutient qu'à partir des XVIe-XVIIe siècles, le mythe quitte la littérature pour se réfugier dans la musique, le récit littéraire perdant alors sa qualité mythique et devenant romanesque (Lévi-Strauss1971:583). On peut ainsi poser que l'inconsistance axiologique et actantielle du genre romanesque est due à la disjonction du mythique et du narratif¹⁵¹. Étant donné que l'armature mythique est ce qui assure au sens une forme consistante, la forme romanesque, qui se définit par la perte du mythique, sera forcément défailante et cette défailance rompra le sens. Mais on peut se demander s'il a vraiment fallu attendre le XVIe siècle pour que la pensée mythique quitte le narratif et si cet abandon n'a pas été causé plutôt par l'écriture¹⁵². Je

¹⁵¹ En termes lacaniens, le genre romanesque serait l'effet de la perte de l'autonomie et de la suprématie du symbolique.

¹⁵² Lévi-Strauss peut être cité pour appuyer cette thèse dans la mesure où son mépris de l'écriture se prolonge en mépris du roman. Pour s'en convaincre il suffit de lire les pages 104-106 de *L'Origine des manières de table*. Dans le chapitre *Du mythe au roman*

ne prétends pas remonter à la pré-histoire. Je pense tout simplement à ce que H. Bloch appelle *l'âge de l'écriture*: le développement inouï de la textualité au XII^e siècle dans le contexte duquel naissent la littérature française et le genre qui lui est spécifique, le roman. Parmi les genres et formes qui configurent textuellement la langue vulgaire, le roman constitue une innovation radicale. Son nom signale l'affinité entre le nouveau genre littéraire et la langue romane. Comme Bakhtine l'a souligné, il est le seul genre qui n'a pas eu de pré-histoire. En effet, il débute comme *mise en roman*: il est *translatio* de textes latins anciens en langue romane. Le roman a été un instrument fondamental d'accès de la langue vulgaire romane à la textualité et au statut littéraire. Et surtout il manifeste que le pouvoir désarticulant de l'écriture n'affecte pas seulement le lien social¹⁵³ (cf.11.1.2.) mais aussi l'actantialité. Le fait que le roman, contrairement aux genres lyrique et épique, est *toujours déjà* une forme littéraire¹⁵⁴, le fait que, comme *translatio*, il a eu affaire à l'irréductibilité de la lettre au sens (cf.11.1.2.), doit sûrement y compter pour quelque chose.

Prenons un texte aussi ancien que *Le Roman de Tristan*, de Béroul, l'un des premiers textes de la littérature narrative en ancien français (autour de 1150). Le roi Marc est un Destinateur qui n'exerce pas son rôle noologique. Il se fait manipuler et ne sait pas juger. Sa position transcendante au récit est minée par son implication dans le conflit, ce qui fait que jamais Marc ne pourra sanctionner la conjonction sujet-objet. Il y a un croisement entre communication polémique et communication participative, dont l'enjeu est Iseut. Marc est le rival de Tristan mais jamais Tristan ne s'oppose à Marc comme à un adversaire à abattre parce que le roi n'est pas un simple anti-sujet, il est un Destinateur. La défaillance des fonctions de manipulation et de judication rend nécessaire la présence d'un second Destinateur, en l'occurrence le roi Arthur, lors du jugement d'Iseut. Mais là aussi la vérédiction est indécidable (Iseut manipule la cour si bien que tout le monde croit qu'il n'y a jamais eu d'adultère).

Lévi-Strauss étudie la dégradation du mythique en romanesque, ce qui se manifeste par l'affaiblissement et même l'exténuation des vigoureuses structures et transformations du mythe. L'un des signes de cet affaiblissement structural est la substitution des structures d'opposition par des structures de reduplication qui font succéder des épisodes dans une série qui mine la clôture du mythe et fait penser au roman-feuilleton. Ce sont des récits *qui s'éloignent du paradigme mythique en ceci qu'ils ne finissent pas vraiment: l'histoire qu'ils racontent n'est pas close. Elle débute sur un accident, continue par des aventures décourageantes et sans lendemain, et s'achève sans remédier à la carence initiale, puisque le retour du héros ne conclut rien* (Lévi-Strauss 1968:106). C'est dire l'inconsistance du schéma canonique, donc de l'actantialité. Un peu plus loin, Lévi-Strauss mentionne la qualité (qui pour lui n'en est pas une) auto-référentielle du roman: (...) *le héros du roman, c'est le roman lui-même. Il raconte sa propre histoire: non seulement qu'il est né de l'exténuation du mythe, mais qu'il se réduit à une poursuite exténuante de la structure* (...). Je suis d'accord avec Lévi-Strauss en ce qui concerne la description de la forme romanesque mais non pas avec la modalisation dévalorisante de son discours. Et j'ajouterais que la généralisation de l'écriture dans une société, la mise en place d'une culture textuelle, est hautement responsable de l'exténuation des structures mythiques.

¹⁵³ L'effet principal du développement d'une culture de textes, comme celui que subit l'Occident à partir du XI^e siècle, est le fonctionnement du discours oral dans un cadre textuel qui le contraint, ce qui entraîne une dépendance des structures linguistiques, institutionnelles et intellectuelles à l'égard des textes et une rupture et réorganisation des formes de vie fondées sur la parole vivante et la communication en présence. Certes une grande partie des récits étaient au XII^e siècle transmis par performance mais le fait qu'il y ait un texte sous-jacent à la performance n'est pas sans l'affecter. La performance vient s'inscrire dans un circuit long et discontinu de communication, dans lequel émetteur et récepteur sont absents l'un à l'autre, ce qui a comme conséquence, entre autres, le détachement des textes par rapport aux conditions concrètes de leur énonciation et aux contextes sociaux et rituels qui leur sont associés. L'effet décontextualisant de l'écriture enlève aux textes une partie de leur fonction sociale et de leur poids idéologique puisque le rôle de contrat social du genre auquel un texte appartient devient problématique. Si la parole projette le sujet dans un plan au-delà de l'immanence vitale, l'écriture le projette sur un plan au-delà de l'immanence verbale qui fonde son appartenance sociale.

¹⁵⁴ Ce qui ne l'a pas empêché de puiser dans une tradition mythologique comme la matière de Bretagne et autres traditions orales. Mais même pour Zumthor, qui niait l'existence d'une littérature médiévale afin de mettre en valeur la nature orale et vocale de la production poétique de cette époque, il y avait une exception : *le seul genre médiéval sans doute écrit – et dans lequel le langage fait problème – est le genre romanesque* (Zumthor 1984 :108). De son côté J.Goody écrit : (...) *on ne peut pas imaginer de roman ou de symphonie dans une société sans écriture, quoiqu'on puisse y trouver des récits et des orchestres; roman et symphonie sont des modes d'expression intrinsèquement écrits. Les différences, dans ce cas comme dans d'autres, ne renvoient pas principalement à des différences de "pensée" ou de "mentalité" (quoiqu'il puisse y avoir des effets de ce genre) mais à des différences dans la nature même des actes communicatifs.* (Goody 1979:72; je souligne). Signalons en passant que mettre ensemble roman et symphonie dans la classe des genres intrinsèquement écrits me semble être une façon d'argumenter indirectement contre l'isomorphisme que Lévi-Strauss établit entre mythe et symphonie dans *Le Cru et Cuit* (Lévi-Strauss 1964:34).

Sans doute y a-t-il un abîme entre le romanesque béroulien et les romanesques proustien, beckettien, joycien. Mais ce que le roman a fait au long des siècles, depuis qu'il a surgi en ancien français, c'est exploiter la fonction de désarticulation du sens - de la forme *toute* du sens. Cette exploitation est l'oeuvre de la lettre du fait qu'elle fait bord, ou plutôt *littoral*, entre signifiant et réel, semblant et jouissance. Le roman est le genre qui a le plus travaillé la lettre comme source de jouissance au détriment du sens. Si, depuis ses débuts, le roman est la forme de la dissonance métaphysique (Luckàcs), le genre dialogique et a-canonique, problématique, inachevé, ouvert (Bakhtine), auto-référentiel et métafictionnel, c'est parce que l'écriture romanesque consiste en son essence à mettre en place un univers fictionnel (narrativité) tout en explorant les voies de disfonctionnement de cette mise en place même (littéarité). Certes il y a des romans qui ne le font pas: ce sont des romans à mythicité forte, et ce genre d'écriture romanesque a toujours existé depuis le XIIe siècle jusqu'à aujourd'hui. Je ne pense pas qu'il y ait eu de démarche progressive du genre romanesque qui se serait émancipé petit à petit du mytique. Dès qu'il apparaît, ses structures sémio-narratives sont *toujours déjà* d'un autre ordre.

Si les univers narratifs littéraires, contrairement aux mythiques, ont besoin d'une *logique de la pulsion* pour rendre compte de la défaillance de leur narrativité, c'est parce que l'écriture, en exploitant la *littoralité* de la lettre, saisit ce qui de la pulsion n'est pas susceptible de conversion signifiante et reste comme jouissance – ce qui fait *sinthome* (cf.10.2.5.). Si les récits littéraires procèdent par démasquage de simulacres et, pourquoi ne pas employer le mot, de *semblants* – le sens produit par la narrativité comme univers fictionnel –, c'est parce que seule l'écriture a la compétence d'atteindre la lettre de la langue au point d'en liquider la signification. La narrativité littéraire défaille parce que la lettre fait monter la pulsion en tant que telle (en tant que jouissance) au niveau actantiel ou, au contraire, ramène la forme actantielle en train d'émerger au fond pulsionnel, irréprésentable, d'où elle pousse. Ce faisant, elle bloque la fonction régulatrice des circuits (circuits de la pulsion autour de l'objet, circuits syntaxiques pour le transfert d'objets)¹⁵⁵. Si son effet atteint surtout le Destinateur c'est parce que celui-ci actantialise la fonction phallique d'être condition de la signification. Dans la narrativité littéraire, la morphogenèse actantielle de la prégnance sémique – le devenir-signification de la pulsion - se trouve troublée par des restes de jouissance qui, au lieu de s'actantialiser comme objets-valeurs, y résistent comme lettre: celle-ci parasite la circulation des objets dans les défilés syntaxiques, objectant ainsi à la mise en place du sens comme univers de fiction/fiction d'univers. L'impasse de la narrativité peut atteindre des niveaux d'illisibilité comparable à ceux de l'écriture joycienne. Cette action narrativement corrosive de la lettre se manifeste alors dans une axio-actantialité *pastoute* qui atteste que tout de la sémantique profonde n'est pas convertible en syntaxe actantielle, que tout n'est pas narrativisable, qu'il y a un reste irréductible à la forme du sens.

Selon Petitot, la *logique de la pulsion* implique que l'objet *a* lacanien devient le modèle de l'actant-objet: *Les objets-valeurs ne sont pas des supports de valeurs en vertu de leur "être" mais parce qu'ils "enveloppent" des objets dits "partiels" (objet a*

¹⁵⁵ Dans son dernier ouvrage, *Sémiotique des passions*, Greimas vise à rendre compte des disfonctions de la rationalité narrative. Pour ce faire il revient au plan des conditions modales de l'actantialité où il pose un sujet prioritaire au sujet du faire. Ce sujet virtuel est la cible d'une *modalisation épistémologique* qui lui donne la compétence (de faire). Grâce à la médiation du corps (le thymique) l'état du sujet épistémologique virtuel est un état passionnel et ce sont les passions qui rendent compte des ruptures du discours et autres facteurs d'hétérogénéité qui atteignent la rationalité narrative. Bien que la sémiotique des passions signale la considération par Greimas de la qualité *pastoute* de la narrativité, les passions ne s'inscrivent ni dans le registre pulsionnel ni dans celui de la lettre, car: i) les disfonctions sont mises au compte d'un autre sujet (passionnel), alors que la pulsion et la lettre, comme d'ailleurs la sémantique profonde chez Petitot, sont des formations pré-subjectives; ii) la médiation du corps (sentir prévaut sur percevoir), supposant un état antérieur à la distinction des actants sujet et objet, se définit comme équivalence et homogénéité entre sujet et monde; iii) la théorie narrative revient à la vieille dichotomie philosophique raison-passion mise en cause depuis Freud.

lacanien), autrement dit parce qu'ils sont symboliquement marqués (Petitot1992:388), marquage qui détermine leur idéalisation et en fait des objets de quête pour le sujet. Encore une fois, le rapport du sujet à l'objet *a* est plus complexe que le rapport de poursuite d'un objet auquel le sujet aspire à se conjoindre (prédation). Mais la question essentielle n'est pas là. Elle est de savoir si cette conception de l'objet épuise la *logique de la pulsion* et suffit à rendre compte de l'inconsistance axio-actantielle des récits littéraires. Étant donné que tout de la pulsion n'est pas actantialisable en un objet, mais est *sinthomatisable* dans la lettre, la réponse est qu'il faut introduire la fonction de la lettre dans la logique de la pulsion de la théorie narrative car seule la lettre peut rendre compte de l'affinité essentielle entre le pulsionnel et le littéraire.

Conclusion

La notion de prégnance sémique, malgré tous les avantages qu'elle apporte à la théorie narrative, fait perdre de vue que la pulsion implique le corps en tant que celui-ci est lieu de jouissance. Que la pulsion ne soit pas l'instinct n'est pas seulement à mettre sur le compte des trous noirs de la représentation mais aussi sur celui des trous noirs de la jouissance (le trauma, le réel sexuel). Il semble que la chair, en son acception biologique, prégnantielle, profonde, soit incompatible avec la chair jouissive. Elle est la substance et l'être du sens et n'a rien à voir avec la livre de chair, la forme objectale de la jouissance perdue, ce pour quoi l'objet *a* est un objet négativé, incorporel.

La paire *pulsionnel et thymique* de l'imaginaire constitue une antinomie où chacun des membres signifie une conception différente du rapport de l'homme au monde. L'antinomie se stabilise du côté thymique et tend à liquider le sexuel de la pulsion en l'absorbant dans une analogie entre homme et monde, individu et espèce, que l'archétype assume mais que la notion freudienne de *sexuel* rejette. L'inversion de la démarche a-cosmologique de la science, la restitution au monde de la substance et de la forme que la physique mathématique avait erradiquées, la prévalence de la biologie, la revalorisation thomienne de certains aspects de la pensée aristotélicienne, devaient forcément réintroduire le mythe du rapport sexuel dans la science. Il suffit de lire *Morphogenèse et imaginaire*, de René Thom, pour s'apercevoir que le arrière-plan métaphysique de la *Naturphilosophie*, supposant une analogie entre homme et nature, microcosme et macrocosme, soutient les assomptions fondamentales de la recherche scientifique de Thom, de la psychologie des profondeurs de Jung et de l'anthropologie de l'imaginaire de Durand (cela malgré les nuances qui les distinguent). Il en découle la liquidation du sujet de l'inconscient remplacé par le sujet de la connaissance et, corrélativement, le retour de l'illusion archaïque à l'enseigne d'une réconciliation de la science avec la pensée magique. Bien que Petitot s'en écarte, bien que l'illusion archaïque ne vienne pas alourdir sa perception de l'au-delà de la coupure épistémologique de la science moderne, malgré son recours à l'apport lacanien pour des points cruciaux de la théorie narrative, il cède à la tentation junguienne de dé-sexualiser la libido et de stabiliser l'antinomie de l'imaginaire du côté thymique. Il en résulte que la prégnance sémique est plutôt archétype que pulsion. Le résultat en est que sa brillante théorie de la sémantique profonde s'inscrit dans un cadre de pensée, certes très prestigieux, mais orienté par l'imaginaire de la *sex ratio* (réduire le sexuel à Éros) et par l'identification du sujet-individu à l'espèce (réduire l'être parlant à l'être vivant). Ces deux principes, qui semblent surgir comme effet inévitable d'une conception biologique et substantialiste du sens, ont été radicalement mis en cause par Freud et Lacan. Les références de Petitot à la théorie lacanienne pour distinguer la pulsion de l'instinct et pour introduire une logique de la pulsion qui rende compte de l'inconsistance actantielle des mondes fictionnels modernes constituent, à mon avis, une stratégie pour exorciser l'idéologie pré-moderne qui menace, par le biais de l'archétype, de s'emparer de la sémantique profonde.

L'introduction de la notion lacanienne de lettre dans la théorie narrative permettrait de stabiliser l'antinomie de l'imaginaire du côté pulsion, dans la mesure où la lettre matérialise la dimension sexuelle radicale de la pulsion en tant que reste qui résiste au sens et à ses dispositifs de production: fantasme, automatisme pulsionnel (chez Freud), narrativité. Évidant l'être du sens, la lettre permet de récupérer l'inconscient freudo-lacanien pour la sémiotique narrative. Chose culturelle, la lettre s'oppose à la *naturalité* de la narrativité comme processus sémiotique à fond organique dont la dimension instinctuelle est déniée; bref elle s'oppose à l'archétype et lui arrache

la pulsion dont elle accentue la nature non-naturelle et non-biologique (pulsion de mort). Chose sexuelle, elle apporte de la jouissance à la narrativité, c'est-à-dire ce qui ne s'articule pas comme valeur dans le couplage des catégories sémiologiques mais émerge pour trouer (ou *pastouter*) la structure actantielle sur laquelle se fonde la représentation narrative du monde de fiction/fiction du monde. Introduire la lettre dans la théorie du récit signifie que le sujet appartient à l'*espèce narrante* mais qu'il n'y est *pastout*. Il n'est pas seulement un être qui produit des récits pour faire sens du monde, il est quelque chose au-delà ou en-deça. Seule l'écriture est en mesure de nous le faire apercevoir puisque c'est son exercice qui rend la lettre saisissable en tant que rupture de l'être du sens. Je suis convaincue que l'introduction du concept de *lettre* dans la théorie narrative ouvrira la voie à une perception plus appropriée de la spécificité des récits littéraires.

Bibliographie

- Andréas-Salomé, Lou (1994) *Lettre ouverte à Freud*, Paris, Seuil
- Aubert, Jacques, dir. (1987) *Joyce avec Lacan*, Paris, Navarin
- Benjamin, Walter (1991) *Écrits français*, Paris, Gallimard
- Brandt, Per A. (1986) “Quatre problèmes de sémiotique profonde”, *Actes sémiotiques*, 8, 75, p.5-25
- Darmon, Marc (1990) *Essais de topologie lacanienne*, Paris, Éditions de l'Association Freudienne
- Greimas, Algirdas Julien (1970) *Du sens I*, Paris, Seuil
- Greimas, Algirdas Julien (1983) *Du sens II*, Paris, Seuil
- Greimas, Algirdas Julien & Fontanille, Jacques (1991) *Sémiotique des passions*, Paris, Seuil
- Freud, Sigmund (1967) *L'interprétation des rêves*, Paris, PUF
- Freud, Sigmund (1968) *Métapsychologie*, Paris, Gallimard/Folio essais
- Freud, Sigmund (1980) *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Paris, Gallimard/Idées
- Freud, Sigmund (1981) *Essais de Psychanalyse*, Paris, Payot
- Freud, Sigmund (1984) *Freud présenté par lui-même*, Paris, Gallimard/Folio Essais
- Freud, Sigmund (1985) *Totem et tabou*, Paris, Payot
- Freud, Sigmund (1985^a) *Résultats, idées, problèmes*, Paris, PUF
- Freud, Sigmund (1986) *Moïse et le monothéisme*, Paris, Gallimard/Folio Essais
- Freud, Sigmund (1987) *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Paris, Gallimard/Folio Essais
- Freud, Sigmund (1990) *L'homme aux loups*, Paris, PUF/Quadrige
- Freud, Sigmund (1992) *La vie sexuelle*, Paris, PUF/Bibliothèque de psychanalyse

- Freud, Sigmund (1995) *Le malaise dans la culture*, Paris, PUF/Quadrige
- Freud, Sigmund (1996) *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF/Bibliothèque de psychanalyse
- Freud, Sigmund (1997) *Névrose, psychose, perversion*, Paris, PUF/Bibliothèque de psychanalyse
- Freud, Sigmund (1999) *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF/Bibliothèque de psychanalyse
- Freud, Sigmund (2001) *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot
- Freud, Sigmund (2001a) *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Paris, Payot
- Goody, Jack (1979) *La raison graphique*, Paris, Minuit
- Kant, Emmanuel (1997) *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF/Quadrige
- Kojève, Alexandre (1964) « L'origine chrétienne de la science moderne », *Mélanges offerts à Alexandre Koyré*, Paris, Hermann, t.II, p.295-306
- Koyré, Alexandre (1973) *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard/Tel
- Lacan, Jacques (1961) *Séminaire IX. L'identification*, <http://gaogoa.free.fr/ID20121961.htm>
- Lacan, Jacques (1963) *Les Noms du Père*, séance du 20 Novembre 1963, <http://perso.wanadoo.fr/espace.freud/topos/psych/psysem/nondup/nomsdup.htm>
- Lacan, Jacques (1966) *Écrits*, Paris, Seuil
- Lacan, Jacques (1966^a) “La place de la psychanalyse dans la médecine”, <http://www.ecole-lacanienne.net/documents/1966-02-16.doc>
- Lacan, Jacques (1973) *Le Séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil
- Lacan, Jacques (1974) *Télévision*, Paris, Seuil
- Lacan, Jacques (1975) *Le Séminaire I. Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil
- Lacan, Jacques (1975a) *Le Séminaire XX. Encore*, Paris, Seuil
- Lacan, Jacques (1975b) “RSI”, *Ornicar ?*, 2,3,4,5
- Lacan, Jacques (1978) *Le Séminaire II. Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil

- Lacan, Jacques (1981) *Le Séminaire III. Les psychoses*, Paris, Seuil
- Lacan, Jacques (1986) *Le Séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil
- Lacan, Jacques (1989) *Shakespeare, Duras, Wedekind, Joyce*, (traduction en portugais de quatre textes de Lacan, org. José Martinho), Lisboa, Assírio e Alvim
- Lacan, Jacques (1991) *Le Séminaire XVII. L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil
- Lacan, Jacques (1991^a) *Le Séminaire VIII. Le transfert*, Paris, Seuil
- Lacan, Jacques (1994) *Le Séminaire IV. La relation d'objet*, Paris, Seuil
- Lacan, Jacques (1998) *Le Séminaire V. Les formations de l'inconscient*, Paris, Seuil
- Lacan, Jacques (2001) *Autres Écrits*, Paris, Seuil
- Lacan, Jacques (2004) *Le Séminaire X. L'angoisse*, Paris, Seuil
- Lacan, Jacques (2005) *Le Séminaire XXIII. Le sinthome*, Paris, Seuil
- Lacan, Jacques (2006) *Le Séminaire XIV. L'un Autre à l'Autre*, Paris, Seuil
- Leupin, Alexandre, ed. (1991) *Lacan and human sciences*, Lincoln & London, U of Nebraska P
- Leupin, Alexandre (2004) *Lacan Today*, New York, Other Press
- Lévi-Strauss, Claude (1955) *Tristes tropiques*, Paris, Plon
- Lévi-Strauss (1958) *Anthropologie structurale*, Paris, Plon
- Lévi-Strauss, Claude (1964) *Le cru et le cuit*, Paris, Plon
- Lévi-Strauss, Claude (1968) *L'origine des manières de table*, Paris, Plon
- Lévi-Strauss, Claude (1971) *L'homme nu*, Paris, Plon
- Lévi-Strauss, Claude (1973) *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon
- Lévi-Strauss, Claude (1985) *La potière jalouse*, Paris, Plon
- Lévi-Strauss, Claude (2001) *De près et de loin* (1988), Paris, Odile Jacob
- Liotard, Jean-François (1979), *La condition post-moderne*, Paris, Minuit

- Michon, Pierre (2002) *Corps du roi*, Lagrasse, Verdier
- Milner, Jean-Claude (1995) *L'oeuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Paris, Seuil
- Milner, Jean-Claude (2002) *Constats*, Paris, Gallimard/Folio
- Milner, Jean-Claude (2002a) *Le périple structural*, Paris, Seuil
- Petitot, Jean (1981) "Psychoanalyse et logique. Plaidoyer pour l'impossible" in Major, R., ed., *Confrontation. Le lien social*, Paris, Distique
- Petitot, Jean (1985) *Morphogenèse du sens. Pour un schématisme de la structure*, Paris, PUF
- Petitot, Jean (1985^a) "Les deux indicibles ou la sémiotique face à l'imaginaire comme chair" in Parret, H. & Ruprecht, H-G., eds., *Exigences et perspectives de la sémiotique. Recueil d'hommages pour Algirdas Julien Greimas*, I, Amsterdam, Benjamins, p.283-305
- Petitot, Jean (1992) *Physique du sens. De la théorie des singularités aux structures sémio-narratives*, Paris, CNRS
- Sade, Donatien-Alphonse-François (1766) *La philosophie dans le boudoir*, Paris, Gallimard/Folio
- Safatle, Vladimir (2002) *La passion du négatif: modes de subjectivation et dialectique dans la clinique lacanienne*, Thèse de doctorat soutenue à l'Université de Paris VIII
- Safatle, Vladimir (2002a) "O ato para além da lei: Kant com Sade como ponto de viragem do pensamento lacaniano" in Safatle, V., ed., *Um limite tenso. Lacan entre filosofia e psicanálise*, São Paulo, UNESP, 2002, p.189-232
- Scubla, Lucien (1998) *Lire Lévi-Strauss*, Paris, Odile Jacob
- Thom, René (1978) *Morphogenèse et imaginaire*, Paris, Lettres Modernes
- Thom, René (1983) *Paraboles et catastrophes*, Paris, Flammarion
- Thom, René (1993) *Prédire n'est pas expliquer*, Paris, Flammarion
- Zumthor, Paul (1984) *La poésie et la voix dans la civilisation médiévale*, Paris, Seuil