



Revue du

Littoral

■ **Ecritures
lacaniennes**

N° 36

Octobre 1992

Revue trimestrielle

E.P.E.L.

Revue du Littoral

*école
lacanienne
de psychanalyse*

36.
Écritures lacaniennes

revue trimestrielle
29, rue Madame
75006 Paris

*publiée avec le concours du Centre national des lettres
publiée avec le concours du groupe E.P.C.*

Revue du Littoral n° 36

Comité de rédaction

*Danielle Arnoux
Bernard Casanova
Marie-Magdeleine Chatel
Roland Léthier*

Secrétariat

*João Benedito Rubini
29, rue Madame, 75006 Paris
45 49 29 36 (le matin)*

Administration

*E.P.E.L., 29, rue Madame, 75006 Paris
télécopie de la revue 42 03 49 00*

Abonnements p. 254

*400 F pour 3 numéros
500 F à l'étranger*

Distribution

*Distique, 5, rue de la Tave
BP 65, 28112 Lucé cedex
téléphone 37 34 84 84 – télécopie 37 30 78 65
Comptoir à Paris
13, rue Ernest-Cresson, 75014 Paris
téléphone 45 45 79 32*

Crédits photographiques

*Roger-Viollet
Éditions Gallimard*

Direction artistique

*Atelier Pascal Vercken
3, rue Séguier, 75006 Paris*

Dessin de couverture

Xia Jia-nong

Fabrication

SA Transfaire, 04250 Turriers

ÉCRITURES LACANIENNES

Écritures lacaniennes	7
La division du sujet et le retour de la vérité	9
<i>Erik Porge</i>	
« L'action de la formule » : une contribution à la lecture de la quatrième question de « Radiophonie »	27
<i>Philippe Soulez</i>	
Variations sur le thème tragique dans <i>L'éthique de la psychanalyse</i>	39
<i>Marjolaine Hatzfeld</i>	
Le tissu de la fiction : approche de Bentham	65
<i>Michael A. Soubbotnik</i>	
Aristote et la question du réel dans l'éthique.....	83
<i>Vannina Micheli-Rechtman</i>	
Logiques de la négation	97
<i>Philippe Julien</i>	
Écritures logiques :	
des fondements aristotéliens des quanteurs de la sexualité	105
<i>Michel Grangeon</i>	
L'ancrage du logique ou le retour de Lacan à la dyade platonicienne	131
<i>Antonia Soulez</i>	
De la déchéance, le tragique « moderne »	141
<i>Marie-Magdeleine Chatel</i>	

APOSTILLE

André Leroi-Gourhan, Jacques Lacan, une nette différence	161
<i>Gérald Moralès</i>	

LECTURE

« J'ai réussi là où le paranoïaque échoue », Chawki Azouri.	179
<i>Françoise Jandrot-Louka</i>	
La fabrique du sexe. Thomas Laqueur	189
<i>Guy Le Gaufey</i>	
La phénoménologie de l'esprit. Hegel	203
<i>Bernard Casanova</i>	

ÉTUDE

L'« abandon » de la théorie de la séduction chez Freud – (II)	211
<i>Guy Le Gaufey</i>	

DOCUMENT

Sigmund Freud sans barbe	233
<i>Ernst Federn</i>	
Résumés – Resúmenes – Abstracts	236
Abonnements	254



Aristote 384-322
(Bibliothèque nationale)
Harlingue-Viollet

Écritures lacaniennes

Les références philosophiques, et plus précisément logiques, de Lacan ne viennent pas illustrer ses propos sur la psychanalyse. bien plutôt règle-t-il sa marche sur elles.

Le lecteur de ce numéro *Écritures lacaniennes* trouvera ici citations de Koyré, Bentham, Platon, Aristote, de Freud évidemment et Peirce, de Sophocle avec *Antigone*, de Claudel, etc.

Ce thème est nourri d'articles qui, pour la plupart, ont d'abord été élaborés dans une recherche commune, présentée sous le titre : *L'écriture d'une science du réel et la question de sa portée*, au cours de l'année 1990-1991 (Aristote ayant été au centre des questions, on trouvera peu d'écritures topologiques). Lacan lui-même désigne la logique comme science du réel. A l'intersection de ce « réel » – dont la question se pose de savoir s'il doit être ou non assimilé au réel de la science de la nature – et de l'acte du sujet, une approche qui se veut « logique » entend saisir, par l'écriture, le mode sur lequel surgit une certaine contingence.

Ici défié par Lacan, le philosophe de profession, logicien, est parfois choqué, et si le platonicien se retourne dans sa tombe, le débat n'est pas seulement d'humeur. Lacan tente d'interpréter au moyen d'écritures formelles et topologiques les textes, en allant au plus vif et au plus singulier de leurs replis, et ce afin d'en tirer des conséquences pour la psychanalyse. Tout fourvoiement relatif à l'écriture formelle engage un certain risque quant à la psychanalyse. Ce risque est le même que fait encourir l'affirmation : « le sujet de la science est le sujet sur quoi nous opérons en psychanalyse. »

Les huit premiers articles présentés ici émanent d'un groupe d'études constitué de philosophes et de psychanalystes qui s'est donné pour tâche de clarifier les références philosophiques dans le texte de Lacan avec leurs enjeux tant pour les philosophes que pour les psychanalystes. Cette recherche se poursuit depuis quatre ans hors de toute appartenance à une institution. La transmission publique des travaux (exposés) a été accueillie ces deux dernières années dans le cadre des séminaires de l'elp.

La division du sujet et le retour de la vérité

Erik Porge

LA nouvelle définition du signifiant que donne Lacan en 1961, *le signifiant est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant*¹, ne veut pas dire qu'il n'y ait que le signifiant à pouvoir entrer dans une définition du sujet. Le lien du sujet à l'objet *a* dans le fantasme (dont la formule $S \diamond a$ a déjà été écrite par Lacan) constitue l'autre terme indispensable à l'abord d'une problématique du sujet. Il n'en reste pas moins que cette nouvelle définition, que Lacan appelle aussi un axiome, a un statut particulier qui mérite un développement spécial.

Dans le même mouvement où Lacan avance cette définition du signifiant qui a pour signifié le sujet de l'inconscient, il l'oppose à un nouveau syntagme comportant aussi le terme de sujet, le sujet supposé savoir, et il n'a pas de mot assez dur pour dénoncer le préjugé philosophique et le caractère illusoire que représente la conception de ce sujet. La distinction de ces deux formes de sujet – le sujet de l'inconscient et le sujet supposé savoir – ne doit cependant pas être considérée comme une juxtaposition dans l'inerte. Cela peut passer pour paradoxal mais ces deux formes dérivent toutes deux du *cogito* : la première est « l'acte inaugural » du *cogito* et la seconde s'est développée à partir des investigations cartésiennes dites du *cogito*².

De fait quand en 1964, dans *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Lacan mettra au principe du transfert le sujet supposé savoir, la belle distinction entre sujet de l'inconscient et sujet supposé savoir subira quelques altérations.

1. J. Lacan, *L'identification*, 6 décembre 1961, inédit.

2. *Ibid.*, 15 et 22 novembre 1961.

Nous dégagerons ce qui à notre avis constitue les moments charnières de la problématique qui s'ensuit de la définition axiomatique du sujet en 1961. Mais auparavant rappelons que la doctrine du sujet chez Lacan remonte à bien avant 1961.

Chaque année de séminaire en représente une modulation.

Avant la guerre, « sujet » désigne le patient subjectivement concerné par l'expérience de l'analyse dans son rapport au langage. En 1945, dans « Le temps logique », advient pour la première fois et d'une façon définitive le sujet de la certitude, celui dont l'assertion est anticipée (à la différence de Descartes) pour ensuite devoir être vérifiée au cours de deux scansions (s'il y a trois sujets).

Vient ensuite, en 1954-1955, avec l'interprétation du rêve de l'injection d'Irma, la notion de décentrement du sujet par rapport au moi. Lacan s'attache à l'expérience du sujet qui a lieu au joint de l'imaginaire et du symbolique, à ce moment qu'il désigne de surgissement du symbole (la formule de la triméthylamine) par rapport à l'imaginaire. Le schéma L situe le sujet comme ayant à découvrir à quel Autre, monde de symboles, il s'adresse véritablement quoique ne le sachant pas.

Puis, après une première définition du signifiant dans le séminaire *Les structures freudiennes dans les psychoses* 1955-1956 (« un signe qui renvoie à un autre signe »), Lacan construit le graphe qui indique la fonction d'« agraphe », dirons-nous, du sujet (\mathcal{S}) par les signifiants et les voies de sa *division* (séminaire *Les formations de l'inconscient*), terme qui convient mieux que décentrement trop lié à la notion de centre.

Dans *Le désir et son interprétation* (1958-59) apparaît une multitude de termes, dont plusieurs étrangers, pour dire \mathcal{S} , la division du sujet – *Spaltung, fading, refente, aphanisis, éclipse, évanouissement, abolition, Verwerfung*, coupure – comme si aucun n'était assez juste, car faisant trop image, pour désigner le sujet qui n'a d'autre existence que la division elle-même, que l'effacement du signifiant.

Lisant alors avec son graphe le rêve relaté par Freud dans *Formulations sur les deux principes de l'activité psychique* (un sujet rêve de son père mort en réalité mais qui dans le rêve ne le savait pas : il ne savait pas qu'il était mort, selon le vœu du rêveur, rajoute Freud), Lacan situe le « il ne savait pas » sur la ligne supérieure du sujet de l'énonciation, le « il était mort » sur la ligne inférieure de l'énoncé et le « selon » (son vœu) entre les deux lignes, au niveau du désir. C'est fondamentalement comme un « il ne savait pas » que le sujet se situe et se constitue. Le « il ne savait pas » du rêve ne concerne rien de factuel mais l'être du

sujet. Il ne savait pas quoi ? non pas le vœu de mort de son père mais que sa subsistance (*hypokaimenon*) de sujet de l'énonciation tient seulement à l'éliision du signifiant « selon ».

Il n'y a pas pour Lacan « d'autre signe du sujet que le signe de son abolition de sujet » (1959). Cette abolition le sujet la rencontre chaque fois qu'il veut nommer son désir. L'objet *a* vient à ce moment, de l'imaginaire, pour aider le sujet à supporter cette nomination défaillante. Au moment où le sujet s'évanouit devant la carence du signifiant à répondre de sa place au niveau de l'Autre, car aucun signifiant ne garantit l'authenticité de la suite des signifiants, il trouve la suppléance de l'objet *a*.

Pour la première fois à la fin du séminaire *Le désir et son interprétation* Lacan pose l'équation entre coupure et sujet, dans la mesure où celui-ci n'est, en son être, symbolisé par rien et donc forclos. Il faudra attendre 1961 pour que Lacan trouve avec la bande de Moebius une effectuation de cette coupure, qui la décante de ses substantifications imaginaires : « la bande de Moebius dans son essence c'est la coupure même, voilà en quoi la bande de Moebius peut être pour nous le support structural de la constitution du sujet comme divisible³ », c'est-à-dire n'étant que *représenté* par un signifiant *pour* un autre signifiant. Le sujet dans son essence manque d'un nom pour le désigner, il est ce « manque d'un », réduit à son comptage de « manque d'un » ou « d'un en plus » ; la coupure moebienne y est identique puisque la double boucle ne complète pas le un mais le répète pour le faire exister, elle est par elle-même « tour en plus ».

La mathématisation du savoir

Jusqu'à la fin de son enseignement Lacan va tenir à la définition axiomatique du signifiant de 1961, qu'il appelle aussi à l'occasion « formule œuf », « seule certitude de l'analyse ». Plusieurs questions peuvent de prime abord se poser. La formule laisse courir le sujet comme un furet dans le renvoi de signifiant à signifiant : quelle est la limite de cette métonymie ? Qu'est-ce qui va unifier le sujet de tout un discours ? Qu'est-ce qui différencie le sujet ainsi défini du sujet supposé savoir ? La topologie transforme-t-elle cet axiome du sujet ? Les réponses ne peuvent se concevoir qu'en fonction de l'écriture qu'appelle la nouvelle

3. J. Lacan, *L'objet de la psychanalyse*, 15 décembre 1965, inédit.

définition du signifiant dès lors que Lacan lui confère une valeur axiomatique.

Le premier pas dans l'écriture consiste à indexer les deux termes « signifiant » contenus dans la formule, à les différencier en S_1 et S_2 . Ce premier pas s'effectue lui-même en plusieurs temps. D'abord il y a en 1961 la nomination de trait unaire, emprunté du langage des ensembles, pour désigner l'ensemble de l'opération de coupure moebienne en forme de double boucle des deux signifiants. Les deux sont sous le signe du un car le deux répète le un non pas pour faire deux mais plutôt du un divisé. Ensuite en 1964, à la fin des *Quatre concepts*, sans avertissement, Lacan parle de couplage signifiant et pour la première fois écrit les lettres S_1 pour le premier signifiant dans la formule, appelé alors lui seul *unaire* et S_2 pour le deuxième signifiant, appelé *binaire* et correspondant au *Vorstellungsrepräsentanz* (représentant de la représentation) freudien. Appeler binaire ce deuxième signifiant c'est d'une certaine façon (ensembliste) y inclure le premier. Dans le couplage signifiant de ce que Lacan appelle l'aliénation

le sujet apparaît d'abord dans l'Autre, en tant que le premier signifiant, le signifiant unaire, surgit au champ de l'Autre et qu'il représente le sujet pour un autre signifiant, lequel autre signifiant a pour effet l'*aphanisis* du sujet. D'où division du sujet – lorsque le sujet apparaît quelque part comme sens, ailleurs il se manifeste comme *fading*, comme disparition⁴.

S_2 constitue le point central de l'*Urverdrängung*. C'est dans l'intervalle entre les deux signifiants que gît le désir offert au repérage du sujet dans l'expérience du discours de l'Autre. C'est un intervalle de manque, point faible du couple primitif de l'articulation signifiante, auquel le sujet accède par une torsion que Lacan appelle séparation ; le premier objet que le sujet propose au désir parental dont l'objet est inconnu, est sa propre perte, le fantasme de sa disparition.

Le deuxième pas qu'effectue Lacan dans l'écriture de l'axiome du signifiant consiste à nommer S_2 *savoir*. Déjà en 1965 il rappelle que dans « l'aphorisme fondamental du signifiant représentant le sujet pour un autre signifiant, tout est dans le statut de cet "autre" », cet autre qui

4. J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 199.

dans sa tension avec l'un fonde le statut moderne du sujet comme un en plus⁵. S₂ n'est pas nommé savoir mais déjà Lacan a posé que le sujet s'institue dans sa certitude d'être manque à savoir et ce pôle du savoir revient de façon particulièrement insistante depuis que Lacan a fait du sujet supposé savoir la raison du transfert. Il faut attendre 1969 pour que Lacan donne à S₂ le nom de savoir, et ce en des termes presque calqués sur ceux de 1964 :

Cet autre signifiant dans cette connexion radicale est très précisément ce qui représente le savoir, dans la première articulation de ce qu'il en est de la fonction du signifiant en tant qu'elle détermine le sujet. Le savoir est ce terme opaque où vient si je puis dire se perdre le sujet lui-même, s'éteindre encore si vous voulez et c'est ce que depuis toujours représente la notion que j'ai soulignée de l'emploi du terme fading. [...] C'est là le sens de ce que Freud désigne comme l'*Urverdrängung*⁶.

Si Lacan peut se permettre de nommer un signifiant, « l'autre » signifiant, savoir, c'est pour autant que ce signifiant S₂ est à la fois l'autre signifiant et aussi la connexion du premier au deuxième. Ce qui fera lire S₂ : S *deux* ou S *d'eux*. C'est à ce titre que S₂ peut en effet être dit binaire et comme Lacan le souligne, représente l'altérité du signifiant comme telle, puisque y est incluse la relation d'altérité. Ce n'est donc pas seulement un deuxième signifiant mais aussi le signifiant de l'altérité du signifiant.

La connexion du signifiant 1 au signifiant 2 ainsi posée trouve son support déjà prêt dans ce que la théorie des ensembles appelle paire ordonnée, qui s'écrit : (S₁, S₂). Il s'agit d'un ensemble à deux éléments qui sont rangés selon un ordre. Pour démontrer cet ordre on écrit la formule de la paire ordonnée en inscrivant dans l'ensemble un premier sous-ensemble formé du premier élément de la paire et un second sous-ensemble formé des deux éléments de la paire : (S₁, S₂) = {{S₁} {S₁, S₂}}. Cette écriture fait jouer la propriété d'*inclusion* : puisque l'ensemble {S₁} est inclus dans l'ensemble {S₁, S₂} on peut dire que S₁ est le premier élément ; il existe donc un ordre de rangement. Curieusement cette définition du couple ordonné pourtant correcte suscite la méfiance des mathématiciens et, dit Halmos⁷, « est fréquemment reléguée aux cas pathologiques de la théorie des ensembles » car elle possède des pro-

5. J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, 12 mai 1965, inédit.

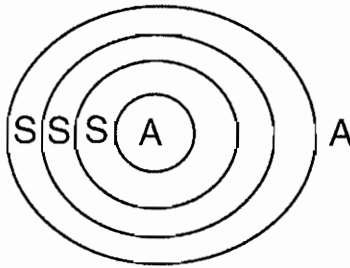
6. J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, 27 novembre 1968, inédit.

7. P. R. Halmos, *Introduction à la théorie des ensembles*, Paris, Bordas.

priétés dites « accidentelles ». C'est précisément sur une des propriétés accidentelles de cette écriture du couple ordonné que Lacan s'appuie pour démontrer que l'Autre n'enferme nul savoir dont il puisse se supposer qu'il soit un jour absolu. Un jeu d'écriture qui prend de façon à la fois littérale et imagée l'inclusion d'un ensemble dessine une répétition de cercles sans qu'on puisse arrêter le recul de A comme lieu d'une totalisation du savoir, défini comme la connexion de S₁ et S₂. Cette connexion ne s'inscrit pas toute dans A.

En effet écrivons la définition du sujet représenté par un signifiant pour un autre signifiant : $S \rightarrow A$ et en même temps l'altérité de cet autre signifiant : $A = (S \rightarrow A)$. Il en résulte que $S \rightarrow A$ peut se représenter sous la forme circulaire suivante : $S \rightarrow (S \rightarrow A)$; $S \rightarrow (S \rightarrow (S \rightarrow A))$

ou



Le caractère insaisissable de A en fait le lieu de l'*Urverdrängung*. La notation fait surgir que le cercle « extérieur » se conjoint avec le cercle « intérieur », que « c'est en son intérieur même qu'une enveloppe retrouve son dehors ». Cela suggère la topologie du tore et du cross-cap et constitue la limite du sujet supposé savoir, au sens d'un savoir absolu. La question posée par Lacan est en effet de savoir si

un savoir est concevable qui réunisse cette conjonction des deux sous-ensembles [de la paire ordonnée] en un seul de façon telle qu'elle puisse être sous le nom de A identique à la conjonction telle qu'elle est ici articulée, en un savoir des deux signifiants en question⁸.

La topologie de la paire ordonnée, écrivant le signifiant qui représente le sujet pour un autre signifiant, S₂, fait surgir que l'autre signifiant où se saurait le sujet n'est pas inscrit dans le champ de l'Autre. Le signifiant qui rassemblerait tous les autres et prétendrait ainsi saisir

8. J. Lacan, *op. cit.*, 4 décembre 1968, inédit.

le sujet n'est pas inscrit dans l'Autre, même au titre de signifiant ne se signifiant pas lui-même comme c'est le cas de S_2 . Le point où se signifie le sujet est un point extérieur à l'Autre, à l'univers du discours. Mais ce n'est pas une extériorité de frontière. C'est une extériorité topologique, intime, inhérente à la structure du savoir (S_2) à la fois autre signifiant et signifiant de la connexion signifiante dont l'ensemble est attendu comme tout savoir.

Lacan procède à un tour supplémentaire en nommant l'ensemble de cette structure topologique trouée, du nom d'objet a .

C'est justement en ceci que l'objet a c'est le trou qui se désigne au niveau de l'Autre comme tel, qu'il est mis en question pour nous dans sa relation au sujet⁹.

D'où l'expression de « en forme du A » pour désigner l'objet a , qui troue A ;

formule destinée à montrer ce qu'il en est vraiment du a , à savoir de la structure topologique du A lui-même, de ce qui fait que le A n'est pas complet, n'est pas identifiable à un *un*, en aucun cas à un tout et pour tout dire que ce A est absolument à sentir à représenter comme il en est au niveau du paradoxe, du paradoxe dont ce n'est pas pour rien que ce sont des logiciens qui l'ont formé, du paradoxe de l'ensemble dit de tous les ensembles qui ne se contiennent pas eux-mêmes¹⁰.

L'imaginariation à laquelle fait appel Lacan dans sa réécriture de la paire ordonnée est à mettre en rapport avec ceci que l'objet a est la structure topologique de A, qu'il est précisément son *en forme*.

La topologie du nœud borroméen, à partir de 1972, donne au terme de « nœud » de S_1 et S_2 un statut autre que métaphorique. Le trou de A dont a est *l'en forme* trouve le support d'une consistance de nœud où participent l'imaginaire, le symbolique et le réel dans une dépendance telle entre eux que si l'une des dimensions manque les autres sont libérées. Chacun des trois ronds est un S_1 . Et l'Autre ? L'Autre dit Lacan dans *Encore* c'est l'un-en-moins¹¹. Dans le nœud borroméen sa fonction peut être incarnée par le fait que si on coupe l'un quelconque des ronds (l'un en moins) les autres sont libres, ne sont plus noués entre

9. J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, op. cit., 27 novembre 1968.

10. *Ibid*, 14 mai 1969.

11. J. Lacan, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 116 et 131.

eux : il n'y a alors plus de nœud. Cette fonction n'est localisable à aucun des trois ronds en particulier, elle est propriété du nœud comme tel, puisque c'est l'un quelconque des ronds qui a cet effet ; en quoi le nœud borroméen permet de compter l'en-plus du sujet. Cette nouvelle topologie aura des effets en retour sur la façon d'envisager la connexion des signifiants, mais, chose importante, sans que cela remette en cause l'axiome du signifiant. Lacan reconnaît une « erreur » dans « *Fonction et champ de la parole et du langage* » :.....

Le langage est un effet de ceci : qu'il y du signifiant un. Mais le savoir c'est pas la même chose. Le savoir est la conséquence de ce qu'il y en a un autre. Avec quoi ça fait deux en apparence car ce deuxième tient son statut justement de ceci qu'il n'a nul rapport avec le premier, qu'ils ne font pas chaîne [...] Dans *Fonction et champ* j'ai peut-être lâché que ça faisait chaîne. C'est une erreur [...] Déchiffrer c'est substituer le signifiant un à l'autre signifiant, celui qui ne fait deux que parce que vous y ajoutez le déchiffrement, ce qui permet tout de suite de compter trois. Ça n'empêche pas d'écrire ce que j'ai fait S_2 car c'est comme ça qu'il faut que ça se lise la formule du lien de S_1 à S_2 ¹².

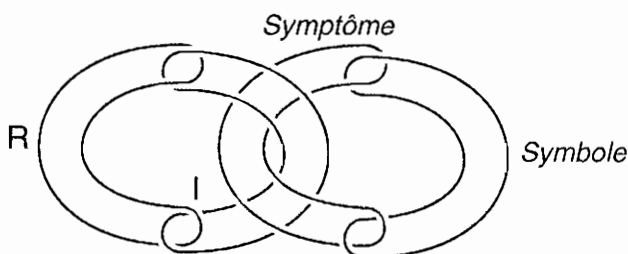
Lacan maintient que le savoir « c'est foutu dans la connexion de deux signifiants et que ce n'est que ça¹³ », et il maintient la formule du lien de S_1 à S_2 mais il la modifie sur un point capital : c'est en apparence que ça fait deux, le « deuxième » tient son statut de ce qu'il faille compter trois car il faut compter avec le déchiffrement. C'est un trois cardinal, premier. Autrement dit S_2 n'est plus « ordonné » par rapport à S_1 . L'ordination (premier, deuxième) est une relation entre les deux éléments. Or entre ces deux éléments dit Lacan il n'y a nul rapport. C'est justement parce qu'il n'y a nul rapport (au sens d'un rapport complémentaire de chaîne) entre les deux signifiants qu'il faut un troisième pour les faire tenir ensemble et que le trois est premier. C'est précisément ce que réalise le nœud borroméen, où aucun des ronds ne passe dans le trou de l'autre (cas de la chaîne), où aucun n'est lié à un autre sinon de ceci qu'il en faut au moins trois pour qu'ils tiennent ensemble *de cette façon*.

12. J. Lacan, *Les non dupes errent*, 11 décembre 1973, inédit.

13. *Ibid.*, 11 juin 1974.

Le sujet du sexe

On pourrait croire qu'à partir de là Lacan abandonne l'idée de couple, de paire ordonnée dans la connexion des signifiants en quoi consiste le savoir. Or la notion de couple à propos du savoir réapparaît en 1975 dans *Le sinthome* avec l'adjonction d'un quatrième rond au nœud borroméen à trois, quatrième rond que Lacan appelle le symptôme. Bien que ce quatrième rond soit équivalent aux autres au regard de l'effet de rupture (qu'un quelconque soit rompu et les autres sont libérés) il ne l'est pas du point de vue des permutations comme dans le cas du nœud à trois. Sa permutation n'est équivalente que dans une relation de couple avec un autre rond, que Lacan appelle symbole.



Par là se réintroduit du deux irréductible dans le nœud borroméen, une forme d'ordination et ce que Lacan appelle « la duplicité du symbole et du symptôme ».

Pourquoi ce quatrième rond ajouté au nœud borroméen ? Pourquoi le nommer symptôme ? Nous ne pouvons ici qu'indiquer quelques éléments de notre version. Au moins deux voies se présentent : la prise en compte de la nomination et l'immixtion dans la problématique du sujet de la spécificité de la question de l'être sexué. En ce qui concerne le premier point nous ferons seulement valoir que, à partir du moment où dans le nœud borroméen à trois les trois dimensions, R, S, I, sont équivalentes il se pose le problème de leur différenciation, de comment reconnaître chacune. Il y faut l'acte d'une nomination. Le quatrième rond est le compte de cet acte comme partie prenante du nœud borroméen. De fait, comme nous l'avons dit, avec un quatrième rond s'introduit de la non équivalence dans les ronds.

En ce qui concerne le deuxième point, l'immixtion de l'être sexué, il faut en faire remonter le croisement logique avec la problématique du sujet à l'année 1965, soit dès le temps qui suivit la remise en jeu du

sujet supposé savoir. La réalité sexuelle avait déjà été largement prise en compte par Lacan mais c'est seulement à partir de *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* qu'elle est appelée par Lacan à jouer le rôle logique d'un tiers. Pourquoi ? En bref, si l'inconscient est un savoir, qu'un savoir est une connexion de signifiants, que le signifiant représente un sujet (de l'inconscient) pour un autre signifiant et que le sujet est par définition supposé, alors qu'est-ce qui distingue le sujet de l'inconscient du sujet supposé savoir ?

Comme le dit Lacan dans *Les problèmes cruciaux*

L'inconscient est un savoir où le sujet reste indéterminé

et

le savoir de l'inconscient est inconscient en ceci que du côté du sujet il se pose comme indétermination du sujet, nous ne savons pas en quel point du signifiant se loge ce sujet présumé savoir¹⁴.

Ou encore :

Dans une analyse il y a en apparence deux joueurs, ces joueurs dont j'ai essayé d'articuler le rapport comme un rapport de malentendu, puisque de la place qu'occupe un des joueurs l'autre est le sujet supposé savoir, alors que si vous faites confiance à mon articulation schématique, le sujet, si nous pouvons parler de ce pôle dans sa constitution pure, le sujet ne s'isole que de se retirer de tout soupçon de savoir [...] Le sujet supposé savoir fait la conjonction de ce pôle du sujet au pôle du savoir dont le sujet a d'abord à savoir qu'au niveau du savoir il n'a pas à supposer de sujet puisque c'est l'inconscient.

Or, Lacan, il le rappelle lui-même, essaie de faire en sorte que l'analyse aboutisse à autre chose qu'à une identification du sujet indéterminé (le sujet de l'inconscient) « au sujet supposé savoir c'est-à-dire au sujet de la tromperie ». Dans quelle mesure est-ce possible ? Dans la mesure où il y a le « troisième joueur qui s'appelle la réalité de la différence sexuelle ». C'est de là que « le sujet prend sa nouvelle certitude celle de prendre son gîte dans le pur défaut du sexe ». A ce troisième pôle, de la réalité de la différence sexuelle, il y a non pas un manque à savoir mais un interdit de savoir, « tout ressort d'un "on ne veut rien en savoir" ». Or à cela s'ajoute que la vérité de ce troisième pôle fait retour dans le symptôme. Fait retour parce que depuis que Descartes a institué

14. J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, 19 mai 1965, inédit.

le sujet de la science – nous reviendrons là-dessus plus loin –, qui est le sujet sur lequel nous opérons en psychanalyse, la garantie de la vérité a été rejetée hors de la dialectique du sujet et du savoir, elle a été remise à Dieu (deux et deux font quatre parce qu'il plaît à Dieu qu'il en soit ainsi), moyennant quoi la science se caractérise par une accumulation de savoir qui ne s'embarrasse plus de ses fondements de vérité.

C'est à ce propos que Lacan est amené à parler d'une autre division du sujet que celle entre sujet et savoir : la division entre sujet et symptôme :

La division du sujet et du symptôme c'est l'incarnation de ce niveau où la vérité reprend ses droits et sous la forme de ce réel non su de ce réel à exhaustion impossible qui est ce réel du sexe¹⁵.

Il existe une dissymétrie dans le « rapport » (Lacan n'a pas encore dit qu'il n'y a pas de rapport sexuel) entre les sexes qui se noue à la disparité du savoir au sujet.

La grande affaire de Lacan sera désormais de résoudre ce problème de nouage entre le réel du pôle de la réalité sexuelle avec le réel du sujet du signifiant. C'est ainsi qu'il sera amené à reprendre le terme de jouissance, à parler d'une jouissance Autre à la jouissance phallique, et à écrire les formules, dites de la sexuation, de ce qui fait obstacle au rapport sexuel. L'énoncé « il n'y a pas de rapport sexuel » commence à apparaître dans *D'un Autre à l'autre* ; il n'y a pas de rapport sexuel au sens où rapport serait une relation logiquement définissable comme telle entre le signe de l'homme et celui de la femme.

Le rapport sexuel, ce qu'on appelle couramment de ce nom, ne peut être fait que d'un acte. C'est ce qui m'a permis d'avancer ces deux termes qu'il n'y a pas d'acte sexuel au sens où cet acte serait celui d'un juste rapport et qu'inversement il n'y a que l'acte sexuel au sens où il n'y a que l'acte pour faire le rapport¹⁶ ».

Dans la perspective d'évolution de la problématique du sujet il est à souligner que le « redoublement » de la division du sujet impliquée par la question de l'être sexué qui s'immisce dans celle du sujet au savoir, s'articule toujours à partir de 1965 par le biais du *symptôme*. L'une des raisons en est qu'il y a dans le symptôme une jouissance qui ne fait pas

15. *Ibid.*, 9 juin 1965.

16. J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, 4 juin 1969, inédit.

l'objet d'une demande et à laquelle le désir fait limite. Il fait limite en ceci que, supporté par l'objet *a*, celui-ci

vient se substituer à la béance qui se désigne dans l'impasse du rapport sexuel, c'est là ce qui vient redoubler la division du sujet en lui donnant ce qui jusque-là n'était saisissable d'aucune façon car le propre de la castration c'est que rien ne peut à proprement parler l'énoncer parce que sa cause est absente. A sa place vient l'objet *a* comme cause substituée à ce qu'il en est radicalement de la faille du sujet¹⁷ ».

C'est ce renouvellement de la problématique de l'être sexué qui conduit au nœud borroméen : le non-rapport (l'équivalence) entre les ronds incarne le non-rapport sexuel, ce que ne pouvait réaliser la seule paire ordonnée de S_1 et S_2 puisqu'il suffit qu'il y ait ordre pour que cela fasse rapport (ici d'inclusion). Le quatrième rond qui redouble S_2 provient de ce que le sexe crée pour le sujet une division entre symbole et symptôme, où se reflète sa division de sujet ; cela crée du rapport (il y en a possiblement dans le nœud borroméen à quatre par la mise en évidence de non-équivalence entre les ronds) mais du rapport « *intersinthomatique* » :

Un sinthome n'est pas une chute, quoique ça en ait l'air. C'est au point que je considère que vous là tous tant que vous êtes, vous avez comme sinthome chacun sa chacune. Il y a un sinthome il et un sinthome elle. C'est tout ce qui reste de ce qu'on appelle le rapport sexuel. Le rapport sexuel est un rapport intersinthomatique. C'est bien pour ça que le signifiant qui est aussi de l'ordre du sinthome, c'est bien pour ça que le signifiant opère. C'est bien pour ça que nous avons le soupçon de la façon dont il peut opérer : c'est par l'intermédiaire du sinthome¹⁸ ».

Le sujet de la science, sur quoi nous opérons en psychanalyse

En prenant appui sur *Le banquet* et la figure de Socrate pour parler du transfert, Lacan s'engage sur une voie qui va le conduire, de 1961 à 1966 – sans qu'on puisse supposer qu'il le sût au départ – à deux affirmations corrélatives historiquement et logiquement : le transfert se porte vers le sujet supposé savoir (*Les quatre concepts*, 1964) et « Le sujet sur quoi nous opérons en psychanalyse ne peut être que le sujet de la

17. *Ibid.*

18. J. Lacan, *Le moment de conclure*, 9 juillet 1978, inédit.

science¹⁹ ». Essayons de voir comment Lacan en est venu à cette dernière affirmation qui, dès lors qu'elle est émise, surdétermine l'axiome du signifiant et constitue la théorie lacanienne de l'origine de la science moderne, différente de celle d'un Kojève par exemple pour qui le dogme chrétien de l'Incarnation est responsable de la science moderne.

Selon Lacan, Socrate est l'initiateur de la loi de cohérence du signifiant, qui procède par couple d'opposés ; un savoir peut s'affirmer du seul fait de la cohérence du discours, mais un savoir transparent à lui-même. A partir de là Freud découvrit qu'il y a un savoir qui ne se sait pas lui-même, qu'il y a un sujet en éclipse du savoir. Pourquoi Socrate, ayant fait un premier pas, n'a-t-il pas découvert l'inconscient ? Lacan répond : parce qu'il n'y avait pas encore le sujet de la science dont l'acte inaugural du sujet est le *cogito* de Descartes. Lacan affirme cela dans *L'identification* au moment même où il dit que depuis le *cogito* il n'y a qu'un seul sujet, le sujet supposé savoir, et qu'il s'agit là d'une supposition induite dont il faut se passer en psychanalyse car l'Autre n'est pas sujet et il n'y a pas de savoir absolu. Comment le *cogito* peut-il à la fois être à l'origine du sujet supposé savoir dont il faut se passer et être le sujet sur lequel opère la psychanalyse ?

Reprenons d'abord les choses avec Descartes. A une époque où l'idée de cosmos disparaît, à la suite des découvertes de Copernic, Galilée, Képler, le besoin de certitude scientifique appelle à fonder métaphysiquement les bases de la science nouvelle ; Descartes nous dit que la science a besoin d'une métaphysique et, souligne Koyré, doit *commencer* par celle-ci. Pour Koyré, dont s'est largement inspiré Lacan, il ne fait pas de doute que la « méthode » de Descartes résume celle utilisée dans la *Dioptrique* et la *Géométrie* (Le *Discours de la méthode* était l'introduction écrite après-coup d'un gros traité de 527 pages comprenant la *Dioptrique*, les *Météores* et la *Géométrie*), tout particulièrement la technique de la mise en équation d'un problème algébrique. L'application de l'algèbre à la géométrie, qui la rend indépendante de l'imagination, fait partie de cette géométrisation de l'espace qui permit les découvertes astronomiques. Tout au long de ses *Études*, Koyré démontre comment les révolutions scientifiques sont portées et soutenues par des révolutions spirituelles,

elles sont fondamentalement des révolutions théoriques dont le résultat ne fut pas de mieux relier entre elles les « données de l'expérience »,

19. J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 858.

mais d'acquérir une nouvelle conception de la réalité profonde qui soutient ces données²⁰.

En ce sens Descartes peut en effet être considéré comme ayant fondé le sujet de la science avec sa « méthode » que Koyré résume ainsi :

Pour connaître le réel il nous faut commencer par fermer les yeux, boucher les oreilles, renoncer au toucher ; il nous faut au contraire nous tourner vers nous-mêmes et chercher dans notre entendement des *idées qui soient claires pour lui*. C'est ainsi que l'on trouve les fondements de la science naturelle et découvre le langage que parle la nature. Et c'est dans ce langage – celui des mathématiques – que la nature répondra aux questions que, dans ses expériences, la science pourra lui poser. N'est-ce pas là quelque chose d'étrange ? Et même d'extrêmement peu croyable et de paradoxal²¹ ?

Paradoxal puisque cela aboutit, comme le premier Koyré l'a dit, à définir le réel par l'impossible. Ainsi

nous croyons que la loi d'inertie dérive de l'expérience et de l'observation, bien que de toute évidence, personne n'a jamais pu observer un mouvement d'inertie, pour cette simple raison qu'un tel mouvement est entièrement et absolument impossible ;

en traitant la mécanique comme une branche des mathématiques Galilée décide « de substituer au monde réel de l'expérience quotidienne un monde géométrique hypostasié et d'expliquer le réel par l'impossible²² ». On pourrait en dire autant de l'impossibilité de l'action à distance de la loi de gravitation²³.

Le *cogito* de Descartes est le point de départ logique de l'explication du réel par l'impossible, qui est l'explication scientifique. Descartes a fait l'acte logique de nouer le fondement d'une science à la certitude d'un sujet. C'est en quoi le *cogito*, corrélat de la science est aussi le sujet sur quoi opèrent les psychanalystes.

On peut décomposer la lecture de Lacan en deux temps, liés entre eux d'ailleurs comme le *cogito* et les preuves de l'existence de Dieu dans les *Méditations*. D'abord Lacan montre que le *cogito* introduit à la

20. A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973, p. 86.

21. A. Koyré, *Entretiens sur Descartes*, Paris, Gallimard, 1962, p. 219.

22. A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, op. cit. p. 199.

23. A. Koyré, *Études newtoniennes*, Paris, Gallimard, 1968, p. 36, 189.

division du sujet. En substituant l'être du « je » au savoir de l'être et à l'antique problématique de l'être et la pensée, le *cogito* s'inscrit dans une référence au langage, même s'il n'est que « pensé ». « La pensée ne fonde l'être qu'à se nouer dans la parole où toute opération touche à l'essence du langage²⁴ ». Ayant récusé par le doute tous les savoirs de sa pensée y compris la réalité de son être, le sujet profère un « je pense » qui, comme Koyré l'a montré pour le « je mens²⁵ », ne veut rien dire à lui tout seul car il ne porte sur rien. Ce « je pense » n'est pas une pensée, c'est une parole signifiante²⁶.

En le soumettant à l'épreuve de différentes écritures Lacan produit une lecture de la latence de la division du sujet dans le *cogito* de Descartes, entre le « je suis » (d'identification unaire) antérieur à la pensée qui dit « je » (« je pense ») et sa répétition (signifiante) dans le « je suis » que le « je pense » fait surgir. Il y a non-identité à lui-même du « je suis », divisé entre un « je suis » de sens et un « je suis » d'existence. D'où le caractère ponctuel et évanouissant du sujet du *cogito* que Lacan relève, à l'égal du sujet de l'inconscient ; la certitude du sujet qui s'affirme y est liée.

La division du sujet de l'énonciation et de l'énoncé du *cogito* se redouble d'une autre division, celle entre savoir et vérité, qui correspond au deuxième temps de la démonstration du Dieu vérac de Descartes dans les *Méditations*²⁷. Le *cogito* n'est vrai qu'aussi longtemps que le sujet le pense. Son existence est fragile, instable. Il doit, dans la démarche de Descartes être garanti par la preuve de l'existence de Dieu. Alors seulement le *cogito* acquiert une certitude qui en fait un fondement scientifique.

Nous devons établir l'existence du sujet comme chose pensante puis l'existence d'un Dieu qui ne trompe pas pour acquérir enfin l'unique assurance dont toute science a besoin, la règle générale que tout ce que nous concevons clairement et distinctement est vrai²⁸.

Descartes remet entre les mains de l'arbitraire divin, figure du sujet supposé savoir, la charge de garantir les vérités éternelles, la valeur des

24. J. Lacan, *Écrits*, op. cit. p. 865.

25. A. Koyré, *Épiménide le menteur*, Paris, Herman et Cie, 1947.

26. J. Lacan, *L'identification*, 15 novembre 1961, inédit.

27. Cf. J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979, p. 254, 257 et suiv.

28. J.-M. Beyssade, *ibid.* p. 268.

idées claires et distinctes, la vérité du savoir des mathématiques, la vérité du savoir issu du *cogito*.

Cette méthode instaure une séparation entre le savoir et la vérité qui garantit ce savoir, entre un savoir issu de la division du sujet par le langage dans le *cogito* et une vérité de ce savoir liée à l'existence d'un sujet supposé savoir cette vérité. « C'est dans le rejet de la vérité hors de la dialectique du sujet et du savoir qu'est le nerf de la fécondité de la démarche cartésienne²⁹ ». Dans la brèche ouverte par Descartes la science progresse en instituant un savoir qui n'a plus à s'embarasser de ses fondements de vérité. A partir de Descartes, est savoir ce qui peut servir à accroître le savoir et c'est une tout autre question que celle de la vérité. La division entre savoir et vérité est ce que Lacan appelle sujet de la science,

l'accompagnant d'un modèle topologique, la bande de Moebius, qui fait entendre que ce n'est pas d'une distinction d'origine que doit provenir la division où ces deux termes viennent se rejoindre³⁰.

L'acte séparateur de Descartes, corrélatif du pas de la science moderne, instaure, selon notre reprise lacanienne, une division du sujet – de la science – qui redouble celle liée à la nature langagière du *cogito*. Une division, pourrait-on dire entre sujet de l'inconscient et sujet supposé savoir. Dans la reprise du *cogito* que nous opérons, sujet de l'inconscient et sujet supposé savoir ne sont donc pas deux termes qui délimitent une frontière visible – comme chez Descartes le *cogito* et Dieu – mais deux termes qui redoublent la foncière division du sujet et forment une bande de Moebius. Le théorème de Gödel s'inscrit dans la division inaugurée par Descartes comme une tentative de suturer au niveau logique savoir et vérité. Or le théorème démontre l'impossibilité de cette tentative. Comme le dit Blanché :

Même dans la science formelle par excellence, la mathématique axiomatisée, il faut se résigner à la séparation, qu'on pensait avoir effacée, entre vérité et démontrabilité³¹.

Il y a du vrai non prouvable. C'est pourquoi Lacan peut dire que le sujet reste un corrélat *antinomique* de la science « puisque la science

29. J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, 9 juin 1965, inédit.

30. J. Lacan, *Écrits*, op. cit., p. 856.

31. R. Blanché, *L'axiomatique*, Paris, PUF, 1990, p. 68-69.

s'avère définie par la non issue de l'effort pour le suturer³² ». Cette non issue de l'effort pour suturer le sujet de la science en fait un réel :

Ce qui constitue le réel c'est que par la logique quelque chose se passe qui démontre non pas qu'à la fois p et non p soient faux mais que ni l'un ni l'autre ne puissent être vérifiés logiquement d'aucune façon³³.

Dans la non-issue de l'effort pour suturer savoir et vérité on rencontre de l'impossible, soit du réel. Pour rencontrer ce réel il faut donc pousser l'effort de suture jusqu'à son impossible.

C'est à quoi est confrontée la psychanalyse, par une autre voie que celle de l'affrontement au savoir accumulé : par la voie du symptôme, de la méprise, du lapsus où fait retour la vérité.

La division du sujet et du symptôme c'est l'incarnation de ce niveau où la vérité reprend ses droits et sous la forme de ce réel non su, de ce réel à exhaustion impossible qui est ce réel du sexe³⁴.

La confrontation de la psychanalyse à la science ne résulte pas d'un choix volontariste ni d'un esprit scientifique. Elle découle de ceci que le sujet sur quoi nous opérons est le sujet corrélat de la science, est le sujet de la division du savoir et de la vérité. Mais en même temps la psychanalyse ne peut pas être une science au sens où celle-ci accumule du savoir et confie la garantie de la vérité à un sujet supposé savoir. Car là même où le sujet de l'inconscient s'avère un corrélat du sujet de la science, le psychanalyste se doit de ne pas laisser hors-champ du savoir la vérité qui fait retour avec le symptôme.

Comment « suturer » ou plus exactement nouer la division du sujet à la vérité du savoir ? Lacan s'y est attelé avec la topologie. Puisque de par la nature même du sujet divisé cette « suture » ne saurait équivaloir à une totalité sphérique, il fallait inventer une topologie de la suture (des surfaces) ou de son impensable et une topologie du nouage (des cordes). Puisque le sujet est coupure réelle, c'est-à-dire impossible à représenter imaginairement et symboliquement (même par les lettres \mathcal{S} , $S...$), la topologie n'est pas un modèle du sujet mais s'identifie à sa structure en même temps qu'elle devient le champ où s'expérimente concrètement sa réalité impossible. Pour cela la topologie de Lacan n'abolit pas l'imaginaire de la mise à plat, du dessin, de l'enveloppe-

32. J. Lacan, *Écrits, op. cit.* p. 861.

33. J. Lacan, *Les non dupes errent*, 19 février 1974, inédit.

34. J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, 9 juin 1965, inédit.

ment et recourt à des manipulations qui incluent l'image que nous avons de notre propre corps.

Contrairement à la géométrisation de l'espace (qui coïncida avec l'introduction du sujet et du réel comme impossible) la topologie est une mathématisation du qualitatif, d'objets finis et troués. Par cette voie Lacan tente de modifier la question de l'objet dans la science en même temps qu'il tente de fonder un savoir-faire du nouage et de la suture du sujet – représenté par un signifiant pour un autre signifiant – avec, soit la vérité de a , objet du fantasme, support du désir (c'est le nœud du fantasme), soit la vérité du symptôme (nœud à quatre consistances), soit le nom propre. Dans le cas du nœud borroméen il s'agit d'un nouage où

le sujet c'est ce qui est déterminé par la figure en question : non pas d'aucune façon qu'il en soit le double mais que c'est des coïncements du nœud, de ce qui dans le nœud détermine des points triples du fait du serrage du nœud, que le sujet se conditionne³⁵.

Ce nouage détermine une logique du coinçage et de l'erre (prise en son sens maritime mais aussi à entendre R comme réel³⁶) qui d'après Lacan est « notre seule chance de fixer le nœud vraiment dans son existence³⁷ », même dans l'embrouille.

Lacan est-il parvenu à *s-errer* le réel de la non-issue de l'effort de suture et de nouage du savoir et de la vérité, du sujet et du symptôme ? Il n'était pas très optimiste, tout au moins quant à la pratique : la psychanalyse « est un délire scientifique et on attend qu'il porte une science : mais ça ne veut pas dire que jamais la pratique analytique portera cette science³⁸ ». Jamais ?

35. J. Lacan, *R.S.I.*, 18 mars 75, inédit.

36. Cf. *Les non dupes errent*, 11 juin 1974, inédit.

37. *R.S.I.*, 5 avril 1975.

38. J. Lacan, *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*, 11 janvier 1977, inédit.

« L'action de la formule » : Une contribution à la lecture de la quatrième question de « Radiophonie »

Philippe Soulez

POUR comprendre la notion « d'écriture du réel » chez Lacan, il m'a paru nécessaire d'examiner de près la réponse à la quatrième question de « Radiophonie¹ » qui justifie cette expression par un retour au moment décisif de la naissance de la science moderne. Celle-ci réside moins pour Lacan dans la « révolution copernicienne » que dans la « coupure structurelle » opérée par Képler. L'idée du réel comme impossible prend son sens d'une lecture attentive, mais, à mon sens, problématique, de Koyré. La lecture de Lacan ne suit pas la logique propre de Koyré. Lacan a parfaitement le droit de le faire mais cela ne va pas sans risque. Nous voyons ici un Lacan qui aurait sa propre philosophie des sciences, laquelle privilégie ce qui relève de la démonstration, donc du discours, au détriment de l'expérience dont le rôle est systématiquement minimisé. Un tel choix est probablement à rapprocher de la critique de l'adaptation à la réalité. La réalité n'est pas pour autant déniée dans les paragraphes où nous voyons jouer l'autre sens, politique, du terme révolution. C'est la philosophie politique de Lacan et son rapport très complexe à Marx et à l'idée même de révolution qui se découvrent ici.

1. Notre examen se limitera aux trente-sept premiers paragraphes (de la p. 72 à 77). Le lecteur est invité à suivre le texte de Lacan parallèlement à la lecture de cet article. Jacques Lacan, « Radiophonie », *Scilicet* 2/3, Paris, Seuil, 1970, p. 72 *et sq.*

La question posée à Lacan est la suivante :

Vous dites que la découverte de l'inconscient aboutit à une seconde révolution copernicienne. En quoi l'inconscient est-il une notion-clef qui subvertit toute théorie de la connaissance ?

La question, ainsi formulée, nous fait passer en deux phrases de la « révolution copernicienne » à la « subversion de toute théorie de la connaissance ». Je tiens à relever d'emblée ce point, car l'association de la *révolution* copernicienne à la *subversion* de la théorie de la connaissance ne va pas du tout de soi. Kant n'aurait jamais admis que sa référence à la révolution copernicienne soit une « subversion », encore moins, cela va sans dire, de toute théorie de la connaissance, puisqu'on pourrait plutôt dire que c'est lui qui invente la problématique de la théorie de la connaissance. Kant se demande s'il faut faire tourner le sujet autour de l'objet, point de vue « ptolémaïque » et traditionnel, ou l'objet autour du sujet, point de vue copernicien et instaurateur du transcendantal. Ceci est rappelé en se plaçant du point de vue de l'histoire de la philosophie.

Mais Lacan, lui, reprend la question autrement car la « révolution » le fait sourire alors que la subversion, elle, l'intéresse... On le voit bien dès le premier paragraphe :

Réponse : votre question va à chatouiller les espoirs, teintés de fais-moi peur, qu'inspire le sens dévolu à notre époque au mot révolution. On pourrait marquer son passage à une fonction de surmoi dans la politique, à un rôle d'idéal dans la carrière de la pensée. Notez que c'est Freud et non pas moi qui joue ici de ces résonances dont seule la coupure structurelle peut séparer l'imaginaire comme superstructure.

Lacan estime, en effet que l'inconscient n'a rien à voir avec la théorie de la connaissance : il n'y a pas de connaissance – au sens où « connaître », c'est être complice d'une nature – qui ne soit du côté du mythe². En revanche, du point de vue épistémologique, Lacan, pour désigner les grandes scissions de l'histoire de la pensée, préfère la notion de « coupure » à celle de « révolution ». Je propose de distinguer dans notre texte cinq parties autour de cinq grands thèmes : paragraphes 2 à 9 : la récusation du monocentrisme (p. 72-73) 10 à 15 : l'ellipse et la formule (p. 74 jusqu'à l'avant-dernier para-

2. *Ibid.*, p. 77.

graphe)

15 à 26 : l'hypothèse et la notion de champ (p. 74 à 76)

27-31 : révolution copernicienne-révolution politique (p. 76 à premier paragraphe p. 77)

31-37 : la « notion » d'inconscient (p. 77).

La « notion » d'inconscient

Je commence par le dernier point. Lacan après avoir reformulé la question qui lui est posée, comme il l'a fait pour toutes les autres³... y répond à la page 77 :

L'inconscient, on le voit, n'est que terme métaphorique à désigner le savoir qui ne se soutient qu'à se présenter comme impossible, pour que de ça il se confirme d'être réel, (entendez discours réel).

Lacan y insiste dans tout « Radiophonie » : l'inconscient n'est pas une notion (p. 84), mais la structure, elle, est une notion (p. 86). Dans d'autres passages Lacan insiste sur le fait que la science moderne est affaire de démonstration, non de connaissance. Le point important est le lien qu'il établit entre le réel et l'impossible. Ce lien vaut aussi bien pour le « discours réel » que pour le « réel » comme tel⁴. En quoi consiste cet impossible ? En ceci que, notamment, nul ne verra jamais un corps prolonger son mouvement rectiligne uniforme indéfiniment dans le vide, comme le veut le principe d'inertie. Or c'est bien là qu'est le réel et que commence la distinction entre réel et réalité, si l'on entend par réalité une expérience sensible susceptible d'être perçue par l'être humain. Le réel explique la réalité, sur la base d'une structure de fiction. Tout se passe *comme si* un corps dans le vide prolongeait son mouvement indéfiniment. C'est ainsi que peut s'entendre ce lien entre le thème de l'impossible et celui de la structure de fiction. Mais il faut bien préciser que « structure de fiction » n'est pas « hypothèse ».

3. « Radiophonie », question VII, p. 96 : « Pardon si, de cette question encore, je n'atteins la réponse qu'à la rhabiller de mes mains ».

4. Par « discours réel », Lacan propose-t-il de prendre ce discours comme réel, ou le qualifie-t-il de réel parce qu'il porte sur le réel ? La première hypothèse est la plus certaine.

La récusation du monocentrisme

Remontons maintenant en amont à la première partie du texte (p. 72-73). C'est Lacan (et non pas l'interviewer) qui rappelle le fameux passage de Freud sur la triple blessure narcissique symbolisée par les noms de Copernic, Darwin, Schopenhauer « et » Freud. Un article très intéressant de P.-L. Assoun⁵ montre à la fois que cette séquence est un *topos* qui vient de Haeckel, et comment Freud le remanie profondément pour lui faire dire finalement presque le contraire de ce à quoi pensait Haeckel... C'est une question récurrente que de se demander si le géocentrisme était tellement gratifiant pour le narcissisme de l'homme. Le monde sublunaire était plutôt un cul de basse-fosse⁶ avec sa matière corruptible si inférieure à celle des astres ! Où l'on voit que déjà pour Freud le nom de Copernic est pris métaphoriquement plutôt qu'au sens exact qu'il aurait dans une histoire des sciences. Nous reviendrons sur ce point pour Lacan. En fait ce qu'il y a à retenir de cette référence à Copernic, c'est la destitution de toute forme de monocentrisme, étant entendu qu'en fait l'héliocentrisme en lui-même ne marque de ce point de vue aucun progrès par rapport à un géocentrisme. Toute forme d'unité de champ due à un quelconque centrage est à rejeter et d'abord, bien sûr, celle de la psychologie ; tel serait pour Freud – selon Lacan – le véritable enjeu de cette référence à Copernic. Mais Lacan va aller plus loin, car la révolution copernicienne fait métaphore au-delà de ce qu'en soupçonne Freud.

L'ellipse et la formule

Le véritable débat, comme le dirait Poincaré que Lacan pourrait citer, n'est pas de savoir si A tourne autour de B ou B autour de A. Ce qui compte n'est pas le fait de tourner autour, mais de *graviter*, comme le dit Lacan, et de ne pas tourner rond ! En effet, la grande rupture c'est l'abandon du cercle comme seule forme d'« orbe » susceptible de convenir à la perfection de l'astre, et l'introduction de l'ellipse. L'ellipse introduit un deuxième foyer, à partir de quoi Lacan avance cette

5. P.-L. Assoun, « Freud, Copernic et Darwin », *Ornicar* ?, n° 21-23, 1981.

6. Rémi Brague, *Hommage à Pierre Aubenque*, « Herméneutique et ontologie », PUF, 1990.

affirmation que la bipolarité comme telle est essentielle à toute véritable forme de savoir (p. 77) qu'il s'agisse de physique ou d'économie ou de l'inconscient. Et Lacan décalque plus loin (p. 87), d'une part, l'accroissement des moyens de production autour du capital dû au manque à jouir sur l'accélération autour du foyer lumineux maître et, d'autre part, le dur désir de durer suscité par la recherche corrélatrice d'un plus de jouir sur le foyer noir calculé par Marx nouveau Képler⁷.

Viennent maintenant des considérations sur Galilée (p. 74), qui apporte une première explication du mouvement des planètes avec la loi d'inertie, puis Newton, qui, lui, conclut à un cas particulier de la gravitation qui règle « la plus banale chute des corps ». Mais ce rapide survol de l'histoire des avancées scientifiques, risque de laisser échapper l'essentiel et cet essentiel c'est ce que Lacan appelle « l'action de la formule ».

Mais là encore la vraie portée de ce pas est étouffée : qui est celle de l'action, – en chaque point d'un monde où ce qu'elle subvertit, c'est de démontrer le réel comme impossible –, de l'action, dis-je de la *formule* qui en chaque point soumet l'élément de masse à l'attraction des autres aussi loin que s'étend ce monde, sans que rien y joue le rôle d'un médium à transmettre cette force (p. 74).

Nous touchons là le cœur de l'argumentation lacanienne, qui s'inscrit dans le virage vers la topologie, les quatre discours et les formules de la sexuation.

Le point important est donc l'action de la formule. En effet la formule « agit », mais on ne sait rien du mode d'action, du comment. D'où le scandale que fit cette idée de gravitation, si peu explicable, quoique si bien calculable !

Sous le choc du moment, les contemporains pourtant y [à ce scandale] réagirent vivement, et il faut notre obscurantisme pour avoir oublié l'objection que tous sentaient alors : du *comment* chacun des éléments de masse pouvait être averti de la distance à mesurer pour qu'il en pesât à aucun autre (p. 74-75).

7. J. Lacan, *op. cit.*, p. 84 et sq.

L'hypothèse et la notion de champ

La notion de champ est la réponse « noir sur blanc » à cette ignorance, de ce fait assumée. Ce qui est dit dans ces paragraphes jette une lumière rétrospective sur la célèbre communication « Fonction et champ de la parole et du langage ». La notion de champ indique « la présence effective non de la relation, mais de sa formule dans le réel » (p. 75). Cette précision mérite qu'on s'y arrête car elle permet une confrontation avec une narration comparable, celle de Bergson⁸. Bergson définit la science moderne comme calculant des relations constantes entre des grandeurs variables (telles sont bien les lois de Képler), mais n'admettrait pas la notion d'écriture dans le réel car il n'admettrait pas la présence effective de la formule dans le réel. Ce point est essentiel. Il reparaît dans notre texte sous une autre forme, à propos du statut de l'hypothèse. On sait que ce terme a deux significations : théorie sur la nature de la chose étudiée, qui se veut vraie, ou simple fiction ingénieuse permettant le calcul « en vue de sauver les apparences ». Dans ce deuxième sens, éventuellement, plusieurs hypothèses permettent de sauver différemment les mêmes apparences. La référence que fait Lacan à la page 34 des *Études newtoniennes*⁹ pourrait bien se retourner contre lui. Certes il y est bien question de « syntaxe purement mathématique » à propos de Newton, certes il est bien précisé plus loin que pour Newton l'attraction est une « force mathématique » (et non « physique ») mais c'est pour dire d'abord que Newton représente une synthèse entre ceux qui veulent que cette syntaxe soit écrite en caractères corpusculaires et ceux qui veulent qu'elle soit écrite en caractères purement géométriques (figure, mouvement). Je cite Koyré (p. 34) :

pour lui comme pour Boyle, le livre de la nature est écrit en caractères et en mots corpusculaires. Mais tout comme pour Galilée et Descartes, c'est une syntaxe purement mathématique qui les lie et donne sens au texte du livre.

Il y donc bien théorie, en l'occurrence atomistique, reprise de Boyle mais également, si j'en crois d'autres sources (Lenoble), reprise de Galilée qui se réclame explicitement d'Épicure et de Démocrite. L'attrac-

8. Bergson *L'évolution créatrice*, ch. IV, p. 333 ; PUF (Quadrige).

9. A. Koyré, *Études newtoniennes*, Gallimard, 1968, cité in J. Lacan, *op. cit.*, p. 83.

tion (et non pas « la loi de l'attraction », comme le dit Lacan) a un statut à part comme quatrième élément du monde pour Newton, qui n'est pourtant pas un élément de sa construction. Rappelons que les trois éléments fondamentaux du monde sont la matière, le mouvement et l'espace.

L'ambiguïté de la synthèse newtonienne vient de ce que l'attraction est, elle aussi, un « élément » du monde, mais que cet élément n'a pas d'autre définition que celle que lui donne la formulation de la loi.

En disant que Koyré « isole » l'attraction, Lacan estompe le statut *pré-établi* de la *synthèse* newtonienne. Certes Newton ne parvient pas à expliquer le comment de l'action à distance du point de vue physique (Koyré p. 36), *mais il laisse la question ouverte*. Nous devons expliquer pourquoi.

En effet, sans explication du comment, la loi de l'attraction n'est qu'un simple fait (Koyré p. 39) qui mène soit à la nécessité d'un Dieu pour expliquer le statut « hyperphysique » de cette loi (Koyré p. 39) soit à celle d'avoir recours à des notions aussi obscures voire magiques que les notions attribuées à la scolastique : « puissance » et « attraction ». Dans cette seconde interprétation nous sommes non seulement devant une irrationalité de fait mais aussi de structure :

non seulement elle [la physique de Newton] renonçait à l'idée même de déduire rationnellement la composition et la formation réelles du chœur céleste et des objets terrestres mais même la loi fondamentale de sa dynamique (la loi de la raison inverse du carré) bien que plausible et raisonnable n'était nullement nécessaire et, comme Newton l'a soigneusement démontré, elle aurait pu être toute différente (Koyré, p. 39).

La formule sans théorie qui l'étaye ne serait qu'une hypothèse telle que le Moyen Age et encore Copernic l'entendent : moyen expédient de calculer des positions pour sauvegarder des apparences (voir la deuxième signification du terme distinguée ci-dessus). Mais certaines hypothèses valent aussi bien que d'autres ; rien ne permet de choisir l'une plutôt que l'autre. Si bien qu'au moment où Lacan accentue le mouvement de Koyré, en oubliant le pessimisme de la conclusion¹⁰

10. A. Koyré, *op. cit.* « J'ai dit que la science moderne avait renversé les barrières qui séparaient les Cieux et la Terre, qu'elle unit et unifie l'Univers. Cela est vrai. Mais je l'ai dit aussi, elle le fit en substituant à notre monde de qualités et de perceptions sensibles, monde dans lequel nous vivons, aimons et mourrons, un autre monde : le monde de la quantité, de la géométrie réifiée, monde dans lequel, bien qu'il y ait place pour toute chose, il n'y en a pas pour l'homme. Ainsi le monde de la science – le monde réel –

quant au statut de la vérité, Koyré lui reprocherait peut-être d'être sur les positions de Duhem :

Il a souvent été dit que la science moderne se caractérise par l'abandon de la recherche des causes et par la réduction à celle de loi. Cependant, comme l'a montré Pierre Duhem – ΣΩΖΕΙΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ, *Essai sur la notion de la notion de la théorie physique de Platon à Galilée*, Paris, Hermann, 1908, et *La théorie physique : son objet, sa structure*, Paris, Chevalier et Rivière 1906 —, cette attitude « positiviste » n'a rien de moderne et fut au contraire largement représentée dans l'astronomie et la philosophie grecques et médiévales, qui considéraient souvent les cercles, les excentriques et les épicycles de Ptolémée comme de simples modèles mathématiques et non point comme des réalités physiques [...] Par ailleurs, comme l'a montré d'une manière décisive E. Meyerson (*Identité et Réalité*, Paris Vrin, 5^e éd. 1951, et *De l'explication dans les sciences*, Paris, Payot, 1921), cet abandon a toujours été temporaire, et la pensée scientifique a toujours essayé de pénétrer derrière les lois et de découvrir « le mécanisme de production des phénomènes ». J'ajouterai que d'une part, c'est précisément la recherche des lois causales des mouvements célestes qui conduisit Képler à sa « nouvelle Astronomie », conçue comme une *Physique* céleste, et que de l'autre, l'absence de toute théorie de la gravitation conduisit Galilée à sa conception erronée de la gravitation comme force constante. (Koyré, p. 45, note 11)

Newton dans le passage même où il se refuse à *feindre des hypothèses* n'a pas manqué cependant d'en imaginer ou d'en former une en lui laissant précisément un statut d'hypothèse ouvert à une vérification expérimentale ultérieure¹¹. Si Lacan croit pouvoir désigner dans l'*hypothèses non fingo* (« je ne feins pas d'hypothèses », véritable traduction pour Koyré¹²) sa « charte de la structure » (p. 75) force nous est de

s'éloigna et se sépara entièrement du monde de la vie, que la science a été incapable d'expliquer – même par une explication dissolvante qui en ferait une apparence « subjective », (p. 43). [...] Deux mondes : ce qui veut dire deux vérités. Ou pas de vérité du tout » (p. 43). En fait la conclusion personnelle de Koyré est très proche de Husserl ou de Bergson.

11. *Ibid.*, p. 73.

12. Cette formule signifie non pas : je n'imagine pas d'hypothèses, mais : je *n'invente pas des principes* dont la vérité n'est pas établie, principes à partir desquels je pourrais déduire la vérité. Ceci vise Descartes qui dans ses *Principes de la philosophie* reconnaît qu'il pose des principes qui lui sont commodes pour déduire un certain nombre de propositions, mais qu'il ne garantit pas pour autant leur vérité intrinsèque. Une telle démarche serait au fond un peu perverse pour Newton puisque, en effet, du faux on peut déduire ce que l'on veut, même le vrai !

reconnaître que le « ne pas feindre d'hypothèses » newtonienne ne fait pas facilement l'économie de l'imaginaire et du « comment ? ». Sans l'imaginaire de l'atomisme, Galilée n'est pas possible. Képler est incapable de penser l'unité de la matière : les étoiles restent d'une autre nature pour lui. La formulation des premières lois scientifiques de la science moderne n'a donc pas été suffisante... D'ailleurs Képler lui aussi s'appuie sur une théorie et cherche des explications. Tous les savants imaginent des hypothèses au premier sens distingué plus haut (théorie vraie sur la nature de la chose) à peine de tomber dans le conventionalisme et de ne faire que des hypothèses au deuxième sens distingué (fiction ingénieuse permettant le calcul). La deuxième position serait aux antipodes mêmes de la définition du réel pour Lacan.

On voit ici qu'il n'est pas facile d'utiliser l'histoire des sciences, car il y a toujours une distinction entre la portée métaphorique des noms propres – Copernic pour Freud, Képler-Galilée-Newton pour Lacan – et leur inscription historique. Dans sa « Note pour ma réponse à la quatrième question » (p. 82) Lacan rectifie prudemment le tir à propos de l'héliocentrisme.

Poursuivons notre lecture (p. 75). Nous retrouvons bien au centre de ce texte la distinction des sciences exactes et des conjecturales, la possibilité de passer de l'une à l'autre, et même sa nécessité. La transition est d'ailleurs implicitement fournie par l'allusion à Planck-Dirac qui avec les sauts quantiques établit une sorte d'échelle des valeurs possibles de la particule sans qu'on puisse connaître à l'avance laquelle sera la bonne. Est-ce à partir de là qu'il faut comprendre « l'effet d'acte qui se produit comme déchet d'une symbolisation correcte » dont parle Lacan ? Je dois faire remarquer que la narration de Lacan s'arrête avec les quanta, et ne prend pas en compte la relation d'incertitude de Heisenberg¹³. Il semble que Lacan soit implicitement einsteinien, c'est-à-

13. Lacan a parlé de Heisenberg dans le *Séminaire II*, p. 281 : « Quand on peut préciser un des points du système, on ne peut formuler les autres. Quand on parle de la place des électrons, quand on leur dit de se tenir là, de rester toujours à la même place, on ne sait plus du tout où en est ce que nous appelons couramment leur vitesse. Inversement, si on leur dit – eh bien, entendu, vous vous déplacez tout le temps de la même façon –, on ne sait plus du tout où ils sont. Je ne dis pas qu'on en restera toujours à cette position éminemment persiflante. Mais jusqu'à nouvel ordre, nous pouvons dire que les éléments ne répondent pas où on les interroge. Plus exactement, si on les interroge quelque part, il est impossible de les saisir dans l'ensemble ». Lacan cherche une interprétation de ce fait non du côté de la

dire croie à un certain réalisme de la formule. Mais justement Heisenberg croyait plutôt à un « instrumentalisme » de la formule, c'est-à-dire à une position plus proche de celle du conventionnalisme. Or Freud est conventionnaliste. Mais s'il faut en croire Assoun¹⁴ il y a chez lui une tendance à quitter le conventionnalisme strict à la faveur du rapprochement avec Einstein qui aurait aussi un sens épistémologique. Lorsque dans sa fameuse lettre à Einstein Freud évoque la physique comme mythologie, ce serait moins pour rapprocher la physique de la psychologie que la psychologie de la physique. La nuance est importante. Lacan ne ferait – là aussi – que systématiser une tendance qui s'amorcerait dans Freud.

Sans doute Lacan n'est-il pas censé être un philosophe de l'histoire des sciences. Mais il y a dans ce texte de « Radiophonie » une telle insistance sur la scientificité de la psychanalyse et une telle insistance dans ses références à la physique *aux fins de justifier la coupure structurelle* qu'on doit prendre acte et constater la solidarité de l'élaboration lacanienne avec des thèses relevant *stricto sensu* de l'histoire et de la philosophie des sciences.

Révolution copernicienne, révolution politique

D'après mon repérage la quatrième partie est consacrée à la critique de Kant qui ne serait que « copernicien » et n'aurait rien compris à Newton, le point essentiel étant l'abolition de l'univers, *i. e.* du cosmos. Un univers infini ou non fini n'est plus un cosmos et n'a plus de centre quel qu'il soit. Lacan note d'ailleurs qu'avec la notion de champ électro-magnétique il existe une tendance à retrouver un univers¹⁵. Kant restaure l'âme, voire l'âme du monde. La question de l'univers entraîne

« liberté » de l'électron (rien ne prouve encore que l'électron mente) mais du côté du langage où se produirait « quelque chose de drôle ». Lacan ne précise pas plus dans ce passage. L'interférence de l'appareil d'observation sur l'électron observé ne retient pas son attention. Il conclut en insistant fortement sur le Tout-Puissant rusé mais honnête, version Einstein. Je remercie Béatrice Freire d'avoir attiré mon attention sur ce paragraphe.

14. P.-L. Assoun, *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Paris, Payot, 1981, p. 80 *et sq.* On retrouve ce type de question dans l'article d'O. Mannoni « L'athéisme de Freud » *Ornicar ?* n° 6, mars-avril 1976.

15. François Regnault repère cette difficulté : « le sujet de la science et le fantasme du monde » *in Ornicar ?* n° 5, hiver 1976.

bien sûr une polémique avec l'univers-ité. Ce ne serait pas par hasard que l'université ne serait que copernicienne et kantienne.

Enfin, du thème de l'abolition du cosmos, Lacan passe très logiquement à l'autre signification du terme révolution qui ne trouve pas davantage grâce à ses yeux. On saisit ici sur le vif la culture politique de Lacan :

Que seule la structure soit propice à l'émergence du réel d'où se promeuve neuve révolution, s'atteste de la Révolution de quelque grand R que la française l'ait pourvue. Elle se fût réduite à ce qu'elle est pour Bonaparte comme pour Chateaubriand : retour au maître qui a l'art de les rendre utiles (consultez l'Essai qui s'en intitule en 1801) ; le temps passant, à ce qu'elle est pour l'historien fort digne de ce nom, Tocqueville : shaker à faire dégradation des idéologies de l'Ancien Régime ; à ce que les hommes d'intelligence n'y entendent pas plus que d'une folie dont s'extasie (Ampère) ou à camisolier (Taine) ; à ce qui en reste pour le lecteur présent d'une débauche rhétorique peu propre à la faire respecter (p. 76).

Le raccourci est saisissant et cette énonciation ne peut manquer de produire quelque effet. Sans la révolution marxiste il n'y aurait plus tellement lieu de s'intéresser à la Révolution française ni même à l'idée de révolution :

Il en serait ainsi si Marx ne l'avait replacée de la structure qu'il en formule dans un discours du capitaliste, mais de ce qu'elle ait forclos la plus-value dont il motive ce discours. Autrement dit c'est de l'inconscient et du symptôme qu'il prétend proroger la grande révolution : c'est de la plus-value découverte qu'il précipite la conscience dite de classe. (p. 76-77)

Mais l'intérêt porté à Marx ne rejaillit pas sur Lénine. On pressent bien, en effet, que le précipité de la conscience dite de classe s'accorde mal avec une problématique du symptôme et de l'inconscient (voir p. 77 où Lacan revient au « se soustraire à la conscience »). Le précipité n'est peut-être pas seulement chimique mais correspond sans doute à la « hâte imaginaire » dont Lacan disqualifie Lénine, bien différente, on s'en doute, de la véritable hâte logique. Nous voyons ici une utilisation inattendue de la différence entre réel et réalité. Si la structure découverte par Marx correspond au réel du discours du capitaliste, le passage

à la réalité est impossible car les temps d'un tel discours sont intenables dans la réalité :

Lénine passant à l'acte, n'en obtient rien de plus que ce qu'on appelle régression dans la psychanalyse : soit les temps d'un discours qui n'ont pas été tenus dans la réalité, et d'abord d'être intenables (p. 77).

Il est intéressant de voir comment — compte tenu du contexte de l'année de publication de « Radiophonie » — la possibilité du lacano-maoïsme (cf. « proroger la Révolution », « neuve révolution ») se trouve formulée¹⁶, jugée et finalement, nous semble-t-il, refusée par Lacan. On n'en déduira pas que Lacan est indifférent à ce qui se passe dans le champ politique. Mais il ne conçoit pas l'intervention du psychanalyste sous la forme d'une reprise du projet révolutionnaire. Cette affirmation peut étonner dans la mesure où Althusser et Lacan ont été proches et dans la mesure où la mémoire reste vive de cette proximité pour beaucoup. Nous devons insister : c'est Althusser qui conçoit le mouvement du retour à Marx *via Lénine* sur le mode du retour à Freud opéré par Lacan. Lacan, lui, est intéressé par Marx, en tant que théoricien du symptôme, nullement en tant que ce dernier voudrait « proroger » la Révolution. *A fortiori* n'est-il pas intéressé par le passage à l'acte léniniste¹⁷.

La différence entre le réel et la réalité permet donc à Lacan de rejeter deux fois la métaphore de la « Révolution », aussi bien dans sa portée épistémologique que dans sa portée politique.

16. On voit mal, en effet, comment le jugement porté sur l'entreprise léniniste ne s'appliquerait pas aussi au maoïsme de la Révolution culturelle. On relèvera cependant que s'il y a des allusions à Mai 68 dans « Radiophonie », le terme maoïste ou le nom de Mao ne sont jamais prononcés, mais Sartre est visé. « Nulle clameur d'être ou de néant qui ne s'éteigne de ce que le marxisme a démontré par sa révolution effective : qu'il n'y a nul progrès à attendre de vérité ni de bien-être, mais seulement le virage de l'impuissance imaginaire à l'impossible qui s'avère d'être le réel à ne se fonder qu'en logique : soit là où j'avertis que l'inconscient siège, mais pas pour dire que la logique de ce virage n'ait pas à se hâter de l'acte » (p. 92).

17. La question du lacano-maoïsme a repris un intérêt d'actualité avec la traduction en français de l'ouvrage d'E. Gellner *Les ruses de la déraison*, PUF, 1992, qui assimile (à tort, selon moi) lacanisme et maoïsme et bien entendu avec la publication des biographie et autobiographie d'Althusser.

Variations sur le thème tragique dans *L'éthique de la psychanalyse*¹

Marjolaine Hatzfeld

*La malédiction de l'existence, qui réunit en soi mort et être et n'est ni être ni mort... Telle est la déchirure de l'homme... car par l'homme la mort vient à l'être et par l'homme le sens repose sur le néant*².

FREUD, dans son analyse personnelle, a très tôt rencontré la tragédie grecque – celle d'*Œdipe roi* –, et à deux titres : il y trouvait, d'une part, l'occasion de généraliser, grâce à cet appui littéraire, la singularité du vœu incestueux qu'il venait de lire dans ses propres rêves ; d'autre part, le nouveau rapport au savoir qu'initiait la psychanalyse (un savoir qui entame le sujet), était admirablement représenté dans cette tragédie du savoir où l'oracle d'un dieu s'était trouvé énoncer la loi première du désir, la première et inéluctable contrainte (*Zwang*) du désir : inceste et parricide. Enfin, dans *Totem et Tabou*, Freud étend la faute tragique au meurtre du père de la horde primitive, meurtre dont les effets de culpabilité se transmettront dès lors à toute l'humanité.

Avec Lacan, la tragédie servira d'abord à dégager les traits fondamentaux du rapport du sujet à son désir. Son analyse de *Hamlet* dresse ce qui fait la croix du désir, à savoir l'impossible coexistence du sujet avec son objet. Ou le sujet s'évanouit – *fading* –, ou l'objet ne s'indique désiré qu'à être ailleurs. En régime tragique, cet ailleurs est la mort :

1. Les chiffres entre parenthèses renvoient à la pagination de l'édition du Seuil du Séminaire VII de Lacan.

2. Maurice Blanchot « La littérature et le droit à la mort » in *La part du feu*, Gallimard 1949, p. 345.

Ophélie, morte, révèle à Hamlet son désir, et ce n'est que frappé à mort qu'Hamlet peut accomplir son acte.

Dans *L'éthique de la psychanalyse*, le lien entre désir et dimension tragique se resserre ; ils deviennent consubstantiels, au point que ce n'est pas seulement la tragédie qui servira à élucider la structure du désir, mais la structure du désir qui donnera « l'essence même de la tragédie », que Lacan entend nous dévoiler ici, quand tous les penseurs, d'Aristote à Hegel et à Goethe, avaient échoué à la saisir... La mort n'y est pas seulement le cas limite de l'évanouissement du sujet ou de l'ailleurs de l'objet. Un autre passage à la limite s'accomplit : le désir comme tel, dans sa « pureté³ » est désir de mort, de sa mort propre. *Antigone*, puis *Œdipe à Colone* sont convoqués pour nous convaincre de cette visée du désir en tant que « pur » désir.

« Les hommes meurent, les animaux, eux, périssent⁴ »

Désir de mort, soit, mais il y a mort et mort. « Mourir veut dire : être capable de la mort en tant que mort⁵ ». Voyons comment Lacan peut faire résonner ce type de formulation philosophique en lui imprimant un accent autre, issu de la réinterprétation qu'il donne de la pulsion de mort freudienne.

Les « secondes morts »

La « mort en tant que mort », qu'est-elle pour un sujet, un sujet parlant qui peut mourir d'une autre mort que de celle de l'animal, celle que le dictionnaire définit comme l'arrêt des fonctions vitales ? Cette autre mort, désignons-la tout de suite du terme qui prévaudra dans ce séminaire, et qui évoque une expression du domaine religieux où il a un tout autre sens : la seconde mort. En quoi seconde ? Seulement, j'imagine, d'avoir été nommée en second, par rapport à la première,

3. L'adjectif « pur », fréquent chez Lacan pour qualifier le désir qu'il a ici en vue, désigne, sans doute, un désir-à-la-limite comme effet de la seule structure (par structure nous entendons ici les effets du signifiant constitutifs du sujet) ; à certains égards, il s'agit presque d'une déduction logique. Mais il signifie également : pur *de toute culpabilité*.

4. Heidegger, « Bâtir, Habiter, Penser », in *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, p. 177.

5. *Ibid.*

celle qui tombe sous les sens, « la mort qui consiste simplement à claquer le bec » (p. 353).

Dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament⁶, on le sait, les morts une fois morts (première mort), attendent dans la poussière les trompettes du Jugement dernier, la Résurrection où ils passeront devant le tribunal du Seigneur pour être rétribués selon leurs œuvres. Aux uns, à ceux qui sont inscrits dans le grand livre de la vie, la Vie éternelle... aux autres, la « seconde mort », qui est non point retour à la poussière insensible, mais assignation à perpétuité aux tortures de l'enfer. La seconde mort, c'est donc une vie d'éternelle horreur, « mort » de l'âme et non du corps, lequel, comme dans les fantasmes sadiens, est bien toujours assez vif pour être support de la souffrance⁷.

La seconde mort, au sens sadien, n'a-t-elle elle aussi qu'un rapport d'homonymie avec la seconde mort que Lacan construit dans ce séminaire ? Rappelons que, pour Sade, le meurtre n'obtient jamais une vraie mort, il ne produit qu'une modification des formes de la matière qui, dans le cadavre pourrissant, continue à grouiller d'une vie insubmersible, déchet increvable et proliférant. D'où le fantasme d'un crime absolu, d'une « seconde mort » capable d'anéantir pour de bon la pullulation de la vie. Klossowski a déchiffré, dans ce fantasme, la haine acharnée contre la mère⁸.

Dans ce séminaire, cette seconde mort sadienne n'est qu'une voie d'approche pour cerner celle que Lacan élabore sous le même nom. La différence est dans la distinction à faire entre : mettre fin aux infinies « métamorphoses de l'état⁹ », à la pourriture toujours renaissante de la vie, – et mettre fin au rebondissement incessant de signifiant en signifiant où le sujet se trouve à la fois prisonnier et exclu, dans ce double rapport d'inclusion et d'exclusion qui fait son tourment. Choisir, en

6. Rappelons, entre autres, Daniel 12, 2-3 ; Matthieu 25, 46 ; Apoc. 20, 12-15 ; 21, 8 etc.

7. Dans ce séminaire, si riche de références, notamment religieuses, on s'amuse de voir les anamorphoses que subissent certains thèmes classiques passés à l'incendie du texte lacanien. Ainsi de l'utilisation du Jugement dernier comme *experimentum mentis* (361) pour juger de sa vie à l'aune d'un « as-tu agi conformément à ton désir ? », ou du Grand Livre comme caisse enregistreuse (366). Travail de déplacement de l'audition qu'opère Lacan, parfois à coups de marteau !

8. Pierre Klossowski, *Sade, mon prochain*, « Le père et la mère dans l'œuvre de Sade », Paris, Seuil, 1947.

9. Et non « métaphores fausses », comme l'inscrit l'édition du Seuil, p. 291.

somme, de rejoindre décisivement sa propre exclusion de la chaîne signifiante, tel serait le sens de la seconde mort. Deux ans plus tard, dans *L'identification*, Lacan donnera à la seconde mort sadienne le sens de l'annulation du pouvoir signifiant comme tel, sens plus proche de ce qui nous occupe ici. Mais ce tournant de l'interprétation n'est pas fait dans *L'éthique*.

Notons que la « seconde mort » est de fait chronologiquement première par rapport à la mort du corps qui vient, pour ainsi dire, la confirmer. L'« à bout de course » dans le signifiant, redoublé d'une séparation d'avec la chaîne signifiante, précède la mort effective, et pour cause : seul un sujet vivant peut décider d'en finir, avec le signifiant et le corps qu'il supporte. C'est le cas d'Antigone, et d'Œdipe. Leur « entre-deux-morts » se symbolise d'un emmurement réel : Œdipe, emmuré dans un corps aveugle, volontairement coupé de ce qui fut son désir dans le monde visible ; Antigone, enterrée vivante, coupée de ce qui reste son désir : « Etre couchée, chérie, auprès de lui, le frère chéri » (v. 73).

Mais le « sens » de l'entre-deux-morts peut s'inverser, allant de la mort effective à la mort dans le signifiant. Ce serait le cas de Polynice, si Antigone ne s'était vouée à préserver son « être de signifiant » au-delà de sa mort réelle, ou de Sade quand il faisait le vœu que toute trace de son passage sur terre soit effacée, jusqu'à l'inscription de son nom sur sa tombe. On mesurera la différence qu'il y a entre cette seconde mort en tant que décrétée par quelqu'un d'autre que l'intéressé lui-même (par Créon, pour Polynice) ou par le sujet lui-même (Sade). Notons enfin que le cas de Sade est inverse de celui d'Œdipe : Sade voudrait rejeter le signifiant comme tel. Œdipe s'affronte de plein fouet aux signifiants de son destin, et se rejette lui-même, en fin de parcours, de cette chaîne. Mais au terme, il finit identifié à rien... que son nom¹⁰, il finit dans ce qu'on pourrait appeler avec Blanchot « la vérité de son nom¹¹ ». Cela, Lacan l'avait déjà noté l'année précédente à propos de Hamlet.

10. Par un étrange renversement de la faveur des dieux, Œdipe restera celui dont le nom sera invoqué comme héros tutélaire du lieu d'où il a miraculeusement disparu sans laisser de traces.

11. Maurice Blanchot, « La littérature et le droit à la mort », in *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 342.

... *Afin que, dans le rien, il apprenne à éprouver l'être*¹²

Ces remarques terminologiques faites, comment situer cette seconde mort, dont il nous est dit qu'elle constitue le désir dans sa radicalité ? Dans les années précédentes, Lacan avait amplement déployé sa thèse de l'émergence du sujet à partir de la rencontre du symbole – langage, signifiant –, et d'un réel pas autrement qualifié que comme « boursoufflure de la vie », ou par l'ironie d'un « saucisson pur porc » (on saisit là combien Lacan est loin de toute idéologie vitaliste), rencontre traumatique se soldant de quelque perte irrémédiable. Nous ne reprendrons pas ici ces analyses de la fonction mortifiante du signifiant, du prix à payer pour l'entrée du sujet dans le symbolique, mais aussi de la sorte de « vie » qu'apporte avec lui le signifiant, d'amener à « l'être » le désir du sujet¹³. Le tracé d'un espace paradoxal était déjà là dessiné, espace subjectif où vie et mort échangent leur valeur de n'être plus, ni tout à fait la mort, ni tout à fait la vie, où être et non-être deviennent réversibles, réversibilité qui s'atteste dans ce type de formules si fréquentes chez Lacan (citées ici de *L'éthique*) : « ce que nous sommes et ce que nous ne sommes pas... notre être et notre non-être (371) – ou encore, pris dans un texte de sept ans plus tardif, mais bien dans le même fil : « la marque du signifiant... par quoi s'avère que, du corps, il est second qu'il soit mort ou vif » (« Radiophonie », p. 61), – et enfin, pour clore la liste des citations qui serait longue : « Sans doute, dans cet acte (l'acte sexuel), en un seul moment, quelque chose peut-il être atteint par quoi un être, pour un autre, est à la place, vivante et morte à la fois, de la Chose » (347).

Nous laisserons ici l'énigme de ce « quelque chose de vivant et mort à la fois » qui peut s'atteindre dans l'autre quand, par la grâce des dieux, il se donne *au lieu même de la Chose*, – pour noter que, dans ce

12. Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique », in *Questions I*, Paris, 1968, Gallimard, Tel, p. 78.

13. Rappelons cette description du désir où Lacan est passé maître dans l'art de croiser, en un ballet bien réglé, les valeurs opposées du lourd et du subtil, du corps et de l'âme, de la vie et de la mort, du réel des besoins et du signifiant – deux séries dont aucune n'est à ranger spécialement d'un côté ou de l'autre d'une ligne qui séparerait le positif du négatif, puisque c'est la torsion où elles se sont nouées et à jamais altérées qui compte désormais. C'est « l'aporie incarnée » de ce chiasme qui fait le désir, lequel « emprunte son âme lourde aux rejetons vivaces de la tendance blessée, et son corps subtil à la mort actualisée dans la séquence signifiante... », *Écrits*, p. 629.

séminaire de *L'éthique*, une certaine caractérisation du signifiant se trouve tout particulièrement accentuée.

Seuls les créateurs peuvent anéantir¹⁴ !

Lacan en effet y introduit le thème de la *création ex-nihilo* auquel il revient avec insistance pour nous mettre en garde contre ce qu'il lui oppose : l'évolutionnisme (252-253). Quel est l'enjeu de cette insistance pour notre problème ?

La théologie de la création *ex-nihilo* (un dieu, d'autant plus tout-puissant et unique qu'il a créé toutes choses *ex-nihilo*, mais non sans l'assistance d'un Verbe inengendré, à ses côtés de toute éternité – nous renvoyons au grand Dictionnaire de Théologie catholique, article *Création* et *Verbe*), se trouve ici reprise, mais dans une visée foncièrement anti-théologique et moyennant deux torsions :

1. – « Au commencement était le Verbe, rappelle Lacan, *ce qui veut dire le signifiant* » (252). Cette assertion, pas autrement argumentée, nous paraît difficilement tenable, comme nous l'indiquons plus loin. Mais nous nous contentons ici de faire un relevé des « évidences » avec lesquelles Lacan tisse sa problématique.

2. – La création dont il s'agit est création du signifiant (génitif objectif), création *ex-nihilo* du signifiant, et le créateur, c'est l'homme (p. 146-147).

Il s'ensuit ceci, que Lacan énonce page 253 : « la perspective créationniste est la seule qui permette d'entrevoir la possibilité de l'élimination radicale de Dieu,... de la notion toujours renaissante de l'intention créatrice comme supportée par une personne ». Création *ex-nihilo* du signifiant, façonné par l'homme à partir du vide et introduisant le vide au cœur du réel (il faudrait commenter ce cercle, énoncé p. 146) : l'important pour Lacan est de marquer l'hétéronomie de l'ordre signifiant en tant que s'originant d'un *ex-nihilo*, par rapport à tout le domaine de l'étant.

On retrouve, sur ce terrain du *nihil ex quo*, il faut le noter, la même ambiguïté d'être et de non-être qu'introduit le signifiant. Constattement dans notre texte le glissement de l'un à l'autre, la substitution se fait. Le lieu de la Chose est zone d'être *et* de non-être à la fois ; l'au-delà

14. Nietzsche, *Le gai savoir*, § 58 : « On ne peut détruire qu'en tant que créateur », in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1967.

du principe de plaisir, l'au-delà de la chaîne signifiante, le vide central, l'*ex-nihilo*, tous ces termes qui viennent déterminer tour à tour « ce champ, que j'appelle celui de la Chose », peuvent à l'occasion être relayés par le terme d'*être*. Deux exemples parmi d'autres :

1) ... « ce lieu [la Chose] où est mis en cause tout ce qui peut être, *ce lieu de l'être* où se produit tout ce que nous avons appelé le lieu élu de la sublimation¹⁵ » (sublimation qualifiée de « créationniste » ici ou là).
 2) L'existence de la chaîne signifiante implique « quelque part, mais assurément hors du monde de la nature, l'au-delà de cette chaîne, l'*ex-nihilo* sur lequel elle se fonde » ; dans ce lieu du *nihil*, Lacan s'étonne que les troubadours aient pu « placer, en ce point d'au-delà, une créature comme la femme... » et il poursuit : « si cette idée incroyable a pu venir de mettre la femme à la place de l'être etc. » (253)

Cette sorte d'inhérence du *nihil* à l'être et de l'être au *nihil*, et finalement, la promotion de l'être-pour-la-mort qui surgit en fin de séminaire pour saluer en Œdipe « l'homme accompli », ne s'entend bien, sans doute, qu'au filigrane heideggérien du texte lacanien, Heidegger dont la terminologie est implicitement reprise, mais à des fins qu'il s'agit pour nous de préciser. Ces effets d'échos de Lacan par rapport à Heidegger, nous les notons, certes pour préciser le sens du vocabulaire utilisé, mais en même temps pour mieux entendre la tonalité originale de l'énonciation de Lacan à partir de son expérience. Cette surimposition/différenciation du vocabulaire, on en fera l'épreuve en lisant ce texte de Heidegger, si proche dans les thèmes traités et la préoccupation, et si autre¹⁶ : « Qu'est-ce que la métaphysique ».

*L'énigmatique ambivalence du rien*¹⁷ ...

Cet *ex-nihilo* du signifiant qu'il oppose à toute théorie évolutionniste, si Lacan y tient tant, c'est qu'il en fait le fondement de cette structure essentielle de la subjectivité, à savoir du clivage entre l'énonciation et l'énoncé. C'est la respiration même du sujet. Ceci s'indique de mille façons dans ses textes. Citons, pour montrer la ténacité de ce thème, le Discours à l'E.F.P. du 6 décembre 1967 :

15. Version de la sténographie du 4 mai 1960. La transcription du Seuil, p. 253, efface ce point.

16. Heidegger, *Questions I, op. cit.*

17. *Ibid.*, p. 77.

Ce sujet (à savoir : celui qui s'élabore du fait de l'inconscient), ce sujet ne s'éveille qu'à ce que, pour chacun au monde, l'affaire devienne autre que d'être le fruit de l'évolution qui, de la vie, fait au dit monde une connaissance : oui ! une connerie-sens dont le monde peut dormir sur ses deux oreilles. [c'est moi qui souligne]

Il y a là un enjeu éthique évident auquel notre séminaire donne un relief tout particulier. Reprenons donc le fil qui s'y développe.

« C'est seulement, dit Lacan p. 253, dans la perspective d'un commencement absolu qui marque l'origination de la chaîne signifiante comme un ordre distinct, que nous ne nous trouvons pas impliquer perpétuellement l'être dans l'étant, implication qui est au fond de la pensée évolutionniste. » Cette implication, qui nous permet de « dormir sur les deux oreilles » est bien en effet l'échappatoire du sujet quand il cherche à tirer son épingle du jeu. L'évolutionnisme, pour Lacan, ne fait au fond que reconduire le principe de la foi : une volonté se trouve déjà dans les choses, nous épargnant les questions de fond, la question du fond, l'*ex-nihilo* sur quoi reposent le sens et le non-sens. En nous invitant à faire cette coupure drastique entre « création *ex-nihilo* du signifiant » et évolutionnisme, Lacan nous amène au cœur de son éthique qui consiste, ce rien-à-partir-duquel, à l'interroger.

En effet, cette expression (« création *ex-nihilo* ») condense deux choses : d'une part elle vise ce qui s'appelle, plus justement sans doute, la contingence du signifiant. Pour parodier l'Évangile de Jean, I, 1-2 : « non, le Verbe, au commencement, n'était ni chez Dieu, ni Dieu ». Mais d'autre part, elle vise l'idée d'un « lieu », d'un lieu vide, *nihil* qui, pour être rien, n'est pas un rien neutre ou transparent, n'est pas un rien égal à zéro. C'est un lieu hanté, énigmatique, « redoutable centre d'aspiration » d'un désir « dont nous ne connaissons pas le premier mot » ; entendons : dont nous pouvons être sûrs qu'il nous réserve le pire. L'éthique que nous propose Lacan dans ce séminaire, c'est d'aller y voir.

Aller au dévoilement du fond (108)

Bien des obstacles font fonction de barrières pour en garder l'accès. Outre le bien, le beau, la pudeur, la douleur, – notons le mensonge sur le mal, le « il ne savait pas », et, pour résumer le tout, ce puissant interdit-d'y-penser... à quoi ? à tout ce que la demande tait par crainte que le possible de son articulation ne passe au réel.

Ceci explique que ce lieu ne soit pas ouvert à tous. Mais cependant, pas absolument fermé non plus. Certains, comme Sade, auraient su en « forcer les portes » (220). D'autres aussi, par d'autres voies : Angèle de Foligno, Marie Alacoque. Enfin les héros tragiques – sophocléens ou lacaniens ? – par d'autres voies encore.

Tenons-nous en à ce que Lacan veut montrer avec cette figure du héros grec. Antigone, Œdipe à Colone, héros selon Lacan non tant de s'être avancés dans un fond ultime qui serait de méchanceté et de haine, que d'avoir exploré et poussé dans ses conséquences dernières ce qui résulte du rapport du sujet au signifiant en tant qu'*ex-nihilo*. Ils sont arrivés en un point que Lacan caractérise très justement d'« à bout de course », au point d'être acculés, et de pouvoir *se séparer du signifiant même* qui les détermine singulièrement. « Au-delà de l'Atè », dit Lacan¹⁸, au-delà des signifiants arrimant le sujet à un destin tragique particulier.

La fameuse « solitude » du héros sophocléen trouve là sa raison d'être : elle vient de la position du sujet « dans » la structure, ou plutôt « au bord extrême » de la structure, voire en dehors d'elle : « hors des limites, toujours en flèche... et par conséquent *arraché par quelque côté à la structure* » (316). Cet arrachement à la structure est ce qui fait du héros un être situé entre la vie et la mort, mort à la vie, dans cette zone de l'entre deux morts dont Lacan nous surprend de la faire équivaloir à ce qu'il appelle le *désir pur* : mais telle est bien la pointe de ces leçons. D'Œdipe, yeux crevés, déchet ambulante aux bras de sa fille, Lacan dit qu'« il entre désormais dans la zone où il cherche son désir » (352), là commence pour lui « le règne absolu de son désir » (357), « désir de savoir le fin mot sur le désir » – (trait qui n'est assurément repérable nulle part dans *Œdipe à Colone*, mais là n'est pas la question.) Dans ces pages, désir de savoir et désir de mort semblent noués et ne se révéler qu'à ceux que le destin a mis au bord extrême de la structure (inceste et parricide sont bien à ce bord ou au-delà de ce bord).

On obtient donc ceci que le tragique, pour Lacan, c'est la structure même d'où émanerait une sorte d'injonction fatale : « la seconde mort, c'est-à-dire l'homme en tant que le langage *exige* de lui de *rendre compte de ceci, qu'il n'est pas* » (345). Ce n'est plus seulement l'effet de mortification porté dans le vivant par le langage, qui est ici visé. Du fait du

18. Cette traversée au-delà de la chaîne signifiante de son destin, n'est pas sans analogie avec ce que quatre ans plus tard Lacan tentera du côté d'une traversée du fantasme fondamental.

langage, de l'*ex-nihilo* du langage, l'homme « n'est pas », il est « mort ». Mais en plus (serait-on tenté de dire !) le langage « exige » de lui d'en rendre compte. Tout le tragique, ou l'humour noir, réside dans ce « en rendre compte ». Car une fois ce compte rendu, la suite, au moins dans la tragédie, s'enchaîne d'elle-même, et c'est la mort rejoignant la mort, l'assomption de la mort¹⁹. Le héros ne choisit la mort qu'après, et que parce que, il a rendu compte des termes de son destin. Tant que ceci n'est pas articulé jusqu'au bout, la barrière du « il ne savait pas » l'en protège.

Mais cette mort, décidée à partir de ce que le sujet-héros a réalisé de la condition ultime de la structure, n'est pas renoncement, lassitude, aveu d'échec. Lacan en fait l'« objet » même du désir. Objet qui est absence, désir *pur* en ceci qu'il n'est désir d'aucun objet – « mais là, il n'y a plus d'objet du tout » (291) – , désir pour ainsi dire retourné sur sa cause, désir de rien, désir de mort. Il y a un paradoxe de cette figure ultime du désir qui a pour visée ce qui est son point de départ, cet *ex-nihilo* de toute la structure. Cette opération de repliement de la visée du désir sur sa cause fait de ce désir quelque chose d'exemplaire, pour Lacan, de ce que pourrait être une fin d'analyse.

Au terme de ce séminaire, Lacan nous propose la figure du héros tragique comme étant celle de l'homme « vraiment accompli », celui qui, pour s'être avancé dans le champ de l'énonciation au-delà de son arrimage dans la chaîne de son destin, y a rejoint l'*ex-nihilo* d'où il est sorti comme sujet parlant, a réalisé « les épousailles avec l'anéantissement, terme de son vœu » (357). Soustrait de par le signifiant à l'ordre du monde, éprouvant qu'il manque constamment « à la chaîne de ce qu'il est » (341), le héros redouble cette soustraction première d'une « malédiction consentie » qui consiste à « soi-même rayer son être » d'une « vraie mort » (353)²⁰.

19. La Phèdre de Racine est exemplaire à cet égard : il y a longtemps (bien avant la levée du rideau) que sa passion la tue. Mais ce qui lui « permet » de mourir, c'est d'en avoir, à des tiers, rendu compte. Il n'y a de fait – tragique, ajouterons-nous – qu'à ce qu'il soit *dit*.

20. Cette séparation d'avec la chaîne signifiante au prix de la mort, a-t-elle quelque chose à voir avec l'opération de séparation introduite plus tard dans les *Quatre concepts fondamentaux* (p. 194-195) ? Ici le sujet interroge le manque de l'Autre au moyen du *fantasme* de sa mort ou de sa disparition. Il s'agit pour l'enfant de « réaliser » la castration de l'Autre en le décomplétant de l'objet qu'il pense être dans le fantasme de l'Autre et de commencer ainsi à faire son trou de sujet. Mettre sa propre mort dans le jeu pour défier l'aveu du manque, encore faut-il avoir pour partenaire un Autre qui, de ce manque,

Il me semble que cette figure de héros prend essentiellement sens dans le cadre du dialogue de Lacan, ou de ses démêlés, avec « l'idéologie » chrétienne – démêlés qui sont bien aussi plus ou moins les nôtres, puisque cette « idéologie » est une donnée de notre culture. L'exact contrepoint du thème de la seconde mort, c'est précisément l'impossibilité de mourir qui semble se profiler au moins à un certain niveau de la théologie chrétienne.

Si Dieu a créé *ex-nihilo*, une fois créées, les choses ne sauraient revenir au rien. La voie *ad nihil* est barrée. Ce qui nous menace dans cette perspective hallucinante, ce n'est pas l'anéantissement, c'est l'impossibilité d'en finir. Nous voici prisonniers de l'être créé où « ce qui est ne peut rentrer dans le néant d'où il est sorti » (304). Le dialogue de saint Augustin : *De libero arbitrio*, qui traite précisément du mal, du désir de néant et de la volonté d'être, le dit très clairement : c'est par une erreur absurde que le malheureux croit préférer la mort. Le non-être ne peut être préféré à l'être donné par Dieu²¹ et l'âme étant immortelle, ce qu'elle croyait pouvoir atteindre par la mort (le néant) se commue en tortures éternelles ! Voilà à quoi conduit la religion de l'amour ! L'âme, sorte de double de soi inaccessible à l'anéantissement, devient support indestructible de ce qu'on appellera plus tard dans un autre contexte « les jeux de la douleur » (303) ; par là peut-on dire que la pensée chrétienne alimente les fantasmes d'un Sade.

D'où pour en sortir, la nécessité du crime absolu chez Sade, de la seconde mort en tant qu'articulée à *l'ex-nihilo* du signifiant chez Lacan. L'un et l'autre ont la même fonction dans la structure. Le désir requiert cette possibilité préalable du non !, de la destruction, du rien. Lacan rappelle ici le crime initial que Freud met à l'origine de la loi et commente : « Ce n'est pas pour rien que le crime est pour nous un horizon de notre exploration du désir » (303). Une certaine ambiguïté reste de savoir si le désir

en soit marqué. Le héros grec, en fait d'Autre, a les dieux pour partenaires, malaisément interrogeables sur leur manque. Est-ce pour cela que la chose est vouée à prendre une tournure extrême : la trame de l'Autre a été éliminée jusqu'au *nihil* de la réponse. Côté sujet, les comptes sont faits, « cela se monte à rien » dit le Chœur dans *Œdipe roi*, sans doute parce que, côté Autre, la castration n'est pas situable. Reste à noter que ce temps de la séparation s'éprouve toujours comme « mortel » par le sujet : Lien de la réalisation de la castration de l'Autre avec l'*imaginaire* de la mort ou de la cruauté.

21. Pour un théologien chrétien moderne aussi bien, le suicide est *acte manqué* par définition. A l'inverse Lacan, à qui il est arrivé d'en parler comme du « seul acte réussi ».

lié à ce crime est en soi désir de mort, aspiration à l'anéantissement, ou si le crime fonctionne comme *tabula rasa*, vide à partir duquel le désir du sujet pourra se trouver, recréer à nouveau, recommencer.

Désir pur, ou passion de l'être ?

Cette abolition du héros lacanien dans une mort recherchée, conséquence de la réalisation pleine et entière de son abolition dans la chaîne signifiante, comme fait de structure, je note que Lacan la scande, au terme du paragraphe qui en déploie tout le tragique, d'une certaine pirouette : « Cette attitude est belle, et, comme on dit dans le madrigal, deux fois belle d'être belle ! » (353). Ce trait comique, le temps d'un éclair, dégonflerait-il donc tout le sublime du « désir pur » ?

Dans *Le désir et son interprétation*, séminaire de l'année précédente, Lacan dans sa huitième leçon posait très simplement les choses : « Le langage introduit pour le sujet la dimension de l'être, et en même temps la lui dérobe ». Phrase limpide. Le retentissement subjectif de ce mouvement de don et de retrait, il le met à ce moment-là sous le titre d'« affects positionnels par rapport à l'être : amour, haine, ignorance, bien d'autres encore dont il faudrait faire le tour et le catalogue... toute une catégorie fondamentale d'affects, caractéristiques d'une position du sujet par rapport aux lignes nécessaires que lui impose son enveloppement dans le signifiant ». Comme autre exemple, la colère.

Il m'a semblé que la façon dont Lacan passait brièvement en revue les héros de Sophocle : Ajax, Philoctète, Héraclès, Œdipe, relevait tout à fait de ce catalogue des affects de l'être. « Qu'est-ce qui fait que Philoctète est un héros ? rien d'autre que ceci qu'il adhère avec acharnement à sa haine, jusqu'à la fin » (369).

Même chose quant à la hargne d'Œdipe à Colone pour son fils, l'amour-propre d'Ajax, ou l'aveugle désir de savoir d'Œdipe roi. Or Lacan exalte ces conduites comme étant du désir, voire du « ne pas céder sur son désir²² ». Comparé à la terminologie du séminaire précé-

22. Notons que dans *L'identification*, un certain changement de perspective produit des énoncés fort éloignés de ce qui est devenu un slogan. Évoquant certain reproche fait à ceux qui pêcheraient contre « je ne sais quel feu de la passion, de la passion de la vérité par exemple », Lacan poursuit : il n'y a pas de péché contre le désir... Nous ne pouvons dire en aucun cas que nous puissions nous reprocher de ne pas assez désirer... » (4 avril 1962).

dent où l'expression un peu lourde d'« affects positionnels du sujet par rapport à l'être » n'en désignait pas moins clairement ce dont il s'agissait, à savoir de passions, purement et simplement, la question nous vient : pourquoi la passion est-elle promue « désir pur » dans *L'éthique de la psychanalyse* ? Quelles conséquences tirer de ce glissement de termes ? Nous avons coutume de lier le désir au « tempérament » de la castration : quelque chose doit « se déprimer » dans l'avidité primitive de la passion. Mais ce que Lacan ici appelle désir, voire désir pur, est incontestablement pure passion de l'être, et sa grandeur tragique réside simplement dans le fait d'être passion assumée, assumée au-delà de toute culpabilité (à ce trait se reconnaît le héros lacanien²³), passion traversée jusque dans ses conséquences mortelles (369). Quelles que soient les questions que nous posent ces formules ambiguës, leur abrupt a ceci de bon qu'il ne peut être que fatal à un certain pharisaïsme analytique. Disons que l'énonciation de Lacan, comme la tragédie, a aussi, à sa manière, une fonction cathartique²⁴.

*... que donnera le Livre
quand il aura été tout à fait mangé ? (375)*

La question posée par Lacan dans un saisissant raccourci : « Le rapport de l'homme au signifiant... ce rapport, *doit-il* le détruire ? » (277), tout est fait, dans ce séminaire violent, où il semble que l'on saisisse au mieux Lacan dans son *Daïmôn*, – tout est fait pour qu'il y soit plutôt répondu : oui !, ce oui, aussi imprononçable que le *Mè phunai* qu'il met dans la bouche d'Œdipe²⁵. Oui ! Les effets de la science ne font que

23. Le héros lacanien, et non grec. Car pour le héros grec, il n'est pas question, à proprement parler, de culpabilité. Il est en-deçà, non au-delà. Voir Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Flammarion, ch. 2, « De la civilisation de honte à la civilisation de culpabilité » ; voir aussi Nietzsche, *Généalogie de la morale*, II, 23 : « ... Un dieu, sans doute, l'a rendu fou... ». C'est ainsi que les dieux servaient alors à justifier jusqu'à un certain point l'homme même dans le mal, ils servaient de cause du mal... Dans ce temps-là, ils ne prenaient pas sur eux le châtement, mais, ce qui est plus noble, la faute... ». Trad. fr. N.R.F., Gallimard, 1971.

24. L'effet de « purgation », dont je fais ici crédit à l'énonciation de Lacan, vise tout l'imaginaire (au sens lacanien) des sentiments réputés humains, qui objectent à la reconnaissance de ce désir dernier de mort – lequel, par contre, est *irrémissible* : ni purge, ni purification ne prévaudront contre lui. C'est ainsi que Lacan donne un sens inédit à la *Catharsis* aristotélicienne...

révéler à l'arrivée ce qui la motivait au départ : la haine. Cette formidable saisie symbolique qui nous arrache toujours plus loin de nos références intuitives pourrait bien faire que, quelque jour, « la trame de l'apparence se déchire à partir de cette béance que nous y introduisons, et s'évanouisse » (147). L'écriture de la science nous promet et nous promet une « création » dont qui pourrait dire désormais : « et nous vîmes que cela était bon » ? L'homme, autrefois chantre de la création, s'avère pour ce qu'il est, chancre de l'univers, laissant sur son passage un réel poubellisé, explosé, détruit. C'est cette vision apocalyptique que Lacan soutient sans broncher dans ce séminaire, nous faisant sentir à tous les niveaux ce côté d'avidité destructrice, de création/destruction à quoi la nature même du signifiant voue l'homme. Le tableau que fait Lacan de la science, poussée par « la passion la plus subtile et la plus aveugle, celle du savoir » à laquelle « un certain effondrement de la sagesse » a laissé le champ libre, avec pour finir les Érinyes de la vengeance qui nous tombent sur le dos – ce tableau pourrait tout à fait être l'argument d'une tragédie, n'était « la lourde culpabilité » ressentie par ceux des scientifiques qui ont conscience « qu'ils sont au pied du mur de la haine. » (374).

Dans ce « lieu » de l'*ex-nihilo* – au cœur de notre être –, de toutes les passions possibles, il est donc clair que Lacan installe plutôt la haine. Si le surmoi vient essentiellement l'habiter, c'est qu'il représente la haine qui nous reste de la déchéance du père imaginaire. Le héros tragique, lui, pousse la chose à son terme : il le rejoint, ce *nihil* de l'*ex-nihilo* révélé, être-pour-la-mort exemplaire.

**L'acharnement d'un savoir hagar, qui ne sait rien,
que personne ne sait, et que l'ignorance trouve toujours
derrière soi comme son ombre changée en regard²⁶**

Cette présence de la mort, fût-elle seconde, au cœur du sujet, les séminaires ultérieurs s'emploieront à la rendre analytiquement plus maniable par l'articulation de la notion d'objet *a cause du désir*, comme réel. A la fin du séminaire de *L'identification*, Lacan dit que *L'arrêt de mort* de Blanchot « fut pour moi la sûre confirmation de ce que j'ai dit toute l'année au séminaire de *L'éthique*, concernant la seconde mort ».

25. L'articulation du *mè phunai* (« ne pas être né »), dont Lacan fait le privilège caractéristique du héros, c'est, on le sait, « l'homme du commun » qui le prononce, soit le Chœur.

26. Maurice Blanchot, *op. cit.*, p. 334.

De Blanchot, Lacan note qu'il a été « incontestablement plus loin que quiconque, présent ou passé, dans la voie de la réalisation du fantasme » (27 juin 1962). Il faudrait ici montrer l'affinité entre la méditation de Blanchot et certains moments de l'élaboration de Lacan. Ce serait un autre travail. Contentons-nous de la citation mise en exergue, qui transmue sous nos yeux ce pur impératif vide et meurtrier que Lacan décelait comme fond de la Chose en quelque chose d'autre ou en un autre objet : le regard. La mise en place de l'objet *a* comme cause perdue permettra de décanter ce thème du manque, de toute fascination liée à l'évocation de la mort. L'« être-pour-la-mort » sera alors réévalué, mis à distance – voire mis en dérision²⁷ – au profit de « l'être-pour-le-sexe », soit : la castration.

Que dire de cette fatale exploration du champ de l'énonciation à quoi la structure, ou le surmoi de Lacan, nous oblige ? Ce passage au-delà de la chaîne signifiante, au-delà du destin que nous font les signifiants du désir ou de la malédiction parentale qui nous sont passés dans la chair, – ce passage au-delà se fait, dans la tragédie grecque, par la voie d'une « malédiction consentie » portée contre soi-même, d'une préférence pour la mort. Mais cette voie de sortie ne sort-elle pas également du champ analytique ? Car que fait d'autre une psychanalyse, sinon faire travailler les signes figés du destin, pour les rendre à leur statut de signifiants du sujet, à la mobilité qu'ils tiennent d'un *ex-nihilo* fondateur ?

Notre rapport au langage ne s'est-il pas modifié depuis ce temps où les héros tragiques finissaient écrasés « par d'antiques ressentiments » (*palaiôn ek menimatôn*²⁸) venus de quelque obscur *daimôn* les frapper de génération en génération ? N'avons-nous pas appris à desserrer certains nœuds, à travailler nos chaînes langagières et, somme toute, à « isoler le pur biais du sujet comme rapport libre au signifiant²⁹ » ?

« Libre » : si cette formule contient en elle quelque soupçon d'idéal, elle n'en indique pas moins la direction du travail analytique. En quoi

27. « ... L'être-pour-la-mort, quoi qu'en croient ceux qui le cultivent, laisse voir au moindre lapsus que c'est de la mort de l'autre qu'il s'agit... » in *Recherches*, spécial *Enfance aliénée* (II), déc. 1968, p. 147.

28. *Menima* et non *Merimna* comme l'inscrit l'édition du Seuil, p. 307. Lacan fait sans doute allusion au *Phèdre* de Platon, 244 d.

29. *Scilicet* I, p. 22.

donc la tragédie serait-elle propre à nous frayer quelque éthique pour la psychanalyse, comme l'annonce explicitement Lacan : « L'éthique tragique, *qui est celle de la psychanalyse* » (300) ?

*Toi pathei mathos*³⁰ ou : *comment le savoir vous entre dans la peau*

Reprenons notre question à partir du commentaire d'*Antigone*. Et notons d'abord que l'*Antigone* à laquelle Lacan se réfère est moins celle de Sophocle qu'une *Antigone* virtuelle que Lacan aurait pu écrire, a « presque » écrite, à partir d'éléments « arrachés à la structure » ou plutôt à la *syntaxe* du texte sophocléen, et recomposés selon sa visée propre³¹. Cet écart doit être reconnu, si l'on veut apprécier ce que dit Lacan. Ce « commentaire », donc, met en relief trois points :

1. – *ektos atas* : Le désir d'*Antigone* serait de « *passer au-delà de l'Atè* » (305, 306, 315, 322 etc.) : cette « traduction » insistante, par Lacan, des termes grecs *ektos atas*, frappe par sa discordance d'avec le texte du second stasimon. Atè, Égarement envoyé par les dieux, et résultat de cet Égarement : ruine, désastre. C'est tout le champ sémantique qui va de la cause, divine, à l'effet, humain, de la catastrophe ; de la malédiction au malheur effectif³². Il n'est pas question, dans l'espace tragique grec, d'aller « au-delà » de l'Atè. « *ouden... ektos atas* », est-il dit, « *pas... en dehors du désastre* ». Le syntagme isolé par Lacan est toujours précédé chez Sophocle d'un terme négatif. Le chœur ne fait jamais que scander cette vérité implacable de la tragédie grecque : qu'on nous permette ici une traduction sauvage mais littérale des vers invoqués par Lacan : « *Aucun "tout-beaucoup" (pampolu, figure de l'excès, de l'hubris) ne se présente dans la vie des mortels, en dehors du désastre (sans entraîner quelque désastre)* » (vers 614-5, et plus loin, v. 625 : « celui qui prend le mal pour le bien, il n'en a pas pour long-

30. Loi du savoir tragique. Traduction libre : « la douleur t'apprendra. » (Eschyle, *Agamemnon*, v. 177).

31. Nicole Loraux a été sensible à d'autres aspects de l'interprétation de Lacan que ceux qui nous retiennent ici. Nous renvoyons à son article : *Antigone sans théâtre*, in *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, 1991, ainsi qu'à un autre texte paru dans *L'Écrit du temps*, n°19 : « Sur un non-sens grec. Œdipe, Théognis, Freud ».

32. Cf. E.R. Dodds : *Les Grecs et l'irrationnel*, op. cit., chap. 1.

temps en dehors du désastre ». Ces mots du chœur visent, dans la plus parfaite ambiguïté, aussi bien Créon qu'Antigone.

Mais l'intérêt pour nous est de saisir ce que Lacan affirme là d'autant mieux, pourrait-on dire, qu'il l'affirme à contre sens du texte : ce « passage au-delà de l'Atè (destin) » substitué au « pas en dehors de l'Atè (désastre) » vise chez lui le destin comme chaîne signifiante, nous l'avons déjà évoqué, et nous en reprendrons la question plus loin.

2. – *Himeros enarguès*, ou « le désir rendu visible » (traduction de Lacan). L'idéalisation séculaire dont a bénéficié la « chaste » Antigone, « l'âme sœur » etc., a été très justement contrée par Goethe, à qui la position incestueuse de l'héroïne n'a pas échappé, chose unique à l'époque (*Conversations avec Eckermann*), trad. fr. p. 420 sq.). A cette idéalisation, Lacan n'échappe pas, même si la fascination qu'il a pour « l'admirable jeune-fille » se motive autrement. Dans son commentaire du troisième stasimon (326-7), Lacan impute au chœur de subir les effets d'un « désir rendu visible » incarné ici par l'image d'Antigone en tant que saisie dans la zone de l'entre-deux-morts, condamnée à être enterrée vivante et s'avançant déjà vers le tombeau. La proximité d'une mort assumée rejaillirait sur la victime consentante comme une lueur de beauté. Alors aurait lieu cette sorte de miracle d'un désir exhaussé jusqu'à sa propre visibilité, d'une beauté devenue signe visible du pur désir de mort. Ce n'est pas une Antigone décomposée et pâle que Lacan imagine en cet instant. La souffrance n'arrache aucune grimace à la jeune fille. Ce moment ultime de vie quand la mort est déjà sur elle susciterait au contraire un éclat, une beauté fascinante qui nous éblouit et nous aveugle en même temps sur la mort au-delà. Thème bien connu du lien de la beauté à la mort, mais ce qui frappe ici, c'est cette idéalisation sur le mode sadien que Lacan fait subir à Antigone. Le texte de Sophocle ne fait aucune allusion à l'apparence physique de la jeune fille en ce moment dernier. Il n'invoque que sa gloire qui fut en effet, pour elle, l'une de ses raisons de mourir (v. 37-8, 72, 96-7, 505-6). Quant à *l'himeros enarguès* dont parle le Chœur, il concerne Hémon et tous ceux qui sont frappés par Aphrodite. Au terme d'un *agôn*³³ cinglant entre Hémon et Créon, Hémon prend la fuite devant l'horreur que lui inspire son père. Et que dit le Chœur pour ponctuer cette scène violente dont l'enjeu politique et religieux est essentiel ? Eh bien, que c'est l'Amour qui a ainsi jeté un fils contre son père : c'est lui qui a mis en

33. *Agôn* : lutte, débat sans merci et sans issue entre les protagonistes.

branle cette querelle, c'est « le désir qui brille dans les yeux de la jeune femme » (*eulektrou* : celle qui est à point pour le lit, mûre pour la couche). En somme, l'autorité paternelle brisée par la pulsion sexuelle, dans la plus pure tradition freudienne ! « Ce désir qui brille dans le regard de la jeune femme » nous met dans un autre espace que dans cette zone mortelle que Lacan invoque comme condition de la beauté tragique. Reste que, en isolant cette brillance du désir qu'il fait passer du registre de la pulsion sexuelle au registre de la pulsion de la mort, Lacan met en relief un point essentiel de sa construction du tragique : le désir de mort, se reflétant ultimement dans un effet de beauté qui le voile.

3. – Le troisième point annoncé concerne la mise en relief de l'ineffaçable, de l'infranchissable, du définitif de la coupure signifiante une fois qu'elle a eu lieu. Lacan s'appuie ici sur la fameuse argumentation d'Antigone qui, prise d'un doute angoissé sur la validité de son acte, trouve à le justifier en des termes qui ont fait sourciller maint lecteur : Pour un mari, pour des enfants, je n'eusse pas enfreint les lois de ma cité. Car j'eusse pu les remplacer (me remarier, avoir d'autres enfants). Mais mon père et ma mère une fois dans la tombe, nul autre frère ne me fût jamais né. Le voilà, le principe pour lequel je t'ai fait passer avant tout autre, frère chéri (résumé des v. 905-915).

Il faut, si j'ose dire, être tout occupé à démontrer la valeur absolue de la coupure signifiante, pour ne pas voir l'ironie tragique d'une telle argumentation. Mon frère est mon frère, certes, mais dans un monde bouleversé par l'inceste, qui n'entend que ce frère, celui sorti de la même matrice, est pris dans une fraternité solidifiée, nourrie inconsciemment par l'autre frère, celui sorti aussi de la même matrice, Œdipe, le père-frère ? Œdipe s'en était longuement lamenté : la maison du langage s'est écroulée de son fait, une mère n'est pas une mère, puisque aussi une épouse, les enfants sont des frères, l'époux est un fils. Car c'est ainsi qu'Œdipe interprète ce qu'est l'inceste : un effondrement des valeurs du langage. Antigone, aveuglée, sait-elle que ce frère n'est si unique que d'être, comme elle, frère (sœur) de son père, petit-fils (fille) de leur mère ?

On s'étonne (ou on ne s'étonne pas) de voir Lacan prendre justement ce point d'exaltation dans le discours d'Antigone – cette sanctification des liens de parenté, cette indicible cohésion généalogique de la maison de Laïos – pour y asseoir la consistance de ce qu'est une pure coupure

signifiante. C'est un fait que Lacan ne bronche pas. Suivons donc ce qu'il veut faire apparaître avec cet exemple provocant.

Lacan pour ainsi dire « souscrit » à l'argument d'Antigone en montrant comment elle ne fait là qu'être fidèle à la structure, que témoigner de ses effets. Il ne s'agit pas de l'histoire personnelle d'Antigone, mais du rapport que, comme sujet, elle a à son être de langage.

« Mon frère est mon frère ». C'est ainsi que Lacan résume. Peu importe ce qu'il fut, criminel ou pas, il reste comme pure valeur de langage, détachable « de tout ce qu'il a véhiculé comme bien et comme mal » (325). Il s'agit du rapport au signifiant frère comme tel, comme séparé de tout ce que ce frère a incarné pour elle dans sa propre histoire. Terme de la nomenclature des structures élémentaires de la parenté : quoi qu'ait pu représenter Polynice comme signifiant singulier et variable pour elle, ce n'est pas cela qu'elle défend mais le terme, au-delà de toute signification. Affaire de synchronie, insiste Lacan, non de diachronie : « Ce rapport à l'être suspend tout ce qui a rapport à l'histoire même et nous porte à un niveau plus radical que tout en tant que, comme tel, il est suspendu au langage » (331). Et ce niveau, c'est celui où apparaît « cette pureté, cette séparation de l'être d'avec toutes les caractéristiques du drame historique qu'il a traversé... c'est là *l'ex-nihilo* autour de quoi se tient Antigone » (325).

Il est important de noter ici que ce soutien, par Antigone, de l'être signifiant, ou du signifiant, du frère, est présenté par Lacan comme s'effectuant à partir d'une position de l'héroïne « à la limite » ou « au-delà » de son enveloppement dans le langage, soit à partir de *l'ex-nihilo* : « *l'ex-nihilo* autour de quoi se tient Antigone... ». Défendre ce signifiant épuré, séparé de toute signification, implique l'assomption, la mesure prise de cet *ex-nihilo* du langage, et c'est en quoi sans doute Antigone peut être dite par Lacan passée « au-delà de l'Atè », au moment où elle nous semble au contraire y coller indéfectiblement. C'est en quoi aussi Antigone rejoint Œdipe à Colone dans ce même « pur désir de mort » – comme assomption de *l'ex-nihilo* du signifiant.

Ce que Lacan prête ici à Antigone – cette assomption du hors-sens, de *l'ex-nihilo* –, il le lui reprendra l'année suivante le 3 mai 1961. Il avait cru trouver dans la tragédie grecque « son » tragique, mais avec *L'otage* de Claudel il le touchera vraiment, sans avoir à forcer le texte pour lui faire dire ce qu'il dit en clair : L'au-delà de tout sens, sous la forme de la dérision du signifiant et dans un contexte de désir pervers, est rencontré par celle qui était au départ *un être de foi* dans toute la

force du terme, Sygne de Coûfontaine, grimaçant un ultime « non » dans un tic où déchoient à la fois toute idée de beauté, et tout sens. Antigone est désormais pensée comme subsistant à l'intérieur de son Atè, et l'Atè, autre nom du désir de l'Autre, reste à l'intérieur du sens. C'est Sygne de Coûfontaine qui maintenant incarne le tragique lacanien, le tragique « au-delà » du tragique grec³⁴.

*La mer est pleine d'eau,
c'est à n'y rien comprendre ! (Erik Satie)*

Quelle que soit l'héroïne la plus représentative du tragique lacanien, notre question reste ouverte : En quoi « l'éthique tragique », telle que l'a dégagée ce séminaire, serait-elle celle de la psychanalyse ? Ici un détour nous semble nécessaire par la leçon du 12 février 1958 des *Formations de l'inconscient*, où à propos de la réaction thérapeutique négative se trouve évoqué le *mè phunai* attribué à Œdipe.

Lacan émet ici une réserve concernant la pulsion de mort freudienne en tant qu'elle serait « terme dernier de l'aspiration au repos et à la mort éternelle ». Son objection est la suivante : ce vœu dernier, toute sa valeur est d'être articulé, et par là de se faire reconnaître... y compris dans les résistances du sujet. Ceci est lisible chez ces sujets qui furent des enfants non désirés et qui sont pris dans une irrésistible pente au suicide : « C'est à mesure même que mieux pour eux s'articule ce qui doit les faire s'approcher de leur *histoire de sujet*, que de plus en plus ils refusent d'entrer dans le jeu, ils veulent littéralement en sortir. Ils n'acceptent pas d'être ce qu'ils sont, ils ne veulent pas de cette chaîne signifiante dans laquelle ils n'ont été admis par leur mère qu'à regret ». Ils se refusent donc à « payer une dette qu'ils n'ont pas contractée », et ce refus les ligote d'autant plus à cette chaîne. Suicidés, ils deviennent plus que jamais signes dans cette chaîne.

Cette notation clinique, dont on appréciera la force, a l'intérêt d'étendre l'action de l'analyse même aux laissés pour compte de la réaction thérapeutique négative, à ceux qu'un destin funeste riverait aux

34. Cf. Jacques Lacan, *Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques*, Séminaire 1960-1961, publié sous le titre *Le transfert*, Paris, Seuil, 1991, p. 322 à 326.

signes mortels : il serait possible d'en faire, de ces signes, les signifiants d'un désir de reconnaissance.

Or, dans *L'éthique*, l'analyse du *mè phunai* a pris un autre tournant. Il ne s'agit plus du rapport du sujet à son *histoire* (la façon contingente, singulière, dont il a été pris dans tel désir parental), mais du rapport du sujet à la *structure* dans sa généralité, à la pure incidence du signifiant comme tel. La pointe de cette analyse nous conduit à ce thème de la séparation d'avec la chaîne signifiante, de l'au-delà de l'Atè, qui donne les prémices de ce qui pourrait s'appeler une « éthique de l'*ex-nihilo* ».

Mais ce thème, si insistant, coexiste ou s'efface en d'autres points du texte où nous revenons à une vue classique de l'Atè comme indépassable désir de l'Autre. Lacan, parfois dans l'espace d'une même phrase, fait voisiner *ektos atas* et *pros atas*, aller *au-delà* et aller *vers* son destin tragique (322, 315, 327). Le franchissement au-delà de l'Atè se mue par simple juxtaposition de termes en « réalisation de l'Atè », pris au sens tout à fait classique de la tragédie grecque : retour au tragique d'« avant » Lacan. Enfin d'autres endroits du texte nous font retomber sur le champ de l'analysable, où il s'agit à nouveau de « l'articulation de ce qui nous fait nous enraciner dans une destinée particulière, laquelle exige avec insistance que la dette soit payée » (368), où nous retrouvons les termes des *Formations de l'inconscient*.

Il faut donc être doué d'une certaine faculté de diplopie pour suivre, sans se perdre, un texte qui, tel le fil signifiant lui-même, se dédouble incessamment – dans le cas présent entre structure et au-delà de la structure, « condition dernière de l'homme » et histoire, destin particulier, champ de l'analysable – avec l'indépassable Atè tragique pour point de passage.

Mais puisque, de ce fil, nous avons suivi le brin qui menait à l'« essence de la tragédie » selon Lacan, c'est-à-dire à cette sorte d'« éthique de l'*ex-nihilo* », la question nous reste de savoir comment la situer, celle-là. Suffit-il de l'entendre comme une sorte d'*experimentum mentis*, de passage à la limite abstrait, d'éthique de fiction donnant un « modèle » des incidences de la structure, mais pas un modèle au sens d'exemple à suivre ?

Qu'il n'y ait, ici comme nulle part ailleurs dans les textes de Lacan, aucune imitation proposée, est-il même besoin de le dire ? Concernant l'*action* morale, Lacan marque les limites de l'analyse : peut-être nous y prépare-t-elle, « mais en fin de compte, elle nous laisse à sa porte ». De ce seuil où nous sommes laissés, nous voudrions prendre une sorte d'illus-

tration dans ce texte dont on peut dire qu'à tous les niveaux y plane l'exemple fameux de l'imparfait : « un instant plus tard, la bombe éclatait » ! Elle n'a pas éclaté, cette bombe, elle aurait pu, on l'a échappé belle – pour cette fois ! Le risque a quand même été brûlant, et il en reste quelque chose. Évoquant ce mauvais vouloir qui nous habite au lieu de la Chose, Lacan fait surgir cette menace de fin du monde où l'existence même de l'humanité serait suspendue au vouloir d'un ou de quelques hommes (125) : « Vous verrez alors qu'à ce moment, *das Ding* se trouve du côté du sujet ». Qu'est-ce à dire ? « Vous verrez, vous supplierez que le sujet du savoir qui aura engendré cette *autre* Chose, l'arme absolue, fasse le point, et que la *vraie* Chose soit à ce moment-là *en lui*. Autrement dit, qu'il ne lâche pas l'*autre* Chose comme on dit : Il faut que ça saute, ou que ça dise pourquoi ! ». Ce texte évoque un mécanisme propre à la paranoïa : Le « sujet du savoir » produisant l'arme absolue contre un mal expulsé au dehors de lui. Le paranoïaque, dit Freud, *ne croit pas* à sa culpabilité. La « vraie Chose », sous les espèces du mal, ne peut être en lui. Lacan rappelle ici que, paranoïaques ou pas, nous avons, cette Chose, à la situer côté sujet, pour ne pas la laisser se déchaîner du dehors comme *autre* Chose.

Il est à la charge du sujet de se situer de ce côté-là, c'est un point d'éthique majeur de tout ce séminaire.

Or c'est ce qu'obtient, d'une certaine manière, la *carthasis* tragique : non pas une identification au héros, mais la reconnaissance, en soi, du mal qui s'articule grâce au héros, avec cette énigme d'éprouver, au sortir de la pièce, cette « joie » (*charis*) dont Aristote marquait le paradoxal, de ce qu'elle trouvât occasion à la représentation de chose pénibles (*Poétique*, ch. IV).

Est-ce cela que Lacan avait en vue, quand il disait : « l'art littéraire, si proche pour nous du domaine éthique » (129) ? Proximité de ce dont témoigne la littérature, et de ce dont l'analysant a à porter le témoignage ? L'impératif kantien de ne porter en aucun cas de faux témoignages se trouve ici déporté vers « une autre moralité... c'est à savoir celle qui fait hésiter le sujet, au moment de porter un faux témoignage contre... le lieu de son désir, qu'il soit pervers ou sublimé ». A ce désir, Lacan ne dit, ni ne dit pas, qu'il faille, ou non, céder. C'est la dimension propre du déchiffrement, du témoignage, et de l'articulation juste, qui importe, comme portant son ordre propre de conséquences.

L'autre nom du « désir pur » : réaction thérapeutique négative

Mais en quoi tout ceci concerne-t-il cette « éthique de l'*ex-nihilo* » surgie sur l'appui du tragique sophocléen ?

Une réponse simple serait : cette articulation du désir inconscient – dans ses extrémités et ses impasses – ne peut avoir lieu que sur ce fond assumé, assumé par l'analyste, d'*ex-nihilo*, entendu comme ce fond de hors sens du signifiant, qui n'est pas que négatif puisqu'il en permet la mobilité, le dynamisme.

Mais c'est un autre aspect qu'accentue Lacan avec son Antigone et son Œdipe à Colone. L'*ex-nihilo* sur lequel « se campe, se sent inattaquable » Antigone, c'est bien aussi un *nihil* de signification, mais figé. L'Antigone de Lacan ne demande pas la raison des choses. Les signifiants sont pour elle absolument arrêtés, inébranlables, ineffaçables. C'est en cela que réside son caractère « *autonomos* » – autonomie, en réalité, du signifiant au sens où il n'a pas de compte à rendre : c'est comme ça parce que c'est comme ça. C'est en quoi cette Antigone-là ne se recommande ni des dieux d'en haut, ni de ceux d'en bas, ni de la *Diké* (elle les « répudie, s'en désolidarise », puisque c'est ainsi que Lacan interprète le v. 450), mais seulement et exclusivement des signifiants de l'indépassable désir de l'Autre, de la mère mise ici par Lacan à l'origine de l'Até, désir criminel (329). Elle revendique absolument ces signifiants qui l'ont à jamais fixée dans l'être, et à partir de là, elle est bien en effet « inattaquable » (324), « individualité absolue » (323), dans une « position imbrisable, infranchissable (325) etc. Ces signifiants de son destin constituent pour elle « une certaine légalité », « non-écrite » (les fameuses « lois non écrites » de Sophocle), « quelque chose qui est en effet de l'ordre de la loi, mais qui n'est développé dans aucune chaîne, dans rien » (324).

Du signifiant a-syntaxique, insubstituable... du signifiant comme marque d'un réel. Peut-on autrement nommer cela que « réaction thérapeutique négative », absolument « pure » celle-là, et revendiquée comme telle : « Perpétuer, éterniser, immortaliser l'Até » (329) ?

L'analyse par Lacan d'*Œdipe à Colone* mène au même résultat : L'*ex-nihilo* du signifiant, au lieu d'être ce qui rend possible et ce qui ouvre à la « création », produit l'effet contraire d'un *n'en pas démordre*, de ce qui fait son être, dût-il être porté jusqu'à l'articulation de ce « plutôt ne

pas être » que Lacan ici donne pour la formule même du désir « pur », du désir le plus dépouillé de ce qui n'est pas lui. Un tel désir s'égale à ce qu'est une réaction thérapeutique négative. Aussi bien Lacan l'indique-t-il lui-même au détour de l'une des dernières leçons de ce séminaire : « ... la réaction thérapeutique négative... que, d'une façon plus relevée par sa généralité littéraire, j'ai appelé... la malédiction assumée, consentie, du *mè phunai* d'Œdipe. » (361). Quinze ans plus tard, Lacan y revient quoique autrement : « le désir, c'est l'enfer³⁵... On n'y entre pas de façon « bénéfique » (358), il est à jamais parent de la *Hilflosigkeit* (détresse) freudienne (351).

Dans cette ambiguïté du « franchir » ou « ne pas franchir » l'Atè, que nous avons relevée dans le texte, et où il s'avère que, dans les deux cas, c'est la mort, entre cet « au-delà de l'Atè » et cette « réalisation de l'Atè », le sentier est étroit pour l'action de l'analyse. Lacan ne dit pas qu'une fois déchiffré dans l'analyse notre thème inconscient, notre Atè constitutive, les choses en seront plus légères. Il dit simplement que « le problème reste entier, de tout ce qui se décide au-delà du retour au sens » (361). Sobriété de ce seuil.

Des lapins crus

Je n'ai pas voulu, au nom de la perplexité que peuvent susciter ces énoncés, ou parce que les séminaires suivants s'infléchiront, du tragique de la seconde mort, vers l'angoisse et l'opération de la castration, les laisser de côté ou en atténuer les contours. Si l'articulation théorique se précise au cours des années, chaque séminaire garde en soi sa valeur d'énonciation. Cette *Hilflosigkeit* dernière, autre nom de l'*ex-nihilo* que Lacan demande à l'analyste d'assumer (351), rejoint le thème, si important, de l'athéisme dans l'analyse³⁶. C'est le cadre, ou l'horizon, de notre

35. « C'est tout de même bien curieux... qu'il ait fallu qu'il y ait deux littérateurs, d'ailleurs tous les deux débiles mentaux absolument intégraux, pour qu'on commence à s'aviser qu'il n'y avait pas seulement pulsion sado-masochiste, mais que c'est fondamental de la réalité humaine, qu'on ne se soit pas aperçu que le désir de l'homme, c'est l'enfer. J'ai dit ça un jour devant un curé etc. » Réponse de Lacan à M. Ritter, 26 janvier 1975, *Lettres de l'École freudienne* n° 18, p. 11.

36. « Peut-être l'analyse est-elle capable de faire un athée viable, c'est-à-dire quelqu'un qui ne se contredise pas à tout bout de champ... », *Scilicet* 6/7, p. 32 (décembre 1975).

action d'analyste, que Lacan a, dans ce séminaire, mis au centre³⁷, quand nous le repoussons toujours au-dehors. Dedans/dehors, premier plan/arrière plan : peut-être que ce qui apparaissait d'abord comme ce curieux « dédoublement du fil » n'était qu'un effet d'optique à la Escher : Ce sur quoi *nous ne pouvons pas faire fond* comme analyste – qu'il y ait un bien qui sauve toute l'affaire –, ce fond sans fond, ce fond d'*ex-nihilo* qui est le nôtre, voilà que Lacan l'a porté au premier plan, mis en relief dans ces leçons sur « l'essence de la tragédie », en utilisant le texte de Sophocle à sa façon, et, pour le dire avec lui (330), en nous faisant manger des lapins crus.

37. C'est en quoi *L'éthique* a pour répondant *L'acte psychanalytique*, comme le note Lacan dans ce dernier séminaire.

Le tissu de la fiction : approche de Bentham

Michael A. Soubbotnik

L'ÉTHIQUE de la psychanalyse réserve une place importante à la pensée de Jeremy Bentham en deux endroits. Dans la première séance, Lacan souligne que la position freudienne au regard de l'éthique prend pour pôle le « repérage de l'homme par rapport au réel ». L'approfondissement de la notion de « réel », parce qu'il est lié à la réévaluation de l'éthique aristotélicienne¹ est à la mise en évidence du contexte historique-conceptuel² de la découverte freudienne, passe par le « moment » de la théorie benthamienne des fictions. Or, cette théorie s'adosse à un projet de dénaturé³ du droit qui, pour être bien différent de celui de Sade, n'en partage pas moins certaines de ses sources, Helvetius en particulier. C'est donc sans grande surprise que l'on retrouvera Bentham convoqué le 11 mai 1960 dans la séance du séminaire juste en amont de la lecture du Divin Marquis, lors du développement consacré à l'amour du prochain sur lequel Bentham n'entendait nullement faire fond mais auquel l'insistance de la transgression et de sa sanction dans l'élucidation de cette « fiction » qu'est le terme même de « droit » le fait se heurter. On verra que les motifs du manteau et du textile sont des emprunts directs de Lacan à Bentham. A douze ans de distance, *Encore* noue les deux thématiques de l'outil langagier et de la « texture » du droit dans sa première séance le 21 novembre 1972. Le présent article propose, en guise de préliminaire à l'étude du fonc-

1. Sur ce lien cf. dans ce volume l'article de Vannina Micheli-Rechtman et, sur l'articulation épistémologique, celui de Philippe Soulez.

2. Voire « phénoménologique » au sens hégélien du terme. Les cours de Kojève auront inspiré deux *Phénoménologie de l'Esprit* pour une ère freudienne : *Zazie dans le métro* et le séminaire sur *L'éthique*.

3. Nous empruntons l'expression à Francine Markovits, « Le droit dénaturé », *Communications*, 26, 1977, p. 112-131.

tionnement de cette référence lacanienne, une approche des textes épars de Bentham qu'Ogden avait réunis, sous le titre *Bentham's Theory of Fiction*⁴, en un volume communiqué à Jacques Lacan par Roman Jakobson.

L'indispensable et impossible existence des fictions

La théorie benthamienne des fictions repose sur une théorie des « entités » qui cherche moins à spécifier ce qui meuble le monde qu'à déterminer nos usages de ce qui meuble le langage, en particulier des termes qui semblent devoir référer à une multitude hétéroclite d'objets de toute nature. La question initiale n'est pas « qu'y a-t-il comme entités dans le monde ? » mais « quelle est la signification du terme *entité* ? ». Les entités sont « toute matière du discours que l'on désigne au moyen [d'] un nom-substantif⁵ » et se répartissent en *réelles* et *fictives*, les unes et les autres étant soit *perceptuelles*, soit *inférentielles*. Sont perceptuelles celles « dont l'existence se fait connaître aux êtres humains par le témoignage immédiat de leurs sens, sans raisonnement⁶ ». On appellera « corps » toute entité à la fois perceptuelle et réelle. Seule l'opération de la réflexion⁷ peut, par contre, nous persuader de l'existence des entités inférentielles. Le caractère « réel » ou « fictif » d'une entité exprime le contexte d'énonciation de son nom.

Une entité réelle est une entité à laquelle, pour les besoins du discours et à son occasion, on entend réellement imputer l'existence [*existence is really meant to be ascribed*⁸].

En font partie les perceptions individuelles des sens, de la mémoire ou de l'imagination. La traduction de l'empirisme de l'impression en termes d'usage des expressions linguistiques fait apparaître l'indétermination ontologique de l'objet et sa détermination par le langage. Dire que « ce n'est que par le témoignage fourni par nos perceptions que la

4. Londres, Routledge, 1932.

5. *Fragment on Ontology*, I.i. *The Works of Jeremy Bentham*, J. Bowring (ed.), Edimbourg, W. Tait, 1838-1843 t. VIII. Sauf indication contraire, les textes cités dans cet article figurent dans ce volume.

6. *Ibid.*, ii.

7. Au sens que lui donne l'empirisme classique. Cf. *Ibid.*, iii.

8. *Fragment on Ontology*, I.iv.

réalité d'un corps quelconque peut être établie⁹ », signifie simplement que, compte tenu de nos « patrons d'objectification¹⁰ » linguistiques, les substances corporelles se présentent comme les meilleures candidates à l'attribution du prédicat « perceptuel ». En dernière instance, la démarcation du perceptuel et de l'inférentiel est tracée par l'action d'un principe de plaisir/déplaisir : agir en supposant la non-existence des corps est s'exposer à la « punition » d'une *douleur*, ce qui n'est pas le cas du refus, justifié ou non, d'imputer l'existence à une quelconque entité inférentielle.

Venons-en à l'entité fictive. Il s'agit d'une

entité à laquelle on n'entend pas vraiment ni réellement attribuer l'existence, bien que cette existence lui soit en quelque sorte imputée par la forme grammaticale du discours employé pour en parler¹¹.

Tels sont mouvement, repos, obligation, droit, promesse, condition, certitude, impossibilité¹², toutes les qualités et propriétés, toutes les facultés ou dispositions de l'esprit. Sa définition montre que la fiction surgit dans l'écart entre le contexte énonciatif de l'énoncé et cet énoncé lui-même. Toute entité fictive entretient cependant une relation à quelque entité réelle et l'on ne saurait donner la signification d'une dénomination d'entité fictive sans concevoir cette relation qui peut manifester divers degrés d'éloignement [*removes*], selon que l'on doit ou non passer par la relation de l'entité fictive avec d'autres entités du même type. Cette théorie des degrés d'éloignement fournit ses règles à l'analyse qui repose sur le constat suivant : pour pouvoir parler d'une entité fictive, on doit nécessairement le faire *comme si* elle était réelle. Cette nécessité grammaticale indique que la fiction « (le mode de représentation par lequel les entités fictives [...] sont attifées comme des entités réelles et sont élevées à leur rang) est un artifice sans lequel le langage [...] ne saurait avoir d'existence¹³ ».

Il en résulte que les « entités fictives » ne sont pas des « non-entités¹⁴ ». Certes, à prendre le terme d'entité en un sens intuitivement

9. *Ibid.*, iv.

10. L'expression est de Quine.

11. *Fragment on Ontology*, I.v.

12. Cf. *Chrestomathia*, appendice, xviii, p. 120, n.

13. *Ibid.*, appendice, vi.

14. Cf. *Fragment on Ontology*, I.vi.

« ontologique », on serait tenté de voir dans la locution « entité fictive » une contradiction *in adjecto*. Contradiction inévitable, mais dont il faut

chercher la racine dans la nature du langage : cet instrument sans lequel, bien que de lui-même il ne soit rien, rien ne peut être dit ni rien ou presque ne peut être fait.

C'est à lui et à lui seul « que les entités fictives doivent leur existence – leur impossible et pourtant indispensable existence. » Le partage des entités est un *partage des noms*. La différence entre *non-entité* et *entité fictive* doit donc être traitée comme une différence radicale d'effet d'énonciation. Si j'asserte sérieusement qu'« au numéro 19 de la Berggasse, demeure un individu nommé Le Diable, pourvu d'un corps d'homme, de cornes de bouc et d'une queue de singe », mon allégation a pour but de produire chez l'allocutaire la croyance en l'existence d'un objet conforme à la description. L'interlocuteur peut toutefois répliquer que Le Diable n'existe pas : qu'il est une *non-entité*. Lorsque, en revanche, j'use de noms d'entités fictives tels que « droit », « obligation », « âme », « nécessité », « soluble dans l'alcool », « mouvement » etc., j'entends « désigner l'une de ces sortes d'objets dont, dans chaque langue, les finalités du discours exigent qu'on parle comme d'un existant », sans qu'il s'agisse nécessairement d'induire la croyance en l'existence réelle des référents de ces dénominations, puisque tout ce qui est prédié des entités fictives ne l'est que de leurs *noms*.

La réalité abordée avec les appareils du langage : une histoire de famille

Premièrement donc, la grammaire des fictions impose des imputations d'existence en décalage nécessaire avec les attitudes doxastiques des locuteurs ; deuxièmement, ces imputations d'existence (en ce qui concerne au moins les corps) reposent sur le fonctionnement d'un principe de plaisir ; troisièmement, la question du bien « en tant qu'il est réel¹⁵ » est, pour l'utilitarisme, celle du calcul et de la répartition non arbitraire de quantités de plaisir selon certaines modalités du lien social (d'où la position stratégique du droit) ; quatrièmement, le discours sur ce qu'il en est du bien se déploie à la fois dans la grammaire de la

15. « Compte rendu du séminaire de *L'éthique* », *Ornicar* ?, n° 28, 1984, p. 11.

fiction et dans une analyse des énoncés soumis à ses règles ; enfin, cette analyse est censée clarifier la relation des entités fictives aux entités réelles. Nous devons donc maintenant tenter de comprendre comment, chez Bentham, s'engendrent les dénominations d'entités fictives et comment la réalité s'y appréhende « avec les appareils du langage ».

Dans sa *Chrestomathia*¹⁶, Bentham aborde le problème en prenant pour point de départ l'opération « primaire » qu'est l'analyse condillacienne¹⁷, motivée par l'idée qu'une des conditions nécessaires de la connaissance est que nous sachions « conduire avec règles nos organes sur les objets que nous voulons étudier¹⁸ ». L'analyse consiste pour Condillac à « observer dans un ordre successif les qualités d'un objet afin de leur donner dans l'esprit l'ordre simultané dans lequel elles existent ». Bentham modifie considérablement ce schéma. Là où Condillac opérait sur la vision synoptique d'un « tableau » perceptif, Bentham réduit le « tout » aux groupements d'impressions produits par les objets familiers. Ensuite et surtout, il estime que le « sujet » de l'analyse logique primaire est fourni par une analyse plus originaire encore qui a elle-même pour sujets des touts *physiques* et pour résultat des idées fixées par des dénominations. Lorsque ces dénominations sont des noms *communs*, les idées sont « pour ainsi dire nouées en bottes » (*sortes, espèces, genres, classes*¹⁹) par une autre sorte d'instrument logique : la *synthèse*²⁰. L'être parlant appréhende la réalité à travers ce jeu primitif de l'analyse et de la synthèse qui, prélevant des « objets » sur un « tout », laisse toujours un « reste » innommé. Le tout *physique*, entité corporelle individuelle appréhendée d'un seul tenant, se distingue du tout *logique*, « agrégat fictif » ou collection d'objets désignée par un nom commun applicable à tout exemplaire possible. Montrer comment se constituent les fictions consistera à décrire non seulement le processus primaire de l'analyse et de la synthèse, mais encore les modalités d'un lien social essentiellement discursif que sous-tend le plaisir et sa répétition. Bentham use à cet effet d'un apologue rural et familial que nous diviserons commodément en un prologue, deux épisodes et un épilogue.

16. *Chrestomathia*, appendice, xix.

17. Cf. Condillac, *La logique ou les premiers développements de l'art de penser* (1780), in *Œuvres philosophiques*, PUF, 1948, t. 2, p. 371-416.

18. *Loc. cit.*, p. 372b.

19. *Chrestomathia*, appendice, xix, p. 121.

20. *Ibid.*

Dans le prologue, un cultivateur père de famille remarque

une plante qui n'était pas au nombre de celles qu'il s'employait à cultiver.

Soucieux de protéger ses cultures, il sort son couteau, coupe un exemplaire de la plante inconnue et jette au feu la partie sectionnée au ras de la racine. Il accomplit ainsi « sur ce tout *physique*, une analyse *physique* ». Ce prologue muet et paternel est essentiel à la symbolisation qui va suivre ; tout acte de langage en portera la marque mais dans l'insu de cette opération sur le tout réel.

Le premier épisode voit survenir la fille du paysan, dont l'attention est sollicitée par la *beauté* d'une autre de ces plantes dont le père venait de brûler un spécimen.

Toutes les parties de la plante [un églantier] n'étaient pas également belles

et c'est la fleur fraîchement éclosse qui attire le regard de la jeune fille qui la cueille et l'approche de son œil. Le parfum de la fleur se fait aussitôt plus perceptible et c'est ainsi qu'un autre sens reçoit sa gratification. Afin de prolonger son plaisir, elle veut ficher la fleur dans son corsage. La tige, en se froissant, dégage un autre parfum qui, « non moins agréable que le premier », en diffère toutefois sensiblement²¹. A son insu, la jeune fille vient d'opérer l'analyse *logique* d'un tout *physique*. En portant attention à la seule fleur, elle a *résolu* le tout en deux parties : la fleur et le reste. Attentive surtout à la *beauté* de la fleur puis à son parfum, elle a accompli *une autre* analyse, logique elle aussi mais productrice d'un résultat tout différent puisque, en une même partie, elle discrimine deux *propriétés* ou *qualités* : gratifier la vue et gratifier l'odorat. Les deux types d'analyse sont bien distincts puisque les parties de la plante sont des entités réelles mais que les qualités causes de plaisir sont des entités fictives. La double analyse suscitée par le plaisir permet le baptême des choses et de leurs qualités au sein de la fratrie, objet de l'épisode suivant.

« Anxieuse de communiquer ses découvertes à son petit frère », la demoiselle l'emmène voir la plante d'où provient la fleur (voir « le reste »).

La fleur était déjà devenue entre eux un sujet de conversation : cette partie avait déjà reçu le nom de fleur. Mais comme l'autre partie n'avait

21. *Ibid.*, p. 122.

pas fait l'objet de l'attention de la jeune fille, elle était demeurée sans nom, tel le mouton au milieu du troupeau ou le porc dans la souille²² ».

Bientôt, deux nouvelles fleurs éclosent sur l'égantier. Semblables à la première, chacune reçoit également le nom de *fleur* qui, de nom propre, devient un nom commun. Lors d'une autre promenade en compagnie, la jeune fille aperçoit une mauve qu'à distance, elle distingue mal de l'égantine. « Ah ! s'écrie-t-elle, voilà de nouveau *fleur* ! » Le parfum persistant de l'égantine, source de plaisir, en préserve le nom ; la mauve, qui n'a que sa couleur pour la recommander, est négligée. Au cours de ces promenades, d'autres égantines et d'autres mauves font leur apparition. L'intérêt porté aux unes et l'indifférence manifestée aux autres constituent l'occasion de les distinguer dans la conversation : « la fleur-égantine [devient] *fleur-égantine*, la fleur-mauve *fleur-mauve* ». La nomination de la toute première fleur accompagnait une analyse logique et *fleur* était un nom propre. C'est maintenant un *acte de synthèse logique* qui s'accomplit lorsque la *seconde* fleur reçoit le même nom que la précédente. La synthèse, doublement liée à la répétition d'un plaisir et à un acte discursif, lui-même inséparable de l'itérabilité d'un signifiant, correspond à la transformation du nom propre (transmis, « légué » en quelque sorte) en nom commun et aboutit à la création d'une *entité fictive* : genre, espèce ou classe. Quel est le rapport de ces universaux aux individus ? L'entité fictive n'est rien du tout hors du langage, même si le langage n'est rien sans elle. On ne saurait donc dire qu'elle « contient » en elle-même les deux entités réelles, ni ensemble ni séparément. Le nom, appliqué en plusieurs occurrences à chacune des entités réelles à titre de nom propre, s'est cependant mis « graduellement à désigner l'entité fictive tirée des entités réelles par abstraction » et continue d'être employé pour désigner l'une ou l'autre séparément et, à l'occasion, les deux ensemble²³. Le nom de l'espèce ou de la classe présente la particularité, au regard des autres entités fictives, d'être employé à deux usages. Il désigne l'agrégat lui-même (l'universel), mais sert aussi à désigner l'une quelconque des entités réelles individuelles supposées le former. Les universaux ont ainsi une structure homonymique absente des qualités, propriétés et relations, qui favorise le glissement « réaliste » tendant à faire conclure, de ce que l'agrégat est constitué d'entités réelles, qu'il en serait une lui-même. Le

22. *Ibid.*, p. 122.

23. *Ibid.*, p. 123.

nom d'espèce produit toutefois, à l'intérieur de l'esprit, une entité non corporelle (idée générale) qui, en tant que « fait mental », *n'est pas moins réelle* que ce que produit un corps individuel perçu : la fiction est une réalité signifiante. Bentham voit enfin, dans l'analyse « de second ordre » qui a pour sujet l'entité fictive fixée par le passage du nom propre au nom commun, « la forme de tous les systèmes » de classification symbolique « qui [...] ont répandu tant de lumières sur le champ de la science et de l'art²⁴ ».

D'où l'épilogue. Le soupirant de la paysanne s'était livré de son côté à quelques observations, remarquant en particulier l'usage purgatif que faisait son chien de certaines herbes. La conjonction de ces comptes rendus phytothérapeutiques avec ceux des émois de la jeune fille nous offre moins la genèse d'une science que la généalogie d'un savant : Bentham conclut, laconique : « Quelques milliers d'années plus tard, Linné parut²⁵ ». Ajoutons ce commentaire : le savant, lointain fruit des amours de la belle faiseuse de noms et de l'apothicaire sauvage, est l'homme de la division plutôt que celui de l'inférence. La science naît en somme au carrefour d'un modèle de rectitude de l'acte auquel la jouissance prend sa part et du travail de la grammaire de ces synthèses discursives que sont les fictions.

Édifier Manchester sur les ruines de Stagire

Lacan souligne que sa théorie des fictions permet à Bentham de

situer comme utilitaire ce qui lui importe du bien, en tant qu'il est réel, à savoir que le plaisir qu'il répartit ne dépende pas du bon plaisir qui règle sa distribution²⁶.

Les conséquences d'une analyse du langage qui opère une sorte de « contour » de l'ontologie témoignent du déplacement qui, d'Aristote à Freud et de Freud à Lacan, commande la question éthique en psychanalyse²⁷. Dans la formulation la plus simple de ce dispositif²⁸, la théorie

24. *Ibid.*, p. 123.

25. Faut-il nourrir la verve interprétative ? Une innovation de Linné consiste à fonder sa classification sur les caractères sexuels des végétaux. Et la botanique du XVIII^e siècle, est autant affaire de mots que de fleurs.

26. « Compte rendu... », *op. cit.*, p. 11.

27. *Encore*, p. 10-11 ; « Compte rendu... », p. 11-12.

28. Dans *Encore*, p. 10-11.

des fictions constitue le tremplin d'une interrogation en retour sur « ce qu'il en est de l'être [et] du souverain bien comme objet de contemplation²⁹ ». Nous voici renvoyés aux principes de la critique benthamienne de l'aristotélisme³⁰.

Bentham justifie son entreprise de démantèlement³¹ par le constat qu'il règne dans le discours traditionnel sur l'âme une irrémédiable confusion³². La plupart des termes utilisés pour parler des phénomènes de l'esprit sont des noms d'entités fictives dont presque tous furent d'abord employés pour désigner des entités corporelles. Il suffit donc d'appliquer aux noms d'entités fictives le même acte de référence qu'aux noms d'entités réelles pour confondre les deux classes de noms et produire de « lamentables résultats ». En outre, le rejet de l'orientation aristotélicienne se manifeste à travers la contestation de la fonction cognitive de la démonstration syllogistique, contestation implicite dans la substitution de la division au syllogisme dont témoigne la *Chrestomathia*. Le syllogisme se réduit pour Bentham à « l'indication d'un certain mode ou degré de coïncidence entre la signification de deux mots³³ ». L'opération syllogisante elle-même reçoit une interprétation qui fait réapparaître le contexte du dialogue derrière l'acte de la *thesis*³⁴. Son succès requiert, en effet, des interlocuteurs qu'ils annexent une même signification à toutes les dénominations employées. Or, cette exigence a pour effet la mise en échec de la connaissance visée : si la condition est satisfaite l'interlocuteur ne peut que reconnaître la conclusion et ce, indépendamment de la valeur cognitive des prémisses ; si elle ne l'est pas, l'inférence n'a pas lieu. Cette réinsertion de la démonstration dans le champ argumentatif s'étend à la définition. Celle-ci, sous sa forme classique « par genre et différence spécifique³⁵ », comme toute « exposition³⁶ », ne peut faire concevoir de manière claire et déterminée un

29. *Ibid.*, p. 11.

30. L'« aristotélisme » désigne le *Compendium* de l'évêque Robert Sanderson (1618).

31. Il s'agit de « mettre en pièces la masse de l'édifice aristotélicien » pour en prélever des matériaux. (*Chrestomathia*, appendice, xviii, p. 121).

32. *Ibid.*, p. 120-121.

33. *Essay on Logic*, III.iii, p. 233.

34. Sur cette question à propos de Platon et d'Aristote, cf. l'article d'Antonia Soulez dans ce volume.

35. Exemple : homme = animal (genre) raisonnable (différence).

36. « Exposition » est chez Bentham un terme générique que l'on pourrait à peu près retraduire par « clarification ».

terme à une personne que si celle-ci dispose, au préalable, d'une connaissance par « expérience directe³⁷ » d'exemplaires du genre et de l'espèce. Cette condition est si forte que la définition n'est plus d'aucun usage chaque fois qu'il est besoin de clarifier une dénomination d'entité fictive constituant un genre suprême. C'est le cas des termes « psychologiques » et juridiques³⁸. Si l'on considère que la logique et l'ontologie de l'aristotélisme tirent leur solidarité de la prédominance de ce type de définition, quiconque estime que ces termes « doivent avoir un appui substantiel à la fois dans la nature des choses et dans la nature du langage », admettra l'exigence « d'un système de logique entièrement nouveau comprenant une théorie du langage considérée du point de vue le plus général³⁹ ».

Logique et langage constituent un « champ » plutôt qu'une « sphère ». Comme le souligne Bentham, un champ comporte des « recoins », est susceptible d'extensions indéfinies et toutes ses parties sont *de même niveau*⁴⁰. Refondue dans une théorie générale du langage, la logique cesse d'être l'*organon* de la seule activité théorique pour devenir, plastique et non-hiérarchisée, le mode d'analyse de la parole et de l'acte dans toutes leurs dimensions. Bentham note que la *Métaphysique* d'Aristote « s'avère n'avoir pour sujet ni plus ni moins que quelques termes de la signification [...] la plus extensive et la plus fréquemment instanciée⁴¹ » : existence, contingence, possibilité, nécessité. La métaphysique n'est donc, de ce point de vue, qu'un « rameau de la logique » consistant à « rechercher et à expliquer ce qu'un homme veut dire⁴² ». Le discours se manifestant aussi par l'erreur, la perplexité, la tromperie et le mensonge, la source de tels désagréments est à chercher dans les mots et les propositions que l'on emploie. Si les « pseudo-problèmes⁴³ » ont leur source dans la structure des propositions, alors la logique (où « nous devons inclure la grammaire ») est le seul art qui puisse y remédier, « à supposer que le remède existe » ; si c'est « dans la signification attachée aux mots pris isolément que gît l'imper-

37. *Acquaintance*: on retrouvera le terme chez Russell.

38. *A Comment on the Commentaries*, New Coll. Works, Burns et Hart (eds.), 1928, p. 5.

39. *Chrestomathia*, appendice, xviii, p. 120.

40. *Ibid.*, p. 223.

41. *Essay on Logic*, I,iii, p. 220.

42. *Rationale of Judicial Evidence*, Bowring III, p. 386.

43. Il n'est pas excessif d'imputer à Bentham cette thématique qui lui vient de Hume.

fection, il faudra renvoyer la recherche du remède tantôt à la logique, tantôt à la métaphysique⁴⁴ », devenue activité clarificatrice.

Traiter la logique comme un art au sens d'un « agrégat d'actions » ayant pour unique fin l'utilité, permet de rompre son assujettissement à la *theoria* ; moyennant quoi, l'éthique étant censée prendre la direction de la conduite humaine, il appartiendra à la logique de prendre la direction de l'éthique elle-même⁴⁵, puisqu'elle a pour « fin de diriger l'esprit humain à son meilleur avantage⁴⁶ ». D'où le reproche adressé à l'aristotélisme de réduire la logique à un instrument de connaissance, comme si une quantité de bonheur attendu ne pouvait être que tout au plus égale à une quantité de connaissance acquise⁴⁷. Cette erreur sur la mesure des quantités d'utilité s'aggrave de leur mauvaise répartition puisque l'activité théorique est une « prérogative des maîtres ». Le bonheur, lui, cessant pour Bentham de s'ordonner à une forme supérieure d'excellence, se peut attribuer en proportion variable à tous et inclut tout ce qui (connaissance et logique comprises) est susceptible de le promouvoir.

Cette critique éclaire la présentation la plus développée que donne Lacan de son dispositif historico-conceptuel⁴⁸. Premièrement : la « conversion freudienne » s'insère là où l'utilitarisme donne congé à l'éthique aristotélicienne, dont le destin se lit à travers la dialectique hégélienne du Maître et de l'Esclave (étant bien entendu que l'effacement de l'ontologie à laquelle s'ordonnait l'idée même d'une hiérarchie des formes d'excellence change profondément la définition du « Maître » en question⁴⁹). Deuxièmement (et inversement) : ce autour de quoi

44. *Essay on Logic* I.iii, p. 220.

45. Cf. *Essay on Logic*, II.ii.

46. *Essay on Logic*, p. 219.

47. Cf. *Essay on Logic*, III.i.

48. « Compte rendu... », p. 11-12.

49. Un bref regard sur la *Phénoménologie de l'esprit* permet d'entrevoir comment s'entrecroisent ici les lectures lacaniennes : ce que Lacan nommerait le « cocufiage » du Maître correspond chez Hegel au moment ultime de la dialectique du Maître et de l'Esclave : le *Bilden* (culture, formation, comme acte). Dans la sixième partie, la culture reparaît (comme processus, *Bildung*) à titre de médiation négativante entre « Éthicité » (qui comprend successivement l'interprétation hégélienne d'Antigone, la faute et le destin, le droit) et analyse de la Terreur. Ce « moment » de la *Bildung* est celui de l'*Entfremdung* de l'Esprit (terme rendu depuis Hippolyte par « extranéation » mais dont l'« extimité » lacanienne, détournée de son contexte, fournirait une intéressante traduction) où nous retrouverons Maître et Esclave transformés en « conscience noble » et « conscience vile »,

s'ordonnent les deux conversions (donc la manière dont il va falloir repenser le Maître hégélien) se laisse discerner à partir de la théorie des fictions.

L'important est ici que Bentham tente de rompre la dépendance qu'entretenait la délibération pratique à l'égard d'une hiérarchie des activités ordonnée à un Souverain Bien. Les prescriptions utilitaristes doivent contourner les « engagements ontologiques » solidaires d'un tel ordre, et que l'on ne décèle qu'au travers des actes discursifs tissant le lien social. Ainsi Bentham oppose-t-il sa théorie des fictions au discours « des maîtres », ces « intérêts pervers » qui font obstacle à la maximisation de la somme totale d'utilité pour une société donnée, c'est-à-dire l'obtention du maximum de bonheur pour le plus grand nombre. Or, on ne peut lever l'obstacle sans régler, conformément à ce principe, les formes de coercition sans lesquelles la délibération utilitariste ne déboucherait pas socialement sur l'acte utile. Ce n'est pas que les « intérêts pervers » manifesteraient une contradiction entre l'égoïsme individuel et le principe d'utilité⁵⁰ ; à suivre le propos de Lacan qui nous semble fort éclairant, ils évoqueraient plutôt en creux ce « problème du mal que je désire et que désire mon prochain⁵¹ », problème que l'utilitarisme cherche à contourner en réglant la prescription de l'acte « par l'aval » sur la conséquence plutôt que « par l'amont » sur l'impératif. Assurément, l'utilitarisme révèle ce qu'il contourne puisque, comme le note Lacan, « tout ce discours n'aurait pas de sens si les choses ne se mettaient à fonctionner autrement⁵² » et si l'utilité produite n'avait une utilisation de jouissance. Le plan même du *Séminaire sur l'éthique* semble indiquer l'impératif (kantien et sadien, l'un avec l'autre) comme lieu d'émergence de ce motif. Toutefois, Lacan semble omettre que la sanction juridique s'adosse chez Bentham à une conception strictement impérativiste du droit (l'impératif y est, certes, toujours hypothétique), si bien que ce dernier vient exercer une fonction plus

pouvoir et richesse. Le moment médiateur de tout ce procès en même temps que celui où se manifeste la *Wirklichkeit* de la culture, est précisément celui du *langage* et de sa puissance de tromperie. Enfin, le procès de la *Bildung* culmine dans les Lumières dont l'utilité constitue pour Hegel le concept fondamental.

50. Lacan note très justement que l'utilitarisme a toujours su répondre à ce type d'argument. Cf. *L'éthique de la psychanalyse*, séminaire 1959-1960, Paris, Seuil, 1986, p. 220.

51. *Ibid.*

52. *L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, 1986, p. 269.

proche qu'il n'y paraît de ce que Lacan lira à travers le motif du manteau dans le texte benthamien, en imputant implicitement à son auteur de n'avoir su l'y voir. On y viendra plus loin.

Toujours est-il que, dans le domaine juridique, l'affaire des « intérêts pervers » touche au plus près à la théorie des fictions et au problème de l'exposition puisque c'est d'abord pour préserver le terme même de « droit » des sophismes nourris par de tels intérêts, que Bentham forge sa méthode de « paraphrase ».

La tête du sujet dans l'encolure de la fiction

La paraphrase est la méthode d'exposition qui prend la relève de la définition classique dans les cas cruciaux où celle-ci échoue. Il s'agit en fait d'une définition contextuelle⁵³ qui repose sur la découverte que la phrase, non le mot isolé, constitue le véhicule primaire de la signification, toute « phrase » étant ici une assertion (soit une phrase susceptible d'être vraie ou fausse) ou une combinaison d'assertions. En effet, une entité fictive ne saurait être dite posséder une quelconque propriété. Par suite, nulle proposition, dans laquelle une propriété lui serait imputée, ne peut être une proposition vraie. La vérité ne peut appartenir à une telle proposition que sous les espèces de son « représentant » ou « succédané adéquat », soit une proposition ayant pour sujet une entité *réelle*. La paraphrase d'un terme fictif ou d'une phrase contenant un tel terme en position de sujet s'obtient « par transmutation d'une proposition qui n'a d'autre sujet qu'une entité fictive en une autre proposition qui a pour sujet quelque entité réelle⁵⁴ ».

Il est clair, d'autre part, que pour Bentham, une fiction telle qu'« un droit » possède une réalité signifiante qui la distingue de tout être que l'incrédulité réduirait au statut de non-entité⁵⁵. Tout en permettant la détermination des conditions de vérité de certaines phrases, la paraphrase doit pouvoir rendre compte de ce type de « réalité » qui exprime une nécessité grammaticale. Si par exemple, le fait qu'un individu ait tel « droit » n'est pas observable au sens où l'est une fleur d'églantier, nous voulons pouvoir déterminer « ce qui est le cas » lorsque cet indi-

53. Dont la découverte, comme le rappelle souvent Quine, mène à Frege et à Russell.

54. *Essay on Logic*, p. 246.

55. *Chrestomathia*, p. 126, note et *supra* sur le démon de la Bergasse.

vidu a ce droit. « Ce qui est le cas » est une situation complexe, voire un complexe de situations dont le terme fictif n'est au mieux qu'une abréviation. Maintenant, pour servir à quoi que ce soit, toute portion de langage doit énoncer ou suggérer une proposition⁵⁶ et être traduite en une proposition complète. On devra donc construire une telle proposition mentionnant explicitement le terme d'entité fictive, proposition que l'on clarifiera au moyen d'une autre qui décrit ce qui est le cas mais sans mentionner la dénomination fictive en question. On voit que tant que l'on ne s'élève pas du terme à la proposition, rien de la réalité signifiante de la fiction ne peut être exprimé. Il y a là une propriété très générale du langage car, note Bentham, « aucun mot n'est en lui-même le signe complet d'une pensée » ; il n'en est qu'un fragment « tout comme les lettres le sont des mots écrits⁵⁷ ». Toute proposition (simple) prédique l'existence passée, présente ou future (certaine ou contingente) d'un état de choses ou d'un « événement » (état de choses de l'ordre du mouvement). On ne prédique donc pas l'existence d'une qualité mais des *événements* qui la manifestent. Si l'on veut décrire l'opération de notre langage ordinaire dans la prédication de qualités à des entités fictives, il faudra dire que lorsqu'une proposition contient le nom d'une telle entité, on lui prédique « indirectement » un événement la concernant comme si un événement réel était prédiqué d'une entité réelle. Mais comme le sujet est une entité fictive, l'événement ne peut pas lui-même être réel. L'opération s'accomplit alors au moyen d'une « analogie » entre un événement dit « typifié⁵⁸ » et un événement réel dont il est fait usage pour la typification.

Prenons le cas du terme fictif « obligation ». Nous l'insérons dans le contexte d'une proposition fictive : « une obligation X incombe à un homme Y ». Reste à paraphraser cette phrase en une proposition portant sur des entités réelles (mention d'un événement réel accompagné d'une expérience de plaisir ou de déplaisir) : « Si Y manque à se conduire de la façon X, on considère qu'il fera l'expérience d'une peine ou d'une diminution de plaisir⁵⁹ ».

Si, maintenant, par une proposition ayant pour sujet une entité fictive et pour prédicat le nom d'un attribut imputé à cette entité, l'image d'une

56. *Essay on Language*, VI.vii, p. 333.

57. *Essay on Language*, p. 322.

58. *Essay on Language*, VI.vii, p. 334.

59. *Essay on Logic*, VII.viii, p. 247.

action ou d'un état de choses réel est présentée à l'esprit, cette image sera *l'archétype* atenant à la proposition dont le nom de l'entité fictive constitue une partie. L'opération consistant à fournir l'indication de l'archétype se nomme « archétypation⁶⁰ » et restitue l'origine d'une idée psychologique dans quelque idée physique.

Reprenons l'exemple de l'obligation : les images archétypales sont celles soit du « lien » [*ligare*], soit, mieux, « celle d'un homme étendu qu'un corps lourd oppresse⁶¹ ». On constate que le résultat des deux procédures, paraphrase et obligation, est bien différent et il vaut donc la peine de remarquer que c'est essentiellement dans les résultats d'archétypations que Lacan puise chez Bentham. En un sens, l'archétypation révèle la possibilité de la paraphrase puisqu'elle permet la reconnaissance de l'entité réelle avec laquelle l'entité fictive entretient un rapport de tel ou tel degré. Mais, d'une part, elle le fait non plus sur le plan des états de choses ou des événements mais sur celui d'une sorte de grammaire de la matérialité signifiante et, d'autre part, les entités réelles auxquelles elle aboutit sont différentes de celles que dénotent les paraphrases qui seules, *stricto sensu*, accomplissent la tâche de clarification. Si le destin logique de la paraphrase est la formalisation, il n'en va pas de même de l'archétypation. Il nous semble que l'intérêt que Lacan lui porte⁶² tient à l'irruption du sujet dont elle est l'occasion, irruption qui est le motif du manque de « clarté » que lui attribue Bentham.

Si nous tentons sur le terme « droit » une opération articulant les deux procédures, comme semble le faire Lacan, nous serons conduits au « carrefour de l'utilitarisme⁶³ », au point où l'analyse de la fiction rencontre cet au-delà de la valeur d'usage d'un bien qu'est sa valeur de jouissance ; au point aussi où la parole de Lacan prend pour trame le texte de Bentham dont elle emprunte les « images archétypales » : étoffe, vêtement, manteau.

L'exposition des termes corrélatifs de « devoir » et de « droit » les renvoie à cette sanction de la douleur qui sous-tend l'imputation d'exis-

60. *Ibid.*, p. 246.

61. *Ibid.*, p. 247. On voit que l'image mise en relation avec le mot n'est ni celle d'un état de choses dégagé par analyse, ni celle fournie par simple étymologie.

62. Cet intérêt se manifeste dans l'usage que Lacan en fait, non dans la mention de l'archétypation elle-même.

63. *L'éthique...*, p. 269.

tence aux entités réelles perceptuelles. Ainsi « mon devoir de faire x » est-il ce x que vous « avez le droit » de me faire faire⁶⁴ ; et ce que vous avez le droit de me faire faire est ce dont le manque à l'accomplir me rend passible d'être puni selon une loi⁶⁵. On voit que l'idée de notre lien qu'est la douleur que vous êtes susceptible de m'infliger, constitue le terme ultime de cette première analyse. Dans le cas où « devoir » et « droit » semblent ne se rapporter qu'à un « sentiment intérieur », l'idée fondamentale demeure celle d'une *infraction*, d'un « acte dont résulte un mal » : « créer des droits et des obligations, c'est créer des infractions⁶⁶ ». L'idée selon laquelle « il n'y a de loi du bien que dans le mal et par le mal⁶⁷ », affleure là où la notion de sanction ne parvient plus tout à fait à la contourner.

Dans la corrélation de « droit » et de « devoir », le premier terme s'est présenté dans un contexte resté inanalysé : on dit en effet d'un homme qu'il « a » un droit, qu'il le « conserve » ou « l'acquiert », le « perd » ou en est « dépouillé ». Mieux, « on parle d'un homme comme s'il en était *investi* ». Nous voici en possession du terme requis pour l'archétypation : « Le *vêtement* est un habit ; qu'on soit *investi* marque la pièce d'habillement et l'on pourrait tout aussi bien dire d'un droit *qu'il nous habille*⁶⁸ ». « Droit » est la dénomination fictive par excellence puisque son analyse nous ramène au vêtement dont Bentham faisait le caractère même de toute fiction. Or, dans une proposition où un prédicat est imputé à une entité fictive, c'est-à-dire pour Bentham où une *relation* est assertée entre entité et prédicat, la copule est le signe de l'acte de l'esprit par lequel s'accomplit l'imputation, non point l'expression de l'inhérence du prédicat dans le sujet mais, pour ainsi dire, le trou par lequel le sujet parlant passe la tête dans la défroque de la fiction en énonçant la relation. C'est en fonction de cette grammaire-là que, le « droit » étant l'habit, l'homme « commence à s'individualiser pour autant que dans cette étoffe l'on fait des trous par où il passe la tête⁶⁹ ».

64. Même analyse pour l'abstention de faire.

65. Cf. *A Fragment on Government*, H.L.A. Hart et J.H. Burns (eds), Cambridge, Cambridge University Press 1988, ch. V *passim*.

66. *General View of a complete Code of Laws*, ch. II, Bowring III, p. 160.

67. *L'éthique...*, p. 223.

68. *Pannomial Fragments*, Bowring III, p. 218.

69. *L'éthique...*, p. 268.

L'archétypation du droit par le vêtement fournit la texture symbolique de la paraphrase du droit par la douleur, comme on le voit avec ces droits dit « naturels » qui feraient l'homme « comme tel ». Si je dis de manière sensée bien qu'inadéquante « qu'un homme a un *droit naturel* à ce manteau », cela signifie qu'« il *devrait* avoir un droit politique dessus », c'est-à-dire « être protégé dans l'usage qu'il en a » et que « l'idée qu'il en soit ainsi me procure du plaisir⁷⁰ », plaisir strictement solidaire du fait que si ce manteau est le mien, « j'ai un droit de par la loi, à assommer [...] tout homme qui tenterait de me le ravir ». Si bien que le besoin dit « naturel » n'a d'ancrage que dans l'utile, « part prise à ce qui, du texte symbolique, peut être de quelque utilité⁷¹ ». Seulement, dès que nous en revenons au tissu de la fiction dont la paraphrase rétablit la relation à ce réel qui ne se confond jamais avec l'existence « nue », comme dit Bentham, qui lui est imputable, le sujet repasse la tête par l'encolure et le bien révèle « son utilisation de jouissance⁷² » comme la disposition soulignée par Bentham « à pouvoir en *priver* les autres ». En ce point où Bentham déploie une théorie de l'obéissance, en ce point de la *privation*, le séminaire sur *L'éthique* donne enfin congé à l'utilitarisme, le pas au-delà appartenant à la psychanalyse.

70. *Pannomial Fragments, loc. cit.*

71. *L'éthique...*, p. 269.

72. *Ibid.*

Aristote et la question du réel dans l'éthique

Vannina Micheli-Rechtman

LE séminaire sur *L'éthique de la psychanalyse* de l'année 1959-1960 constitue une étape centrale dans le travail de Lacan. La situation particulière de ce séminaire tient à la fois à la nature surprenante de son objet, l'éthique, puisque comme Lacan le souligne

à ce que je crois, il n'y a personne dans la psychanalyse qui n'ait été tenté de traiter le sujet d'une éthique, et ce n'est pas moi qui en ai créé le terme (10)¹.

et à la fascination qu'exerce sur lui la figure héroïque d'Antigone. Je retiendrai ici ce qui oppose Lacan et Aristote sur la question de l'éthique. Se dessinent d'un côté, une éthique non aristotélicienne, celle du paradoxe de la jouissance – « suspendue au paradoxe de la Loi » (227) –, et de l'autre celle dont la visée est le plaisir et le Bien.

Les références de Lacan à Aristote sont nombreuses. Aristote est évoqué à un moment particulier, celui où Lacan cherche à fonder une éthique pour la psychanalyse. Mais il utilise Aristote comme référence négative au sens où l'entend P.-L. Assoun², c'est-à-dire que cette sorte d'usage négatif a lui-même une positivité puisqu'il est requis pour formuler la position de Lacan.

Lacan tente en effet de démystifier une éthique aristotélicienne du Bien, qui renverrait à un idéal humain du côté du discours du maître ; l'*orthos logos* aristotélicien, c'est-à-dire la règle droite, n'est pas compatible avec une pensée de la loi au sens de Lacan. Aristote est également

1. Les références chiffrées entre parenthèses renvoient à la pagination de l'édition de *L'éthique de la psychanalyse* – Le séminaire, livre VII, Paris, Seuil, 1986.

2. Assoun P.-L., *Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris, PUF, 1976, p. 126.

exemplaire de la mise hors jeu du désir pour la constitution du champ éthique, et c'est précisément sur ce qui manque à Aristote, du côté du registre du désir, que Lacan va s'appuyer.

Nous nous proposons donc de suivre quelques fils du séminaire de *L'éthique*, et notamment l'élaboration que propose Lacan, en prenant appui sur Aristote, de la notion de l'éthique pour la psychanalyse, en introduisant *la catégorie de réel*.

En effet, il indique ses objectifs clairement au début du séminaire :

Ce qui se regroupe sous le terme d'éthique de la psychanalyse nous permettra, plus que tout autre domaine, de mettre à l'épreuve les catégories à travers lesquelles, dans ce que je vous enseigne, je crois vous donner l'instrument le plus propre à mettre en relief ce que l'œuvre de Freud, et l'expérience de la psychanalyse qui en découle, nous apportent de neuf (9).

Nous examinerons également son commentaire de l'*Éthique à Nicomaque* qui constitue pour lui « le premier livre vraiment articulé, à proprement parler, autour du problème éthique (46) » et en particulier le paragraphe 5 du livre VII dans lequel Aristote pose que le plaisir n'est pas autre chose que *l'activité non empêchée*³, ce qui aboutira à poser éthiquement l'acte comme plaisir d'un processus non entravé. Lacan ne manque pas de souligner l'importance de la problématique d'Aristote pour la psychanalyse :

nous aborderons l'expérience freudienne comme éthique, c'est-à-dire dans sa dimension essentielle, puisqu'elle nous dirige dans une action, qui, étant thérapeutique, est incluse, que nous le voulions ou non, dans le registre, dans les termes de l'éthique (159).

Le glissement éthique d'Aristote à Freud

Pour Lacan, la position freudienne en matière d'éthique est originale, et le repérage de cette originalité doit passer par l'étude du changement d'attitude qui s'opère d'Aristote jusqu'à Freud. Lacan retient de la recherche aristotélicienne de l'éthique la problématique du bien, du *Souverain Bien*, en insistant sur son articulation au problème du plaisir :

3. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII, 13-1153 q, 10-15, Vrin, 1990, p. 369.

Nous aurons à mesurer pourquoi il (Aristote) tient à mettre l'accent sur le problème du plaisir, de sa fonction dans l'économie mentale de l'éthique depuis toujours (20).

En effet, pour Aristote, le *Souverain Bien* est à la fois l'activité vertueuse dans le cadre de la cité, la contemplation de Dieu, et le plaisir d'agir et de contempler ; c'est pour Aristote le but de toute activité dans le monde, ainsi le bien se définit par le bonheur, le bonheur se définissant par le plaisir. Dans la philosophie grecque, le *Souverain Bien* est le bien par excellence, par rapport auquel tous les autres ne sont que des moyens.

Bien entendu, la question du plaisir occupe également une place centrale chez Freud. C'est le point de référence de sa théorie concernant les processus primaire et secondaire. S'agit-il donc de la même fonction du plaisir pour Aristote et pour Freud ? Telle est la question que pose Lacan.

Si, pour Freud, comme pour Aristote, le but de la recherche éthique est le bonheur, il apparaît pour Freud, dans *Malaise dans la civilisation*⁴ que pour cela rien n'est préparé – » ni dans le macrocosme, ni dans le microcosme » (22). En revanche, le plaisir pour Aristote est

au pôle directif de l'accomplissement de l'homme, pour autant que, s'il y a chez l'homme quelque chose de divin, c'est son appartenance à la nature (23).

Aristote démontre en effet que ce que tout vivant poursuit par nature est le plaisir, lequel n'est pas un mouvement (*kinèsis*) mais est lié à l'acte (*énergeia*) en tant qu'il l'achève⁵. Pour Aristote, la vie est acte, le plaisir parachève l'acte, et il n'est pas de plaisir sans acte, ni davantage de vie. Tous les hommes recherchent le plaisir puisque chacun désire vivre ; le plaisir, bien qu'il ne soit ni une pensée, ni une sensation, leur

4. Freud s'exprime ainsi : « On le voit, c'est simplement le principe du plaisir qui détermine le but de la vie, qui gouverne dès l'origine les opérations de l'appareil psychique ; aucun doute ne peut subsister quant à son utilité, et pourtant l'univers entier – le macrocosme aussi bien que le microcosme – cherche querelle à son programme ». In *Malaise dans la civilisation*, PUF, 1983, p. 20.

5. *Éthique à Nicomaque*, Vrin, 1990, X, 4, 1174 b, lignes 31-34, p. 496 : « le plaisir achève l'acte, non pas comme le ferait une disposition immanente au sujet, mais comme une sorte de fin survenue par surcroît, de même qu'aux hommes dans la force de l'âge vient s'ajouter la fleur de la jeunesse ».

est plus étroitement attaché que le désir puisqu'il accompagne leurs actes.

Selon le point de vue freudien, rappelle Lacan, le principe de réalité pourrait apparaître comme un prolongement du principe du plaisir, mais il n'en est rien. Au-delà du principe du plaisir surgit *l'instinct de mort*, défini comme

cette sorte de loi au-delà de toute loi, qui ne peut se poser que comme d'une structure dernière, d'un point de fuite de toute réalité possible à atteindre (29).

Mais quelle est donc cette « loi morale » ?

Pour éclaircir ce point, Lacan revient à *L'éthique à Nicomaque* où Aristote se réfère à un ordre non contesté, qui se présente comme « science de ce qui doit être fait » et définit la norme d'un certain caractère (*éthos*). Mais comment soumettre le sujet à cet ordre ? C'est par l'habitude qui doit être conforme à un ordre qu'il faut rassembler – dans la perspective logique d'Aristote – en un Souverain Bien.

D'une part, le sujet doit donc se conformer « à quelque chose qui, dans le réel, n'est pas contesté comme supposant les voies de cet ordre » (31), *l'orthos logos*, le discours droit, le discours conforme, et d'autre part, une action n'est bonne que conforme à *l'orthos logos*.

Alors comment expliquer l'intempérance ou l'empêchement, autrement dit ce conflit entre la droite règle et une opinion contraire, non pas par elle-même, mais accidentellement ? Cette question de l'intempérance dans *L'éthique à Nicomaque* est centrale car c'est un des pivots de sa théorie du syllogisme de l'action.

Nous verrons plus loin l'enjeu de cette question pour la psychanalyse.

Le principe de réalité freudien

Ce qui fait l'originalité de l'expérience freudienne est qu'elle part de la recherche de la réalité que Freud cherche à découvrir en lui-même. Lacan fait référence à une lettre adressée à Fliess au cours de son « auto-analyse » dans laquelle il écrit ceci :

Ma propre analyse se poursuit et c'est toujours à elle que je m'intéresse le plus. Tout reste encore obscur, y compris la nature même des problèmes, mais j'ai l'impression rassurante qu'il suffirait de fouiller dans

l'armoire à provisions pour en tirer, au moment voulu, ce dont on aurait besoin. Ce qui est le plus désagréable (*das Unangenehmste*) ce sont les états d'âme (*die Stimmungen*) qui souvent dissimulent totalement la réalité (*die Wirklichkeit*)⁶.

C'est bien en termes de *Wirklichkeit* que Freud interroge ce qui se présente à lui comme *Stimmung*, (traduit par état d'humeur ou sentiment) qui est selon Lacan ce qui dévoile à Freud ce qu'il a à chercher dans son auto-analyse, et ce qu'il interroge (35).

Une autre référence textuelle freudienne sur laquelle s'appuie Lacan est *Lesquisse d'une psychologie scientifique*⁷ (*l'Entwurf*) de 1895, d'où il lui semble « non seulement légitime, mais forcé » de partir afin d'interroger ce qui en constitue le pivot, à savoir le thème du principe de réalité opposé au principe du plaisir.

Le principe du plaisir chez Freud est un « principe d'inertie » qu'il formule dans une première hypothèse comme un système

qui règle les frayages qu'il conserve après en avoir subi les effets. Il s'agit essentiellement de tout ce qui résulte des effets d'une tendance foncière à la décharge, où une quantité est vouée à s'écouler (37).

Cette hypothèse de travail répond à quelque chose dont la dimension « concrète et expérimentale » est masquée. En effet, pour « expliquer un fonctionnement normal de l'esprit », Freud part de cet appareil « dont les données sont le plus à l'opposé d'un aboutissement à l'adéquation et à l'équilibre ». Ce système va « de sa propre pente » vers « le leurre et l'erreur », car il semble fait « non pour satisfaire le besoin, mais pour l'halluciner » (37).

Le fonctionnement de l'appareil neuronique doit son efficacité au principe de réalité qui a non seulement une fonction de contrôle, mais aussi de rectification. Il opère par

détour, précaution, retouche, retenue. Il corrige, compense ce qui paraît être la pente fondamentale de l'appareil psychique, et fondamentalement s'y oppose (37).

6. Lettre n° 73, trad. française in *Naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1979, p. 201.

7. *Ibid.*, p. 315-396.

Ainsi, ce commentaire de l'*Esquisse* par Lacan l'amène à la conclusion suivante : le conflit est introduit à la base et

jamais personne, jamais aucun système de reconstitution de l'action humaine, n'avait été aussi loin dans l'accentuation de ce caractère fondamentalement conflictuel (37).

Il s'agit pour Lacan d'une explication de l'organisme qui va dans le sens d'une inadéquation radicale

pour autant que le dédoublement des systèmes est fait pour aller contre l'inadéquation foncière de l'un des deux (38).

Ce qui justifie cette opposition radicale est en rapport avec

l'expérience des quantités immaîtrisables auxquelles Freud a affaire dans son expérience de la névrose (38).

Cependant la mise au premier plan de la quantité comme telle est bien autre chose « que le désir de Freud d'être conforme aux idéaux mécanistes de Helmholtz et de Brücke » (38). Il s'agit de rendre compte de ce que Freud expérimente dans la clinique, à savoir « l'inertie qu'au niveau des symptômes lui opposent des choses dont il sent le caractère irréversible ». Freud s'attache donc ici à saisir le ressort de cette *Wirksamkeit* et c'est précisément cette expérience-là qui est pour Lacan d'ordre moral.

L'explication freudienne de l'activité de retour et de retenue ramène à la question suivante :

comment l'appareil supportant les processus seconds contourne les déchaînements de catastrophes qu'entraîne fatalement un temps de trop ou de trop peu, le laisser-aller à soi-même de l'appareil du plaisir (38).

Là s'indique comme réponse ce qui est le point de pivot d'une confrontation avec Aristote : – Si l'appareil second

est lâché trop tôt, le mouvement sera déclenché simplement par un *Wunschgedanke* et sera forcément douloureux, aboutira à un déplaisir. Si par contre l'appareil second intervient trop tard, ne donne pas cette petite décharge allant dans le sens d'une tentative grâce à quoi un commencement de solution adéquate pourra être donné dans l'action, ce sera alors la décharge régressive, à savoir l'hallucination, elle-même également source de déplaisir (39).

Lacan formule alors l'hypothèse que le fonctionnement de l'appareil supportant le principe de réalité est *proche* du développement d'Aristote

dans *L'éthique à Nicomaque* à propos de l'intempérance ; au chapitre 5 du livre VII^B qui est consacré au plaisir (cf. texte en annexe, p. 95), Aristote pose cette question : comment celui qui sait peut-il être intempérant ? Aristote expose plusieurs solutions : tout d'abord, celle qui comporte des éléments syllogistiques et dialectiques, puis celle que Lacan retiendra plus particulièrement, solution

non plus dialectique, mais physique – qu'il (Aristote) promet tout de même sous la forme d'un certain syllogisme du désirable (39).

Lacan commente ainsi ce passage du chapitre 5 :

Au côté de la proposition universelle – il faut goûter à tout ce qui est doux –, il y aurait une mineure particulière, concrète – ceci est doux. Et ce serait dans l'erreur que pourrait comporter le jugement particulier de cette mineure que résiderait le principe de l'action erronée. En quoi ? Justement en ceci, que le désir, en tant qu'il est sous-jacent à la proposition universelle, ferait surgir le jugement erroné concernant l'actualité du prétendu doux vers lequel l'activité se précipite (39).

Qu'est-ce que Lacan entend par cette expression « syllogisme du désirable » ?

C'est en effet Aristote qui a inventé le syllogisme⁹, c'est-à-dire une forme de raisonnement qui conclut avec nécessité à partir de deux prémisses ; il le définit¹⁰ ainsi :

Le syllogisme est un discours dans lequel, certaines choses étant posées, quelque chose d'autre que ces données en résulte nécessairement par le seul fait de ces données.

Il ajoute qu'on ne doit avoir besoin d'aucun autre terme pour rendre la conclusion nécessaire :

J'appelle syllogisme parfait celui qui n'a besoin de rien autre chose que ce qui est posé dans les prémisses, pour que la nécessité de la conclusion soit évidente.

Le syllogisme se présente comme un enchaînement nécessaire qui comporte d'abord deux prémisses, la majeure et la mineure, puis la conclusion.

8. Aristote, *op. cit.*, p. 315-380.

9. A. Soulez, « De l'efficacité de l'acte ; causalité mentale ou loterie ? » in *Littoral* n° 26, p. 91.

10. Aristote, *L'Organon*, III, Les premiers analytiques, Vrin, 1966, 24 b 15-20.

Comme le rappelle Antonia Soulez¹¹, Aristote a sans doute également inventé le problème de l'action, comme problème, au sens d'une volonté d'expliquer la face technique de la *possibilité* d'agir, comme intermédiaire entre penser et agir, à partir de la mise en œuvre des moyens pour une fin. Il s'oppose ainsi à Platon qui soutenait dans le *Protagoras* qu'il suffit de connaître le Bien pour le faire, abordant ainsi la question de l'acte uniquement sous l'angle de l'action morale. De plus, pour Aristote, cette question du « pouvoir agir » se pose dans le domaine des affaires contingentes, c'est-à-dire qui dépendent de nous ; c'est donc quand cela dépend de lui que l'homme peut expérimenter l'empêchement. Quand Aristote analyse, dans *L'éthique à Nicomaque*, les notions de décision, de délibération, de souhait et de contrainte, il tente une analyse de l'action dans le cadre de questions éthiques ; mais justement l'approche logique de l'action a pour objectif de libérer l'étude de l'action de cette dépendance de la philosophie morale¹².

La théorie du syllogisme de l'action, telle qu'Aristote l'expose aux livres VI et VII de *L'éthique à Nicomaque*, est basée sur le schéma abstrait-concret, ou encore appelé universel-singulier, au sens où la majeure affirme une valeur universelle (il faut goûter à tout ce qui est doux), et la mineure (ceci est doux) affirme que telle réalité singulière la réalise concrètement ; d'où la conclusion :

Il faut nécessairement que l'homme capable d'agir et qui ne rencontre aucun empêchement, dans le même temps accomplisse aussi l'acte (*Éthique à Nicomaque* VII, 5 1147a, 29-31, p. 333).

On remarque qu'ici Aristote fait de l'acte la conclusion du raisonnement logique.

Ce schéma rend compte, en insérant dans le jugement de valeur universelle le cas concret, de ce qui en fait formellement une valeur morale, mais il ne rend pas compte du caractère moteur de la décision ; afin de l'expliquer, Aristote fait intervenir *le désir de la fin*, dans la mesure où c'est l'attrait de la fin souhaitée et l'insertion du moyen dans ce désir, qui communiquent à la décision sa force motrice.

C'est semble-t-il, à partir de ce point que Lacan interprètera la solution aristotélicienne comme « syllogisme du désirable ».

11. A. Soulez, *op. cit.* p. 89.

12. M. Neuberger (Ed.), *Théorie de l'action*, Mardaga, Liège, 1991.

On remarquera que dans le syllogisme pratique (ligne 25-31), c'est-à-dire le raisonnement de l'action qui prend la forme d'une chaîne de prémisses afin de résoudre la question, la majeure universelle – dont l'objet est constitué par les vérités ou les règles générales de la conduite – n'est pas une science, mais une opinion (*doxa*) qui, ici, est fautive. La mineure, – dont l'objet est constitué par les faits particuliers supposant l'intuition du singulier –, relève de la sensation.

Par l'effet du parallélisme entre syllogisme scientifique et syllogisme pratique¹³, comme entre affirmation et désir, ou entre négation et aversion, quand on met en présence deux prémisses, qu'il s'agisse de prémisses théoriques ou pratiques, elles engendrent nécessairement une conclusion de l'ordre théorique ou pratique ; dans l'ordre théorique, elles entraînent l'assentiment de l'esprit, et dans l'ordre pratique, l'accomplissement de l'acte. Alors ici, comment Aristote peut-il parler d'intempérance, puisque l'acte accompli est la conclusion rigoureuse d'un syllogisme et l'application d'une règle générale ?

A partir de la ligne 31 le raisonnement est le suivant : nous nous trouvons face à deux majeures universelles qui se contredisent ; la première, l'*orthos logos*, de caractère doxique et vraie, qui interdit de manger des choses douces, et la seconde, de caractère impératif et fautive : il faut goûter à tout ce qui est doux (ligne 28). Alors que la majeure théorique et vraie n'est pas en contradiction avec la proposition théorique : tout ce qui est doux est agréable (ligne 32), on remarque que ce couple comme le précédent peuvent coexister dans l'esprit, d'où l'hésitation. La proposition mineure : ceci est doux, qui est purement empirique ne change pas ; et si un appétit est présent à la conscience, le désir va modifier les mécanismes du corps, et c'est la proposition la plus séduisante qui l'emportera. Ainsi le sujet, même mû par la passion, agit sous l'influence d'une règle (1147 b 1), qui est contraire à l'*orthos logos* non pas essentiellement mais accidentellement. C'est le désir qui est ici le moteur et qui pousse à la conviction que tout aliment doux est agréable.

Pour Aristote, l'intempérance est donc une situation de conflit entre la droite règle, l'*orthos logos*, et une opinion qui lui est contraire, non pas en elle-même, mais par accident.

13. Comme le remarque J. Tricot, cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, p. 333.

On peut ordonner ce syllogisme du désirable selon le schéma suivant :

Principe du plaisir.

Son bien.

Perception.

Mineure particulière.

Principe de réalité.

Souverain Bien.

Pensée.

Majeure universelle.

Cette question de l'intempérance chez Aristote est donc proche du fonctionnement du principe de réalité freudien, mais si Freud reprend ainsi ces articulations logiques et syllogistiques, c'est « en leur donnant une tout autre portée » (39). Ainsi, pour la psychanalyse, dit Lacan, l'*orthos logos*

ce ne sont justement pas les propositions universelles, c'est la façon dont je vous apprends à articuler ce qui se passe dans l'inconscient, c'est le discours qui se tient au niveau du principe de plaisir (39),

et c'est par rapport à cet *orthos logos* que le principe de réalité « a à guider le sujet pour qu'il aboutisse à une action possible » (40).

Un « double entrecroisement »

Le principe de réalité freudien s'exerce d'une façon « précaire », et Freud ne met pas en question la réalité comme a pu le faire l'idéalisme, qui a plutôt tenté de l'appriivoiser. En effet, la réalité elle-même et son accès sont précaires pour Freud.

Ce sont les sentiments, les états d'humeur, en tant que « guides vers le réel » (40) qui sont trompeurs¹⁴.

Cependant l'abord du réel chez Freud est teinté d'ambiguïté, car il passe d'abord par la voie d'une défense primaire. Il y a pour Lacan un paradoxe du rapport au réel dans Freud, et il cherche donc à commenter au plus près les articulations entre principe de réalité et principe du plaisir dans l'œuvre de Freud. Ainsi, dit Lacan, se trouvent d'un côté le principe du plaisir et l'inconscient, de l'autre, le principe de réalité et la conscience. Si l'appareil de perception s'articule à la réalité, l'hypothèse freudienne indique qu'en principe, et c'est la nouveauté

14. Comme Freud l'indique dans la lettre à Fliess n° 73, in *Naissance de la psychanalyse, op. cit.*, p. 201.

qu'amène Freud, *le gouvernement du principe du plaisir s'exerce sur la perception.*

Dans la septième partie de la *Traumdeutung*, Freud remarque que le processus primaire s'exerce dans le sens d'une identité de perception, qu'elle soit réelle ou hallucinatoire et « si elle n'a pas la chance de se recouvrir avec le réel, elle sera hallucinatoire », et Lacan remarque qu'il y a ce danger « si le processus primaire gagne à la main » (41). Le processus secondaire tend quant à lui à une identité de pensée ; ainsi le fonctionnement intérieur de l'appareil psychique dans Freud

s'exerce dans le sens d'un tâtonnement, d'une mise à l'épreuve rectificative, grâce à quoi le sujet, conduit par les décharges qui se produisent d'après les *Bahnungen* déjà frayés, fera la série d'essais, de détours qui peu à peu l'amèneront à l'anastomose, au franchissement de la mise à l'épreuve du système environnant des divers objets présents à ce moment-là dans l'expérience (41) ;

La trame de fond de cette expérience est pour Lacan

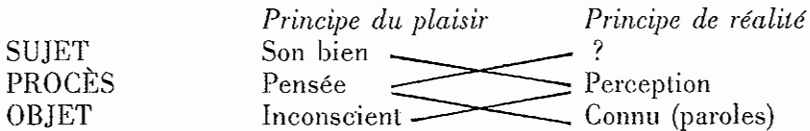
la mise en érection d'un certain système de *Wunsch*, ou d'*Erwartung* de plaisir, défini comme le plaisir attendu, et qui tend de ce fait à se réaliser dans son propre champ d'une façon autonome, sans rien attendre en principe du dehors. Il va directement à la réalisation la plus contraire à ce qui tend à se déclencher (41).

Au niveau de ce premier abord freudien, la pensée devrait apparaître au niveau du principe de réalité, mais ce n'est pas le cas puisque ce processus est par nature inconscient, et les frayages qui permettent au sujet « l'adéquation de son action » ne sont pas perceptibles comme tels. Toute pensée, de par sa nature, s'exerce par des voies inconscientes, nous dit Lacan, et même si ce n'est pas le principe du plaisir qui la gouverne, elle se produit dans un champ qui, en tant que champ inconscient, est soumis à lui. Dans le processus de la pensée, qui appartient aux processus internes et inconscients, rien d'autre ne parvient à la conscience pour Freud que des signes de plaisir ou de peine. Les processus de la pensée ne nous sont connus que par des paroles, et ainsi par exemple, l'objet en tant qu'hostile, ne se signale à la conscience que si la douleur fait pousser un cri au sujet ; son existence même, c'est le cri du sujet, qui remplit à la fois la fonction de décharge et de pont dans la conscience du sujet.

L'inconscient, nous dit Lacan, ne peut être saisi que dans son explication, et « dans ce qui en est articulé de ce qui se passe en paroles »

(42) ; autrement dit, l'inconscient « n'a lui-même pas d'autre structure au dernier terme qu'une structure de langage ».

Lacan propose ce schéma page 44 :



Nous avons donc un double entrecroisement des effets respectifs du principe de réalité et du principe du plaisir : le principe de réalité gouverne ce qui se passe au niveau de la pensée, mais ajoute Lacan, ce n'est que pour autant qu'il revient quelque chose de la pensée qui s'articule en paroles, que le principe de réalité peut, comme principe de la pensée, arriver à la connaissance du sujet dans le conscient. Lacan situe donc l'inconscient au niveau des composés logiques du *Logos* sous la forme d'un *orthos logos* qui se cache dans un lieu où

pour le sujet s'exercent les passages, les transferts motivés par l'attraction et la nécessité, l'inertie du plaisir, et qui feront pour lui indifféremment valoir tel signe plutôt que tel autre... (43).

Ainsi indique-t-il pour conclure que le bien est ce qui se présente au sujet comme substance, au niveau du principe de plaisir, car

pour autant que le plaisir gouverne l'activité subjective, c'est le bien, l'idée du bien qui le supporte (43).

Et Freud n'a jamais cherché à identifier l'adéquation à la réalité à un bien quelconque.

Mais si le principe de réalité n'a rien à voir avec le Souverain Bien, à quoi donc introduit-il le sujet ? Au *réel*, à ce réel que Freud appelle *das Ding*, la chose, qui est le lieu de l'interrogation éthique, ce lieu vide, ce trou qui pâtit du signifiant (en haut à droite sur le schéma).

En effet, s'il y a un progrès au niveau du principe du plaisir chez Freud, c'est de nous montrer qu'il n'y a pas de Souverain Bien ; le Souverain Bien est ici *das Ding*, or c'est un « bien interdit », et il n'y a pas d'autre bien. Tel est donc pour Lacan, le fondement « renversé chez Freud » de la loi morale (85) ; cela diffère en effet de la position d'Aristote pour qui le plaisir est un Bien qui n'implique aucune présence immédiate de la vérité et du désir, et c'est aussi le seul Bien à poursuivre.

Freud pose au début de sa théorie que c'est le principe du plaisir qui détermine la tendance fondamentale, le principe de réalité n'étant qu'une variante, il avancera ensuite l'hypothèse d'un « au-delà du principe du plaisir », et c'est ici que Lacan situe la jouissance, qui s'oppose au plaisir. La jouissance s'oppose au plaisir et elle se distingue du bonheur, forme sous laquelle la tradition philosophique conçoit la plénitude (en référence notamment à saint Augustin).

Lacan souligne donc que l'opposition entre le principe du plaisir et le principe de réalité est non pas psychologique mais éthique. D'un côté se trouvent la pulsion et l'évitement de la castration, et de l'autre, le désir et la vérité, (d'où le caractère éthique), mais aussi l'affrontement à la négativité de la castration.

Dans son cheminement, de Freud à Aristote en passant par Bentham et Kant, Lacan cherche donc dans ce séminaire à revenir aux origines de l'éthique, d'où l'importance de la référence aristotélicienne. Mais il rencontre la figure d'Antigone, qui permet de fonder un au-delà de l'éthique du bien, ce qu'il nommera plus tard, une fois achevée la lecture d'Antigone, l'éthique tragique de la psychanalyse, celle du désir et de sa loi.

ANNEXE

De plus, voici encore de quelle façon, en nous plaçant sur le terrain des faits, nous pouvons considérer la cause de l'intempérance. [25] La prémisse universelle est une opinion, et l'autre a rapport aux faits particuliers, où la perception dès lors est maîtresse. Or quand les deux prémisses engendrent une seule proposition, il faut nécessairement que, dans certains cas, l'âme affirme la conclusion, et que dans le cas de prémisses relatives à la production, l'action suive immédiatement. Soit, par exemple les prémisses : il faut goûter à tout ce qui est doux, et : ceci est doux (au sens d'être une chose douce particulière) : il faut nécessairement que l'homme capable d'agir et qui ne rencontre aucun empêchement, dans le même temps accomplisse aussi l'acte. [31] Quand donc, d'un côté réside dans l'esprit l'opinion universelle nous défendant de goûter, et que, d'autre part, est présente aussi l'opinion que tout ce qui est doux est agréable et que ceci est doux (cette dernière opinion déterminant l'acte), et que l'appétit se trouve également présent en nous, alors, si la première opinion universelle nous invite bien à fuir l'objet, par contre l'appétit nous y conduit (puisque'il est capable de mettre en mouvement chaque partie du corps) : il en résulte, par conséquent, que c'est sous l'influence d'une règle en quelque sorte [1147b] ou d'une opinion qu'on devient intempérant, opinion qui est contraire, non pas en elle-même mais seulement par accident (car c'est l'appétit qui est réellement contraire, et non l'opinion), à la droite règle.

Extrait de L'éthique à Nicomaque d'Aristote – livre VII, chapitre 5, édition Vrin, 1990, p. 332-333..

Logiques de la négation

Philippe Julien

FREUD a mis en liste quatre formations de l'inconscient : le symptôme, le rêve, l'acte manqué, le mot d'esprit. Chaque fois, une faille s'ouvre dans l'ordre symbolique : chaque fois, un défaut se montre dans l'articulation signifiante. Mais quelle interprétation est appelée par là ?

Celle-ci n'est pas de donner du sens – fût-il sexuel – là où la signification vient à manquer. Tout au contraire, elle est de reconnaître une négation qui émerge. Mais n'y a-t-il pas divers modes de négation ? Le psychanalyste n'a-t-il pas à se faire logicien pour discerner quel est l'enjeu de l'instauration de telle ou telle négation ?

La dénégation

La première forme de négation est la *Verneinung* longuement décrite en 1925 par Freud en son article du même nom¹. La *Verneinung* n'est pas simple négation, mais dénégation. Pourquoi ?

Au premier abord, on peut l'entendre ainsi :

- selon la psychologie pré-analytique, on dira que le sujet admet le contenu intellectuel d'une séquence, mais en refuse l'affectif : cela lui déplaît et il dit non ;
- selon le principe de plaisir, on dira que le moi dans un jugement d'attribution admet *en* lui tel attribut comme bon et rejette *hors* de lui tel attribut comme mauvais ;
- selon le principe de réalité, on dira que le sujet dans un jugement

1. *Imago*, II (3), 217-221, *GW XIV*. Cf. sur cette question, la remarquable étude de Wilfried Ver Eecke : *Saying « No », its Meaning in Child Development, Psychoanalysis, Linguistics, and Hegel*, Duquesne University Press, Pittsburgh, Penn, États-Unis, 1984, 233 p.

d'existence reconnaît l'adéquation entre une représentation et son objet et qu'inversement il la nie.

Tout cela n'est pas faux, mais ne va pas au fond de la position de Freud sur la *Verneinung*. En effet, Freud conclut ainsi :

L'opération de la fonction du jugement n'est rendue possible que par la *création* du symbole de négation qui a permis à la pensée un premier degré d'indépendance à l'égard des conséquences du refoulement.

La *Verneinung* n'est pas le contraire de la *Bejahung*. La dénégation est la façon que nous avons de reconnaître, d'assumer, d'authentifier le retour du refoulé, c'est-à-dire d'avoir « un degré d'indépendance à l'égard des conséquences du refoulement ».

De quelle manière ? « Par la création du symbole de négation ». En effet, le sujet *ne* peut faire siens et se faire partie prenante des signifiants où s'opère le retour du refoulé, *que* sous la forme de la dénégation.

L'enjeu concerne l'étant même de l'être du sujet. Or, ce que l'analyse montre, c'est qu'aucun signifiant de la batterie signifiante ne peut le dire. Celui qui le dirait est *urverdrängt*. C'est pourquoi chaque signifiant doit être frappé de dénégation.

Mais par contre, par « la création du symbole de négation », cet impossible s'inscrit lui-même et sans équivoque. Plus radicalement, l'expérience analytique est la mise en acte de l'inscription du bord de cet impossible-là qu'est le réel en son rapport au symbolique. L'étant ne peut se dire, mais de cette faille naît le sujet de l'inconscient en tant qu'il ne peut être que représenté par un signifiant à la place du signifiant qui dirait son être.

La négation de privation

La logique classique, dite aristotélicienne, est une mise en forme propositionnelle qui permet d'écrire le rapport sexuel. Cette logique vient d'une *ontologie*, d'un discours sur l'être, reposant sur deux principes, qui permettent d'expliquer le mouvement des êtres et leur devenir.

Ces deux principes, l'un actif, l'autre passif, sont le fondement de la relation entre la forme et la matière, entre l'âme et le corps, en tant qu'ils déterminent l'être en acte et l'être en puissance. La force d'Aristote a été de montrer que chaque principe est à la fois privé par l'autre et privé de lui équivalamment. Or, cette privation (*sterêsis*) faite de

domination et de servitude réciproques est une négation de parfaite complémentarité qui *inscrit le rapport sexuel*, sans qu'on puisse dire pour autant si elle le fonde ou si elle est fondée par lui.

Mais, comment cette logique inscrit-elle le rapport sexuel selon la négation privative ? Elle l'inscrit en partant du *nécessaire*, tel qu'il s'énonce dans la proposition universelle : tout homme... toute femme..., ou plus radicalement : l'homme... la femme... L'universel se fonde sur le *un*, un prédicat jugé essentiel (et non accidentel), en tant qu'il est l'attribut qui unifie *tous* les individus appartenant à une même classe. Par exemple, on dira : « la femme a un organe vaginal » ou « l'homme a un organe pénien », tout aussi bien que « le poisson a des branchies ».

A partir du nécessaire, trois propositions ontologiques se déduisent :

– *Le contraire* par la proposition universelle *négative* : aucun... aucune... Le contraire du nécessaire définit l'*impossible*.

Or, c'est là très précisément que prend place le rapport sexuel avec la négative universelle. Il est nécessaire que l'homme ait un organe pénien, il est impossible que la femme l'ait. De même : il est nécessaire que la femme ait un organe vaginal, il est impossible que l'homme en ait un.

Il y a donc rapport sexuel, chacun étant privé de ce que l'autre a, de ce qui le complète pour faire un. Le tiers est exclu : *tout* ce qui n'est pas masculin est féminin, *tout* ce qui n'est pas féminin est masculin.

– *Le subalterné* :

Tel individu en particulier a l'attribut de l'universel affirmatif. Ce passage à l'article indéfini, un, une, implique un jugement d'existence, c'est-à-dire du *possible*. Tel homme est un vrai homme, parce qu'il réalise ce en *quoi* tout homme est dit devoir être.

– *Le contradictoire* : par la proposition particulière négative. Il arrive qu'il y en ait un qui dise non à l'universelle affirmative. Cette négation de contradiction est de l'ordre du *contingent* : il y a chute (*falsus*), exception, aberration, acte manqué – heureux ou malheureux ! – scandale et surprise pour la raison.

La possibilité de cette inscription du rapport sexuel suppose une complétude de l'Autre, un univers du discours parfaitement englobant. La réussite de cette logique à partir du nécessaire repose en effet sur un Ordre du monde, immuable, éternel, soit sans commencement ni fin. La voûte céleste nous en donne le repère ; le marin antique sur son navire le savait : le réel est ce qui revient toujours au même point dans le ciel. Sinon, ne serait-ce pas la folie ?

La négation de castration

Mais, la contingence est-elle incompatible avec le nécessaire ? La proposition négative particulière contredit-elle l'affirmative universelle ? Le Tout n'est-il pas créé à partir du Rien comme cause ? Répondre à ces questions suppose une logique qui repose sur de nouvelles négations, autres que la négation privative de complémentarité.

Ce que Freud a découvert sous le nom d'inconscient est un savoir. Or, ce savoir en son articulation *se fonde sur* un impossible, impossible qui est à cerner : « C'est Freud qui nous découvre l'incidence d'un savoir tel qu'à se soustraire à la conscience, il ne s'en dénote pas moins d'être structuré, dis-je, comme un langage, mais *d'où* articulé² ? » Lacan pose la question. Et il répond ainsi : « Peut-être de nulle part, puisque ce n'est que d'un point de manque, impensable autrement que des *effets* dont il se marque ».

C'est à partir d'un « point de manque », d'un vide, qu'un savoir s'articule comme nécessaire. Autrement dit : loin de partir d'une totalité, il s'agit de l'engendrer. De quelle manière ? A partir de ce que Freud a désigné dans la fonction paternelle : grâce à un père comme agent de la *négation* de castration, chacun pris un à un a accès à la jouissance phallique.

Cet « un-père », ni symbolique, ni imaginaire, mais réel, est celui qui marque d'une négation l'être du sujet – \emptyset , à lire ainsi : tu *n'es pas* le phallus de l'Autre. Alors universellement, chacun, chacune, passe de l'être à l'avoir, faisant du corps de l'autre sexe le phallus à avoir, c'est-à-dire par glissement métonymique : *girl*-phallus pour l'homme, *baby*-phallus pour une femme en tant que mère. L'existence d'un-père se conjugue ainsi à une règle universelle.

Il *faut une* existence qui s'inscrive en *faux* contre la fonction phallique, pour qu'il soit *possible* de poser celle-ci. L'affirmative universelle – le nécessaire « pour tout homme » – n'est pas inscrite d'emblée comme *bord* d'un contenant. Il y faut le lieu d'un dire qui est un *dire-non*, *d'où* s'affirme et se confirme l'universelle : « il n'y a pas d'universelle qui ne doive se *contenir* d'une existence qui la nie³ ». La particulière négative « il en existe un qui nie » *fonde* le « pour tout homme » en le clôturant.

2. Lacan, « Radiophonie », dans *Scilicet* n° 2/3, Paris, Seuil, 1970, p. 77. Je souligne.

3. Lacan, « L'étourdit » dans *Scilicet* n° 4, Paris, Seuil, 1973, p. 7.

Cette négation vient suppléer à la non-inscription du rapport sexuel *entre* ces deux universels : l'homme, la femme, – universels qui ne se tiennent pas d'eux-mêmes, hors-lieu, hors-temps, dans la nullibiquité, sans sujet de l'énonciation. Et Lacan inscrit cette négation de castration selon la formule des quanteurs :

$$\begin{array}{cc} \exists x & \overline{\Phi x} \\ \forall x & \Phi x \end{array}$$

– Il existe un x qui nie la fonction phallique.

– Tout x satisfait à cette fonction : « Le tout repose sur l'exception posée comme terme sur ce qui, ce Φx le nie intégralement⁴.

Cette nouvelle négation, fondatrice, que Freud appelle castration, et qui vient d'un-père, permet seule la jouissance dite sexuelle : « Pour l'homme, commente Lacan, à moins de castration, c'est-à-dire de quelque chose qui dit non à la fonction phallique, il n'y a aucune chance qu'il ait jouissance du corps de la femme, autrement dit, fasse l'amour⁵ ».

Ainsi, un universel est posé. Par la négation de castration, chacun, chacune, a rapport à la jouissance phallique. Mais, il y faut la contingence d'un dire-non ; par cette contingence-là, ce qui ne cessait pas de ne pas s'écrire, un jour cesse de ne pas s'écrire : un savoir devient possible dans l'universel d'un tout dénombrable. La fonction phallique Φx supplée à la non-inscription du rapport sexuel, et en y parant, lui donne une *consistance*.

La négation d'incomplétude

Il reste à *démontrer* d'où vient le non-rapport sexuel. Pour ce faire, nous posons cette question : n'y a-t-il pas une autre voie dans le rapport à l'Autre, que celle de la jouissance phallique ? Telle est l'interrogation à ne pas éviter. N'y a-t-il pas un dire de la vérité auquel ne répond aucun savoir, aucun universel de l'ordre de $\forall x \Phi x$?

Ce qui nous mène à une telle question, c'est l'énigmatique de *La femme* en tant que telle, et non en tant que mère. La femme, à la différence de l'homme, opère une disjonction entre le semblant et la

4. Lacan, séminaire XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 74.

5. *Loc. cit.*, p. 67.

jouissance. Il y a là une dissymétrie entre l'homme et la femme, entre eux deux : les deux ne font pas la paire, mais l'impair.

C'est cette disparité-là qui est à écrire logiquement. La négation de castration $\exists x \Phi x$ engendre une totalité non englobante, non unitaire, c'est-à-dire qui n'inclut pas les deux propositions universelles ayant pour sujet l'homme et la femme. Le bord qui ferme d'un côté sur un « tout x... », ouvre en même temps d'un autre côté sur un « pas tout x... ». Cette ouverture est soumission à chaque x, pris un à un, sans possibilité d'un savoir sur tout x.

C'est le cas de la femme en vertu de cette pudeur sur la jouissance, de cette disjonction entre semblant et jouissance : pas de « tout x » de La femme ; la féminité se dérobe. Cet universel-là reste fou, énigmatique ; La femme n'existe pas. Par contre, chacune, une à une, existe, irréductible à toute essence, en tant qu'une femme.

Telle est la logique de ce bord qui ferme et ouvre, qui contient tout x par la négation de castration et qui ouvre indéfiniment sur un autre x par la négation d'incomplétude du pas tout.

Elle s'écrit ainsi :

– dans le rapport au *phallus* :

$\exists x \Phi x$ • Il existe un x qui nie la fonction phallique.

$\forall x \Phi x$ • Tout x satisfait à la fonction phallique.

– dans le rapport à l'Autre :

$\overline{\exists x \Phi x}$ • Il n'existe pas un x qui nie la fonction phallique.

$\overline{\forall x \Phi x}$ • Pas tout x ne satisfait à la fonction phallique.

L'homme et la mère sont tout entiers dans la jouissance phallique. Mais une femme, par une part d'elle-même, est au-delà de cette jouissance ; elle y échappe, elle en déborde : elle est l'Autre irréductiblement.

C'est ce que l'homme, quel qu'il soit, a à apprendre d'une femme : la jouissance qu'il a d'elle la divise. Ce dont il jouit, jouit-il de la même jouissance ? Cette question, parce qu'elle est sans réponse, rend l'homme qui sait la poser *partenaire de la solitude d'une femme*. Voilà bien ce à quoi un homme peut servir de mieux pour celle dont il jouit : « lui rendre cette jouissance sienne qui ne la fait pas toute à lui⁶ », et à partir de cette reddition susciter à nouveau cette jouissance-là. Celui

6. Lacan, « L'étourdit », *op. cit.*, 23.

qui, tel Pygmalion, ne peut l'admettre, sera toujours un sot pour avoir voulu rester le maître.

En étant pour l'homme l'Autre sexe, une femme présentifie le corps de l'Autre, dont la jouissance reste énigmatique, sans que cependant l'on puisse en nier l'existence. Lacan a un jour présenté cette présence-absence par le paradoxe de Zénon :

Achille et la tortue, tel est le schème du jouir d'un côté de l'être sexué. Quand Achille a fait son pas, tiré son coup auprès de Briséis, celle-ci telle la tortue a avancé d'un peu parce qu'elle n'est *pas toute* à lui. Il en reste. Et il faut qu'Achille fasse le second pas, et ainsi de suite [...]. La tortue non plus n'est pas préservée de la fatalité qui pèse sur Achille – son pas à elle est aussi de plus en plus petit et n'arrivera jamais non plus à la limite. C'est de là que se définit un nombre, quel qu'il soit, s'il est réel. Un nombre a une limite et c'est dans cette mesure qu'il est infini. Achille, c'est bien clair, ne peut que dépasser la tortue, il ne peut pas la rejoindre. Il ne la rejoint que dans l'infinitude⁷.

Le rapport d'une femme à l'Autre est réussi en ce sens que son existence incarne la barre de la négation d'incomplétude qui frappe l'Autre : $S(\bar{A})$.

Pas de toute, pas de La femme, c'est-à-dire pas de *savoir de cette jouissance* qui est au-delà de la jouissance phallique. Là est le réel : l'impossible du savoir de cette jouissance autre que phallique qu'est la jouissance de l'Autre (génitif subjectif). Celle-ci n'en existe pas moins, hétérosexuellement, autre que (*hétéros*) sexuelle. C'est ainsi que Lacan a pu dire : « Disons hétérosexuel, par définition, ce qui aime les femmes, quel que soit son sexe propre⁸ ».

La définition la plus simple de cette jouissance est celle-ci : une « jouissance qu'on éprouve et dont on ne sait rien⁹ ». Elle n'est pas phallique, elle n'est pas de l'ordre du fantasme ; elle vient du « désir d'un bien au second degré, un bien qui n'est pas causé par un petit a ¹⁰ ».

On peut présenter cette opération selon le tableau suivant, à condition de maintenir que les deux portées, si l'on peut parler comme en

7. Lacan, *Encore*, p. 13.

8. Lacan, « L'étourdit », *op. cit.*, p. 23.

9. Lacan, *Encore*, p. 71.

10. *Ibid.*

musique, ne font pas vraiment deux, sans pour autant se réduire à l'unité, engendrées qu'elles sont par un seul bord :

<i>Négation</i>	<i>Relation</i>	<i>Jouissance</i>	<i>Effets</i>		
Castration : - ϕ	au phallus	phallique	Savoir	Tout dénombrable	Consistance
Incomplétude : S (A)	à l'Autre	non phallique	Non-savoir	Pas-tout	Inconsis- tance

Un des enjeux de ce souci logique est de faire baisser notre taux de bavardage sur la sexualité féminine.

Écritures logiques

Des fondements aristotéliens des quanteurs de la sexuation

Michel Grangeon

Les hommes se trompent sur la connaissance du monde visible, un peu comme Homère qui fut pourtant plus sage que tous les Grecs ensemble. Des enfants occupés à tuer des poux le trompèrent en lui disant : ce que nous voyons et prenons nous le laissons, ce que nous ne voyons ni ne prenons, nous l'emportons.

Héraclite, *fragment 56*
Traduction A. Jeamière

NOUS voulons d'abord montrer dans quelle mesure la logique privative d'Aristote constitue un point d'appui essentiel dans l'élaboration du quaterne lacanien de la sexuation. Nous avancerons par ailleurs l'hypothèse selon laquelle l'*Analytique* représente, comme structure de base, repérable dans d'autres domaines de l'œuvre du stagirite, la tentative d'écriture du rapport sexuel, en tant qu'il réaliserait la complémentarité de l'homme et de la femme. L'échec de cette suture s'indique dans le texte même d'Aristote, comme ce qui choit du découpage binaire des objets étudiés.

La référence massive de Lacan à Aristote fait d'autant plus question qu'elle s'accroît dans le séminaire, à partir des années soixante-dix, avec le centrage sur les quanteurs de la sexuation. Certes, il y a eu d'abord l'*Ethique à Nicomaque* ; mais c'est principalement l'*Organon*, l'outil analytique qui se trouve repris dans le parcours lacanien, et cela dès le séminaire sur *L'identification*. En d'autres termes, c'est le logique qui constitue le mode d'entrée essentiel de l'aristotélisme dans le séminaire de Lacan.

Il importe de rendre raison d'une telle révérence à ce qui pourrait pourtant aisément passer pour des vétustés logiques, sans grand intérêt pour le contemporain. L'on sait déjà que Lacan considère la logique comme science du réel, marquée au sceau de l'impossible, dans la mesure où elle vise désespérément à résorber la faille entre savoir et vérité ou encore entre énoncé et énonciation. Nous avons donc là un premier repérage, pour autant qu'Aristote est bien le père du principe du tiers-exclu :

Mais si on ne posait pas de limites et qu'on prétendît qu'il y eût une infinité de significations, il est manifeste qu'il ne pourrait y avoir aucun raisonnement. En effet, ne pas signifier une chose unique, ce n'est rien signifier du tout, et si les noms ne signifiaient rien, on ruinerait tout échange de pensée entre les hommes et, en vérité, aussi avec soi-même ; car on ne peut pas penser si on ne pense pas une chose unique¹.

Le stagirite n'est pas tendre avec le sophiste qui récuse ainsi le principe d'unicité de la signification :

Pourquoi en effet, notre philosophe fait-il route pour Mégare, et ne reste-t-il pas chez lui en se contentant de penser qu'il y va ? Pourquoi si, au point du jour, il rencontre un puits ou un précipice, n'y marche-t-il pas, mais pourquoi le voyons-nous, au contraire, se tenir sur ses gardes, comme s'il pensait qu'il n'est pas également bon et mauvais d'y tomber² ?

Identité, non-contradiction, tiers-exclu, n'étaient bien sûr pas ignorés avant lui, mais à n'en pas douter c'est Aristote qui véritablement les explicite et les érige en principe.

Nous avons à son endroit le témoignage de deux jugements opposés dans le séminaire : ainsi, dans ...*Ou pire* du 15 décembre 1971, Lacan déclare sans ambages :

Lisez la *Métaphysique* d'Aristote et j'espère que vous sentirez comme moi que c'est vachement con.

De fait, le monde aristotélicien est aux antipodes de la conception analytique : un monde hiérarchisé et harmonieux, bâti de sphères emboîtées et bien étanches ; un monde où « la nature ne fait rien en vain³ ». A l'examen, le couple puissance-acte, clef de voûte du système,

1. Aristote, *Méta*, Γ, 4, 1008 b, 5-10.

2. Aristote, *Méta*, Γ, 4, 1008 b, 10-20.

3. Aristote, *Politique*, I, 2, 1253 a, 18.

se dévoile n'être qu'un « truc » qui dans un mouvement régulier et continu transmute le passif en actif. Le « en acte », répond d'un principe de plénitude et se boucle par une réalisation sans perte. L'éthique du juste milieu est en somme à l'opposé de l'acte lacanien qui répond, lui, d'une opération de coupure, de castration.

L'écriture aristotélicienne du rapport sexuel

Toute la *Métaphysique* et plus largement, toute l'œuvre d'Aristote, peut s'entendre comme une positivation du rapport sexuel épinglé sous le mode actif-passif et conçu sous le chef de la thèse cardinale du binaire matière-forme (*hylè – eidos*). Ce n'est pourtant pas que les catégories fassent cas de la séparation des sexes, même dans leur liste la plus exhaustive⁴ ; ainsi forclosé du catalogue, on ne sera pas surpris de voir l'opposition masculin-féminin effectuer un retour en force, là où on ne l'attendrait pas.

En vérité, l'*orthos logos* aristotélicien est fondamentalement une pensée moïque, celle de l'adéquation imaginaire du monde de la représentation au monde des choses, et à ce titre, nous tous, sommes naturellement portés à nous ranger sous la bannière de son bon sens ; le nombre d'expressions courantes que nous lui devons en témoigne.

Ainsi, et en première approche, Lacan s'appuie-t-il sur ce « discours droit », sur ce « discours du manche⁵ », pour nous indiquer ce qu'il convient de ne pas faire. Cet étayage *a contrario* demeure cependant court à répondre de notre interrogation de départ, il n'épuise manifestement pas la question de l'insigne importance accordée au stagirite. Ce dernier, tant s'en faut, n'est pas le seul auteur à recourir au registre imaginaire pour suppléer au défaut du rapport sexuel. De surcroît, Lacan, qui n'avait donc dans cette affaire que l'embarras du choix, multiplie les témoignages d'allégeance concernant cette logique aristotélicienne qualifiée d'inébranlable⁶, ou encore d'incroyable⁷.

Nous conjecturons alors que ce qui intéresse Lacan, ce n'est pas qu'Aristote soutienne qu'il existe un rapport harmonieux entre homme et femme, mais bien qu'il en propose l'écriture logique, en somme, la

4. Aristote, *Topiques*, I, 9, 103 b, 22-23.

5. J. Lacan, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 100.

6. J. Lacan, *La logique du fantasme*, 26 avril 1967, non publié.

7. J. Lacan, *L'acte analytique*, 24 janvier 1968, non publié.

démonstration avec le carré de l'opposition. Rappelons ici qu'à nous en tenir à l'état dans lequel elle nous a été transmise, la *Métaphysique* prend son départ de ce constat que « Tous les hommes désirent naturellement savoir (*eidénaï*) ». Précisément, le savoir du psychanalyste, c'est qu'il n'y a pas de deuxième sexe à partir du moment où entre en fonction le langage⁸. Ce qui se rapporte à l'acte sexuel relève de la fonction Φx , d'un côté comme de l'autre : la fonction phallique est unique. Φx intervient comme valeur de jouissance. C'est là un terme supplémentaire et non pas complémentaire. Autrement dit, le registre symbolique est, pour Lacan, inapte à articuler le binaire qui correspondrait à l'homme d'une part et à la femme de l'autre : il n'y a jamais que de l'un ou du zéro. L'imaginaire se charge alors de suppléer à cette incomplétude : l'amour la voile et la sexualisation de toute différence, la « sexui-semblance » y supplée. C'est bien de l'obturation de cette déhiscence insupportable que la position de l'aristotélisme s'avèrerait ainsi inexpugnable :

Les termes actifs passif qui dominent tout ce qui a été cogité du rapport de la forme et de la matière ne se supportent que d'un fantasme qui tente de suppléer à ce qui d'aucune façon ne peut se dire à savoir le rapport sexuel⁹.

Ce qui importe, c'est qu'Aristote ne s'est pas arrêté là ; il a voulu hisser cette suppléance au niveau d'un savoir, il a tenté d'en assurer la démonstration en la frayant avec toute la rigueur que l'écriture logique de son temps pouvait autoriser, soit une expression que l'on peut dire au mieux formelle, mais non pas formaliste. Et ce n'est qu'à partir des achoppements d'un tel édifice que Lacan en établira la vanité, en asserant qu'en dépit de l'évidence biologique, la femme n'accède pas à l'universalité et qu'à ce titre, elle est frappée d'incomplétude symbolique. Ainsi Lacan se trouve-t-il profondément redevable au stagirite d'avoir d'emblée lancé sa logique sur la bonne voie. Cette voie royale n'est autre que la mise en tension de l'universel au particulier. C'est de « tétraédrer » le rapport de l'affirmation à la négation que nous sommes derechef portés au vif de la structure subjective.

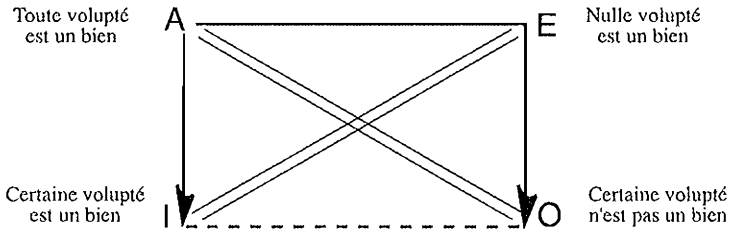
De fait, la syllogistique prédicative impose force restrictions : se voulant absolue, apodictique, elle écarte les propositions conditionnelles des stoïciens ; elle exclut la dimension temporelle et corrélativement les

8. J. Lacan, *L'acte analytique*, 24 janvier 1968, non publié.

9. J. Lacan, *Encore*, op. cit., p. 76.

propositions singulières ; elle ne retient pas plus les propositions indéfinies (l'homme, le juste) ; elle rejette enfin l'attribut propre, le trait qu'il n'est pas possible de séparer du sujet comme le camus qui consiste en une concavité du nez¹⁰. Il va sans dire que la sexuation ressort du propre. Cette syllogistique ne se consacre donc qu'à l'universel (*kathó-lou*) et au particulier (*epi tí*), au « tout » et au « quelque ». Poser ainsi les outils logiques est requis par la marche même du syllogisme qui exige que d'une proposition à l'autre, sujets et prédicats soient substituables. La logique privative d'Aristote vide de fait le sujet pour autant que le sujet est ce qui reste une fois qu'on a soustrait tous les attributs.

Dans la postérité du stagirite, la convention a fait que se distribuent « quantité » (le tout et le quelque) ainsi que « qualité » (affirmation et négation) sur la tétrade, le carré dit d'Apulée¹¹ :



Ce carré réalise une structure parfaitement symétrique¹².

10. Aristote, *Physique*, II, 194 a, 1-7 et *Méta*, Z 5, 1030 b 10 – *in fine*.

11. *De la doctrine de Platon*, livre III, p. 244, œuvres complètes, tome II, Garnier frères.

12. De gauche à droite s'opposent affirmation et négation, de haut en bas « le tout » et le « quelque ». En diagonale, entre A et O et E et I joue la contradiction : l'un des deux postes est en toute occurrence, nécessairement vrai : ou bien A, ou bien O. Chez Aristote, c'est l'exception, l'au moins un qui nie, qui soutient la contradiction. Entre les contraires A et E, il y a incompatibilité : ces deux postes ne peuvent être tous les deux vrais mais tolèrent la double fausseté ; ils peuvent exister ni l'un ni l'autre ; ce peut être ni chaud ni froid. Entre I et O, il y a relation de sous ou de sub-contrariété. A l'inverse de la précédente, elle tolère la double vérité : « quelques oui et quelques non », mais exclut la double fausseté. Enfin, de haut en bas, il y a subalternation, autrement dit implication de A à I et de E à O, en vertu du principe qui veut que : « qui peut le plus, peut le moins ». C'est le poste A, qui s'entend soit en extension : « Tous les corbeaux sont noirs », soit en compréhension : « Tout triangle est trilatère », l'universelle affirmative qui a valeur de poste fort, d'où procèdent les trois autres.

Lacan a toujours accordé une grande importance à ces fonctions du « tout » et du « quelque » et, selon lui, la logique des quantificateurs qui viendra prendre la relève du carré classique, contrairement à d'autres domaines, tel le champ mathématique, ne parviendra jamais à soustraire quelque chose qui s'inscrit dans la structure grammaticale¹³. En d'autres termes, on aura beau introduire des « A » inversés et des « E » en miroir, l'on ne parviendra jamais à plier entièrement la signification, l'on n'arrivera pas à supprimer la référence des quantificateurs au langage ordinaire.

C'est une erreur que d'aller chercher l'essence du sujet (*onoma, to ti esti*) du côté de l'ontologie, du côté de la substance (*ousia*) ou encore de la quiddité (*to ti ên einai*). Le sujet a bien plutôt partie liée avec la collection¹⁴, l'affirmation comme tout¹⁵ il est avant tout une supposition, un produit de l'exhaustion, un effet du comptage, de cette référence à la multiplicité. C'est d'ailleurs comme ce dont la nature peut être affirmée de plusieurs, qu'Aristote définit l'universelle¹⁶. De par sa nature, le signifiant ne saurait être tout ce qui représente le sujet et nous ne saurions nous reconnaître dans quoi que ce soit que nous inscrivions au champ de l'Autre. Le sujet ne saurait fonctionner autrement que comme n'étant pas, que comme oublié ou encore méconnu. On le voit, cet effacement nécessaire, rejoint ce terme vide, qui court sous l'énonciation prédicative, soit le sujet représenté par un signifiant pour un autre signifiant.

La cause du tout, c'est l'objet *a*, ce trait *mamme*, le sein, qui, d'être répétitivement demandé à la mère, acquiert le statut de fonction : $f(x)$. L'objet partiel est à l'origine du mirage du « tout », et le « tout », l'exhaustion, produit le sujet comme oublié dans le comptage. Pour Lacan encore, le « tout » vient à la place du sexe, il usurpe cette place en faisant croire que lui le « tout » vient du sexe¹⁷. C'est ainsi que la conjonction sexuelle s'imagine volontiers comme retour au « tout », comme fusion de deux corps, comme mythe de réparation du traumatisme de la naissance, conjecturé par Otto Rank¹⁸.

13. J. Lacan, *L'acte analytique, op. cit.*, séminaire du 20 mars 1968.

14. J. Lacan, « Le nombre treize et la forme logique de la suspicion » in *Petits écrits et conférences*, p. 228.

15. J. Lacan, *L'acte analytique, op. cit.*, séminaire du 13 mars 1968.

16. *De interpretatione*, 17 a, 35-40.

17. J. Lacan, *L'acte analytique*, séminaire du 20 mars 1968.

18. O. Rank, *Le traumatisme de la naissance*, Paris, Petite bibliothèque, Payot, 1968.

A la suite des travaux de Herbart et Brentano dans les pays germaniques, de J.S. Mill et G. Venn en Angleterre, les logiciens se sont accordés pour convenir du lestage ontologique de la proposition particulière. Ainsi est-il admis que « Tout serpent de mer est aquatique » est une proposition vraie qui n'implique pas l'existence, tandis que la proposition particulière suppose l'existence. De ce fait, comme le remarque R. Blanché¹⁹, la nécessité s'est imposée d'isoler soigneusement deux types de carrés.

1. Un carré existentiel qui est celui de la logique des quantificateurs et qui s'engendre à partir du poste I, à partir de la particulière affirmative : $\exists x f(x)$. L'universelle correspondante n'apparaît plus que dans la parenthèse de la double négation : « Il n'en existe pas qui disent non » ;

$$\begin{array}{ll} - \exists x \quad - f(x) & - \exists x \quad f(x) \\ \exists x \quad f(x) & \exists x \quad - f(x) \end{array}$$

Évidemment, la subalternation d'une non-existence à une existence perd ici toute validité.

2. Un carré universel, le plus souvent relégué dans un chapitre lointain sur la logique modale. Ici, la double négation est transférée de A à I qui n'est plus qu'un poste problématique :

$$\begin{array}{ll} \forall x \quad f(x) & \forall x \quad - f(x) \\ - \forall x \quad - f(x) & - \forall x \quad f(x) \end{array}$$

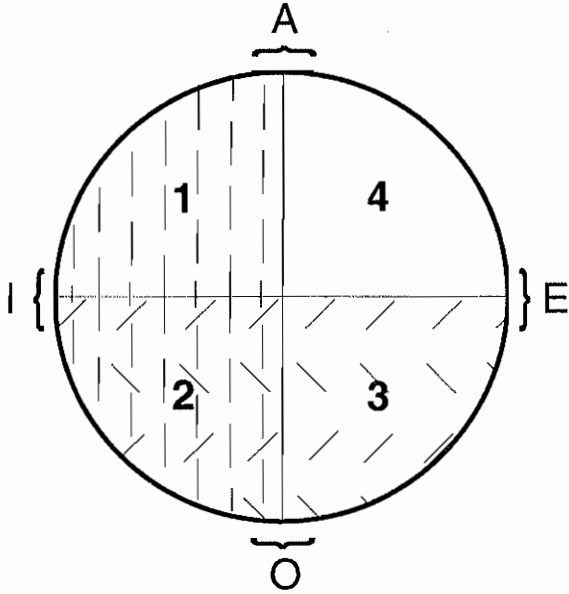
Dans l'élaboration par C.S. Peirce d'une logique des relations, la quantification se libère de l'argument, au contraire de la logique classique qui tenait la « quantité » étroitement liée au sujet. La logique attributive n'apparaît plus dès lors que comme un cas particulier d'un ensemble plus vaste. Peirce, avec son *quadrant*²⁰, reprend toutefois le carré classique selon une option existentielle. Pour cette structure rudimentaire, le trait vaut pour l'existence, l'obliquité ou la verticalité pour la négation ou l'affirmation.

Ce *quadrant* illustre la validité des propositions universelles dans l'occurrence du vide, en 4. C'est là, la place d'élection du sujet. Ce

19. R. Blanché, « Universalité et Existence », in *Raison et Discours*, Paris, Vrin, 1967.

20. C.S. Peirce, *Collected Papers*. Volume II, Book III, Chapter 1, "Hartshorne and Weiss". Cambridge, Massachusetts, 1965, p. 280.

dernier requiert cette conjonction des quadrants 1 et 4 en effet ; l'objet sera éventuellement retrouvé comme existant en 2, au niveau des propositions particulières.



La réponse ne va pas de soi, de savoir quelle pouvait être la position d'Aristote, concernant cette problématique ontologique : dans *La logique du fantasme* du 12 avril 1967, ainsi que dans *Le savoir de l'analyste* du 2 mars 1972, Lacan estime que le stagirite devait situer l'existence au niveau de la particulière. Pour Peirce, c'est clairement l'inverse, Aristote situe l'existence au plan de l'universelle affirmative. Selon lui toujours, le philosophe doit penser que : « Quelques pierres philosophales sont rouges » est une proposition qui n'asserte l'existence d'aucun sujet. S'il lui prête ainsi ce jugement, c'est bien pour soutenir la consistance du système : il est de fait nécessaire que la vérité puisse trouver refuge à l'un au moins des postes du carré. C'est en tout cas pour l'auteur une véritable bourde d'avoir appelé A et E des propositions contraires, tout simplement parce qu'elles peuvent être alors toutes les deux fausses mais pas toutes les deux vraies.

Il est certain qu'Aristote assimile l'universelle affirmative au nécessaire et qu'il ne saurait être question de douter de l'existence de ce qui

tombe sous cette modalité. Il est non moins vrai qu'il mène toujours peu ou prou de front une double acception des propositions en compréhension et en extension. Par ailleurs, dans la *Métaphysique* en M, 10, il déclare que l'universel n'est pas de l'ordre d'une substance séparée. Comme par ailleurs il n'y a pour lui de science que de l'universel, il s'aperçoit du risque que la science ne se retrouve en définitive sans objet. Comme en d'autres occasions où il y a difficulté, le couple puissance acte offre une solution : il suffira de distinguer la science en acte qui porte sur tel ou tel objet séparé existant, de la science en puissance qui concerne elle, comme matière, l'universel et l'indéterminé. Quoi qu'il en soit, ce passage de la *Métaphysique* conforte bien l'interprétation de Lacan. En fait, il semble qu'il y ait chez Aristote une double réponse ne permettant pas de départager de façon incontestable Lacan et Peirce sur cette question. Il demeure certain qu'en positionnant les grands couples de contraires pré-socratiques en A et E, le stagirite ignore le *quadrant* vide et ouvre la porte à l'ontologie.

« Grossière affaire » des contraires nous dit Lacan²¹, une affaire qui est entièrement du côté du réel et qui de nos jours a perdu tout rang en logique.

Pour Aristote, n'œuvre qu'une seule négation, la négation de tous les jours, dite par Lacan complémentaire²² : cette négation « ping-pong » autorise de circuler indéfiniment et sans reste de « A » à « non A ». Comme l'a montré Freud, cette dernière ne peut jouer que par après la *Verneinung*, après la mise en suspens du contenu de la pensée par le symbole du non. Il importe de souligner que cette univocité de la négation dans la logique privative du stagirite suppose l'unicité de l'univers du discours²³ : tout ce qui n'est pas homme, c'est non pas table ou hérisson, mais non-homme ; et de fait, ce sont les mêmes lois qui régissent l'engendrement du mulet, de la statue ou de la démonstration syllogistique²⁴.

Déjà, l'appel aux contraires bouscule l'harmonie d'un tel monde, pour autant qu'il mobilise un second mode de la négation, celui du « pas

21. J. Lacan, *La logique du fantasme, op. cit.*, séminaire du 12 avril 1967.

22. Dans *La logique du fantasme* (séances du 7 et 14 décembre 1966, ainsi que du 10 mai 1967), Lacan distingue en effet quatre échelles de négation : – la négation courante complémentaire – la négation liée du « pas sans » – la négation de méconnaissance ou *Verneinung* – la négation de castration enfin, qui n'implique pas de soustraction réelle.

23. *Ibid.*, séminaire du 7 décembre 1966.

24. Aristote, *Méta*, Z, 9, 1034 a, 30 – *in fine*.

sans » : pas de bien sans mal. De surcroît, le clivage précautionneux en quanteurs existentiel et universel, nous indique que la parfaite symétrie de la structure apuléenne dissimule une fissure ; le passage du poste A au poste I à la faveur d'une double négation, masque imparfaitement l'hétérogénéité de ces deux « non » ; nous l'allons voir, la méconnaissance s'adjoint à la complémentarité. Lacan en apporte la preuve dans son séminaire²⁵, non sans soumettre, dirons-nous, la grammaire à la torture.

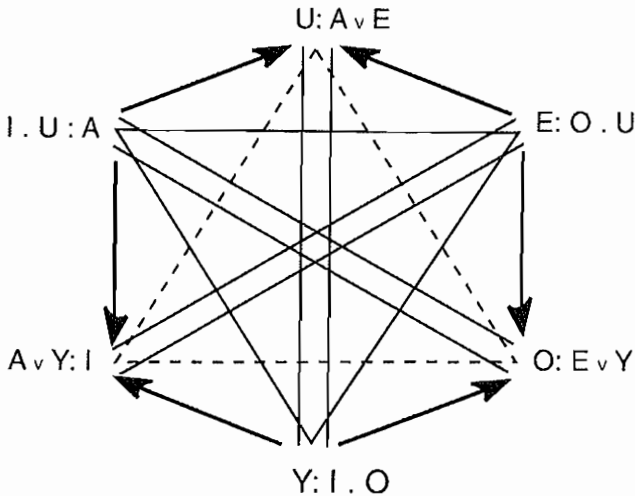
Partant de A, là où Aristote inscrirait : « Tout homme est sage », il écrit, dans une option existentielle : « Il n'est homme qui ne soit sage ». Pour se retrouver en I par subalternation, il convient de barrer deux négations : « Il est homme tel qu'il soit sage ». Normalement et en vertu de la loi qui veut que « non (non A) égale A », loi régissant la négation complémentaire, nous aurions dû ne pas bouger ; le « ne » de « Il n'est homme » participe en fait de la troisième négation, de la négation de méconnaissance, de la problématique moïque. Nous voici ramenés au texte de Freud plus haut évoqué, et qui ordonne le jugement d'existence comme successeur du jugement d'attribution. Ce n'est pas ma mère dont j'ai rêvé, proteste dans un premier temps, l'analysant. En un temps second, le voici qui admet son signifiant, et même qu'à l'occasion, il en rajoute, qu'il abonde dans notre sens, pour autant que demeure intact l'abri que représente la parenthèse de la double négation : « Je vous le concède, ce n'est pas, pas ma mère, dans ce rêve ; c'est bien elle ». Ce n'est pourtant là qu'une acceptation intellectuelle qui, nous dit Freud, ne lève pas l'essentiel du refoulement ; la retrouvaille opérante de l'objet, ne deviendra effective qu'après un long détour par le labeur analytique : ce n'est donc pas simplement, que l'on passe de A à I, en suivant la flèche de l'implication.

Poursuivons avec Lacan, en ajoutant une négation : « Il est homme tel qu'il soit pas sage » : cela marche, nous sommes en O. Nous pouvons même forcer les choses d'un « ne » supplémentaire : « Il est homme tel qu'il ne soit pas sage » : cela va encore, « Y en a qui ne sont pas sages », nous laisse au niveau de la particulière négative. Nous nous proposons alors de retourner en A par l'addition d'un « pas » : « Pas d'homme tel qu'il ne soit pas sage » ; même si ce n'est pas très aisé à entendre, cela signifie bien : « Pas un qui soit sage » : Contre notre attente, nous nous retrouvons en E. Cette bifurcation incongrue est due à ce que le « rien qui ne » conjugué au subjonctif a fait interférer le

25. J. Lacan, *L'acte analytique*, op. cit., séminaire du 6 mars 1968.

sujet de l'énonciation, avec le sujet de l'énoncé. C'est dire que de l'universel au particulier, se creuse cette faille de l'énonciation à l'énoncé, cette béance de l'autre scène au discours de la raison, que le rapport logique d'implication tente de suturer.

Ainsi, là où seule la négation complémentaire est censément à l'œuvre, apparaît l'hétérogénéité de trois modes du négatif. Mais le carré d'Apulée est en outre à la source d'une claudication évidente dans l'*Organon*, celle qui est généralement reconnue par les logiciens eux-mêmes : Aristote se trouve embarrassé entre une particulière logique impliquée par l'universelle correspondante et une particulière naturelle qui l'exclut et se positionne en tierce entre les contraires : quelques « oui » et quelques « non ». C'est ce que, dans un souci de clarification, Robert Blanché²⁶ a proposé de dénommer Y, poste conjonctif réalisant avec A et E le triangle des contraires :



Y est l'équivalent du quadrant 2 de Peirce. Sa contradictoire U, correspondra alors au poste du « tout ou rien » sur le triangle indéterminé de la sub-contrariété I-U-O.

Cette difficulté à suturer le carré logique se retrouve considérablement grossie avec le régime modal. Nous y surprenons un Aristote hésitant au poste I à écrire « Il n'est pas nécessaire que cela soit » ou « Il n'est pas

26. R. Blanché, *Structures intellectuelles*, Paris, Vrin, 1969, p. 56.

nécessaire que cela ne soit pas²⁷ ». Sans aucun doute, cette double formulation fait écho au clivage carré existentiel-carré universel.

En bref, son *Analytique* incite le stagirite à organiser quaternairement la modalité avec un nécessaire A, un impossible E, un possible I et un contingent O. L'architecture de sa *Physique* comme de sa *Métaphysique* l'incline à ne pas renoncer au schéma ternaire : nécessaire A, impossible E, possible-contingent (*dynatôn – endeché menon*) Y. Ce possible-contingent n'est pas reconnu dans le corpus logique, innommé, véritable scorie du découpage conceptuel à l'aune du tiers-exclu, il ne cesse pourtant d'y fonctionner et d'y entretenir le lit de la confusion. Cette boiterie de détail n'est, selon nous, que le symptôme de quelque chose qui se répercute sur toute la philosophie d'Aristote. La question se pose du pourquoi de cet achoppement irrésolu, précisément avec les modalités. La modalité, véhicule de la loi, requiert un espace d'indécidabilité, elle ne saurait donc tolérer l'entière mise à plat sur le système assertorique totalement soumis pour sa part à la bivalence du vrai et du faux ; conséquemment, il y aura toujours une incongruence liée à la superposition du système modal incomplet et du système simple complet. Il y va donc d'abord d'une impossibilité logique. Si Aristote s'efforce ainsi de jouer les Procuste, c'est qu'en philosophe, il ne saurait exclure le contingent dans son sens extra-logique de factualité, pour se satisfaire de la complétude purement logique du ternaire couplant deux apodictiques (certainement oui, certainement non) à une problématique²⁸.

27. Pour une étude détaillée de cet embarras, nous renvoyons à notre article : « Crux Logicorum », in *Littoral* n° 23-24.

28. Il est d'ailleurs remarquable de constater avec R. Blanché que si son système modal s'avère irrégulier pour autant qu'il correspond aux postes A E I O, il ne semble pas que les choses se soient beaucoup arrangées dans sa postérité. Ainsi Arnold Reymond nous propose-t-il un système A U Y O. Le possible y est entendu comme virtuel en Y, le contingent, comme ce qui est en acte O ; mais alors l'impossible en U, se voit défini comme « ce qui ne peut pas être » ou « ce qui ne peut pas ne pas être », dernière proposition qui définit à proprement parler, le nécessaire. (*Méla*, Γ, 4, 1006 b, 30 *in fine*). G.H. Von Wright, opte pour sa part, pour un quaterne A E I Y ; la bizarrerie consiste alors en ce que le sens O, primitivement écarté, resurgit dans la composition (non M : non-nécessaire). Ajoutons pour notre part que J. Hintikka (*Time and Necessity*, diagram V, p. 29, Oxford University Press, 1973) ne déroge pas à la règle en nous proposant un modèle A E I Y, le poste O demeurant oublié. Quant à Blanché qui adjoint aux quatre modes aristotéliens un « Eventuel » Y, ainsi qu'un « Prédéterminé » U, il reconnaît lui-même que le discours courant confond cet axe avec l'axe A-O. En somme, en dehors de la simple introduction du problématique entre le oui et le non,

Si nulle part, la modalité ne reçoit de définition dans l'œuvre d'Aristote, c'est dirons-nous, qu'elle constitue l'ossature du système : elle est l'index de la substance en tant que telle. La hiérarchisation absolue du monde des sphères a pour corollaire l'immutabilité du statut modal des substances ; le stagirite sépare ainsi radicalement :

- La substance nécessaire sempiternelle, qui comprend une partie immobile, l'éternel moteur et la sphère des fixes ainsi qu'une partie mobile : les planètes ;
- la substance impossible se caractérise elle, par le fait de n'être jamais en acte ; ce sont là, les pures puissances²⁹ : l'infini, le vide et surtout la matière primaire, réservoir inépuisable, mais qui demeure indéterminé et absolument inconnaissable³⁰ ;
- la substance contingente régit le monde sublunaire : c'est ce qui nécessairement, tantôt est, tantôt n'est pas. Nous sommes certes au centre du monde, mais dans l'imperfection et dans la soumission au processus de corruption et de génération.

Mais ici, Aristote introduit une importante distinction entre ce qui arrive le plus souvent (*epi to poly*), ce qui ressort d'une constante approche, substitut imparfait de ce qui se passe là-haut, de toute éternité, et qui trouve sa place en I, entre le probable donc, et ce qui dépend de l'accidentel en O (*syμβέβηκός*), ce qui rompt l'enchaînement causal finalisé, ce qui est de l'ordre de la rencontre fortuite (*tyché*) : « Il existe bien des choses qui adviennent ni toujours, ni le plus souvent, et c'est là la cause de l'être par accident³¹. Au même titre que la forme et les choses mathématiques, l'accident surgit instantanément sans processus de génération³² : le manteau peut s'user, mais il se peut aussi bien qu'il soit prématurément déchiré. On le voit, le modal aristotélicien ne semble pas être fondamentalement temporel, il ordonne hiérarchiquement le monde, il est distributif.

Un tel ordonnancement exhaustif du savoir laisse un reste, soit ce terme tiers que constitue le possible-contingent Y. Celui-ci est le produit du travail des outils conceptuels du système. Or, nous constatons en Y une inefficacité du oui et du non au niveau du modus des propo-

toute modalité un peu sophistiquée semble vouée soit à la redondance, soit à la faille, le compte n'étant jamais rond.

29. Aristote, *Méta*, θ, 6.

30. *Ibid.*, Z, 10, 1036 a, 5-10.

31. *Ibid.*, E, 2, 1026 b, 30-35.

32. *Ibid.*, B, 5, 1002 a, 30-35.

sitions modales problématiques, inefficacité qui s'inscrit en faux contre les règles de conversion que nous propose Aristote. C'est également en ce lieu que se réfugie l'indétermination des futurs contingents : c'est le seul champ où se trouve récusée la loi de la bivalence du vrai et du faux, pour autant que, comme l'avance le stagirite, la vérité n'est pas déterminément fixée. (Il est alors également faux de dire qu'il y aura, ou qu'il n'y aura pas demain, tel événement contingent, par exemple une bataille navale). Nous savons par ailleurs que l'objet *a* résiste par nature à la négation : si l'on peut dire que nous ne voyons pas par privation de lumière, asserter que nous ne regardons pas, laisse intact l'objet dans le désir. Notre conjecture consistera alors à avancer que c'est à cet endroit du possible-contingent que réside le point de réel du corpus aristotélicien. Il y a là la trace d'un échec de la négation complémentaire, au profit de la négation de castration. En ce lieu ombilical de l'œuvre, à la place phallique, nous assistons à cette production d'un excès vis-à-vis de la structure apuléenne, et nous avancerons que ce reste, au titre de substance, évoque en termes lacaniens, la fonction de l'objet *a*. Il est remarquable en tout cas de constater que la substance (*ousia*), identifiée à juste titre par Lacan à la jouissance, se retrouve également déjetée vis-à-vis de l'appareil conceptuel : elle n'est ni dans un sujet, ni prédicable d'un sujet³³ ; elle est sans opposé ; elle n'est identifiable ni à l'Être, ni à l'Un, ni à l'universel ; elle est ce qui résiste à la découpe par les catégories, dans la mesure où, comme l'indique bien le livre Z de la *Métaphysique*, elle y est à part. Cette substance, correspondant diamétral du possible-contingent, va se retrouver comme terme supplémentaire, au faite de l'édifice au titre de jouissance divine.

Entre ces deux termes extrêmes, la cellule apuléenne opère sur tous les objets ; elle est universelle chez Aristote qui l'utilise comme matrice, façonnant les concepts régissant chaque catégorie. Il semble bien en outre, que cette structure atomique quaternaire préconstitue les objets du savoir. Nous dirons avec Lacan³⁴ que le pensé est à l'image de la pensée ; l'être pense avec la pensée d'Aristote.

En somme, il n'est pas très surprenant de voir achopper dans son cheminement une pensée qui vise à la totale mise au pas par le tiers-exclu. Mais en quoi ce savoir totalitariste touche-t-il au savoir sur le

33. Aristote, *Catégories*, 2 a, 10-15.

34. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, p. 96.

sexe, qu'est-ce qui autorise à faire lit commun du carré logique et du rapport homme-femme ? Ne commettons-nous pas là pour le coup, une confusion des genres ? Ce n'est autre, répondrons-nous, que le stagirite lui-même, qui d'abord, traite de la syllogistique comme de la copulation des animaux, autrement dit par la même mouture tétraédrique :

Les parties sexuelles de la femme ont un caractère contraire à celles du mâle. En effet, la partie située sous le pubis est creuse et non saillante comme l'organe mâle³⁵.

Car le principe du mouvement, c'est-à-dire le mâle, est pour les êtres qui naissent ce qu'il y a de meilleur et de plus divin, tandis que la femelle est la matière³⁶.

La semence a une âme et cette âme est en puissance, c'est le premier moteur et l'artisan de la génération³⁷.

La femelle est comme un mâle mutilé et les règles sont une semence mais qui n'est pas pure : une seule chose lui manque, le principe de l'âme³⁸.

Le corps est fourni par la femelle et l'âme par le mâle³⁹.

Dans l'union du mâle et de la femelle, il faut l'harmonie : c'est le juste milieu⁴⁰.

Il s'agit là bien sûr, d'une autre médiété que celle qui dans l'éthique prend place entre l'excès et le défaut, il s'agit dans le composé concret d'un accord parfait d'un dosage heureux entre la forme et la matière.

Pour Aristote, la semence entre dans le registre des objets supplémentaires : « Le sperme est au fond un résidu de la nourriture, le dernier⁴¹ ». Cette appartenance se trouve peaufinée dans l'*Histoire des animaux*, livre VII, 2, où il est formulé que les menstrues et le sperme constituent un excédent qui peut être dépensé dans la formation de ce qui est fissile ou caduc : les écailles, les plumes, les poils, les plaques cornées ; c'est pourquoi l'homme ayant la peau la plus lisse parmi les animaux, est aussi l'émetteur de la plus grande quantité de sperme.

La pensée de l'auteur se précise encore avec la question de la ressemblance des enfants : c'est au mâle qu'échoit l'acte, à la femelle la

35. Aristote, *Histoire des animaux*, I, 14 493 b, 1-5. Vrin, 1987.

36. Aristote, *De la génération des animaux*, II, 1, *Les belles lettres*, 1961.

37. *Ibid.*, II, 1.

38. *Ibid.*, II, 3.

39. *Ibid.*, II, 4.

40. *Ibid.*, IV, 2.

41. *Ibid.*, IV, 1.

puissance ; toutefois, dans la conjonction sexuelle, le juste milieu peut se trouver obvié par altération qui entraîne alors le passage au contraire, ou encore par relâchement qui fait que l'agent pâtit : par exemple, le coupant s'é moussé ; s'ensuit alors un éloignement dans la génération. La combinatoire de ces deux avatars, conduit au résultat suivant, étant entendu que l'adjonction des lettres apuléennes, nous revient :

– A : dans le cas d'une parfaite victoire de la forme, l'enfant sera un garçon, ressemblant au père : + + ;

– I : d'un léger degré d'altération naîtra un garçon tirant de sa mère : – + ;

– E : un ascendant plus accusé encore de la matière entraînera la naissance d'une fille ressemblant à la mère : – – ;

– O : un pas de plus dans l'entropie et voilà une fille ressemblant à son père : + –

– Y : enfin, lorsque la nature comme forme s'avère véritablement incapable de dompter la nature comme matière, le principe du prochain en défaut, laisse la place à sa faiblesse et l'opération se solde par la monstruosité : cette dernière comporte des degrés : l'enfant ressemblera d'abord aux ancêtres, puis la bête se conjuguera à l'humain, et l'on peut situer enfin, à l'horizon de cette série accidentelle, la génération spontanée qui agit hors de toute intervention du principe formel, dans le cadre de l'autonomie hasardeuse de la matière terrestre.

Des quatre oppositions

Indubitablement, les modes de l'opposition ressortissent également des outils conceptuels majeurs de l'aristotélisme. Leur étude⁴² révèle qu'ils s'articulent sur ce même moule quadripartite :

– en A et E, les contraires exhibent la différence ; le Même et l'Autre en constituent le paradigme ;

– la contradiction, explicitée en Γ , 3, reçoit la détermination la plus stricte ; elle représente entre A et O, ainsi qu'entre E et I l'altérité pure ;

– la relation n'est en rien substance et tout son être se trouve engagé dans le rapport entre deux sujets⁴³. Elle reçoit toute sa valeur au registre de l'éthique, comme vertu, juste milieu entre l'excès et le défaut, comme réalisation en acte du fait de l'habitus⁴⁴. La relation peut donc prendre

42. Aristote, Post-prédicaments, *Méta*, Δ , 10 et I, 4.

43. Aristote, *Méta*, N, 1, 1088 a, 20-35.

44. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 1, 1103 a, 15, *passim*.

place en Y, entre les contraires, mais il convient de reconnaître que ce couple relatif-corrélatif n'étant pratiquement plus affecté de négation, il ne tombe pas sans un certain artifice, dans le domaine de l'opposition ; – le binaire possession-privation est beaucoup plus étudié par Aristote et concerne le manque. La privation (*sterêsis*) en effet, est à la source du désir. Elle a une fonction médiate dans l'économie de l'opposition, et peut s'articuler en I et O. Tantôt, Aristote se sert de cette opposition pour déduire la loi logique de la loi ontologique⁴⁵, tantôt il en use pour assurer l'incompatibilité ontologique des contraires sur celle des termes contradictoires⁴⁶.

Quoi qu'il en soit, avec l'opposition, l'excédent du cinquième terme Y, se concrétise avec les contraires naturels disjonctifs, tel le sec et l'humide, qui tolèrent un intermédiaire et qu'il est impossible de faire coïncider avec les contraires alternatifs, tels le pair et l'impair qui eux ne souffrent aucun entre-deux.

Des quatre causes

L'étude des quatre causes met en lumière ce même dysfonctionnement. Le premier temps d'inventaire⁴⁷ nous autorise à distribuer la cause formelle en A, la cause matérielle en E, la cause finale en I, ainsi que la cause efficiente en O. La découpe laisse choir la causalité accidentelle. Ici, le poste Y est reconnu, mais se voit derechef péjoré, forços de la science : pour Aristote, l'être par accident n'est jamais objet de spéculation, de science⁴⁸.

Le second pas, coextensif de l'introduction du mouvement, déjà amorcé dans la *Physique*, II, 7 et particulièrement développé dans la *Métophysique* en λ , 4, réduit ce 4 + 1 en ternaire A–Y–E, soit forme-matière-privation. Ce faisant, s'évanouissent les causes finales et motrices. En fait, nulle part dans le texte, ne se trouve un seul exemple cohérent des quatre causalités, ce que l'auteur reconnaît d'ailleurs, explicitement : « Il est vrai que trois d'entre d'elles se réduisent à une dans beaucoup de cas⁴⁹ ». Ainsi, les quatre causes de l'homme ne font

45. Aristote, *Métophysique*, Γ , 3, 1055 b, 30 – *in fine*.

46. Aristote, *ibid.* Γ , 6 et I, 4.

47. Aristote, *Métophysique*, H, 4, 1044 a, 30-35.

48. Aristote, *ibid.* E, 2, 1026 b, 1-5.

49. Aristote, *Physique*, II, 7.

en fait que trois⁵⁰. On le voit, ce second moment se caractérise par la reprise de l'excédent du premier, la matière venant occuper la place de l'accident. Il produit l'identification triple des causes finale, formelle et efficiente, tandis que surgit le poste supplémentaire négatif du manque, de la privation. L'introduction de la privation et corrélativement du désir, va permettre la vectorisation du mouvement ascendant vers l'éternel moteur.

C'est encore cette même structure quadripartite qui découpe les modes du changement, de l'Un, de l'Être et de la substance, d'où choit ce qui participe de l'accidentel et du désordre.

Du fonctionnement

Le monde aristotélicien dispose on le sait de deux grandes colonnes d'opposés positifs et négatifs où viennent s'appareiller les grands couples de contraires pré-socratiques. Cette échelle hiérarchisée s'amenuise vers le haut, attirée comme l'âne par le foin, par la perfection de la cause finale tandis qu'elle se voit interrompue vers le bas, par l'indétermination chaotique de la matière sempiternelle.

Dans un système de coordonnées, l'on pourrait dire qu'œuvre en abs-cisse, l'outil matière-forme, tandis qu'en ordonnée, c'est le couple puissance-acte qui permet le mouvement et le devenir. La matière constitue le réservoir inépuisable de la puissance, tandis que la forme se dévoile à la faveur de l'acte. Le rabattement d'une différence sur l'autre, s'effectue avec d'autant moins de difficultés qu'elles tombent toutes deux sous le chef de l'actif-passif, et à l'occasion, Aristote utilise un terme pour l'autre, matière ou puissance, forme ou acte.

Malgré tout, ces paires ne sont ici que des faux deux. Le stagirite en effet, dépasse les grands manichéismes de ses prédécesseurs en introduisant la triplicité des principes⁵¹ : l'un comme patient, le sujet, le substrat (*hypokeimenon*), en Y, reçoit les termes contraires, il est le lieu où se logent tour à tour, la forme et la privation. Cette dernière prend alors le sens d'une forme négative⁵². Ainsi la glace se définit-elle comme défaut total de chaleur⁵³. L'on reconnaîtra là une figure essentielle du

50. Aristote, *Méta*, H, 4, 1044 a, 30 – *in fine*.

51. Aristote, *Physique*, I, 7, 190 b.

52. Aristote, *ibid.*, II, 1, 193 b, 18-22.

53. Aristote, *Ana. Post.*, 95 a, 15-20 ?

couple imaginaire se conjuguant en un tout unifiant. C'est de la rencontre de la matière et de la forme que naîtra l'être séparé concret, le composé matière-forme (*to synamphô*).

Ainsi, la matière, en puissance des contraires, engendre soit la forme, soit la privation. Fondamentalement, au sens de *possibilitas*, elle est une et neutre comme réserve ; elle correspond alors, au poste logique Y. Dans un sens, il en va de même de la puissance, qui est à la fois l'un et l'autre, ou à la fois ni l'un ni l'autre⁵⁴. Par contre, au sens de pouvoir, de capacité, la matière est double, positive ou négative, articulée déjà en I ou O : la puissance délétère de la matière, son pouvoir corrosif de la forme, représente la résistance essentielle à l'ordre du monde : « C'est la matière, laquelle est susceptible d'être autre qu'elle n'est le plus souvent, qui sera la cause de l'accident⁵⁵.

En vérité, l'acte ne s'origine pas dans un pur possible Y, mais dans une puissance déjà orientée I ou O : en vertu du principe de nécessité conditionnelle, et durant le temps de son effectuation, l'acte A exclut non seulement l'acte opposé E, mais également la puissance adverse O. De fait, l'acte réalise un effondrement du statut modal de la substance : pendant son accomplissement, les trois niveaux du nécessaire, du vrai et du possible se rejoignent. Le passage à l'acte mobilise ainsi les trois étapes Y-I-A dans la colonne positive et symétriquement, Y-O-E du côté de la privation. Point essentiel, dans ce procès ascensionnel de l'échelle des contraires, l'objet séparé, le produit achevé de l'acte, s'entend comme forme à son niveau propre, mais seulement comme matière du changement, comme substrat, par rapport au degré prochain, lieu d'une forme plus dégagée encore de la matière. (L'extension considérable de la signification de ce terme, de l'impossible substance primaire à la matière intelligible, en passant par toutes les différenciations de la *materia signata*, autorise cette identification en cascade des postes I et A). Ici, l'excédent secrété par la quadripartition ne fait pas symptôme, il ne demeure plus en souffrance, dans la mesure où il se trouve renvoyé à l'échelon supérieur : la progression vers les hautes sphères anime en quelque sorte une succession de transformations circulaires Y-I-A-Y et Y-O-E-Y.

Remarquons cependant au passage qu'un regard synoptique nous offre une image de boiterie pour la plupart des ternarités aristotéliennes. Le plus souvent, en effet, le tiers-terme s'avère hétérogène aux termes ex-

54. Aristote, *Méta*, θ , 9, 1051 a, 10-15.

55. Aristote, *ibid.*, E, 2, 1027 a, 10-15.

trêmes qui sous quelques rapports, tombent eux sous le même concept. Aussi tendra-t-il à se cliver à son tour, en vertu d'autres critères⁵⁶.

Ce foisonnement de triangles inachevés semble indiquer que le tiers-terme élu par Aristote n'est pas adéquat et par ailleurs pourrait bien nous engager dans une fuite infinie. Mais d'une part, l'auteur affectionne le point d'arrêt, d'autre part son monde Un, impose la fermeture, nécessite l'étage ultime avec lequel cesse enfin la privation. Ainsi, dans l'engrenage du système, chaque pièce intermédiaire se trouve-t-elle à la fois mouvoir et être mue. Cependant, le dernier terme mû, ne mouvra à son tour plus rien en raison de l'entropie de la force véhiculée d'un maillon à l'autre. Et bien, symétriquement, est-il « raisonnable », pour ne pas dire nécessaire, que le troisième existe, à savoir ce qui meut étant immobile⁵⁷. Le dernier terme est touché sans atteindre autre chose à son

56. L'approche du devenir (*Méta*, α, 2, 994 a, 25-30) illustre parfaitement cette production inflationniste par un mécanisme de fuite en avant. Ce dernier se définit d'abord comme relatif à l'intersection de l'être et du non-être qui sont des absolus. Le non-être s'entend comme absolu, faux et en puissance (*Méta*, θ, 10 ; λ, 2 ; Γ, 2). Le non-être absolu tombe sous la découpe des catégories en non-être selon la substance et selon les substances secondes. Le faux n'est, tout comme le vrai, qu'affection de la pensée. Symétriquement, l'être se scinde de la même façon (*Méta*, Δ, 7, θ, 10). C'est du non-être en puissance que procède la génération (*Méta*, λ, 2, 1069 b, 25-30). L'être en puissance est non-être au regard de l'acte ; toute génération est corrélatrice d'une corruption et réciproquement. Le devenir se relie au mouvement, entre puissance et acte. Ce dernier est entéléchie de ce qui est en puissance en tant que tel (*Phy.*, III, 201 a, 9-15). En d'autres termes, le mouvement est un acte inachevé, tandis que puissance et acte réalisent des perfectionnements statiques. Le devenir s'effectue de contraire à contraire : le tiers-terme sera ici soit le sujet (*Méta*, Z, 3) soit le substrat (*Méta*, H, 1, 1042 a, 25-30), soit encore la matière (*Phy.*, I, 192 a, 1-25 ; *Méta*, λ, 4, 1070 b, 25-30). Ainsi se déterminent les ternaires : Contraire – substrat ou sujet – contraire. Forme – matière – privation ; forme et privation sont en acte, la matière n'est qu'en puissance. Sujet et substrat relèvent à leur tour de la trichotomie : matière – forme – composé de matière et de forme ; le composé est corruptible, matière et forme sont non-généralisables. Le devenir doit se placer sur ce qui arrive – toujours, – ce qui se produit le plus souvent – et ce qui n'advient que par accident, « toujours » et « le plus souvent » concernent l'être, l'accident avoisine le non-être. L'accident, au titre de tout ou rien, s'oppose à la fois à ce qui est corruptible, et à ce qui est incorruptible, se rapprochant en cela de la forme et des figures mathématiques. La triade substantielle s'organise à son tour en corruptible mobile, incorruptible mobile et incorruptible immobile. Enfin, la substance corruptible trifurque selon trois modes de changement : selon la nature, l'art ou la fortune (*Méta*, γ, 3, 1070 a, 5-10).

57. Aristote, *Physique*, VIII, 5, 256 b.

tour. C'est là la fracture, le point où cesse de fait l'engrenage des actions finalisées. C'est ainsi qu'il n'y a pas véritablement d'accidents d'accidents et qu'un essaim de rencontres fortuites ne formera jamais une unité⁵⁸. Pareillement le premier terme touchera, sans qu'il soit quant à lui, touché par quoi que ce soit : l'éternel moteur sera ainsi, et comme nous le suggèrent les toutes dernières lignes de la *Physique*, cette main inétendue et impassible en son omnipotence.

De l'Un

L'examen des traits caractéristiques de ce *primum movens* aux livres λ , 6 à 10 de la *Métaphysique*, indique selon nous que celui-ci semble d'abord supporter la fonction du nom du père, pour tout le corpus théorique : la cause motrice de l'homme est son père, puis l'inclinaison du soleil sur l'écliptique et enfin l'éternel moteur, cause de toutes choses⁵⁹. Le premier moteur s'inscrit en effet à la limite de l'univers⁶⁰ ; il est la limite même, éternelle et immobile. Inétendu et indivisible, il est le Un absolu, le simple, l'être nécessaire par excellence.

On voit ainsi la nécessité primitivement corrélée en A, à l'universelle affirmative prise dans son acception intensive, migrer à cet étage théologique, jusqu'au poste O. Le nécessaire aristotélicien rejoint alors « l'au moins un » lacanien, l'exception qui donne consistance au « tout ». Il semble être en effet l'équivalent, dans la structure, du père primitif de Freud. Toutefois, loin d'être un père mort, l'éternel moteur est pour le stagirite, là-haut, la vie même, sempiternellement en acte. A ce titre, il représente une figure du phallus. C'est le souverain bien, la fin suprême, le désirable par excellence, l'emblème de la jouissance et de la béatitude parfaite. Comme tout objet de pensée viendrait ternir sa perfection, l'être en tant qu'être se pense lui-même, il est pensée de pensée.

Sous l'angle de la structuration du monde aristotélicien par la matrice apuléenne, l'éternel moteur représente l'excédent ultime du découpage binaire du monde, il n'est rien d'autre que le troisième terme éternel dont la matière en Y représente le correspondant diamétral, tout aussi éternel et dépourvu de contraire⁶¹.

58. Aristote, *Méta.*, Γ , 4, 1007 a, 30 – *in fine* et 1007 b, 1-20.

59. Aristote, *Méta.*, λ , 5, 1071 a, 15 – *in fine*.

60. Aristote, *Physique*, VII, 10.

61. Aristote, *Méta.*, λ , 10, 1075 a, 30-35.

Lieu tautologique par excellence, l'éternel moteur réalise le chiasme des quatre modalités aristotéliennes. « Entre le possible et l'être, il n'y a aucune différence dans les choses éternelles⁶² ». Il est aussi bien, de par sa perfection, cette vertu impossible pour les hommes à qui il ne reste plus qu'à se rassembler sous le chef d'une pâle imitation de l'acte de contemplation divine, « plus grande et plus admirable encore⁶³. Plus paradoxalement *a priori*, il est encore à la place de la contingence. De fait s'il est le grand instigateur du mouvement, replié sur ses pensées, il méconnaît cependant tout ce qui se passe en deça de la lune : s'il nous touche au titre de désirable, nous ne le touchons à notre tour d'aucune façon et il nous ignore royalement. Aristote a été sollicité par les théologiens de la pensée chrétienne ; il n'en demeure pas moins étranger à l'idée de providence divine, dans la mesure où son dieu reste impassible et extérieur à la nature ; il en explique certes le mouvement mais non point l'être ; il n'est que co-éternel à la matière.

Pour autant qu'elle se situe hors du monde et hors langage, une telle divinité dépasse le terme phallique, ce qui fait dire à Lacan qu'elle est à la place de l'Autre jouissance, de la femme si elle existait⁶⁴. Ainsi, curieusement clivé du monde, Dieu fait-il écho au possible-contingent Y : « Par suite on le voit, dans le domaine des choses qui ont lieu absolument en vue de quelque fin, quand les choses ont lieu sans avoir en vue le résultat et ayant leur cause finale hors de lui, alors nous parlons d'effets de hasard⁶⁵ ». L'éternel moteur est sans doute la cause finale pour tous les êtres, mais la fin ne saurait l'habiter lui-même. Ainsi procède-t-il bien de ce qui n'a pas en vue le résultat. Se rejoignent alors, comme tombant en dehors de la finalité, l'indétermination des choses contingentes et la tautologie de la divinité.

Quanteurs de la sexuation

C'est le positionnement bien ordonné de la logique prédicative que va reprendre exactement Lacan, pour ce qui concerne le côté « homme » de ses quanteurs de la sexuation :

62. Aristote, *Physique*, III, 4, 203 b.

63. Aristote, *Méta*, λ, 7, 1072 b, 25-30.

64. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, p. 77.

65. Aristote, *Physique*, II, 6, 197 b, 18-22.

O : $\exists x \overline{\Phi x}$ (Nécessaire)	existence	I : $\overline{\exists x \Phi x}$ (Impossible)
Contradiction	a	Indécidable
A : $\forall x \Phi x$ (Possible)		E : $\overline{\forall x \Phi x}$ (Contingent)

Ici, x est à entendre comme argument, place pour l'identification sexuée de l'être parlant. A ce titre de parlant, tout sujet, homme ou femme, est bien sujet de la loi de la castration : Φx . C'est la loi qui assure l'homogénéité du carré et qui veut que chacune des quatre places s'écrive par rapport à elle. Dans cette écriture, et c'est légitime, il est tenu compte des deux versants de la castration, soit le manque symbolique, mais aussi du versant imaginaire et objectal du phallus.

Il n'y a pas de métalangage et à ce niveau de la structure du sujet, il n'est plus possible de désolidariser compréhension et extension, universalité et existence. Lacan mène ces deux acceptions de front. Ces quanteurs articulent le savoir du psychanalyste, soit que la question sexuelle n'est aucunement logicisable : il y a bien la différence anatomique, il y a bien les identifications imaginaires, mais au registre symbolique, le signifiant binaire est défaillant. C'est là, bien sûr, un fait que Freud avait énoncé : pas plus que la mort, l'inconscient ne reconnaît selon lui, le sexe féminin. Mais de ce qui n'était que de l'ordre d'un dire, Lacan se propose d'en établir la démonstration écrite.

Si dans la logique apuléenne, chaque poste se noue aux trois autres par trois copules logiques distinctes : négation, implication, disjonction ou conjonction, aucune de ces quatre relations fondamentales n'est ici indescriptible, d'un côté à l'autre du graphe⁶⁶.

Face au « Il existe » en O, se trouve un « Il n'existe pas » en I, tandis qu'au niveau de l'universelle affirmative A, ne répond plus qu'un défaut d'universelle E.

C'est dire que pour Lacan, la démonstration aristotélicienne du rapport sexuel s'avère fausse ou, pour le dire plus exactement, le carré d'Apulée est frappé d'hémiplégie.

De fait, le côté homme reprend tel quel l'*orthos logos* aristotélicien : l'universelle affirmative n'est autre que la collection de tous les hommes possibles : tous, passés, présents, futurs et imaginables sont soumis à la castration, à la loi du langage ; tous sont coupables. Cet univers ordonné

66. J. Lacan, *Le savoir de l'analyste*, op. cit., séminaire du 2 mars 1972.

du savoir, se trouve bordé, comme chez l'Aristote théologien, par l'exception, celui qui n'a rien à faire de cette castration et limite en O, l'universalité qui seule importe pour la science, et ce faisant la fonde, lui donnant sa consistance.

Avec le côté gauche de la structure, c'est véritablement le coup de pied dans la fourmilière : ici, Lacan dénonce cette duplication fallacieuse qui, à la faveur de la négation complémentaire, redouble et complète le carré classique : ce n'est pour lui qu'un leurre qui vient masquer la vérité ; de fait, tout le côté femme représente la limitation du savoir ; il est de fait gödelien.

Évidemment, le naturalisme aristotélien-inscrirait sans aucun doute en E, $\forall x \neg \Phi x$, comme le disent les enfants : « Aucune ne l'a » ; ce n'est certes pas faux, mais cela n'est jamais qu'une opération de dénégation qui castre la femme de ce qu'il n'a jamais été question qu'elle possède, anatomiquement parlant. Le « pas-tout », cette négation sur le quantificateur universel, indique qu'il n'y a pas de loi négative : parce qu'elle parle aussi, la femme dépend du référent unique du langage, autrement dit du phallus. Qu'une femme dépitée nous dise qu'aucun homme n'en vaut la peine, cet « aucun » n'aura pas de vertu canonique, le propos ne dépassera pas le déni d'une loi possible⁶⁷.

Mais surtout, pour Lacan, seule la présence du trait prédicatif permet de déterminer le sujet : c'est la dénotation de l'universelle affirmative, qui nous renseigne sur lui ; c'est l'attribut sage, mortel, parlant, voire le coq de Diogène, qui nous dit ce que c'est qu'un homme et rien d'autre. L'enseignement ne doit rien à l'être en tant qu'être et tout au prédicat. En ce sens, l'Universelle négative n'est qu'un truc, une ombre trompeuse, une sorte de couteau sans manche et sans lame.

La barre négative portée sur le « tout » met radicalement en cause la possibilité de dénotation ; elle témoigne, de ce côté du tableau, de la contingence de la loi : si la jouissance féminine a à s'appareiller sur la jouissance mâle, il n'en demeure pas moins que les femmes sont duelles ; elles ont autre chose en tête, une Autre jouissance mentalisée à la limite de la précédente.

Nous voici, avec le poste E, limités dans notre appétit de savoir, par le premier théorème de Gödel, qui veut que dans un système axiomatisé donné, il existe des propositions vraies et pourtant indémontrables⁶⁸. Il

67. A. Juranville, *Lacan et la philosophie*, PUF, 1984.

68. Nagel and Newman, *Gödel's proof*, New York University Press.

y a là une disjonction entre le savoir et la vérité, et cette dernière ne peut être démontrée qu'en recourant à un système axiomatique plus puissant, un tel renvoi se reconduisant indéfiniment. Cette incomplétude de l'arithmétique est isomorphe de la carence de l'Autre, à partir du moment où il s'agit de rapport sexuel, et que Lacan écrit $S(A)$. Gödel conduit sa démonstration en codant le vocabulaire de l'arithmétique même. C'est ainsi que 3 sera le répondant de l'implication, 11 celui de la variable x , et 11^2 celui de la variable propositionnelle p . Un tel codage permet l'auto-référence, l'injection du méta-mathématique dans le mathématique. L'auteur construit alors une formule qui affirme quelque chose d'elle-même : « La formule G n'est pas démontrable », et démontre alors que G est démontrable si, et seulement si, non G est démontrable. G et non G étant démontrables, il y a inconsistance. En d'autres termes, l'arithmétique comprend alors des énoncés, tels que celui de la formule gödelienne G qui est indécidable. Il n'est pas sans intérêt de souligner que ce théorème d'incomplétude n'apparaît pas dans une arithmétique rudimentaire ne faisant intervenir que les quatre opérations de base (+, -, x, :) ; il ne se manifeste qu'avec un système plus fort, intégrant précisément les copules logiques.

Avec l'affirmative particulière I, la même vectorisation de l'écriture, par la fonction phallique, substitue l'impossible au possible aristotélien : $\exists x \Phi x \cdot \exists x \overline{\Phi x}$ témoigne de l'absence en I de tout contre-exemple. $\exists x \Phi x$ ne viendrait que confirmer au cas par cas la loi inscrite en A, $\forall x \Phi x$ et cela n'apporterait aucun savoir complémentaire. C'est au contraire bien le contre-exemple qui ferait pièce à l'argument universel. Et bien, en I, l'on ne saurait exhiber aucun contre-exemple : une par une, les femmes ne sont en état de venir démentir la loi, et ceci, nous dit Lacan, pour les meilleures raisons. C'est dire que joue ici, en I, le second théorème de Gödel qui spécifie que précisément, la non-contradiction d'un système axiomatisé est indémontrable avec ses seuls outils opératoires ; il est en somme impuissant à démontrer sa consistance. Cette dernière ne peut venir que de l'extérieur du système, par le biais d'une méta-théorie. Mais ici, à ce niveau très général du langage, il n'est plus question d'avoir recours à un étage supérieur quel qu'il soit.

Ainsi, face à la contradiction qui partage le côté du savoir bien maîtrisé, c'est l'indécidable qui borde, sans limite définie, ce qu'il en est des femmes. Concernant le sexe, l'Autre demeure sans voix, il cause, il cause, sans pouvoir dire ce qu'il veut enfin, à la manière de ces ma-

chines de Turing⁶⁹ susceptibles de s'autocalculer, et avec lesquelles le calcul ne cesse pas de ne pas s'écrire : la machine tourne sans point d'arrêt. Pariant sur le calcul interminable, nous courons le risque d'être démentis par l'arrêt de la machine. Pariant au contraire sur l'arrêt de la machine, notre hypothèse reste valide tant que le calcul se poursuit et se vérifie si d'aventure le calcul cesse. Il en va de même du sujet aux prises avec l'Autre : la mère manque, le père réel aussi bien, et ce n'est que le pari, l'inscription du nom du Père comme « dire non » nécessaire, qui donne seul l'issue à l'indécidabilité. C'est bien pour cela que, contrairement à Aristote qui oppose le nécessaire au contingent, Lacan restitue ces modales dans un rapport d'implication : c'est du rapport-contingent à la loi qu'est fait appel à la nécessité.

L'homme et la femme finalement n'ont ensemble rien à voir. L'homme entre dans le rapport avec son fantasme tandis qu'une femme y cherchera son homme : Φx , ou encore l'Autre jouissance. A ce niveau, la femme ne saurait exister qu'au titre de mère.

Toutefois, et en quelque sorte au terme de son étude du quaterne, dans son dernier séminaire sur *Les non dupes errent*, le 11 juin 1974, Lacan ajoute que ce jeu d'identification sexuelle sur les quatre sommets du tétraèdre, ressort du seul privilège d'une femme, pour cette raison qu'une femme conserve un peu plus « d'aération dans ses jouissances » ; elle y est moins « échanquée » que l'homme qui, lui, est tordu par son sexe.

Pour Lacan, il n'y a pas d'acte au registre de la conjonction sexuelle. Chez Aristote, la positivation du rapport harmonieux de l'actif au passif, qui efface la béance entre l'acte et le faire, distord toute l'œuvre. A notre sens, cela ne va pas sans un prix à payer : cette philosophie du continu, prise dans la machinerie de la finalité, aboutit à l'évacuation de l'acte en tant que tel. Tout ce que ce dernier comporte de coupure vive, de choix et de perte radicale, s'y trouve ainsi grignoté par le « pas pouvoir ne pas » du nécessaire. La prise en considération de cette logique bivalente et complémentaire était toutefois indispensable à Lacan pour avancer un autre ordre, celui de la complémentarité, celui d'une ternarité impossible à suturer.

69. Turing A.M., *Computing machinery and intelligence*, Mind, vol. 59, 1950.

L'ancrage du logique ou le retour de Lacan à la dyade platonicienne

Antonia Soulez

CETTE étude pourrait être une contribution à une réflexion sur l'écriture du « logique » que réclame l'instauration lacanienne d'une science du sujet. Il s'agirait alors de prendre la mesure aussi bien critique des limitations internes qu'une théorie du sujet au sens lacanien impose à cette écriture. Lacan, en effet, demande à la logique, telle qu'il l'entend, d'écrire ce que la logique formelle plus formaliste a dû ignorer pour se constituer. La question reviendrait donc à se demander avec quels signes « formaliser » un langage qui ne serait pas vidé du sujet. La réponse ici ne puisera pas aux modèles lacaniens eux-mêmes mais à la source philosophique qui, d'après moi, en inspirerait la recherche à savoir la dyade du *Sophiste*.

La logique aristotélicienne est fondée sur l'universelle faute de quoi syllogiser est comme on sait impossible. Lacan entend ressaisir une « existence » de l'ordre de l'« accident » dont procède à l'origine l'universelle mais dont elle a dû s'écarter pour s'énoncer au grand jour. L'universelle qui paraît évidente à tous est une dure conquête. Si l'on en croit Lacan qui s'intéresse au fond à sa genèse, c'est d'un écartement par rapport au déni, qu'elle a tiré sa « forme ». Pour y revenir, comme il le propose, il faut donc faire le chemin inverse d'Aristote, cela veut dire ré-enraciner l'universelle dans le déni¹ de l'existentielle, ce que la science a « oublié » mais où réside véritablement le nerf premier de l'*orthos logos* pour Lacan. Le « fait modal existentiel » sur le déni duquel s'est établi l'*orthos logos* sous sa forme universelle aristotélicienne,

1. Cf. « Il n'y a pas d'universelle qui ne doive se contenir d'une existence qui la nie » in Jacques Lacan, « L'étourdit », *Scilicet* 4, Paris, Seuil, 1974, p. 7.

est l'Autre du *Sophiste*, d'où l'intérêt que présente ici la logique pré-
aristotélicienne en l'espèce du motif platonicien de la dyade.

L'« oubli du sexe » par la philosophie ?

Les philosophes ont tous achoppé sur le même « oubli », l'oubli du sexe. La philosophie travaille à raboter les accidents qui surviennent aux discours qui ont raté leur *Geschlechtslosigkeit* (= absence de sexe : expression caractérisant la neutralité sexuelle du *Dasein* chez Heidegger). Le geste lacanien consisterait justement à rebrousser chemin vers ce que la *ratio* moderne a occulté en prenant en compte ces accidents qui témoignent de « l'oubli du sexe ». On serait tenté, à cause de cela, d'y voir un mouvement comparable au *regressus* heideggérien vers la parole des « maîtres de vérité² », d'avant le « tournant dans le signe » (*weisender Wende*), comme le dit Heidegger dans son poème »*Sprache*³«. Mais ce rapprochement avec le style phénoménologique du retour au statut de la vérité, antérieurement à son articulation dans les termes d'une logique de la connaissance, néglige une différence fondamentale : c'est que l'oublié pour Lacan est de l'ordre du genre sexué, alors que pour Heidegger, comme l'a montré Derrida dans son article : « *Geschlecht*, différence sexuelle, différence ontologique⁴ » le premier trait du *Dasein* est sa neutralité, son a-sexualité.

« Pour qu'un dit soit vrai, encore faut-il qu'on le dise, que dire il y en ait⁵ ». Cette formule de « l'étourdit » ne fait pas mystère. Reste que le « dire », c'est bien beau ! On sait seulement ceci : « qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend⁶ ». Langage d'analyste pour qui « ce qui s'entend » cesse de « s'écrire ». Cette manière de donner à entendre énerve en réalité plus d'un logicien, plus d'un philosophe aussi. La séparation des philosophes et des psychanalystes n'est

2. C'est l'expression de Marcel Détienné et le titre d'un de ses ouvrages sur la vérité pour les présocratiques ; M. Détienné, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspéro, 1962 (2 édition 1973).

3. Martin Heidegger, »*Sprache*« (poème écrit en 1972) in *Cahier de l'Herne* sur Heidegger n° 16, dir. par Michel Haar, trad. R. Munier, coll. poche biblio essai, 1983, p. 391. Je remercie ici M. Haar.

4. Jacques Derrida, « "Geschlecht", différence sexuelle, différence ontologique », *Cahier de l'Herne*, *op. cit.*, p. 571.

5. J. Lacan, « L'étourdit », *op. cit.*, p. 6.

6. *Ibid.*, p. 5.

pas seulement d'humeur. Si l'écriture du rapport sexuel creuse d'un trou jamais comblé la liste aristotélicienne des *Catégories*, c'est pour une raison qui est constitutive du geste par lequel la philosophie depuis Platon n'a cessé d'intérioriser l'*eidos* de la science⁷. Elle a bien dû endosser l'oubli du sujet sur lequel le discours de la science s'est établi, pour devenir ce qu'elle est. Dénoncer l'oubli sur lequel elle s'est établie, est la mettre toute entière en question dès son premier pas. Mais alors à quoi rime l'effort du psychanalyste à s'y référer sans cesse ?

On peut s'interroger en effet : est-ce si sûr que la philosophie n'a jamais parlé le langage sexué de la vérité d'avant son opposition binaire et tranchée au faux ? Écoutons nous-mêmes le discours de l'Étranger du *Sophiste* auquel Lacan nous renvoie dans *La logique du fantasme*⁸, mais aussi déjà dans *Problèmes cruciaux*⁹. Comme le dit Milner en 1965 dans *Problèmes cruciaux*¹⁰, « pas besoin de trois termes » pour retrouver le « reste oublié ». La « dyade et ses suspens¹¹ » contient ce que le logicien s'évertuera à traiter avec les signes de la logique, après l'avoir soustrait à sa prise. Cette restauration de l'oublié s'appelle « défaire la suture ». La question alors se pose : pourquoi la logique de l'Étranger du *Sophiste* devrait-elle apporter du renfort à ce travail d'analyste ? En quoi la référence encore philosophique à Platon peut-elle soutenir la prétention de l'analyste à fonder une science du sujet ?

C'est d'abord dans une structure de phrase que Lacan identifie la condition modale d'un « reste oublié » en position de complétive : « qu'on dise ». Mais ce qu'il nomme ainsi « reste oublié », peut aussi bien, comme le *cogito* cartésien, se présenter enchâssé dans la phrase¹². Le sujet serait en somme le moment du « que » recouvert par la chose substantifiée après « réflexion ». Il finirait par occuper, comme chez Descartes, la place bien identifiable du référent de la phrase à la pre-

7. J.-T. Desanti, *La philosophie silencieuse*, introduction sur les paradigmes classiques de la rigueur scientifique en philosophie et leur « intériorisation » (notamment chez Platon, Descartes, Leibniz, Spinoza, Husserl).

8. J. Lacan, *La logique du fantasme*, séminaire 1966-1967, inédit, séance du 26 avril 1967.

9. J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, séminaire 1964-1965, inédit, séances des 12 et 26 mai, 9 juin 1965 ; Xavier Audouard présente un exposé sur le *Sophiste* le 26 mai 1965.

10. Jean-Claude Milner intervient au cours du séminaire *Problèmes cruciaux...* le 2 juin 1965.

11. J. Lacan, *La logique du fantasme*, *op. cit.* séance du 12 avril 1967.

12. J. Lacan, « L'étourdit », *op. cit.*, p. 7.

mière personne qui l'objectifie dans un énoncé, en fait une « chose » posée, ferme et inébranlable. Le suspens hésiterait peut-être entre le « que » et la *res*, quelque part entre-deux. L'indétermination serait son lieu d'élection où dénicher le sujet. Il est donc significatif que pour lui redonner toute son importance, Lacan mette « qu'on dise » en tête, façon de rectifier la syntaxe de la complétive : « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend¹³ ».

L'« oublié » fait du « syllogisme » une machine de rêve¹⁴, un rouage à vide, vide parce que articulé à partir du vidage du sujet. Cet « oubli » correspond à ce que Lacan appelle l'éjection de l'*ousia* hors des catégories, c'est-à-dire hors de ce que Lacan considère comme relevant du « symbolique ». L'être non catégorisable est l'être par soi, en tant qu'être de la *Métaphysique* (Γ2). Ce qu'il en reste entre, à l'état réduit de trace répétable et neutralisée, dans la prédication au titre de « sujet » (*hypokeimenon*) d'une attribution. Ainsi la « syllogisation » présente en tout discours qui « croit à l'universel », à commencer par celui du psychanalysant (« dans tout psychanalysant, il y a un élève d'Aristote¹⁵ »), procède-t-elle de la chute au départ d'un « incommensurable », chiffré en analogie au nombre d'or, comme « petit *a*¹⁶ » dont Lacan fait la véritable « substance du sujet ». Elle procède de l'éjection de l'*ousia*, de ce qui manque, dit-il, pour faire deux, à savoir le « désirable » en place de la relation sexuelle absente, comme par hasard, des catégories d'Aristote. Ce « manque » est aussi différence par défaut de « petit *a* » à l'Un des philosophes. Il se « mesure » au trou que laisse dans la liste aristotélicienne des catégories, la catégorie « sexe », ininscriptible et pour cause. Ainsi la voie logique tracée par Aristote tourne-t-elle le dos à la logique du sujet en termes de « petit *a* » de Lacan, comme les signes tournent le dos au signifiant. L'opposition est une divergence de voies partant d'un même point, et non d'orientations étrangères l'une à l'autre : avec Aristote est inaugurée une logique de la non-contradiction des signes pour une conception de la vérité identique à soi, tandis que

13. *Ibid.*

14. Cf. J. Lacan, « Intervention du 23^e centenaire de la mort d'Aristote » à l'Unesco le 1^{er} juin 1978, publié dans *Aristote aujourd'hui*, sous la direction de M.-A. Sinaccœur, « Le rêve d'Aristote », Toulouse, Unesco Erès, 1988.

15. *Ibid.* Dans une autre transcription (notes d'auditeurs) on trouve : « Dans tout psychanalysant il y a survie d'Aristote ».

16. J. Lacan, *La logique du fantasme*, *op. cit.*, séance du 12 avril 1967, où le vidage du sujet hors du langage est opéré par la science.

Lacan se réclame d'une logique de la cohérence du signifiant du point de vue, réfractaire à la prédication, d'une vérité pour laquelle l'identité $A = A$ pour être logiquement claire, ne dit plus rien du réel... La seconde prend en compte la dyade sexuelle dont l'oubli a fait le point de départ de la première.

A cet « oubli », Lacan réagit, je dirais, en philosophe. En philosophe de son temps, contemporain d'Heidegger, sur le mode du retour à un état non comptable d'être, quel que soit le champ. Ici le champ du sujet oblige à revenir vers une saisie d'origine qui, antérieure à la séparation des termes et au calcul de leur extension respective, est encore pleine de sa perte, la dit de vive voix, avant qu'on en perde la trace. C'est l'autre du *Sophiste*, autre qui ne dit pas son nom et reçoit tous les baptêmes. Et pourquoi pas celui de « sujet » lacanien ? Le philosophe de profession s'insurgera ici au nom du texte et du contexte. Il parlera de la théorie des genres suprêmes du *Sophiste*, question bien connue entre philosophes, et combien épineuse. Comme Lacan choque le logicien, il retournera le platonicien dans sa tombe. Quoi, faire de l'autre un sujet lacanien ?

Pourquoi le Sophiste ? Sexe et dyade

Revenir à la dyade du *Sophiste* est étonnant. Parce que plus près du sujet lacanien, mais en quel sens ? Après les retours de Nietzsche, Heidegger, Derrida, pourquoi Lacan n'aurait-il pas lui aussi son texte-source, le *Sophiste* où sous l'habit de l'altérité se profilerait sans se nommer en clair, le sujet en tant que s'auto-annulant au moment où il s'énonce ? De fait l'autre du *Sophiste* répond bien à la définition lacanienne du sujet comme « être de non-étant¹⁷ ». Ce qui lui impartit son être négativant (il n'est pas nié mais niant), est d'être proféré par l'autre « en personne » sous les traits de l'Étranger d'Élée dans le dialogue. En cet acte de logos par lequel l'Étranger témoigne, sans fixer son être dans une formule identitaire, il est tentant de voir courir le sujet tel que le saisit Lacan autour de 1965 comme « signifiant représentant le sujet pour un autre signifiant » auquel correspond son statut d'« autre¹⁸ ». Ainsi, tout se passe comme si Platon n'avait pu, en termes d'« autre »,

17. J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 802.

18. Pour cette périodisation de la notion de sujet chez Lacan, cf. E. Porge, « La division du sujet et le retour de la vérité », dans ce même numéro.

parler d'autre chose que du « sujet ». Et s'il n'y a pas de mot pour le dire, c'est tant mieux. La dyade du *Sophiste* serait en somme à Lacan, ce que le poème de Parménide est à Heidegger, ou à Husserl la question de l'essence du cercle dans la *Lettre VII* de Platon, mais avec cette différence considérable qu'à y faire retour, c'est la dualité d'origine que Lacan retrouve, et rien d'Un, à savoir cette dualité qui fait de la dyade une dyade éminemment sexuelle qui ne présuppose aucune sexualité plus originaire qu'elle. Platon ne la désigne pas comme « sexuelle » parce que cela va sans dire.

Caractère non neutre de la dyade

On pourrait s'aventurer ici à dire que le caractère sexuel de la dyade est exactement ce qui a échappé à la « neutralité » heideggérienne. Derrida dans son article¹⁹ pousse plus loin l'analyse en restaurant, chez Heidegger, la dimension de la différence sexuelle en deçà du deux affecté de neutralité. Au fond, fait-il dire à Heidegger : la neutralité du *Dasein* ne supprime pas la différence sexuelle. Elle la refoule plutôt dans la zone « pré-duelle » d'une puissance toute positive d'affirmation du vrai, par opposition à la conception privative de la vérité logique. A cet argument on peut opposer l'idée lacanienne que la dyade n'est pas la dualité binaire, tant s'en faut, et que c'est là justement tout l'intérêt d'un retour au discours de l'Autre dans le *Sophiste*. Ceci étant dit et quel que soit l'exact propos de Heidegger en la matière, Derrida touche certainement juste en associant le sexuel à la puissance positive, et moins juste en prétendant que cette puissance est puissance d'affirmation du vrai.

Pourtant, pourrait-on nous rétorquer, on n'a pas la preuve que Platon a pensé dyade sexuelle. L'attribution à Platon de cette dimension cache une justification dont les Anciens n'avaient évidemment que faire. A cela, on peut répondre que le genre de l'« autre » n'est pas plus clair. Le lecteur de Platon doit bien reconnaître que son exégèse par un spécialiste laisse la vraie question dans l'ombre. L'ombre comme elle nous apparaît maintenant, peut-être pas l'ombre qui voilait le dire grec d'alors. Il est fort possible que les genres suprêmes du *Sophiste* ne veuillent plus rien dire pour nous. Russell l'avait déjà déclaré. C'est

19. J. Derrida, « Geschlecht »... *op. cit.*

une vieille chose dont notre philosophie et notre logique n'ont plus rien à tirer. Ainsi envoyait-il au rebut l'autre du *Sophiste*.

L'autre dit par l'Autre

Voyons tout de même comment Lacan a compris le propos du *Sophiste*. Dans *La logique du fantasme*²⁰, Lacan oppose à l'Un de l'Être suprême, (l'Un plotinien par exemple), la question sur le « est²¹ » qui conduit à reconnaître que l'Être ne peut être un *et* tout sans se dédoubler et cesser d'être un. Le texte dit : l'être « se défaut à lui-même » (*endées* en grec²²). Il apparaît ainsi comme tiers surajouté (*triton... titheis*²³). On croirait lire Lacan en grec. Ce qui lui convient est le *pôs*, la manière d'être dit, tel est le dire autre, l'autre à titre instable, non encore substantifié en genre de l'Autre²⁴. Sous ce jour, en perpétuel procès d'altérisation, l'autre est le mode instable sur lequel le non-être n'est pas moins être²⁵. Le « défaut à soi » n'est pas manque d'être. Loin de là ! Tiers non arrêté, l'autre se dit pourtant. C'est ce que démontre l'Étranger. L'autre n'est donc pas le sensible toujours fuyant sous la langue, le devenir impossible à nommer. Il n'est pas assimilable au « ceci » qui passe et n'est déjà plus le même au moment où l'on croyait lui assigner un nom. Il a une consistance de « non-être » qui en fait l'opposé du néant. Contrairement à l'injonction parménidienne, il est possible de dire le non-être. C'est que « le faux n'est pas impossible », ceci à l'encontre des déclarations du sophiste.

Aristote le dira aussi dans la *Métaphysique* θ 4 : « Il n'y a pas identité du faux et de l'impossible », mais avec une autre raison en tête, celle qu'il développe dans le *De interpretatione* IX. L'exemple qu'il donne et qui a trait à la question des futurs contingents, « il est faux que tu sois debout maintenant, mais ce n'est pas impossible » indique quelque chose de tout à fait différent de ce que l'Étranger donne à entendre dans le *Sophiste*, contre la thèse sophistique que le faux ne peut faire l'objet d'un discours.

20. J. Lacan, *La logique du fantasme*, *op. cit.*, séance du 26 avril 1967.

21. Platon, *Sophiste*, 243e.

22. *Ibid.* 245c.

23. *Ibid.* 250b.

24. *Ibid.* 251bc.

25. *Ibid.* 256de.

Dans le *Sophiste* en effet, l'autre se découvre comme justement autre chose que le contraire de l'être. Le non-être qu'il paraît être n'est pas pure négation du contraire. Il a du négatif *en plus*, selon une opposition non-logique qui est déterminante d'être-autre. Kant dans le *Concept de grandeur négative*²⁶ retrouvera ces deux sortes, étrangères l'une à l'autre, d'opposition : l'opposition logique vide de tout sujet et sans détermination, et l'opposition réelle constitutive de réalité, engageante même. Platon pense l'autre selon cette seconde sorte d'opposition différenciante et déterminante d'être.

Soit un exemple platonicien : l'autre du juste dans la dyade du juste et de l'injuste. Entre les deux il y a bien *antiphrasis*. Mais le « non juste » qui est autre peut recouvrir ici à titre stable une multiplicité d'êtres de ce caractère : « autres sont les autres, autant l'être n'est pas ». Il y a coextension entre autres et êtres qu'ils nient mais à titre instable, mais il y a une infinité de non-êtres à chaque fois que l'autre altérise chaque être qu'il parasite. C'est l'autre comme acte de *faire autre*. Ce que Platon saisit en l'autre à titre instable s'énonce comme le « travail » de l'autre, son *ergon* au moment du « ne pas » placé devant la phrase attributive. L'Étranger distingue très nettement la négation du prédicat, « non- » devant un nom de propriété, et le « ne pas » comme opération niant la phrase qui dit quelque chose d'un sujet. C'est du côté positif du « ne pas » qu'est l'acte de faire autre²⁷. Tel est ce caractère dynamique qui est propre au signifiant en vertu duquel l'autre n'est pas négation du même, mais changement. On retrouverait ainsi le « qu'on dise » de Lacan, en place de complétive affectée du « ne pas » quand l'autre s'en mêle, mais avec cette particularité qui peut-être conduit à questionner le bien-fondé d'une recherche logique axée, comme chez Lacan, sur l'écriture du trou ou de la béance : sa positivité qui le fait échapper tant à la logique même moderne (= celle des ensembles)

26. Kant, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, préface de Canguilhem, Paris, Vrin, 1949.

27. Une phrase comme « il est couché » (c'est-à-dire non assis) dit beaucoup moins qu'une phrase comme « il n'est pas assis » qui laisse supposer bien d'autres possibilités et informations. Je renvoie ici à ma *Grammaire philosophique chez Platon*, Paris, PUF, 1991, où la distinction entre « non » devant un nom de prédicat et « ne pas » devant une phrase est examinée de près à partir du *Sophiste* 257bc, p. 193.

dominée par le modèle classique de la binarité des valeurs de vérité, qu'à une logique zénonienne du temps²⁸.

Comment ne pas voir en cet enfant métaphorique de l'Un et de l'Autre, produit et déchet de la répétition inaugurale, comme le dit Lacan, d'où naît le sujet, l'incommensurable de la référence au sexe ? L'Étranger tiendrait-il le bon bout, lui qui invite à confronter et mesurer l'écart de ce produit par rapport à l'Un-étalon en sens inverse de l'avancée mystique des philosophes de l'Être-Un ? Le travail de l'autre du *Sophiste*, on l'a compris, aurait pour effet « ce qui fait chute dans la structure au niveau de l'acte le plus fondamental de l'existence du sujet²⁹ », à savoir « petit *a* ». On voit ce qu'il pouvait y avoir de suggestif pour Lacan, dans les suspens de la dyade. Lacan a choisi le *Sophiste* comme terreau d'élection où réenraciner l'universelle de la science oubliée. L'existence qui nie l'universelle dont l'universelle elle-même se soutient, Lacan la trouve nulle part ailleurs, dans la philosophie en tous cas, que le *Sophiste*. Cette universelle dont Aristote est parti comme si elle était première, révèle ici sa véritable origine : non pas l'opposition des contraires qui s'excluent, mais la dyade première selon un mode de liaison où se structure la dimension de l'autre. Le tiers qu'Aristote a cru devoir chercher, la dyade s'en chargeait déjà. La voie logique est là prête à l'emploi. Il suffisait de l'y voir, ce que Lacan appelle « la logique du pas-sans » : on n'a pas l'un sans l'autre. Sur sa méconnaissance, Aristote établira pour la postérité logique le besoin d'une valeur tierce pour des phrases de contraires indéterminés à sujets singuliers pris dans

28. Je renvoie ici à l'article « Structure auto-référentielle de la temporalité » de Jean Schneider, *La liberté de l'esprit*, n° 15, Paris, Hachette, 1987, et remercie E. Porge de m'en avoir suggéré la lecture... Cet article tente une formalisation très intéressante d'autant plus qu'elle est consciente des limites de la formalisation qui est tentée ici, de la temporalité par la logique de l'autoréférence sans circularité, qui rompt tant avec la logique stratifiée des classes qu'avec la géométrie différentielle. Ayant eu connaissance de ce texte après avoir retranscrit cet exposé, je n'ai pu en tenir compte, mais la formule « $a = (ab)$ » qu'il propose est semble-t-il la plus proche que l'on puisse trouver de la notion tensionnelle de « suspens » propre à indiquer la temporalité de l'acte de l'énonciation. La paire (ab) n'est à prendre ni au sens d'un ensemble, ni au sens de marques chronologiques. Il s'agit de rendre « le même et toujours autre » à l'aide d'une formule qui exprime comment « la paire structure *a* » par renvoi de la variable à elle-même (autoréférence par autodifférentialité, qui exclut l'interprétation ensembliste comme l'interprétation infinitésimale).

29. J. Lacan, *La logique du fantasme*, *op. cit.*, séance du 19 avril 1967.

le temps, irréductibles à l'*antiphrasis*³⁰. Mais le besoin d'une valeur chiffrant l'indéterminé entre vrai et faux sera interprété de façon à oublier à tout jamais les suspens de la dyade. Pourquoi ? Pour la même raison qui fait dire à Derrida que la différence sexuelle chez Heidegger est en réalité intouchée dans sa position sous-jacente à la dualité neutre. Mais n'est-ce pas là confondre dualité neutre et dyade, et réduire la dyade instable et mouvante à la binarité logique ?

Dyade et non binarité

« Pas de mâle sans femelle », sur ce modèle recouvert par la binarité logique, pas de même sans autre, c'est la logique du signifiant dont relève la dyade. Cette relation propre à la catégorie sexe ignore l'attribution d'un prédicat à un sujet dans une logique dominée par le principe des contradictoires. Il n'empêche, Lacan la place, la voit à l'« aurore » de l'*Organon* d'Aristote. Horizon rétrospectif de la conscience de la perte. Lacan en philosophe lit le *Sophiste* sur le mode du retour heideggérien, mais à l'inverse d'Heidegger, un retour à un état *séparé* d'être d'avant le logos de la prédication³¹. Privilégier la dyade et ses suspens en prenant comme appui le *Sophiste* c'est lire le discours de l'Étranger à rebours d'Heidegger, non sur le chemin qui mène à Aristote, mais sur celui qui d'avance s'en écarte. Avec Lacan, le thème philosophico-heideggérien de « l'oubli de la vérité de l'être » se retourne contre l'être parméniénien au profit de la dyade. Dans la manœuvre, la catégorie sexe dont la philosophie n'a jamais su rien dire, reprendrait-elle ses droits ?

30. Parce qu'ils peuvent recevoir des prédicats contraires dans le temps ; ainsi Socrate petit peut devenir grand plus tard.

31. Lecture qui n'a donc en réalité d'heideggérien que le geste d'autant plus que Heidegger lit le *Sophiste* bien autrement que Lacan. Heidegger voit en effet dans la définition du logos que donne l'Étranger du *Sophiste*, l'annonce de la logique aristotélicienne de la prédication en termes de vérité et de fausseté (cf. Heidegger, *Cours sur le Sophiste*, Marburg, 1924-1925) et c'est à l'état *non séparé* de l'être comme pensée que Heidegger demande que l'on fasse retour, c'est-à-dire en-deçà de Platon à Parménide. Cf. A. Soulez, *Grammaire philosophique chez Platon*, op. cit.

De la déchéance, le tragique « moderne »

Marie-Magdeleine Chatel

AU COURS de son séminaire consacré au transfert, Lacan, dans le progrès de sa démonstration, fait un détour par la trilogie de Paul Claudel. Notre propos, dans cet article, est de repérer ce qu'il trouve dans la tragédie chrétienne après ce qu'il a découvert dans *Le banquet* de Platon avec la position de Socrate, illustrative, selon lui, de la position de l'analyste dans le transfert.

Faire émerger le désir de l'amour

Les termes de « place » et de « position » de l'analyste dans le transfert sont les véritables enjeux du développement de ce séminaire. Ce terme de « transfert » continue d'être en usage mais il y a un changement de modèle qui rend absolument caduc le terme de contre-transfert, car la question développée par Lacan est celle du réglage de la position de l'analyste engagé dans le transfert. L'amour de transfert ne se produit pas entre deux sujets, car ce dont il s'agit avec le désir suscité par l'analyse ce n'est pas d'un sujet mais d'un objet.

Lacan introduit une problématique de l'objet qui articule amour et désir, pour ce faire il effectue un long et subtil commentaire de la position de Socrate dans *Le banquet* de Platon. A l'issue de sa lecture du *Banquet*, avec Socrate, Lacan a trouvé l'*agalma*, l'objet du désir, mystérieux, secret, caché sous l'enveloppe de celui qui le détient. Socrate incarne ce qui peut être repéré comme *l'idéal du moi*, il est attirant en tant qu'il contient l'*agalma*. Il est l'image en quoi Alcibiade veut se voir aimable.

Avec l'opération d'escamotage qu'effectue Socrate Lacan pointe la problématique narcissique du transfert, Socrate en position d'*idéal du*

moi amorce sa possible déchéance. Ainsi, à l'issue du commentaire du *Banquet*, la question est-elle entamée de faire émerger le désir de l'amour, et à quel prix.

Comment faire émerger l'objet du désir, du narcissisme de l'amour (à l'époque, Lacan ne parle pas encore de « l'objet cause du désir ») ? L'objet du désir ne se voit pas dans le miroir, il n'est pas support des identifications. Entre l'objet de l'amour qui est pris dans l'image et l'objet du désir, il y a une chute de niveau, une déchéance, une dépréciation de l'objet. Dans l'amour, l'objet est survalorisé alors que dans le désir il est déchu. L'amour voile cette déchéance inscrite au cœur même du désir. Dans l'amour le désir est présent mais le sujet ne le sait pas, l'amour vient à la place du point d'abyme où le désir est désir de désir. L'impasse de l'amour c'est que le sujet ne peut satisfaire la demande de l'Autre qu'à le rabaisser, qu'à faire de lui l'objet de son désir. L'analyste est en position d'avoir en lui l'objet du désir méconnu dans l'amour.

Aux prises avec cette problématique de l'émergence du désir, des pièges de l'amour, Lacan s'engage dans la tragédie claudélienne, « tragédie du désir », dit-il. La question du désir s'y décompose en trois pièces qui se succèdent sur trois générations en trois séquences mythiques, *L'otage*, *Le pain dur*, *Le père humilié*.

Nous faisons une hypothèse : Lacan se sert du drame chrétien pour suivre les étapes de la déchéance de l'image idéale, déchéance nécessaire à la « mise au jour de la manifestation du désir¹ ». Le drame claudélien va de la déréliction absolue de l'héroïne, Sygne, en passant par un meurtre du père particulièrement sordide qui permet la métamorphose d'un fils non désiré en père, à l'émergence d'un sujet du désir à la troisième génération.

La tragédie chrétienne est la tragédie moderne, comme le dit Lacan² en ce sens qu'elle déploie la cascade des effets logiques et tragiques de la mort de Dieu. Le Dieu chrétien est à situer du côté du Verbe, donc dans le symbolique, à la différence des dieux antiques que Lacan situe dans le réel. Mais le symbolique est en défaut, le Dieu chrétien ne garantit pas les chrétiens. Cette modernité est celle où est né le névrosé aux prises avec un Autre qui en un point ne répond pas.

1. J. Lacan, *Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques*, séance du 15 mars 1961, notes d'auditeurs.

2. J. Lacan, *Le transfert...*, *op. cit.*, séances du 3 et 10 mai 1961.

Lacan entre justement dans la trilogie de Claudel par l'attention portée sur un manque dans le signifiant. C'est en lisant la correspondance de Claudel avec Gide que Lacan est alerté par l'insistance de Claudel à faire fondre une nouvelle lettre d'imprimerie, le *Û*, qui manque aux typographes pour imprimer le nom de COÛFONTAINE.

Sygne demeurante

La première pièce, *L'otage*, déploie le drame d'une femme, Sygne de Coûfontaine, qui a assisté avec son cousin Georges à la décapitation de leurs parents lors de la Révolution, en 1793. Cette scène marque la première génération. La Révolution décapite l'aristocratie, Sygne survivante s'attache à réunir les parcelles du domaine de la famille Coûfontaine, démembré. Elle s'est vouée à rassembler un à un les morceaux de cette terre, minutieusement, telle une tisseuse, elle rachète les bouts disséminés. Elle rachète l'abbaye des moines cisterciens. Parmi les survivants du nom, seul Georges a des enfants, et c'est pour eux que Sygne refait la trame.

Notons que ce nom de Coûfontaine, avec l'accent circonflexe sur le *Û* majuscule, contient le terme de *coût*. Le prix à payer, la dette, est inscrit dans le nom même. L'injonction pèse sur Sygne, elle travaille entre la génération précédente et la génération suivante. Elle se voue, elle se sacrifie pour refaire un lien rompu, pour tramer une suite, pour sauver la demeure des Coûfontaine. *Coûfontaine adsum*, telle est la devise : « Coûfontaine, je suis là ».

La scène se passe dans l'austère demeure de la famille de Coûfontaine, sombre et battue par les vents. Georges arrive après longtemps. Sygne héberge un prêtre qui vient d'arriver, elle ne sait pas qui il est, c'est une « prise », un enlèvement, un saint homme que Georges a fait conduire en ce lieu sombre et protégé.

Georges apprend à Sygne que sa femme et ses enfants sont morts. Voilà que toute l'œuvre de Sygne, tendue vers la transmission aux enfants de son cousin qui sont en quelque sorte les siens dans le nom et le sang, perd son but. Lorsqu'elle saisit la portée de la désastreuse nouvelle, Sygne semble s'évanouir.

Puis lentement elle agite la tête comme quelqu'un qui fait Non³.

3. P. Claudel, *L'otage*, acte I, scène 1, La Pléiade, Paris, Gallimard, 1948, p. 138.

Leur nom est fini. Ils restent les deux seuls. Georges la pousse à se marier, elle peut encore avoir des enfants et faire une nouvelle vie. Mais Sygne dit que son nom lui a été surimposé d'un second baptême (celui du sang de l'échafaud). Elle ne peut porter un autre nom.

SYGNE – Il reste un vin pur ! Le nom en nous est vivant.[...]

COÛFONTAINE – En elle [la terre] nous ne sommes pas dépourvus de racines [...] C'est pourquoi précédé du *de*, je suis l'homme qui porte son nom par excellence⁴.

L'aristocratie lie le sang au nom par le nom de la terre, qui fait demeure à ce lien. Georges fait allusion aux droits de la Révolution qui ne sont rien au regard de ce lien sacré.

COÛFONTAINE – Tu es ma terre et mon fief, tu es mon parti et mon héritage. Tu es demeurante et véritable⁵.

Sygne prend la place de tout ce qui fait lien pour Georges : son nom, sa femme, sa terre, ses enfants, son héritage. Devant cela, Sygne évoque Dieu comme volonté suprême. Mais Georges en doute, il veut forcer la volonté de Dieu pour avoir une preuve. Sygne a sur les bras la transmission de ce nom lié à la terre mais elle a tenté quelque chose qui est perdu, reste une terre tel un « cadavre ». « Tout est mort ; comme un cadavre épars dont on rapproche les morceaux ! » dit Sygne⁶.

Georges demande à Sygne de l'épouser, elle est jeune et belle, mais elle répond qu'elle est bien assez à lui sans cela, elle refuse⁷. Rien de nouveau ne peut sortir d'eux, si semblables (consanguinité). Les deux Coûfontaine survivants se prêtent alors un serment mystique en énonçant la devise. Sygne fait appel à Dieu, elle lui reste fidèle, cependant elle accepte le serment de Georges :

SYGNE – Coûfontaine, je suis à vous ! Prends et fais de moi ce que tu veux [...] nos âmes l'une à l'autre se soudent sans aucun alliage⁸ !

COÛFONTAINE – Sygne retrouvée la dernière, ne me trompez pas comme le reste⁹.

4. *Ibid.*, p. 141.

5. *Ibid.*, p. 143.

6. *Ibid.*, p. 145.

7. *Ibid.*, p. 147.

8. *Ibid.*, p. 148.

9. *Ibid.*, p. 148.

Il lui donne son gant qu'il ne reprendra plus¹⁰. Ils sont désormais voués l'un à l'autre « engagés au-delà de tout ce qui est possible et impossible¹¹ », dit Lacan. C'est la fusion des âmes en un pacte sacré. Le serment mystique vient à la place de la mort des enfants. Georges lui annonce alors seulement que c'est le Pape qu'il a fait enlever de sa prison, et qu'il a fait conduire ici même, pour échapper aux prisons de l'Empereur. Le père suprême est là, tel un vieillard faible et radoteur.

Mais le cynique Turelure, fils de Suzanne, la servante de Sygne, et du Sorcier, boucher de la Révolution, et maintenant baron et préfet de l'Empire, rôde¹². Il apparaît méchant, tordu, boiteux. Il met Sygne au pied du mur d'un sinistre chantage. Il lui demande de l'épouser lui, le bourreau qui a sacrifié ses parents et sa terre, sinon il ne garantit pas que celui qui est logé ici en cachette dans cette demeure restera sauf. Il menace Sygne. Ainsi, Turelure tient Georges et le Pape à sa merci, il propose à Sygne ce marché exorbitant, impensable, de l'épouser en échange de la paix pour le Pape. Il veut la terre, la femme et le nom¹³.

Il fait horreur à Sygne, il est l'image de ce qu'elle hait. Turelure défend l'idéologie de la Révolution, le droit, les intérêts, la raison, la maîtrise de soi-même, l'égalité.

LE BARON TURELURE – L'intérêt est ce qui rassemble les hommes¹⁴.

Sygne revendique l'amour, celui de la foi, capable de quelque chose d'éternel :

SYGNE – L'amour seul qui a fait l'homme l'unit.

LE BARON TURELURE – Grand amour que les rois et les nobles avaient pour nous¹⁵ !

Alors Turelure pose clairement le marché : elle doit l'épouser pour sauver son « Dieu » et il héritera de son lignage à elle :

Sygne sauve ton Dieu et ton Roi, [...]

Vos pères seront mes pères, vos enfants seront mes enfants¹⁶, dit-il.

10. *Ibid.*, p. 150

11. J. Lacan, *Le transfert...*, *op. cit.*, séance du 3 mai 1961.

12. Cf. D. Arnoux, « Comme quelqu'un qui dit : non » in *Littoral*, n° 29, Toulouse, Erès, 1989, p. 52.

13. P. Claudel, *op. cit.*, p. 176.

14. *Ibid.*, p. 172.

15. *Ibid.*, p. 172.

16. *Ibid.*, p. 176.

Sygne chrétienne

Pire encore est la requête mielleuse du confesseur de Sygne, le prêtre Badilon, qui lui demande de se sacrifier et d'épouser Toussaint Turelure contre sa propre volonté comme la passion du Christ.

C'est à nouveau un chantage, cette fois plus subtil, plus horrible, plus atroce. Le salut pour le Pape est entre les mains de Sygne. En acceptant « librement » d'épouser Turelure, ce qui la renie absolument, elle sauverait le Pape. Sygne ne veut pas, elle refuse. C'est livrer Dieu ou livrer son nom et son corps de femme. Sygne veut tenir son serment envers son cousin Georges mais le prêtre lui dit qu'il s'agit de « promesses seules et non point d'acte ni sacrement », car « Au-dessus de toute parole le Verbe qui a langage en Pie¹⁷. »

Pour sauver le Pape, lui faut-il comme le Christ renoncer à son nom, à son honneur de femme, à sa promesse envers son cousin qui est plus que tout pour elle, et cela « librement » ? Le prêtre Badilon fait appel à l'écho en elle de la négation, au Verbe. Badilon ne fait point appel à sa force mais à sa « faiblesse » – là est sa cruelle subtilité.

Sygne, victime immolée, s'abandonne à la volonté de Dieu et renonce à la sienne, ainsi que le lui suggère l'insinuant Badilon. « O mon Dieu je Vous abandonne tout¹⁸ », dira-t-elle. Elle va subir l'humiliation comme le Christ.

Sygne cède ; elle met au monde un garçon, Louis, fils de Turelure, qu'elle n'a pas désiré.

Au moment symbolique du baptême du petit Louis, Turelure demande à Sygne de « consolider la possession du petit fi¹⁹ », c'est-à-dire d'achever de dépouiller sa famille, son cousin Georges, au profit de cet enfant qu'elle ne reconnaît pas comme le sien. Mais Turelure a tous les pouvoirs, il fait encore et toujours un chantage. Sygne est son otage. Elle n'assistera pas au baptême de l'enfant.

Entre temps, Georges est devenu plénipotentiaire du Roi qui va être restauré, il reste à Sygne, donc, à dépouiller Georges, en échange de quoi Turelure lui facilitera la capitulation de Paris et le roi sera roi « selon Turelure ».

17. *Ibid.*, p. 180.

18. *Ibid.*, p. 188.

19. *Ibid.*, p. 190.

Georges doit céder ce qui, pourtant, n'est pas à lui, son nom, sa terre, cette « alliance » entre la terre et lui.

Il n'y a plus d'alliance pour toujours entre la terre et l'homme
que le tombeau seul,

rétorque Sygne²⁰.

Sygne, sinon fidèle à sa promesse est fidèle à sa « honte », elle affirme à Georges avoir fait cela seule, de sa propre volonté. La honte reste le seul bien de Sygne, qui l'« accompagnera jusqu'à la tombe et plus loin²¹ », car « Il n'y aura plus de Nom, ni de famille²² », le nom de Coûfontaine va passer à cette descendance, aujourd'hui mésalliée. Georges a tout signé, le Roi sera restauré. Georges ne veut plus rien sceller avec Sygne sa cousine qui l'a trahi, il va tuer Turelure avec l'intention de brûler les papiers de la cession, après. Mais dans l'altercation, Sygne se jette couvrant son mari, fidèle en acte au sacrement du mariage, elle le protège. Georges meurt sur le coup. Sygne est mortellement blessée. Georges et Sygne désunis se retrouvent unis dans la mort, les deux derniers Coûfontaine. Sygne meurt de la balle destinée à Turelure, elle se tient dans le refus obstiné et le silence.

Ce n'est qu'à l'instant de la mort qu'elle refuse le pardon chrétien pour Turelure à cause de qui elle meurt, elle refuse de voir son enfant, elle dit non à la devise *Coûfontaine adsum*. Elle ne cesse de tourner la tête et dit dans un dernier soupir « tout est épuisé ».

Sygne voulait mourir, c'est un suicide²³ ; Sygne a bu le calice de la « déréliction absolue » jusqu'à la lie. Elle est agitée d'un tic du visage,

elle tourne la tête comme quelqu'un qui dit : non.

Le tragique antique et le tragique moderne

Jusqu'alors dans la noblesse française, les liens mystiques du sang et du nom à la terre étaient indissociablement noués à la foi chrétienne. La Révolution, en révélant la fin du pouvoir féodal introduit une nouvelle raison, celle de l'intérêt et de l'égalité. Du même coup, la Révo-

20. *Ibid.*, p. 198.

21. *Ibid.*, p. 199.

22. *Ibid.*, p. 203.

23. J. Lacan, *Le transfert...*, *op. cit.*, séance du 3 mai 1961.

lution défait le lien du sang qui nouait la filiation noble à la foi chrétienne. Une disjonction s'est opérée qui est l'effet du coup porté par la Révolution. Sygne, otage, en est le lieu vivant. Elle renonce au nom, à son honneur de femme pour son amour de Dieu, ainsi la Révolution triomphera d'elle. Elle est le corps de cette opération.

Sygne de Coûfontaine, dans la tragédie contemporaine, chrétienne, va plus loin qu'Antigone dans la tragédie antique, affirme Lacan. Antigone est sur les limites de la seconde mort, dans *l'entre-deux-morts*²⁴ alors qu'ici il est demandé à Sygne de Coûfontaine, l'héroïne chrétienne, de franchir cette limite.

Là où l'héroïne antique est identique à son destin *Atè* à cette loi pour elle loi divine qui la porte dans l'épreuve, c'est contre sa volonté, contre tout ce qui la détermine dans son être que l'autre héroïne [Sygne], par un pacte de liberté doit aller contre tout ce qui tient à son être jusqu'en ses plus intimes racines²⁵.

Lacan soutient que le Dieu méchant de la tragédie antique est encore quelque chose qui se relie à l'homme par l'*Atè*, cette fatalité qui pèse sur la race ancienne des Labdacides, là où Antigone s'inscrit. Alors que « le sacrifice de Sygne n'aboutit qu'à la dérision absolue de ses fins²⁶. » Le « père suprême » qu'il s'agit de faire échapper à Turelure n'est qu'un père impuissant et dérisoire. A l'enfant, à la devise (toute la signification de sa vie), au pardon du dernier sacrement, Sygne dit « non » à l'instant de son dernier soupir.

Que veut dire que le poète nous porte jusqu'à cet extrême du défaut, de la dérision du signifiant lui-même comme tel²⁷ ?

Lacan insiste sur cette pièce qui porte quelque chose bien au-delà des conflits sentimentaux du XIX^e siècle français. Qu'est-ce qui nous porte « au travers de toute pitié et terreur franchies » ? Lacan propose de dire que c'est l'image d'un désir auprès de quoi seule la référence sadienne vaut encore, c'est une tragédie du désir.

Cette substitution de l'image de la femme au signe de la croix chrétienne [...] cette pièce [en] apparence de croyants et dont les croyants se dé-

24. Cf. J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, séminaire 1959-1960.

25. J. Lacan, *Le transfert...*, op. cit., séance du 3 mai 1961.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*

tourment comme d'un blasphème, est-ce qu'elle n'est pas pour nous l'indice d'un sens nouveau donné au tragique humain²⁸ ?

Quel est ce sens nouveau du tragique humain ?

L'année précédente, Lacan a développé le rapport éthique de l'action au désir qui l'habite dans la dimension tragique qui s'exerce dans le sens du triomphe de la mort. Le *mè* grec négation est identique à l'entrée du sujet, à la pointe « où se désigne le sujet, où s'origine l'énonciation²⁹ ». Dans le *mè phunai* attribué à Œdipe à Colone, Lacan désigne « la véritable place du sujet de l'inconscient³⁰ ». Il situe la dimension tragique dans *l'entre-deux-morts*, entre la mort réelle qui est l'achèvement de la vie et *l'être-pour-la-mort* qui est le vœu de mort où l'homme aspire à se détruire, celui de l'éternisation dont le commandement serait : « passe à la mémoire ».

Dans la tragédie antique le héros et son entourage se situent par rapport au point de visée du désir, qui est dans *l'entre-deux-morts*, le désir de mort. A suivre Lacan,

Antigone mène jusqu'à la limite l'accomplissement de ce que l'on peut appeler le désir pur, le pur et simple désir de mort, [...] elle l'incarne³¹.

Lacan dit que si son désir doit être le désir de l'Autre, il doit se brancher sur le désir de la mère, qui est à la fois le désir fondateur de toute la structure et en même temps un désir criminel, réalisé respectivement en chacun de ses deux frères, en Étéocle la puissance, en Polynice le crime

Antigone choisit entre les deux d'être purement et simplement la gardienne de l'être du criminel³².

C'est dans la mesure où la communauté sociale refuse de donner les honneurs funéraires qu'

Antigone doit faire le sacrifice de son être au maintien de ce qu'est l'Atè familiale. [...] véritable axe autour de quoi tourne toute la tragédie d'Antigone³³.

28. *Ibid.*

29. J. Lacan, *Le transfert...*, *op. cit.*, séance du 17 mai 1961.

30. *Ibid.*

31. J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, livre VII, Paris, Seuil, 1986, p. 329.

32. J. Lacan, séminaire, *L'éthique*, *op. cit.*, séance du 8 juin 1960, version de la sténotypie.

33. *Ibid.*

Elle perpétue, immortalise cette *Atè*, Antigone n'a pas le choix, elle accomplit son destin atroce. Lacan insiste sur la beauté d'Antigone, elle porte cet éclat que le désir donne à la beauté, à ce moment de passage à la réalisation de l'*Atè*, où elle valide le crime

dès lors rien n'est plus touchant que ce désir visible qui se dégage des paupières de l'admirable jeune fille³⁴.

Alors que Sygne, elle, est marquée du rictus, de la « grimace » du refus, elle est comme défigurée.

Cette grimace de la vie qui souffre est en quelque sorte plus attentatoire au statut de la beauté que la grimace de la mort, celle de la langue tirée [...] d'Antigone pendue quand Hémon la découvre³⁵, dit Lacan.

Disons, en utilisant les termes de l'époque (1960), que Sygne est au-delà de la beauté, elle a franchi la limite du Beau.

Sygne, héroïne moderne

Lacan oppose les deux héroïnes. Antigone incarne une image idéale de par cette habitation du désir poussé à son extrême, tandis qu'à Sygne il a été retiré tout ce à quoi elle tenait comme engagement de parole et de désir. Elle incarne le refus signifiant, la *Versagung* – terme freudien qui signifie à la fois refuser, et se refuser mais un refus dans l'ordre du dit, un dire non. Sygne dit : non, elle renonce successivement à tout ce qui fait sa destinée particulière. *Versagung*, c'est « le défaut à la promesse », qui spécifie la modernité dans laquelle Sygne, malgré elle, s'inscrit. A la différence d'Antigone, Sygne ne fait pas support à une image idéalisée. Au-delà de toute image, c'est le signifiant qu'elle fait exister.

Reprenons pas à pas les étapes que traverse Sygne, pour saisir en quoi et à quel moment « elle va plus loin qu'Antigone ». En effet, comme on l'a vu, Sygne se voue à sa destinée aristocratique et chrétienne ; faire durer le nom, la terre et la foi en Dieu. Tout cela tient ensemble dans ce qui constitue alors sa destinée particulière au regard de sa dette vis-à-vis de sa lignée. Elle a assisté à la décapitation de ses parents, là elle s'est constituée en « demeurante », elle garde le lien du

34. *Ibid.*

35. J. Lacan, *Le transfert...*, *op. cit.*, séance du 3 mai 1961.

lieu au nom pour les enfants de son cousin Georges, mais ceux-ci viennent de mourir, alors elle s'évanouit et « fait non ». Elle veut malgré tout maintenir le lien ancestral, elle s'y consacre en prêtant un serment qui la lie en un amour mystique à son cousin Georges, c'est la fusion des âmes.

Mais la Révolution a tout bouleversé, Sygne doit choisir entre le nom allié à la terre de ses ancêtres (l'aristocratie, son *Atè* familiale) et la religion (sauver le Pape, son *Atè* religieuse). Elle veut refuser ce marché extrême auquel elle est soumise, épouser l'exterminateur de ses parents en échange de sauver le Pape. Elle veut choisir le nom et la terre, la fidélité à sa parole sacrée (et son corps de femme), mais elle se laisse entraîner dans le choix de sauver le Pape, comme si c'était ce choix-là, celui de Dieu, qui était le choix supérieur, le renoncement le plus élevé. Pourtant le nom et la terre sont ce qu'elle a à elle, ils sont les siens, ils sont noués à son corps de femme et c'est justement à cela qu'on lui demande de renoncer « librement » pour le « père suprême », celui qui symbolise son autre destin, celui de la foi, bien que ce « père suprême » se montre impuissant et dérisoire. Là elle renonce à tout ce qu'elle a en propre, « pour le donner ». Elle renonce à son destin familial pour son destin de chrétienne. A ce point Sygne se sépare d'Antigone, qui était allée jusqu'à la mort pour défendre son destin, l'*Atè* à la fois familiale et religieuse. Sygne est au-delà de la limite de l'*entre-deux-morts*. Lacan dit aussi que c'est à Dieu en tant que Verbe (un Dieu symbolique) qu'elle se sacrifie. Le Verbe serait-il plus haut que la parole donnée ? Elle accepte à son corps défendant d'épouser Turelure dans l'horreur, elle accepte de trahir sa parole envers son cousin, et donc envers ses ascendants, pour sa foi.

A la fin de la pièce, Sygne est mourante pour avoir été fidèle dans l'acte au sacrement de mariage et avoir protégé son mari du coup mortel que Georges, dépossédé par elle, portait au traître Turelure. Sygne, par ce geste, confirme qu'elle avait renoncé à sa parole envers son cousin et sa lignée, elle se montre fidèle à son engagement de foi. En « couvrant » ainsi son mari, elle veut aussi mourir, elle se suicide.

Sur son lit de mort on lui demande de consentir à cette nouvelle version subvertie de la religion et de la famille que lui a imposée la Révolution (version Turelure) : consentir au pardon, au nom, à l'enfant. Elle « fait non » à tout cela qui s'est montré trahi et défaillant. C'est alors une nouvelle position de Sygne, qui s'exprime à l'instant de la mort, encore plus extrême cette fois, car ni le Dieu du pardon, ni le

nom de Coûfontaine et sa devise aristocratique, ni l'enfant de sa descendance n'incarnent pour elle un signe de destinée qui pourrait encore la faire vivre, elle dit : « tout est épuisé ». Toute destinée particulière est épuisée. Elle passe la limite de la *seconde mort*.

On peut conclure que Sygne incarne de la façon la plus extrême la soumission dans le refus (*Versagung*) au fait qu'aucune destinée particulière, qu'elle soit familiale ou religieuse, ne tient. Car « sauver le Pape » était encore défendre une autre destinée particulière, celle de la foi, même dans le renoncement le plus horrible de son être femme et le reniement du serment familial.

La dette symbolique qui contraint quelqu'un à s'inscrire dans une filiation symbolique particulière (famille et religion) ne tient plus, ni l'une ni l'autre ne sont des identifications possibles, parce qu'il est devenu possible de s'y refuser.

C'est l'écroulement même de la possibilité de s'inscrire dans une destinée particulière. En dénouant l'aristocratie de la foi, la Révolution a révélé un défaut structural, qu'on peut dire avec Lacan « le défaut à la promesse ». A cet écroulement même, à ce défaut Sygne dit « non » en mourant. Étant privée irrémédiablement de sa dette (familiale, puis religieuse), elle dit non. Sygne est le signe de l'existence du sujet malgré tous les arrachements.

Sygne exemplifie l'héroïne moderne, car dans la tragédie moderne, à la différence de la tragédie antique, Dieu ne garantit pas les croyants, le Dieu (Verbe) peut être dit mort. Dans la tragédie antique le héros mène son destin particulier jusque dans la mort et là il est garanti par le dieu antique. C'est en ce sens que la tragédie chrétienne va au-delà de la tragédie antique, et en ce sens qu'elle est moderne.

Le « non » de Sygne incarne le vœu d'exister comme sujet malgré la mort. On se souviendra d'elle à la troisième génération. Avec ce « non » elle n'est pas disparue de la mémoire.

La dette peut nous être ravie

Selon Lacan, le drame claudélien rend exemplaire le changement de statut de la dette.

De par l'imposition à l'homme d'un destin, d'une charge des structures parentales, quelque chose l'a recouvert qui fait déjà de son entrée dans le monde l'entrée dans le jeu implacable d'une dette. En fin de compte,

c'est simplement de cette charge, qu'il reçoit de la dette, de l'*Atè*, qui le précède, qu'il est coupable³⁶.

A suivre Lacan, c'est là où nous en étions avec Œdipe. Mais depuis, le Verbe s'est incarné, cette incarnation du Verbe nous l'avons reconnue – là est la modernité – et nous serions dans les conséquences de cette reconnaissance. Le Verbe pour nous,

n'est point simplement, dit Lacan, la voie où nous nous insérons pour porter chacun notre charge de cette dette qui fait notre destin, mais qu'il ouvre pour nous la possibilité d'une tentation d'où il nous est possible de nous maudire, non pas seulement comme destinée particulière, comme vie, mais comme la voie même où le Verbe nous engage comme rencontre avec la vérité, comme heurt (heure) de la vérité³⁷.

C'est là la pointe de ce que Lacan trouve de particulier dans le théâtre claudélien à la différence du théâtre antique, et c'est en ce point qu'il s'agit d'une tragédie moderne car ce n'est plus la figure du personnage contraint par la dette symbolique, c'est d'avoir la dette à sa charge qui peut lui être reproché.

C'est de ce que la dette elle-même où nous avons notre place peut nous être ravie, que nous pouvons nous sentir à nous-mêmes totalement aliénés. L'*Atè* antique sans doute nous rendait coupables de cette dette, d'y céder, mais à y renoncer, comme nous pouvons maintenant le faire, nous sommes chargés d'un malheur qui est plus grand encore de ce que le destin ne soit plus rien [...] c'est la culpabilité qui nous reste [celle du névrosé] c'est elle qui est à payer justement pour ceci que le Dieu du destin soit mort³⁸.

La culpabilité dans l'Antiquité n'avait pas le même sens que dans la chrétienté où elle se serait « intériorisée³⁹ ». Le héros antique qui s'engage n'a pas le choix, il accomplit jusqu'au bout la charge qui pèse sur lui comme destin qui lui est imposé. Tandis que, avec le christianisme, cette charge que le sujet reçoit de sa place dans la génération, du fait de la détermination signifiante à laquelle il est assujéti, c'est à lui-

36. J. Lacan, *Le transfert...*, *op. cit.* séance du 17 mai 1961.

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*

39. Cf. E.R. Dodds, *Les Grecs et l'Irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977, ch II, De « la civilisation de la honte » à « la civilisation de la culpabilité ».

même d'en répondre « volontairement ». Il peut y renoncer, s'y soustraire, mais c'est à lui seul d'en répondre.

Remarquons que la psychanalyse est née dans un temps contemporain de la disparition du Dieu du destin et l'on voit à quel point le drame chrétien est porteur de (et porté par) la mort de Dieu. Ce qui marque la modernité est un certain savoir sur la mort de Dieu, ce savoir était voilé dans les temps où les engagements de foi chrétienne étaient noués aux inscriptions dans les lignées parentales, avec leurs incidences sociales. Le christianisme porte en lui comme conséquence logique, si on veut bien le reconnaître, un athéisme.

A Sygne fidèle, tout se dérobe, elle est captive parce qu'elle croit, elle veut garantir ce qu'elle croit,

elle doit témoigner de ce qu'elle croit [...] d'être appelée à se river à la négation de ce qu'elle croit [la terre, le nom, la parole donnée], elle est retenue comme otage dans la négation, même soufferte, de ce qu'elle a de meilleur.[...] à l'héroïne de la tragédie moderne, il est demandé d'assumer comme une jouissance, l'injustice même qui lui fait horreur⁴⁰.

dit Lacan.

La possible « tentation » moderne est là.

Tel est ce qu'ouvre comme possibilité devant l'être qui parle, le fait d'être support du Verbe, au moment où il lui est demandé, ce Verbe, de le garantir⁴¹.

Aujourd'hui c'est à l'homme lui-même de garantir le signifiant auquel il est assujéti.

Les dieux antiques qui étaient dans le réel sont, avec la mort de Dieu, devenus le Verbe, symbolique, alors la dette antique l'Atè, qui était symbolique, est-elle, elle devenue, réelle ? En effet le héros antique était coupable de céder à cette dette symbolique qui pesait sur lui, mais aujourd'hui celle-ci s'est révélée être une privation de garantie ; elle peut être soustraite et c'est au sujet de tenter par lui-même de volontairement la garantir. Tentation impossible qui fait la condition de son désir.

40. J. Lacan, *Le transfert*, op. cit., séance du 17 mai 1961.

41. *Ibid.*, et puis : « L'homme est devenu l'otage du Verbe *parce qu'il s'est dit que Dieu est mort [...]* aussi bien *pour* que soit dit que Dieu est mort, à ce moment s'ouvre cette béance où rien [...] d'autre ne peut être articulé que ce [...] « ne fus-je », [...] qui est le terme où nous avons à rencontrer la marque du signifiant ».

Le drame du névrosé est d'être déchiré entre une filiation qui lui impose une dette dès avant sa naissance, que les générations antérieures ne garantissent pas – l'Autre est barré – et un désir qui, s'il en était sujet, risque de le couper de toute attache générationnelle et donc lui fait terriblement peur.

L'homme moderne a à soutenir un désir, faute d'une destinée particulière garantie, il doit répondre par lui-même de son inscription dans un symbolique en défaut et c'est le fait que ce défaut soit ouvert aujourd'hui qui constitue la modernité. D'où la fabrication nécessaire du symptôme comme pont ou compromis pour traiter des exigences inconciliables entre génération et désir. Le désir pour se construire doit trouver son orientation symptomatique, contraint d'intégrer les signifiants de la génération. Il n'y a plus de « désir pur », c'est le prix de la modernité.

Le véhicule, le messenger

Lacan dit alors quelque chose de surprenant :

la castration [est] quelque chose de fabriqué comme ça : soustraire à quelqu'un son désir et en échange c'est lui qu'on donne à quelqu'un d'autre, dans l'occasion à l'ordre social⁴².

Plus loin il dira :

on retire au sujet son désir et en échange on l'envoie sur le marché où il passe à l'encan général⁴³.

En somme, on demande à quelqu'un de renoncer à son désir, pour qu'il prenne place dans le train-train social et générationnel. Ce marché, cet « échange », fait la trame qui noue les générations entre elles, souligne Lacan. C'est ce qui est arrivé à Sygne à qui on a retiré son désir, puis à la deuxième génération ça s'est passé pour son fils Louis, et à la troisième génération on veut « faire le coup » à sa petite-fille, Pensée, de lui faire renoncer à son désir mais elle ne se laisse pas faire.

Qui est cet « on » qu'utilise Lacan pour dire l'agent de la manœuvre ? L'« on » c'est un messenger, un intermédiaire désirant, c'est là que de façon allusive Lacan indique l'action de l'analyste comme « véhicule de

42. J. Lacan, *Le transfert...op. cit.*, séance du 24 mai 1961.

43. *Ibid.*

la *Versagung* spécifiée », celui qui va mettre en jeu l'incidence du désir pour le sujet.

Comme messenger, il y a eu le prêtre Badilon qui a poussé Sygne à renoncer à son désir, puis il y aura Lumîr, la maîtresse de Louis dans *Le pain dur*, habitée du désir de détruire. Elle sert de véhicule, elle arme le bras du fils Louis contre son père, le sordide Toussaint Turelure. Grâce au parricide, Louis, l'enfant exilé, non désiré, pourra – c'est la lecture de Lacan – devenir un homme, un père à son tour, véritable métamorphose, il s'identifiera à la crapulerie de son père. C'est aussi sous l'influence de ladite Lumîr qu'il épousera la maîtresse du père, la juive Sichel de qui il aura une fille, Pensée, héroïne de la troisième pièce.

Arrêtons-nous un instant sur cette deuxième pièce qui est entièrement centrée autour du drame de Louis, fils de Sygne. Il revient de son exil d'Algérie pour revendiquer l'argent qui lui vient de sa mère afin de rembourser ses créanciers, et particulièrement sa fiancée. Cet argent, son père le lui refuse, il le traite de bon à rien, décidé même à lui prendre sa fiancée Lumîr, qui d'ailleurs se prête au jeu de la façon la plus habile. Là, Claudel campe un personnage de père, Toussaint Turelure, particulièrement abject. Lumîr joue sa partie avec la fermeté et la malignité de quelqu'un qui est prêt à tout pour réaliser son désir, « mourir pour la cause des Polonais ». Elle engage Louis dans le parricide et puis le quitte pour partir de son côté, non sans l'avoir remis entre les mains d'une autre femme, celle du père dont il reprend tout, l'héritage, la couche, et jusqu'aux traits de crapulerie. Louis est une crapule, il est sorti d'affaire, il réussira comme ambassadeur en Italie (contexte de la troisième pièce).

Le « pain dur », c'est le désir de détruire, celui du véhicule qu'incarne Lumîr, la messagère. Ce désir qui habite Lumîr, fait basculer le moment tendre du fils s'adressant à son père d'un « quand même, tu es le père » en un « tuer le père » réalisé en acte par le meurtre quelques instants après. Lacan se réjouit de la justesse de la portée à cet endroit de l'équivoque signifiante, « tu es »/ « tuer », produite par le poète. Lacan pointe là une version moderne du mythe du meurtre du père qu'il formule ainsi :

il [le père] force ses fils à épouser ses femmes et, dans la mesure même où il veut leur ravir les leurs⁴⁴.

44. J. Lacan, *Le transfert...*, *op. cit.*, séance du 17 mai 1961.

Le père déchu

Le père de la tragédie claudélienne « est apparu à l'époque où de par Freud, la question du père a profondément changé⁴⁵ ». Lacan évoque la gamme des transformations de la figure du père depuis l'Antiquité,

au niveau d'Œdipe le père [est] déjà tué sans même que le héros le sache, « il ne savait pas⁴⁶ »

que le père était déjà mort. C'était un père roi.

Alors qu'avec Shakespeare, le père est damné,

est-ce que cette damnation n'est pas liée pour nous, à l'émergence de ceci qu'ici le père commence à savoir ? [...] il sait en tout cas qui l'a tué et comment il est mort⁴⁷.

Ce père n'est plus un roi, c'est une sorte d'idéal.

Puis, avec Claudel,

c'est l'humiliation du père qui nous est montrée sous cette figure. [...] d'une dérision qui confine à l'abject⁴⁸.

Le père est déchu et il le sait.

Il aura fallu qu'à la deuxième génération le « défaut à la promesse » prenne corps sous la forme de ce père déchu, ce père déprécié. Déjà dans *Lotage*, le Pape, père suprême, père symbolique, apparaissait comme absolument dérisoire et impuissant, ici Claudel donne toute sa portée au père, comme père humilié, père humain, père symptôme. Ainsi le père symbolique pour lequel Sygne s'est sacrifiée est en fait défaillant réellement, le père réel n'est pas le père promis idéal. Le père se dédouble en père symbolique et père humilié, la mère en mère et femme du père. Lacan montre que c'est le passage par cette décomposition symptomatique, par cette version moderne chrétienne du père (créée de façon géniale par Paul Claudel), qui aura rendu possible que la déchéance de Sygne devienne opérante pour la génération suivante, comme apparition d'un sujet de désir.

45. J. Lacan, *Le transfert...*, *op. cit.*, séance du 10 mai 1961.

46. *Ibid.*

47. *Ibid.*

48. *Ibid.*

Pensée répond à Sygne, elle est désirante

A la troisième génération, dans *Le père humilié*, on voit Pensée, fille de Louis de Coûfontaine et de Sichel, jeune fille séduisante, elle est aveugle. Ce qui fait sa force de séduction vient du fait qu'elle est là comme objet partiel, aveugle, elle ne se voit pas être vue. Elle se promène la nuit dans un jardin romain au milieu d'une fête, avec une lucidité lumineuse qui va au-delà de celle des voyants, aveuglés de se voir être vus. C'est ainsi qu'elle séduit les frères Homodarmes, Orian et Orso. Orian veut que ce soit son frère Orso qui épouse la délicieuse Pensée, mais elle, elle veut Orian. Pensée réussit à faire d'Orian son amant dont elle sera enceinte juste avant que celui-ci ne parte se faire tuer en France comme soldat du Pape. Pensée n'est pas croyante, elle revendique une justice qui n'est pas la justice de Dieu, elle est athée, elle est « libre penseuse », dit Lacan. Pensée a réalisé son désir, elle aura un enfant de l'homme qu'elle désire, Orian, contre la pression qui lui demandait d'y renoncer en épousant son frère Orso pour prendre place dans la trame sociale. Sa mère Sichel, lorsqu'elle apprend la nouvelle de la grossesse de sa fille, lui demande de renoncer à cet enfant illégitime. Pensée ne se laisse pas faire. Son enfant sera légitimé par le « brave » Orso, qui se propose comme mari à la place de son frère Orian, mort au combat.

La pièce s'achève, Pensée dira oui au pardon, oui au nom, oui à l'enfant, elle dit : « il faut vivre ». Pensée aura répondu à Sygne à l'opposé : elle accepte l'avenir, elle ne s'intéresse pas au passé. Elle est « sujet d'un désir achevé », dit Lacan.

Lacan semble proposer alors une issue par la psychanalyse, devenir sujet d'un « désir achevé » au point de faire barrage aux injonctions traîtres qui viennent de la génération.

Lacan dira :

Le désir achevé [...] c'est ce qu'on peut appeler un ensemble dans le sujet [...] pour situer la composition du désir [...] Trois générations suffisent.

A la première la marque du signifiant ce qu'illustre à l'extrême tragiquement [...] Sygne de Coûfontaine [...]

Au deuxième temps [...] ça aboutit à l'apparition d'un enfant, Louis de Coûfontaine [...] objet totalement rejeté, objet non désiré.

A la troisième, c'est-à-dire à la seule vraie [...] les autres en sont les

décompositions artificielles bien sûr de la seule dont il s'agit. Comment le désir se compose entre la marque du signifiant et la passion de l'objet partiel⁴⁹.

On reconnaîtra que Lacan identifie respectivement, dans les deux générations précédentes, la décomposition des termes du fantasme, soutien du « désir achevé ». Au niveau de Sygne la grand-mère il identifie la marque du signifiant, au niveau de Louis le père, l'objet partiel, objet non désiré.

Pensée dira :

Et voici dans mes veines le plus grand sacrifice en moi s'est réuni à la plus grande infortune, et le plus grand orgueil.

Le plus grand orgueil à la plus grande déchéance⁵⁰.

C'est cette conjonction de la déchéance et de l'orgueil qui a fait de Pensée une « désirante ». Le message de Claudel est là, tel que Lacan l'a lu au point de la question de comment faire émerger le désir, du narcissisme de l'amour : en passer par une déchéance obligée.

Le théâtre claudélien met en scène des personnages aux prises avec ce que le catholicisme implique dans sa logique de la mort de Dieu, soit le « défaut à la promesse » ouvert par la voie du Verbe que Lacan identifie au manque de garantie que le sujet rencontre dans son rapport au signifiant.

Le support que Lacan a pris en Platon puis en Claudel reste métaphorique, l'année suivante avec le séminaire *L'identification*, Lacan, pour poursuivre, introduira la notion de coupure topologique entre le signifiant et l'objet.

49. Lacan, *Le transfert...*, *op. cit.*, séance du 10 mai 1961.

50. Paul Claudel, *op. cit.*, p. 454.

Apostille

André Leroi-Gourhan, Jacques Lacan, une nette différence

Gérald Moralès

TOUT lecteur de l'œuvre de Lacan, rencontre au cours de ses lectures, bon nombre de notions, de concepts, d'exemples qui n'appartiennent pas à ce qu'un naïf supposerait être les objets d'étude habituels de la psychanalyse.

Dans les premières séances, du séminaire non publié, *L'identification* (1961-1962), Lacan fait référence à un matériau préhistorique, une côte de cervidé sur laquelle est inscrite une série de traits verticaux, parallèles et espacés.

Avant de suivre Lacan sur l'utilisation qu'il fait de cette découverte préhistorique, et pour en percevoir toute sa singularité, nous allons parcourir brièvement ce que d'autres, ceux qui s'intéressent à la préhistoire nous en révèlent.

Cet objet n'est pas inconnu des préhistoriens, ni des historiens de l'écriture. James G. Février y fait une référence explicite dans son *Histoire de l'écriture*. Ces signes graphiques forment les premiers signes connus. Disons tout de suite que s'il paraît facile de se dégager d'une définition de l'écriture comme d'un système de signes graphiques représentant le son parlé – ce qui permet de considérer ces signes préhistoriques comme écriture – il est beaucoup plus difficile d'éviter d'injecter du sens à cette série de traits parallèles¹.

1. Février n'y résiste pas, voir p. 25 de son *Histoire de l'écriture*, Payot, Paris 1984.

1. Une certaine définition du signe

Tout signe est signe de quelque chose, mais tout signe n'a pas une « signification », un « sens » qui soit « exprimé » avec le signe².

Cette citation de Husserl, des *Recherches Logiques I*, nous convient tout à fait pour définir ces signes préhistoriques, nous permettant de maintenir une place vide au lieu de leur signification. Mais Husserl va plus loin lorsqu'il nous parle du signe comme indice³. C'est une des fonctions essentielles que le signe au sens d'indice (*Anzeichen*) « n'exprime rien », même s'il possède aussi une fonction de signification. Le signe a une double fonction, celle d'indice et celle de signification. La première étant plus extensive que la seconde, s'oublie cependant derrière ce que le signe exprime, derrière son prétendu sens. Si nous insistons quelque peu sur cette distinction husserlienne, c'est qu'elle nous aide à réfléchir sur ces signes préhistoriques qui sont, comme nous le verrons, abstraits, sans signification immédiate.

Posons donc le postulat suivant : ces signes abstraits préhistoriques ne signifient rien, mais sont indices. Étudions maintenant ces premières manifestations d'écriture.

2. Les signes préhistoriques : des signes abstraits et des signes sexuels

L'opinion commune ne considère habituellement l'art préhistorique qu'au travers de son réalisme. Celui-ci, c'est-à-dire la représentation graphique qui met en forme de manière plus ou moins stylisée des objets de la réalité, essentiellement des animaux, témoigne déjà d'une étape tardive de l'art préhistorique. C'est l'art figuratif dont l'apogée se situe autour de 15 000 ans avant J.-C. Les signes qui nous occupent ici apparaissent entre 35 000 et 30 000 ans avant J.-C., c'est-à-dire au Châtel-perronien. Les hominiens comme étant les premiers traceurs (nous entendons par là ceux qui ont inscrit ces signes), connaissent depuis

2. *Recherches I, Expression et signification*, traduit par Hubert Elie, Lothar Kelkel et René Scherer, tome II, Paris, PUF, 1961, p. 29.

3. Dans *La Voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, J. Derrida éclaire parfaitement tout cela, de son commentaire qu'il fait de cette *Recherche logique*.

des milliers d'années l'outil. Nous qualifions ces signes graphiques d'abstrait, en les opposant au réalisme des fresques pariétales. D'ailleurs, ces signes abstraits sont à repérer chronologiquement comme premiers, mais aussi comme évoluant plus ou moins indépendamment de la figuration. Si le réalisme du milieu du paléolithique supérieur masque au spectateur peu averti leur existence, dès la fin du paléolithique, l'abstraction s'accroîtra de nouveau, pour préparer la voie aux systèmes d'écritures sumériens.



Signes ponctués en nappe
Grotte d'El Castillo (Espagne cantabrique)

Quels sont ces signes abstraits ?

Sans trop entrer dans une description détaillée, car ce n'est pas ici notre propos et parce qu'aussi les travaux des spécialistes sont tout à fait accessibles⁴, nous pouvons distinguer trois grandes familles, qui vont des simples points à l'agencement en blason⁵ :

1. – les signes élémentaires ponctués. Ce sont des points ou des taches isolés, soit en alignement simple ou double, soit en nappe, généralement peints, car il est difficile de graver un point⁶, et généralement en rouge, surtout dans les grottes des Pyrénées et de l'Espagne cantabrique.

2. – les signes linéaires simples. Ce sont des tirets, des bâtonnets, des barres, isolés ou mis par paire, ou alignés, etc. Ces signes sont autant présents que ceux de la première famille, par contre ils sont peints (plutôt en noir) et aussi gravés.

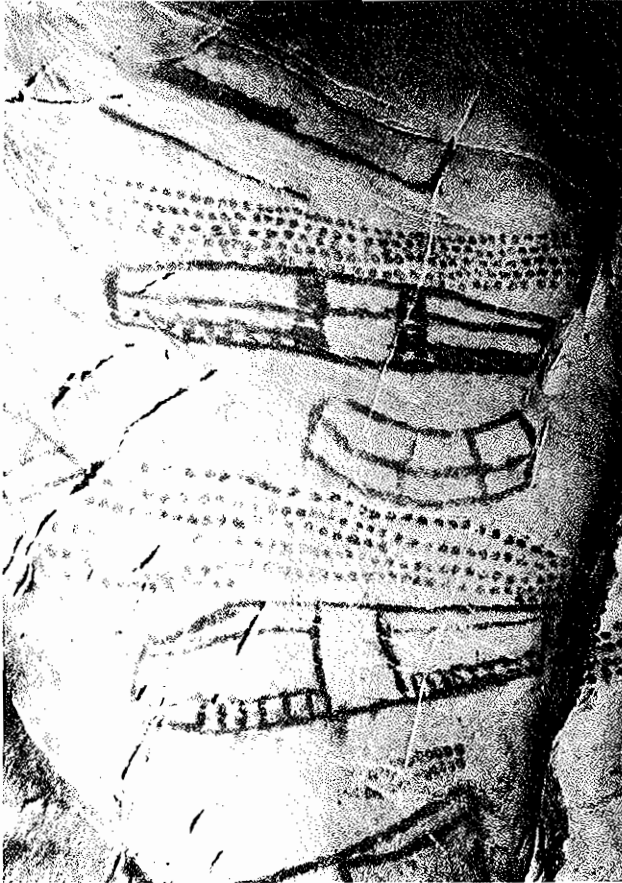
3. – les signes construits. Moins distribués et moins fréquents que les autres, ils ont reçu de la part des préhistoriens des noms particuliers : claviformes ; tectiformes ; triangulaires ou angulaires ; rectangulaires ou blasons.

Ces différents signes se voient aussi bien sur les parois des grottes, que sur tout ce qui est mobile. A ce jour ce sont des incisions (famille de signes linéaires) sur os, trouvées dans la grotte du Rennes à Arcy-

4. Nous pouvons consulter pour plus de précisions : de Denis Vialou : *L'art des cavernes*, Paris, Rocher, 1987 ; l'article « Art préhistorique » in *l'Encyclopedia universalis* ; « L'art pariétal magdalénien » in Société préhistorique française. D'André Leroi-Gourhan : *Préhistoire de l'art occidental*, p. 101 et suivantes, Paris, Mazenod, 1965. *Le geste et la parole*, tome I, p. 262 et suivantes et tome II, Paris, Albin Michel, 1964. De Max Raphaël : *L'art pariétal paléolithique*, éd. Le couteau dans la plaie. De Christiane Leroy-Prost : « L'art mobilier », p. 45-51 in la revue *Histoire et archéologie* (n° 87, oct. 1984). De Brigitte et Gilles Deluc : « L'art pariétal avant Lascaux », p. 52 à 61 in la revue *Histoire et archéologie* (n° 87 oct. 1984).

5. Nous reprenons là une nomenclature de Denis Vialou.

6. Précisons ce que nous entendons par peinture et par gravure. Les préhistoriens désignent, par peinture, le fait d'apposer sur un support lithique ou osseux des matières colorantes d'origine minérale, souvent prélevées dans le sol. Les matières colorantes issues des végétaux se sont moins bien conservées. Ne confondons pas le dessin fait au trait, avec la peinture exécutée en aplat monochrome ou bichrome, avec un contour qui n'est pas toujours tracé. Sous le terme de gravure, les préhistoriens regroupent un certain nombre de réalisations faites par incisions, plus ou moins fines, larges et profondes ou faites par raclages ; ces réalisations ayant des supports résistants, mais tendres.



Signes ponctués et signes en blason
Grotte d'El Castillo (Espagne cantabrique)

sur-Cure, datée de 32 000 ans avant J.-C., qui forment les plus anciennes inscriptions⁷.

La première idée qu'il faut écarter lorsque l'on considère ces signes abstraits, c'est de penser qu'ils sont les balbutiements de la figuration. Nous avons en fait déjà répondu à ce genre d'interprétation en indiquant

7. Des objets de ce genre sont visibles au musée de Saint-Germain en Laye, près de Paris.

leur continuité d'existence, parallèlement à l'avènement d'un certain réalisme. Mais en outre, une autre série d'informations tirées des recherches préhistoriques, nous importe ici. D'une part, pour conforter notre idée qu'il n'y a pas un stade pré-figuratif qui donnerait naissance à l'art des fresques, d'autre part, qu'il y a dès l'origine certaines représentations qui existent dont le sens est sans équivoque, à savoir des figurations du sexe féminin.

Dès les plus anciennes figures, les séries de traits ou les cupules alignées sont associées à des symboles féminins [...]»⁸.

Tous les préhistoriens, et ici André Leroi-Gourhan, ont relevé ces premiers signes vulvaires, naissant avec les signes abstraits que nous venons de décrire.

En Dordogne, aussi bien aux lieux la Ferrassie, qu'à l'Abri Cellier, des blocs gravés de vulves, datant de l'Aurignacien (30 000 ans avant J.-C.) ont été découverts. Christiane Leroy-Prost nous dit :

Ainsi à la Ferrassie (Dordogne) on a découvert une vingtaine de blocs gravés dont près de la moitié portent des représentations sexuelles. Les vulves, plus nombreuses que les phallus sont soit très réalistes soit stylisées. Elles sont également nombreuses à l'Abri Blanchard des Roches, à l'Abri Cellier⁹.

Donc de manière concomitante aux signes abstraits, principalement les séries de points ou de bâtonnets, apparaissent des représentations d'organes sexuels. Le terme de représentation n'est pas sans ambiguïté ni sans confusion possibles. La langue allemande possède deux mots qui recourent celui de « représentation ». D'une part la *Vorstellung* qui est la représentation au sens d'idée, d'image, désignant par là même le contenu immédiat ou immanent de la conscience. D'autre part, la *Repräsentation*, est la représentation au sens de substitut, de tenant lieu, de représentant (*Repräsentanz*). Lorsque les préhistoriens parlent de « représentations sexuelles », c'est plus du côté de la *Repräsentation* que de la *Vorstellung* qu'il faut saisir cette expression. Ce qui est gravé ou dessiné représente sans équivoque des sexes féminins, et quelquefois des phallus. Ce sont des représentants qui remplissent pleinement leur fonction, puisqu'ils représentent ce pourquoi ils sont représentants. Ils

8. *Le geste et la parole, op. cit.*, tome II, p. 217.

9. « L'art mobilier », p. 45 à 51 in la revue *Histoire et archéologie*, n° 87, oct. 1984.



**Bloc gravé de vulves. Aurignacien.
Abri Cellier (Dordogne)**

ne supportent que la chose, (ici le sexe), et que cela . Et c'est justement lorsque la chose aura tendance à s'effacer, à se distordre, qu'ils deviendront les représentants d'autre chose, épurés qu'ils seront d'une référence immédiatement perceptible au sexe anatomique.

Nous pouvons ici faire deux remarques : d'abord que les représentations sexuelles masculines sont nettement moins nombreuses ; ce sont les images vulvaires féminines qui caractérisent la majeure partie de l'art mobilier. Ensuite, que l'évolution chronologique de ces représentations génitales tend à les faire disparaître. Ces représentations sexuelles n'ont pas dérivé, ni dans un foisonnement ithyphallique, ni dans un affinement de leur réalisme graphique. Bien au contraire, elles ont ten-



**Bloc gravé d'une vuive. Aurignacien.
La Ferrassie (Dordogne)**

dance avec le temps, à se faire rares et vont pour les signes vulvaires se géométriser pour devenir des blasons. Nous pouvons en déduire que ces représentants sexuels sont autre chose que la naissance du réalisme graphique, ils indiquent plus qu'ils n'expriment. Nous nous trouvons donc en présence de signes abstraits et de représentants sexuels. Les représentations génitales ne semblant pas tellement disjointes des signes abstraits, car leur graphisme s'estompe très vite au profit d'une géométrisation symbolisée. Essayons maintenant avec A. Leroi-Gourhan d'en discuter leur portée.

2.1. L'approche d'André Leroi-Gourhan

André Leroi-Gourhan a proposé, après l'abbé Henri Breuil, un système de classification de l'art préhistorique, fondé sur une évolution stylistique à partir de documents précisément datés¹⁰.

Au-delà de cette classification, il nous propose une interprétation de cet art, qui se fonde sur une méthodologie statistique. A partir de cette réalité statistique, tant sur le plan du quantitatif, que du dispositif spatial de ces représentations lorsqu'il s'agit de l'art pariétal, il énonce une règle de complémentarité. Tel animal est associé à tel autre, tel signe à tel autre signe. Pour cette raison les préhistoriens parlent de l'art préhistorique comme d'un art symbolique. C'est-à-dire un art codé, qui n'est pas dans une référence directe avec la réalité et l'environnement de l'époque considérée. Il n'est pas un témoignage du vécu de l'*homo sapiens*. Parlant de la grotte de Niaux, Denis Vialou¹¹ écrit :

Considérée dans ses parties ou dans sa totalité, la construction du dispositif pariétal de Niaux est bien exemplaire. L'organisation topographique et morphologique est en accord direct avec les choix techno-stylistiques, sols ou parois, rouge, brun ou noir, les choix thématiques, animaux ou signes, bison ou cheval, point ou trait, angle ou claviforme, etc. Les assemblages symboliques confectionnés par les Magdaléniens ne laissent aucune place à une origine aléatoire des figures, qui auraient été faites au gré des chasses heureuses, des fécondités bénéfiques ou du goût pour des « Tableaux »¹² !

Un art symbolique qui se décline pour A. Leroi-Gourhan à partir de deux pôles, le masculin et le féminin. Les symboles masculins et les symboles féminins se présentent complémentirement dans chaque dispositif artistique. Ces symboles sont représentés par des animaux lorsqu'il s'agit des périodes figuratives. Reste à saisir comment cet auteur considère les signes abstraits et sexuels que nous avons décrits plus haut et qui existent, comme nous l'avons signalé, dans une certaine indépendance vis-à-vis des figurations réalistes. Dans sa *Préhistoire de l'art occidental*, après avoir rappelé la curiosité de ces signes abstraits dans l'ensemble de l'art préhistorique, et après en avoir fait le relevé

10. André Leroi-Gourhan, *Préhistoire de l'art occidental*, *op. cit.*

11. C'est un auteur inspiré d'André Leroi-Gourhan.

12. Denis Vialou, *L'art des cavernes*, *op. cit.*, p. 107.

systématique, Leroi-Gourhan conclut que, statistiquement, il existe deux types de séries :

celle des points simples ou alignés, des bâtonnets, des signes barbelés et celle des ovales, des triangles, des rectangles et des signes allongés à expansion latérale en accolade¹³.

Indiquant ensuite que la localisation spatiale de tel ou tel signe, dans une grotte, n'est pas due au hasard, il interprète ces deux groupes de séries de la manière suivante :

Prenant alors chacune des séries ainsi séparées, il sautait aux yeux que les ovales, triangles, et signes quadrangulaires étaient autant d'états de représentation plus ou moins abstraits des vulves qui existent dans les témoins les plus anciens. Pour les points et bâtonnets, il était évident qu'il s'agissait de signes masculins, mais leur état d'abstraction dépassait la mesure d'un simple rapprochement de forme¹⁴.

Nous voyons que la bipolarité symbolique évoquée précédemment s'applique aux signes abstraits. La série des signes féminins s'explique à partir des origines figuratives des représentants vulvaires, l'autre série va trouver sa justification en symbole masculin, à partir d'informations et de documents comme ceux de la baguette demi-ronde de la Madeleine et du bâton percé de la grotte de Massat. André Leroi-Gourhan décrit ces deux objets mobiliers :

sur les deux, à droite, on voit une tête d'ours, mais alors que le premier montre très crûment un phallus et une vulve au naturel, le second offre avec discrétion, dans le même ordre, un signe barbelé et un ovale¹⁵.

D'autres documents complémentaires sont évoqués comme le *Cabinet des Félines* dans la grotte de Lascaux où le signe barbelé est pourvu, à la base de deux expansions en demi-cercle peu équivoques.

Nous avons suffisamment suivi André Leroi-Gourhan pour qu'apparaisse clairement son explication des premiers tracés préhistoriques. Il applique aux signes abstraits, à l'aide de certaines œuvres qui fonctionnent comme garants, la règle de complémentarité des figures animales. La bipartition, symbole féminin, symbole masculin, explique les signes

13. André Leroi-Gourhan, *Préhistoire de l'art occidental*, op. cit., p. 104.

14. *Ibidem*, p. 104.

15. *Ibidem*, p. 104.

abstrait du paléolithique supérieur. Les signes abstraits qui forment les symboles féminins, se démontrent à partir d'un réalisme originel, celui du sexe de la femme, et se situent donc, dans la filiation de forme, au regard d'une première représentation réaliste. Ce sont les signes construits, à savoir : les claviformes, les tectiformes, les triangulaires, les blasons ou rectangulaires.

Les signes abstraits qui forment les symboles masculins sont les signes ponctués et linéaires ; ils se justifient non pas dans un lien avec un modèle réaliste, un phallus, mais à partir du modèle théorique de l'auteur, sa bipolarité symbolique. André Leroi-Gourhan ne méconnaît pas ce « forçage » de lecture. Il écrit :

Les signes féminins, même dans leurs formes les plus évoluées comme les « blasons » de Lascaux, conservent, lorsqu'on considère une série évolutive, un lien évident avec leur modèle réaliste. Pour les signes masculins, il en est différemment : sans la baguette gravée de La Madeleine et sans la statistique des couplages avec les signes féminins, leur nature serait difficile à comprendre¹⁶.

Nous arrivons donc au terme de notre discussion avec André Leroi-Gourhan. Ce préhistorien comprend ces signes abstraits et ce que nous avons appelé les représentants sexuels, à l'intérieur même de son modèle interprétatif de l'ensemble des œuvres artistiques du paléolithique supérieur. C'est un art symbolique, c'est-à-dire un art dont la lecture est rendue possible grâce à un supposé codage ; celui de la bipolarité masculin/féminin. Mettant en évidence cette contrainte qu'énonce la règle de complémentarité des deux pôles, il rend expressifs ces signes abstraits.

Nous postulons, à propos de ces signes préhistoriques, de maintenir vide la place du sens, de la signification. On peut accorder à André Leroi-Gourhan, d'avoir encombré au minimum ce vide. Car, n'oublions pas la propension des chercheurs à inoculer du sens à ces signes. Qu'il nous suffise de citer E. Piette, ce grand pionnier de la préhistoire, qui voyait dans ces signes abstraits une signature de l'artiste.

16. André Leroi-Gourhan, *Préhistoire de l'art occidental*, *op. cit.*, p. 107.

2.2. L'approche de Jacques Lacan

Cette année-là, 1961-1962, la recherche de Lacan vise le rapport du sujet au signifiant :

Ce dont il s'agit doit être proprement, dans l'identification, le rapport du sujet au signifiant¹⁷.

Ce concept freudien, l'identification, Lacan le travaille sur un de ses versants « marginal », le trait unique : l'*Einzigiger Zug*. L'identification porte sur un trait unique. Lacan énonce une fonction du trait unique, fonction du un :

Je me suis trouvé au terme de mon dernier discours, celui de la dernière fois, aboutir à ce que je vous ai indiqué comme reconnaissable dans la figure pour nous déjà repérée du trait unique, de l'*Einzigiger Zug* [...]. C'est pour cela que je ne sais pas jusqu'où aujourd'hui je pousserai mon discours mais il va viser d'assurer dans vos esprits cette fonction du trait unique cette fonction du un¹⁸.

Nous avons pu sortir, grâce à Husserl, d'une définition du signe uniquement fondée sur sa fonction de signification (cf. le signe au sens d'indice, n'exprimant rien).

N'est-ce pas quelque chose de cet ordre-là que Lacan cherche à faire lorsqu'il définit, d'une part, le signifiant comme n'étant pas le signe¹⁹, et d'autre part, lorsqu'il va chez F. de Saussure, à partir d'une conception de la langue comme d'un système de différences, prendre et définir le signifiant comme pure différence²⁰ ?

17. Lacan, *L'identification*, séminaire non publié, séance du 15 novembre 1961.

18. *Ibidem*, séance du 29 novembre 1961.

19. « Je l'indique tout de suite : le signifiant n'est point le signe », J. Lacan, séminaire *L'identification*, séance du 6 décembre 1961.

20. Il faut rappeler l'analyse éclairante de P. Lacoue-Labarthe et de J.-L. Nancy dans leur livre *Le titre de la lettre* (éd. Galilée, 1973) sur la logique du signifiant chez Lacan et des rapports que sa théorie entretient avec la linguistique de F. de Saussure. Il y a dans leur ouvrage un passage qui nous garantit de notre rapprochement entre Husserl et Lacan. Ils écrivent p. 66 : « Le signe c'est ce qui représente quelque chose pour quelqu'un. » Par le « quelque chose », cette définition marque ce que nous avons déjà noté, et qu'il faut rappeler : à savoir que Lacan, tout en prélevant sur le signe linguistique (saussurien) les éléments de sa thématique (le signifiant, le signifié, etc.), écarte la fonction dans laquelle et pour laquelle ces éléments, dans la linguistique, se disposent ensemble et comme tels, c'est-à-dire la

C'est justement dans cette nécessité de maintenir disjoints signe et signifiant et d'illustrer la proposition que le signifiant ne renvoie à aucun objet mais s'inscrit lui-même comme différence d'avec un autre signifiant, que Lacan évoque l'art mobilier préhistorique, dans la séance du 6 décembre 1961 :

Comment vous dire cette émotion qui m'a saisi quand penché sur une de ces vitrines je vis sur une côte mince, manifestement une côte de mammaire [...] une série de petits bâtons ; deux d'abord, puis un petit intervalle, et ensuite cinq, et puis ça recommence [...].

Et plus loin encore toujours dans cette même séance :

Ces bâtons qui n'apparaissent que beaucoup plus tard, plusieurs milliers d'années plus tard après que les hommes aient su faire des objets d'une exactitude réaliste.

Si Lacan fait référence à l'art mobilier préhistorique, c'est pour développer un traitement autre que celui d'André Leroi-Gourhan de la notion de différence.

En effet, déjà dans l'approche de ces signes abstraits, ce qui intéresse tout d'abord Lacan, ce sont les intervalles qui séparent les traits :

[...] Car je ne songe pas à donner, faute d'information, un sens spécial à cette petite augmentation d'intervalle qu'il y a quelque part dans cette ligne de bâtons ; c'est possible, mais je ne peux rien en dire. Ce que je veux dire, par contre, c'est qu'ici nous voyons surgir quelque chose dont je ne dis pas que c'est la première apparition, mais en tout cas une apparition certaine de quelque chose dont vous voyez que ceci se distingue tout à fait de ce qui peut se désigner comme la différence qualitative : chacun de ces traits n'est pas du tout identique à son voisin [...], (séance du 6 décembre 1961).

Il y a, dans ces intervalles, l'espace et le mouvement de la temporalisation qui sont contenus à la fois. La possibilité même de cette série requiert cette dimension spatio-temporelle. C'est l'intervalle qui présente le trait tout autant que la répétition de traits produits de l'intervalle.

fonction de *signe*, ou la fonction de signification, en tant que fonction représentative (par quoi elle est impliquée, en fin de compte, en tant que fonction référentielle) ». Nous précisons que la définition du signe est de Lacan, « Position de l'inconscient » in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

Mais il y a aussi dans cette dernière citation de Lacan une façon à la fois particulière et classique d'aborder la notion de différence, que nous allons étudier et comparer avec celle d'A. Leroi-Gourhan.

3. Leroi-Gourhan, Lacan, une nette différence

Comme nous l'avons vu, tout le travail d'André Leroi-Gourhan a été de répertorier l'ensemble des signes et dessins du paléolithique supérieur. Une taxinomie est alors proposée qui repose sur un principe de complémentarité. Signes abstraits et dessins ou gravures, se répartissent de chaque côté d'un axe, celui du masculin et du féminin. Soigneusement et méthodiquement, chaque œuvre, ou élément d'une œuvre, se trouve polarisée sexuellement. C'est là où nous avons articulé l'indice de la différence chez André Leroi-Gourhan, dans cette répartition masculin/féminin. Cette conceptualisation est issue d'un appui sur une réalité, celle de la différence anatomique des sexes. On remarque, à partir de là, comment en quelque sorte la notion de différence est connotée d'un certain imaginaire, dès lors qu'elle entre dans le monde de la sexualité. En effet, la différence devient alors à la fois opposition et complémentarité. Deux pôles classiques d'une vision de l'inter-sexualité.

La différence des sexes soutient notre représentation du monde ou pour le moins dans ce cas précis, la classification d'André Leroi-Gourhan. Celle-ci est redevable de tout un *a priori* imaginaire. Il y a chez cet auteur, une certaine « imaginarisation » (c'est-à-dire une mise en image), un recouvrement par l'imaginaire de la différence. La différence en tant que telle n'est pas questionnée pour ce qu'elle est, mais imagée par la différence sexuelle. D'ailleurs, cette règle de complémentarité qu'énonce André Leroi-Gourhan : tout signe masculin est associé à un signe féminin, n'est-elle pas déjà la prise par l'imaginaire de cet indice de la différence ? L'œuvre fait unité, et le dispositif des fresques pariétales forme *un tout*, parce que la différence est pensée comme une dualité dont chaque pôle trouve son complément.

La proposition : la différence comme ce qui est radicalement autre, se trouve court-circuitée par un imaginaire qui fait de cet autre ce que les autres ne sont pas, mais qui laisse imaginer, justement, que la rencontre de deux autres peut faire un. Du coup la différence s'oublie, pour ce qu'elle est de fondamentalement et de toujours autre.

En revanche, il en va tout autrement chez Lacan qui garde « désimagineur » l'indice de la différence. En effet, avec cette notion d'*Einzig*

Zug (trait unique), rapport du sujet au signifiant, Lacan élabore ce qui est l'essence même du signifiant, la différence pure. S'il va chercher un matériau d'archéologie préhistorique – cette série de traits parallèles sur un morceau d'os – c'est pour nous empêcher toute inflation imaginaire. Chacun de ces traits n'est pas du tout identique à son voisin. Lacan ne cherche pas particulièrement un sens à ces traits, c'est justement parce que le sens est à jamais enfoui, ou pour le moins impossible à fixer qu'ils intéressent Lacan, comme s'il nous disait qu'avec cette série de traits, la question du sens est sans intérêt parce qu'aporétique. Ainsi, il refuse que l'imaginaire rançonne cet indice de la différence, qu'il fasse de cet indice un signe.

Cependant, cette démarcation de Lacan, vis-à-vis d'une position comme celle d'A. Leroi-Gourhan, ne nous dispense pas pour autant de regarder de plus près ce que Lacan dit de la différence. Car, si son point de vue apparaît pour l'instant avec originalité, il n'en est pas moins empreint d'un certain classicisme. Voyons ce qui est dit très précisément de cet indice de la différence.

Si chaque trait de la série diffère du suivant, il ne présente pas cependant une différence qualitative :

Vous voyez que ceci se distingue tout à fait de ce qui peut se désigner comme la différence qualitative : chacun de ces traits n'est pas du tout identique à son voisin, mais cela n'est pas parce qu'ils sont différents qu'ils fonctionnent comme différents, mais en raison que la différence signifiante est distincte de tout ce qui se rapporte à la différence qualitative, [...] ²¹.

C'est bien plutôt la répétition du trait qui retient l'attention de Lacan. Répétition du même, et qui, par le seul processus de répétition, introduit dans ces traits semblables une différence qui les rend non identiques sans pourtant rien enlever de leur même-té. Mais il ne faudrait pas penser cette série de traits, de bâtons comme la genèse de la comptabilité ; ce serait faire de cette série un symbole, et nous perdriions alors ce « rien » que le signe, comme indice, exprime. Car dès l'apparition de l'écriture phonétisée, des documents de comptabilité témoignent de cette forme de symbolisation ²². Il existe au musée du Louvre, ce que les

21. *L'identification*, séance du 6 décembre 1961.

22. Cf. Les actes du colloque international de l'université Paris-VI, édités sous le titre *Écritures, systèmes idéographiques et pratiques expressives*, Paris, le Sycomore, 1982. Plus particulièrement l'intervention de Pierre Amiet :

spécialistes appellent des *calculi*. Laissons Pierre Amiet nous les expliquer :

on façonna des objets qui n'étaient pas des répliques de choses immédiatement identifiables tels que la plaquette rectangulaire, et surtout des plaquettes triangulaires portant 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 barres incisées²³.

Devant ces objets nous sommes frappés de leur ressemblance, dans le procédé, avec la série de traits sur une côte de cervidé. Il faut résister cependant à cette dérive qui ferait de l'indice un symbole. Bien sûr, on peut tout à fait remarquer que c'est justement parce que l'indice n'exprime rien, qu'il est à même de devenir un symbole de dénombrement. Bien sûr aussi Lacan s'intéresse à la genèse du calcul, mais dans ce qu'elle importe pour un sujet, comment un sujet se comptabilise plutôt qu'il ne comptabilise les objets²⁴. Il est sur ce point sans hésitation, c'est la différence pure qui l'intéresse, et il ne dévie pas du côté de la signification, ni du côté du symbole arithmétique. Lacan s'exprime dans son séminaire *L'identification* (séance du 28 février 1962), en ces termes :

[...] j'ai été amené, par le droit fil de la progression freudienne, à articuler d'une façon qui m'a paru nécessaire la fonction du trait unaire, en tant qu'elle fait apparaître la genèse de la différence dans une opération qu'on peut dire se situer dans la ligne d'une simplification toujours accrue, que c'est dans une visée qui est celle qui aboutit à la ligne de bâtons, c'est-à-dire à la répétition de l'apparement identique qu'est créé, dégagé, ce que j'appelle, non pas le symbole, mais l'entrée dans le réel comme signifiant inscrit – et c'est là ce que veut dire le terme de primauté – de l'écriture.

Cet indice de la différence chez Lacan, exemplifié par cette série de traits, semble se définir de manière tout à fait singulière. Comme il a été dit plus haut, la différence n'est pas qualitative entre les traits. C'est-à-dire, que ce n'est pas à partir de leur grandeur, de leur épaisseur que la différence se fait. Elle apparaît dans le procédé même de répé-

« Comptabilité et écriture archaïques à Suse et en Mésopotamie » p. 39 à 47. Son intervention commence par : « La découverte de tablettes d'argile inscrites, qui étaient des documents de comptabilité remontant au IV^e millénaire, au niveau IV-a du temple Eanna d'Uruk, nous a mis en possession à partir de 1930 des plus anciens témoins de l'écriture proprement dite ».

23. *Ibidem* p. 41.

24. Cf. le livre d'Erik Porge : *Se compter trois, le temps logique chez Lacan*, Toulouse, Érès, 1989 ; où l'auteur nous explique cette logique particulière du comptage de soi.

tition de l'apparement identique. Si nous interrogeons le procédé de répétition, nous voyons une différence numérique (*numero differentia*), les traits ne diffèrent que du fait d'être plusieurs.

C'est sans doute une première approche de cet indice de la différence tel que Lacan l'utilise dans son discours. Mais c'est aussi insuffisant, car dans la citation précédente, le terme *identique* est précédé de l'adverbe *apparement*. Ce qui nous met en garde contre une conception de la différence uniquement numérique. C'est ici que Lacan se fait l'écho d'une certaine conception qu'on peut appeler classique de la différence, parce qu'historiquement repérable chez un auteur comme Leibniz. Il y a chez ce dernier ce que les historiens de la philosophie nomment le principe des indiscernables ou encore l'identité des indiscernables. Brièvement, c'est le fait que des objets réels identiques diffèrent tout de même par des caractères intrinsèques et non seulement par leur position spatio-temporelle. Leibniz écrit :

Quoiqu'il ait plusieurs choses de même espèce, il est pourtant vrai qu'il n'y en a jamais de parfaitement semblables ; ainsi, quoique le temps et le lieu, c'est-à-dire le rapport au dehors nous servent à distinguer les choses que nous ne distinguons pas bien par elles-mêmes, les choses ne laissent pas d'être distinguables²⁵.

Il nous semble que ces remarques de Leibniz sont très voisines de ce que Lacan tente de faire dans son séminaire *L'identification*, à savoir problématiser la différence de l'identique. Pour ces deux auteurs la différence n'est pas qualitative ou numérique. En effet, dire que ces traits parallèles sur la côte de cervidé ne participent pas d'une différence qualitative, ce n'est pas pour autant conceptualiser la différence comme numérique. Leibniz, mais surtout Lacan propose un troisième mode de la différence : deux objets peuvent être semblables mais non identiques. Certes, la répétition introduit de la différence, mais celle-ci n'est pas uniquement subordonnée au procédé répétitif. Il existe une différence irréductible, que la répétition du même n'épuise pas complètement. Le principe des indiscernables chez Leibniz, et la différence de l'identique chez Lacan maintiennent possible ce troisième mode de la différence qui ne doit rien ni à la signification imaginaire (le masculin et le féminin), ni à l'ébauche d'une symbolisation arithmétique (*cf.* les *calculi*).

25. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre II, chapitre 27.

4. En guise de conclusion

L'enjeu dans ces approches particulières d'André Leroi-Gourhan et de Lacan ne serait-il pas ni plus ni moins : la distinction réalité-réel ?

En effet, si l'on accepte le simple postulat que chez Lacan le réel ce n'est pas la réalité, la lecture que nous avons proposée laisse intact ce principe premier.

L'imaginaire, dans lequel se déploie l'analyse d'André Leroi-Gourhan, donne sens et consistance à la réalité. Par notre radicalité à nous maintenir hors sens, grâce à la notion de signe-indice, nous avons préservé quelque accès au réel, comme l'entend Lacan. C'est-à-dire un réel qui n'est pas sans effet sur le sujet, mais dont l'accessibilité directe est barrée. Lacan s'exprime dans la séance du 28 février 1962 en ces termes :

L'entrée dans le réel, c'est la forme de ce trait répété par le chasseur primitif de la différence absolue en tant qu'elle est là.

Lecture

Chawki Azouri – « *J'ai réussi là où le paranoïaque échoue* » *La théorie a-t-elle un père* ?*

Françoise Jandrot-Louka

C'EST en septembre 1910, en vacances en Italie avec Ferenczi que Freud commence la rédaction des « Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa ; Dementiae paranoïdes (Le président Schreber). » Publié une première fois en 1911 dans le *Jahrbuch*, ce texte va avoir une place et un destin particuliers. Les relations de Freud avec ses disciples influencent et orientent son élaboration théorique, et comme le démontre Chawki Azouri dans son ouvrage « *J'ai réussi là où le paranoïaque échoue* », les thèses soutenues par Freud dans son étude sur Schreber auront des répercussions capitales dans le fonctionnement de l'institution analytique.

En 1991 Chawki Azouri nous offre sa lecture du volumineux dossier aujourd'hui accessible sur Schreber. Si en 1955 Ida Macalpine et R. Hunter pouvaient écrire :

La thèse de Freud sur la maladie de Schreber n'a pas été remise en question, aucun matériel nouveau n'a été ajouté, aucune interprétation différente n'a été proposée¹,

depuis cette date les recherches de psychanalystes et d'historiens ont exhumé de nouveaux documents, véritable invite au lecteur pour un autre abord du texte.

La lecture de Chawki Azouri nous intéresse car elle dévoile entre autres choses les avatars d'un certain mode de transmission mis en jeu

* Paris, Denoël, *L'espace analytique*, 1991.

1. I. Macalpine, R. Hunter, *Discussion sur le cas Schreber*, 1955, in *Le cas Schreber, Contributions psychanalytiques de la langue anglaise*, recueil, traduction et introduction par E. P. Oliveira, Paris, PUF, 1979, p. 115 (Chawki Azouri, p. 153).

par Freud avec ses disciples et institutionnalisé dans l'I.P.A. A vouloir l'ignorer nous prenons le risque d'y contribuer.

Les sept premiers chapitres de ce livre présentent une minutieuse enquête sur les textes, les correspondances et sur les circonstances qui ont généré chez Freud la production de la thèse de l'homosexualité, tenue pour responsable du délire de Schreber. Le parti pris de l'auteur n'est pas ici de discuter la théorie de l'homosexualité mais de repérer les enjeux transférentiels et théoriques consubstantiels à son émergence. Toute son argumentation va s'articuler autour de deux notions clés, « *l'analyse originelle* », et « *la question de la paternité des signifiants et de la transmission du nom* ». A ce propos, nous pouvons regretter son parti pris de ne pas interroger l'expression *analyse originelle* introduite par Octave Mannoni.

Jacques Lacan et Octave Mannoni occupent une place centrale dans l'argumentation d'Azouri.

La relecture des *Mémoires d'un névropathe* par Lacan en 1955-1956 et les nouveaux documents sur la famille Schreber conduisent à interroger l'insistance de Freud à vouloir interpréter le cas Schreber par l'articulation entre paranoïa et homosexualité.

Prenant appui sur les travaux d'Octave Mannoni, Chawki Azouri souligne l'importance des questions de lignée, de procréation et de génération dans le texte de Schreber, mais non retenues par Freud. Malgré l'importance de ces passages, Freud insiste sur le rôle secondaire du délire de procréation. La position de Freud vis-à-vis du père de Schreber pose quelques questions. S'il maintient une réserve à l'égard de la famille dans son écrit, elle tombe dans l'intimité de la correspondance avec Jung et Ferenczi. Chawki Azouri écrit à ce propos :

Cet écart entre l'énonciation de Freud dans sa correspondance et le statut public de ses énoncés sera recouvert par et pour Freud lui-même dans un discours que Lacan nous a appris à reconnaître comme étant le discours du Maître (p. 61).

Il est notoire que si Lacan de son vivant est venu ouvrir une brèche dans ce discours, depuis sa mort (sinon avant ?), des analyses participent plus ou moins activement au maintien en place du refoulement tant de l'énonciation de Freud que de celle de Lacan qui subit lui aussi le même traitement que Freud.

L'œuvre du père Schreber se montre riche d'enseignements qui confirment les préoccupations du fils concernant la lignée, la procréation et la fonction paternelle. Même les titres des ouvrages du père se