

Hélène Védrine\*

## Le «Miraginaire»

Lacan fascine et horripile. Les disciples le considèrent comme un maître, les autres s'irritent des pirouettes, du style baroque, des affirmations péremptoires. Partagé entre l'agacement et l'amusement, le lecteur qui refuse, pour sa part, l'hagiographie et qui ne fut pas sensible aux grandes messes des séminaires ne peut cependant ignorer une oeuvre qui fut au carrefour des interrogations de ce temps. Par-delà le style surréaliste et la paranoïa de certains textes, Lacan apparaît d'abord comme un témoin, comme un manipulateur de ce qui travaille la pensée. De la thèse aux derniers écrits, il a essayé de reprendre à son compte ce qui était à l'oeuvre dans les sciences de l'homme et la philosophie. Il pense par provocations: rapprochements inhabituels (Kant et Sade), coq-à-l'âne, astuces de carabin, non-sens soigneusement calculés, télescopage des mots. Contre la clarté dite cartésienne, il détourne le sens des termes, rompt le rythme de la phrase: désarticuler le langage avant de désarticuler le sujet. Un homme de culture qui hésite entre l'imprécation et le calembour, qui manie aussi bien l'incantation que l'oracle. À lire souvent au deuxième degré: homelette du parlêtre !

Mais aussi une tentative pour repenser l'imaginaire non pas comme possibilité de création et de liberté à la manière sartrienne, mais comme un effort de l'individu pour combler son propre manque à être. Le fameux «trépied», symbolique, imaginaire, réel accomplit l'impossible entreprise héritée de la linguistique, du structuralisme et du freudisme. Sans oublier la philosophie classique que Lacan relit à sa manière.

Échapper à l'approche purement médicale de la psychose paranoïaque, tel était le but de la thèse<sup>1</sup>. Mais les moyens théoriques manquaient encore au jeune Lacan, qui hésitait entre une sociologie inspirée de Mauss et une phénoménologie pas très assurée. En revanche, les *Écrits* (1966) reprennent des textes publiés après la guerre et qui, répondant aux interrogations des

---

\* Professora emérita da Universidade de Paris I (Sorbonne).

séminaires, montrent l'émergence d'une problématique plus large. Il ne s'agit de rien de moins que de reprendre le problème kantien et de le repenser à nouveaux frais. À la physique newtonienne, Lacan va substituer la linguistique. Le but est de refaire une esthétique transcendante valable pour notre siècle. «Nous prétendons que l'esthétique transcendante est à refaire pour le temps où la linguistique a introduit dans la science son statut incontestable: avec la structure définie par l'articulation signifiante comme telle » et, plus loin, il précise: «Pour nous, le sujet a à surgir de la donnée des signifiants qui le recouvrent dans un Autre qui est leur lieu transcendantal par quoi il se constitue dans une existence où est possible le vecteur manifestement constituant du champ freudien de l'expérience, à savoir ce qui s'appelle le désir<sup>2</sup>.» Texte extraordinaire. La linguistique prend la place de la physique newtonienne et introduit l'articulation signifiante (il faudra analyser ce que Lacan entend par signifiant). Le sujet se constitue à partir de l'Autre et des signifiants qui sont le lieu transcendantal (mais *quid* de ce lieu transcendantal ?). Quant à l'expérience, elle est définie ici par le désir. Transposition justifiée ou série de métaphores plus ou moins «tordues» ?

Il est certain qu'un «kantisme sans sujet transcendantal» – selon l'expression de Ricoeur pour qualifier la pensée de Lévi-Strauss – exerce un effet de séduction sur nos contemporains. On y exorcise l'idéalisme et on y trouve des structures a priori. À l'espace et au temps de la *Critique de la raison pure*, Lacan va substituer le Signifiant.

### «Le signifiant joue et gagne<sup>3</sup>»

Tous les interprètes se sont étonnés de la place extraordinaire que Lacan accordait au signifiant, alors que chez Saussure celui-ci se réduit à une image acoustique qui renvoie à un signifié présent ou absent. Le signe étant alors l'union du signifiant et du signifié, qu'on peut décrire comme les deux faces indissociables d'une feuille de papier. Or, Lacan va transformer la notion de signifiant d'une manière à première vue énigmatique puisque le signifiant recouvre le champ du langage mais aussi le champ du symbolique. Par exemple «le phallus est un signifiant dont la fonction, dans l'économie intrasubjective de l'analyse, soulève peut-être le voile de celle qu'il tenait dans les

mystères»<sup>4</sup>. Comment peut-on alors passer du signifiant linguistique à une symbolisation primordiale qui recouvre les rapports fondamentaux de l'homme et de la culture? Trois sources peuvent être dégagées:

1. La linguistique telle que Lacan l'interprète à partir de Saussure et de Jakobson.
2. La lecture de Lévi-Strauss à partir de *l'Introduction à Mauss* et des *Structures élémentaires de la parenté*.
3. Enfin, un rapport direct à la philosophie. D'abord l'interprétation de Hegel par Kojève et Hyppolite ou se démontre le rôle décisif de l'Autre. Et surtout une reprise de certains thèmes heideggériens.

Il faut tenir ensemble ces trois sources si l'on veut comprendre les exigences et les difficultés de la pensée de Lacan. En réaction contre l'empirisme de certaines pratiques psychanalytiques, Lacan retourne à la théorie et celle-ci, pour lui, s'articule autour des concepts de différence et de manque. La différence est l'essence du fait linguistique puisque chaque élément, chaque phonème se distingue d'un autre. Mais Saussure va plus loin en montrant qu'entre signifiant et signifié, il n'y a pas de connaturalité dans la mesure où chaque langue distingue selon des critères qui lui sont propres le champ de ses propres coupures (exemple: *sheep* et *mutton*, en anglais). À la limite, on peut admettre – et c'est ce que fait Lacan que la notion de signe n'est pas l'essentiel, mais que la différence est plus importante. De l'arrangement des différences dépend en effet la chaîne signifiante, et les effets de sens. Jusque-là, Lacan n'apporte rien de très neuf. Sa révolution est la transformation du signifiant qui devient primordial, précède le signifié et s'articule non seulement sur le langage mais sur une théorie du désir et de la castration. Le désir devient la loi, ce à quoi il faut s'assujettir, donc finalement au désir et à la castration. D'où deux notions nouvelles: la transcendance du signifiant, son antériorité par rapport à l'individu et le fait qu'il est vécu sous la double forme du désir et de la castration.

Qu'est-ce qui permet cette opération à première vue bizarre? Ce passage d'un concept linguistique à une métaphysique

ou une métapsychologie? C'est tout le paradoxe de Lacan qu'il faut tenter d'expliquer.

La seule solution (et Juranville l'a bien montré), c'est que Lacan «passe outre à cette contemporanéité du signifiant et du signifié qu'avait décrite Saussure, et détermine un plan du langage ou n'apparaît plus que le signifiant». «Lacan introduit l'idée d'autonomie du signifiant<sup>5</sup>.» Toute la difficulté vient de ce que ce passage n'est jamais explicité d'une manière cohérente et argumentée. Lacan fonctionne par série d'affirmations sans se donner la peine de développer les transitions: discours heurté qu'il faut toujours reconstruire. Ce qui explique les différentes interprétations qu'on peut en donner.

Si le signifiant introduit la différence, il introduit également la négation et le manque. Il ne s'agit pas d'une négation dialectique qui peut se «dépasser» ou se «sursumer» dans un mouvement historique, mais d'une négativité indépassable. En ce sens, Lacan est plus proche de Sartre qu'il ne veut bien l'avouer: les efforts de la conscience pour rejoindre l'être échouent de même que ses vaines tentatives pour s'unifier elle-même. Malgré le refus énergique de la liberté sartrienne, Lacan retrouve des thèmes développés dans *L'Être et le Néant*: le rapport à l'autre et au monde est toujours dévié, il n'y a pas de reconnaissance réelle. «Je est un autre.» À l'homme «courbé» du kantisme, Lacan substitue une vision plus moderne: l'homme désarticulé, en proie au semblant d'être. «Là où ça parle, ça jouit et ça ne sait rien», dit un des derniers textes ou la fascination du baroque l'emporte. «Le signifiant en lui-même n'est rien d'autre de définissable que la différence avec un autre signifiant. C'est l'introduction de la différence comme telle dans le champ qui permet d'extraire de la langue ce qu'il en est du signifiant<sup>6</sup>.»

D'où la critique de la représentation et du langage d'un certain Freud encore influencé par le savoir de son époque. On se souvient que dans les textes de la *Métapsychologie*, Freud opposait les représentations de choses et de mots qui appartiennent à la conscience et la représentation de choses qui seraient de l'ordre de l'inconscient<sup>7</sup>. L'inconscient est donc encore traité en termes de représentation. De même, chez Saussure, le signifiant reste aussi une représentation puisqu'il est défini comme image acoustique. Pour Lacan, il faut substituer à ces formules inexactes l'affirmation que l'inconscient est

structuré comme un langage. Il fonctionne selon un système de différences, d'oppositions, de métaphores, de métonymies. Par là, il est indice de béance et d'opacité, «car l'inconscient nous montre la béance par où la névrose se raccorde à un réel – réel qui peut bien, lui, n'être pas déterminé<sup>8</sup>». L'inconscient manifeste ce qui cloche à travers les lapsus, les rêves, les actes manqués. En expulsant le réalisme naïf au profit de structures articulées et formalisables (au moins en principe), on gagne sur deux points: amener la psychanalyse au statut d'une science en s'appuyant sur une ontologie de la différence et du manque. Réunir en somme les acquis des sciences de l'homme et ceux de la pensée issue de Heidegger. Tentative grandiose.

Mais cette tentative prétend échapper aux pièges de la pensée philosophique. Elle s'appuiera directement sur l'expérience du langage telle qu'elle se dévoile dans la pratique de l'analyste. Le jeu des métaphores et des métonymies va permettre de dévoiler les éclipses et les transformations du signifiant. Dans le grand texte sur *L'instance de la lettre dans l'inconscient* (1957), Lacan réinterprète à son profit la linguistique saussurienne et jette les bases de sa théorie du signifiant.

Pas de signifiant sans chaîne signifiante, c'est-à-dire sans un lieu où émerge le sens. Mais celui-ci ne s'explique qu'à travers des effets de discours qui sont loin d'être clairs. Il ne faut pas oublier qu'entre le signifiant et le signifié, Lacan insiste sur l'effet de la barre (S/S). «S'il n'y avait cette barre, en effet rien ne pourrait être expliqué du langage par la linguistique. S'il n'y avait cette barre au-dessus de laquelle il y a du signifiant qui passe, vous ne pourriez voir que du signifiant s'injecte dans le signifié<sup>9</sup>.» En langage clair, «du signifiant vous donnez une autre lecture que ce qu'il signifie». C'est ce jeu du sens et du non-sens qui fascine le psychanalyste, non pour y découvrir une impossible herméneutique, mais pour y déceler un leurre. Aucun discours fût-il scientifique ne peut espérer échapper à l'illusion.

Lorsque Victor Hugo écrit «sa gerbe n'était pas avare ni haineuse », on comprend immédiatement que la métaphore «jaillit de deux signifiants dont l'un s'est substitué à l'autre<sup>10</sup>.» Le sens se produit dans le non-sens, c'est-à-dire dans la paternité du vieux Booz. Dans la métonymie en revanche, le sens surgit selon un transfert de dénomination. Si je dis «au loin une voile », le terme voile est mis à la place du terme bateau, la

partie est prise pour le tout. Selon Lacan, les deux procédés marquent la suprématie du signifiant sur le signifié. Mais ils ne fonctionnent pas de la même manière. Dans la métaphore «la substitution du signifiant au signifiant» marque le franchissement de la barre, tandis que dans la métonymie, la barre se maintient et elle est la preuve d'une résistance à la signification. Ces deux processus renvoient à l'étude des rêves et aux différents procédés de déplacement, de condensation. finalement, le langage fonctionne selon deux axes: la métaphore conçue comme substitution, la métonymie conçue comme combinaison.

Il faut en conclure que le sujet pense, mais qu'il pense ou il n'est pas. «Ce jeu du signifiant de la métonymie et de la métaphore, jusques et y compris sa pointe active qui clavette mon désir sur un refus du signifiant ou sur un manque d'être et noue mon sort à la question de mon destin, ce jeu se joue [...] dans son inexorable finesse, là où je ne suis pas parce que je ne veux pas m'y situer<sup>11</sup>. » L'autre scène gouverne le sujet et les illusions de transparence sont à reléguer au magasin des accessoires. Toute une réorganisation du savoir s'impose à partir du problème de l'altérité et du désir. Ce qui implique une « nouvelle frontière entre l'objet et l'être » dans la mesure où la métaphore s'articule sur la question de l'être alors que la métonymie débouche sur le manque et le désir. Comment passer d'un sujet en proie au signifiant à un sujet « pris dans une division constituante<sup>12</sup> » ?

Le sujet n'est pas cause de lui-même. C'est le signifiant qui parle en lui, mais comment Lacan en arrive-t-il à affirmer qu'« un signifiant c'est ce qui représente un sujet pour un autre signifiant<sup>13</sup>. Phrase énigmatique mais qui s'explique si on se souvient que le sujet est toujours ailleurs, qu'il ne sait pas ce qu'il dit. De même son désir est toujours ailleurs et non satisfait. Puisque le sujet est pris dans une division ontologique que Lacan appelle *Spaltung*, son rapport au signifiant est toujours biaisé, saisi dans la reconstruction fantasmatique de la chaîne signifiante. D'où le signifiant est pris dans les rets du désir et de la méconnaissance et il «représente pour le sujet un autre signifiant».

Par là, on voit les transformations que Lacan fait subir à la dialectique hégélienne du Maître et de l'esclave qui inspirait encore partiellement les premières recherches. Le grand texte

*Subversion du sujet et Dialectique du désir*, qui date de 1960 et reproduit une partie des séminaires de 1957, est éclairant sur ce point. Exposé admirablement maîtrisé, séduisant et fort éclairant. Pour Lacan, le désir hégélien reste encore pris dans les rets de la finalité dans la mesure ou la ruse de la raison est certitude d'un mouvement de l'esprit qui transcende l'altérité absolue au profit d'une réconciliation possible. C'est le moment où l'esclave par son travail devient le citoyen de la Révolution française, à la fois guerrier et entrepreneur moderne. L'illusion consiste à se prendre aux pièges de la dialectique. Il n'y a pas de réconciliation. Le désir hante l'autre d'une manière absolue puisque la demande n'est jamais satisfaite. *Le che vuoi* renvoie au «que veut-il?», et aux fantasmes de la toute-puissance de l'autre. D'où les opérations d'inversion que pratique le sujet pour parer à son angoisse: transformation de l'Autre en loi transcendante, prise sur soi de la faute et invention du péché. Ainsi s'instaure la figure de la Loi, l'impossibilité de s'y soumettre, l'ordre de la castration. On voit ici la transformation de la réflexion: la division du sujet est seconde par rapport à la transcendance du signifiant. Ce ne sont pas les malheurs de la conscience qui déterminent les figures de son expérience, c'est la prééminence du signifiant qui détermine le statut du sujet. «La loi en effet commanderait-elle: «Jouis», que le sujet ne pourrait y répondre que par un: «J'ouïs», où la jouissance ne serait plus que sous-entendue<sup>14</sup>.»

Puisque l'Autre est absolu, il n'y a pas d'Autre de l'autre, c'est-à-dire pas de métalangue. L'Autre est le lieu du Signifiant absolu, le lieu où s'énonce la Loi à travers le langage: «Partons de la conception de l'Autre comme lieu du Signifiant. Tout énoncé d'autorité n'y a d'autre garantie que son énonciation même, car il est vain qu'il cherche dans un autre signifiant, lequel d'aucune façon ne saurait apparaître hors de ce lieu. Ce que nous formulons à dire qu'il n'y a pas de métalangage qui puisse être parlé, plus aphoristiquement: qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre. C'est en imposteur que se présente pour y suppléer, le Législateur (celui qui prétend ériger la Loi)<sup>15</sup>» Ainsi se nouent très paradoxalement des rapports étranges entre l'Autre et la Loi. Puisqu'on parle à la place de., l'imposture devient possible, tandis que l'existence d'une métalangue pourrait apparaître comme un garant ultime de vérité. Or, le Législateur prend en charge ce vide et se l'approprie. Comme chez Nietzsche, la

morale (au moins à ce niveau) semble se fonder sur la dette. Mais à la différence de Nietzsche, la dette sera utilisée par les puissants pour imposer la Loi.

Puisque le «Signifiant joue et gagne», il ne reste plus qu'à assumer le décalage entre l'altérité fondamentale et les leurres du sujet sur lui-même. La trilogie symbolique-réel-imaginaire décrit cette double expérience de la distance et de la tentative de récupération de soi par soi. Mais Lacan ne vise pas seulement l'expérience existentielle du manque, il veut aller plus loin et ériger la psychanalyse en science. La lecture de Lévi-Strauss conforte son rêve de formalisation. Comme lui, il récuse toute herméneutique, toute explication des faits psychiques par les volitions, les sentiments ou le mana. Mais le problème se complique puisque le signifiant s'articule sur le désir et pas seulement sur le langage ou l'échange. Il va être confronté à une difficulté particulière: comment passer au sujet de la science (supposé neutre) si le sujet réel est divisé et toujours excentré?

### L'imaginaire

Si l'imaginaire tient une place importante dès les oeuvres de jeunesse, la notion de symbolique est vraiment élaborée à partir du *Discours de Rome* (1953). Quant à leur corollaire, le réel, il se découvre à travers les résistances et le transfert comme une notion extrêmement fuyante. Si la conscience est toujours seconde par rapport au symbolique et au réel, l'effort par lequel elle tente de s'unifier apparaît d'abord comme imaginaire. Le stade du miroir, première expérience ontologique de l'enfant, noue le premier drame de la vie humaine. En se regardant dans une glace, l'enfant «machine les fantasmes qui se succèdent d'une image morcelée du corps à une forme que nous appellerions orthopédique de la totalité<sup>16</sup>». Première captation de soi ou se noue déjà le jeu de l'identité et de la différence. Identification qui s'effectue sur le plan du manque puisqu'elle passe par le désir de l'autre, différenciation puisque l'identité n'est qu'une série de recolllements successifs qui s'épuisent dans la quête d'un impossible sujet. D'où, le sujet n'est pas organisé par le principe de réalité, mais par la méconnaissance, et l'imagination a d'abord pour rôle de créer, sous forme d'illusion, l'idéal d'une conscience transparente à elle-même. Alors que le symbolique se constitue dans le temps, l'imagination joue sur

l'espace, sur le rapport du moi à l'image spéculaire. «La seule fonction homogène de la conscience est dans la capture imaginaire du moi par son reflet spéculaire et dans la fonction de méconnaissance qui lui est attachée<sup>17</sup>.» Entre le symbolique qui constitue le sujet comme effet de manque et le réel qui ne peut être atteint, l'imaginaire remplit un vide. Se définissant sur le mode de la méconnaissance, il s'articule sur la déception. Dès le stade du miroir, l'enfant se découvre par rapport à l'autre et singulièrement à la mère dont il s'aperçoit bien vite qu'elle n'est pas toute à lui, mais qu'elle est hantée par le père. Jalousie et déception primordiales. Très marqué par les théories de Bolk sur la prématuration biologique propre à l'enfant d'homme, Lacan considère que «ce noeud de servitude imaginaire que l'amour doit toujours défaire ou trancher<sup>18</sup>» naît d'une «déhis- sence de l'organisme» et d'une «prématuration spécifique». L'identification à soi devient la découverte du malheur d'être homme.

Cependant, en termes très hégéliens, ce moi se définit aussi sous forme d'aliénation et de rivalité. «Le moi est dès lors fonction de maîtrise, jeu de prestance et rivalité constituée<sup>19</sup>.» La capture spéculaire constitue le moi en face de soi-même et d'autrui: c'est le jeu du Moi idéal et de l'idéal du Moi. Dans l'imaginaire, le moi découvre sa limite et son pouvoir: il fait partie de la chaîne signifiante et il dit la Loi de l'Autre, c'est-à-dire la loi du Père et, en même temps, il est conduit à dépasser l'altérité radicale. Certes, il est condamné à «se contenter des ombres», mais il est également condamné à se construire à travers des images divisées et fracturées. «Le moi [...] est un élément indispensable de l'insertion de la réalité symbolique dans la réalité du sujet, il est lié à la béance primitive du sujet. En cela [...] il est [...] l'apparition la plus proche, la plus intime de la mort<sup>20</sup>.» L'accès au réel passe par la terreur à laquelle répond, si l'on en croit le *Séminaire XX*, la jouissance. Comme de bien entendu, la jouissance est défaut et Lacan joue sur l'équivoque «faillir» et «falloir». Étant de l'ordre de l'imaginaire, la «jouissance ne se traque, ne s'élabore qu'à partir du semblant<sup>21</sup>». C'est pourquoi la jouissance est «jouée» plutôt que «jouie». D'où la phrase célèbre: «il n'y a pas de rapports sexuels», ce qui signifie qu'on manque toujours l'autre. «Encore c'est le nom de cette faille d'où dans l'Autre part la demande d'Amour<sup>22</sup>.» Coupable et tragique, écartelé entre la Loi et la castration, le

sujet se vit sous le mode du non-sens. «Ce qui fonde en effet, dans le sens et non-sens radical du sujet, la fonction de la liberté, c'est proprement ce signifiant qui tue tous les sens<sup>23</sup>.»

Toute une mythologie du négatif se dégage aussi bien des grands textes que des séminaires. Oscillant entre le baroque et l'Oulipo, un des derniers *Séminaires* comme *Encore* joue sur le coq-à-l'âne. Si on aime un certain genre de virtuosité ubuesque, l'effet est garanti: «l'âme – il faut lire Aristote – c'est évidemment ce à quoi aboutit la pensée du manche<sup>24</sup>». Quant au Horsexe propre à l'âme, à la philosophie et à la femme, il introduit quelques brillantes variations. Sainte Thérèse du Bernin, pâmez-vous! En toute rigueur, la femme n'existe que d'être objet d'échange et d'être mère. Colère des féministes. Alors, quelques subtilités vont lui redonner une dignité ontologique et la renvoyer à la suprême jouissance, celle dont on ne sait rien: la face de l'Autre, la face de Dieu. Le tour de passe-passe est juteux. Commençons par le début.

D'abord la jouissance: «il y a une jouissance à elle, à cette elle qui n'existe pas et ne signifie rien. Il y a une jouissance à elle dont peut-être elle ne sait rien sinon qu'elle l'éprouve – ça elle le sait. Ça elle le sait, bien sûr, quand ça arrive. Ça ne leur arrive pas à toutes<sup>25</sup>.» Quid de cet être qui «n'existe pas et ne signifie rien»? Sans doute la femme ne participe-t-elle que secondairement au Signifiant puisqu'en bonne psychanalyse la Loi est celle du Père et qu'en bon structuralisme l'échange passe par les hommes. Ce que dit explicitement Lacan plus haut: «Il n'y a pas La femme puisque [...] de son essence elle n'est pas toute» et n'être pas toute, c'est (voilà le tour de passe-passe) avoir une jouissance supplémentaire. Génial. On ne va pas tomber dans le masochisme vulgaire en privant la femme du Phallus, on va lui accorder un supplément d'âme, un supplément de jouissance, bien que le texte soit volontairement embrouillé. «Ce n'est pas parce qu'elle n'est pas toute dans la fonction phallique qu'elle n'y est pas du tout. Elle n'y est pas du tout. Elle y est à plein. Mais il y a quelque chose en plus<sup>26</sup>.» Gardez-vous à droite, gardez-vous à gauche. N'empêche que cette jouissance dont elle ne sait rien va se transformer en jouissance suprême: celle de la face de Dieu. «Cette jouissance qu'on éprouve et dont on ne sait rien, n'est-ce pas ce qui nous met sur la voie de l'existence? Et pourquoi ne pas interpréter une face de l'Autre, la face Dieu, comme supportée par la jouissance

féminine<sup>27</sup>.» Suprême astuce: le «on» remplace la femme. La pensée est jouissance. Au fond le phallus nous renvoyait au manque, à l'amour impossible, la jouissance féminine c'est la voie de l'au-delà. Suprême pirouette. La face de Dieu a bon dos.

Abandonnée à son triste sort empirique, la femme concrète ne se voit réhabilitée qu'à travers «les jaculations mystiques» du *Séminaire XX*. Certes, une nouvelle définition de l'imaginaire est pressentie. On dépasse l'image spéculaire conçue comme mode d'un rapport incomplet et brisé pour aboutir à ce que certains mystiques nomment l'Imaginal et les philosophes l'imagination créatrice. Une sorte de nostalgie de la contemplation semble inspirer ces textes, comme si une tension vers l'Être se faisait jour à travers les paradoxes. La pensée analytique menant à la jouissance de l'être. D'où les allusions à Aristote ou au néoplatonisme. Mais cet être reste introuvable: il n'est pas l'harmonie des religions parce que celle-ci est un mirage, il serait plutôt une rencontre dans la discorde et dans l'exil. La jouissance existe: les mystiques l'affirment, mais ils n'en peuvent rien dire. Mais qu'en est-il alors de l'espoir de rendre la psychanalyse scientifique?

### Le sujet barré S

Puisque le sujet est effet de signifiant, puisqu'il porte en lui la Loi du Père, puisque son inconscient parle et le détermine, il devient évidemment impossible de construire une philosophie fondée sur les prétentions du Je pense ou sur l'idée que le Je doit accompagner toutes nos représentations. Pourtant Lacan affirme qu'il est fidèle à l'enseignement de Descartes. Nouveau paradoxe? Au point de départ, le sujet se trouve dans une situation originale: «Où cela était, le Je doit advenir» (*Wo es war, sollte Ich werden*), ce qui est le but de la recherche. Mais ceci pose problème: quel sera le statut de ce sujet s'il est barré? Comment peut-il être l'objet d'une science s'il est effet du signifiant? Quel est le statut de celui qui prétend dire le vrai si, comme l'affirme Lacan, il n'y a pas de métalangue? Comment sortir de l'illusion si le sujet ne peut dire le vrai puisqu'il est pris dans les rets d'un autre discours?

Il apparaît donc que le sort de la psychanalyse comme science se joue à un niveau beaucoup plus complexe que

celui qu'avait jadis entrevu Freud qui, en restant fidèle aux méthodes expérimentales traditionnelles, «prouvait» la réalité de l'inconscient par les symptômes qu'il manifestait (rêves, actes manqués, hystérie etc.). Pour Lacan, la situation est différente puisque le signifiant détermine le sujet comme effet du symbolique qui le porte et comme sujet de la division, de la refente (*Spaltung*). Le sujet est toujours ailleurs. En un mot, comment sortir des paradoxes et prouver ce «sujet de la science» qui semble hanter Lacan.

Des éléments de réponse se trouvent dans de nombreux textes et en particulier dans le *Séminaire XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. À partir d'une confrontation étonnante avec Descartes, Lacan soutient que si le sujet n'est pas celui qui pense, il est certitude du je suis: «Le je pense bascule dans le je suis, c'est un réel.» Mais la découverte de Descartes est d'avoir remis «la vérité entre les mains de l'Autre, ici Dieu parfait<sup>28</sup>». Cependant, comme l'hypothèse du Dieu garant de la vérité ne peut être soutenue dans le cadre de la pensée lacanienne, il faut s'interroger sur le statut du mensonge essentiel pour la logique (voir l'*Épiménide*) et pour la psychanalyse (mon mensonge est une forme de vérité). La réponse est rapide: le je de l'énonciation n'est pas celui de l'énoncé: «Le je qui, à ce moment-là, formule l'énoncé est en train de mentir. en disant je mens, il affirme qu'il a l'intention de tromper<sup>29</sup>.» Le mensonge comme le cogito sont des certitudes ponctuelles qui renvoient à toute la chaîne des signifiants. Ils sont les mêmes faces d'une semblable illusion: l'autonomie du sujet. On en revient donc au S barré.

Trouverons-nous plus d'informations dans la leçon d'introduction au séminaire de 1965-1967, qui s'intitule: *La science et la vérité*. Ici, encore, le lecteur reste sur sa faim. Lacan procède, comme d'habitude, par une série de déplacements et de répétitions. On croit tenir le bon bout: il s'agirait de prendre en compte la révolution de la physique contemporaine et d'analyser la subversion du sujet qu'elle implique. Mais après ce début prometteur, on nous affirme qu'il faut procéder à une réduction du sujet qui amène à cette affirmation: «Le sujet est, si l'on peut dire, en exclusion interne à son objet<sup>30</sup>.» Thème bien connu, puisque c'est celui de la *Spaltung*. Mais comment passer alors au sujet de la science, notion assez mystérieuse? Il semble

qu'il s'agisse d'un sujet qui puisse être réduit soit à la logique, soit à une combinatoire comme le prouverait le structuralisme ou la théorie des jeux ou la linguistique. «L'objet de la mythogénie n'est donc lié à nul développement, non plus que d'arrêt, du sujet responsable. Ce n'est pas à ce sujet-là qu'il se relate, mais au sujet de la science<sup>31</sup>. En d'autres termes, c'est lorsque l'informateur de l'ethnologue oublie ses propres rapports au monde et lorsqu'il décrit les structures de la parenté qu'il devient sujet de la science. Mais problème: peut-on transposer à la psychanalyse ce que Lévi-Strauss a découvert pour la parenté ou le mythe? On sait qu'il est très réticent sur ce type d'opération. En plus, il ne parle pas de sujet divisé. Comment donc réunir l'idée très classique d'un sujet objectif au thème lacanien du sujet divisé? Quelle mathématique en rendrait compte? Toujours rusé, Lacan esquive: en admettant que ce sujet soit calculable, pourrait-il devenir l'objet d'une science? Non, parce que le sujet fait partie de la recherche et parce que la notion d'objet de la science manque de précision. «Est-ce donc à dire qu'un sujet non saturé mais calculable ferait l'objet subsumant, selon les formes de l'épistémologie classique, du corps des sciences qu'on appellerait conjecturales, ce que j'ai moi-même opposé au terme de sciences humaines? Je le crois d'autant moins indiqué que ce sujet fait partie de la conjoncture qui fait la science en son ensemble<sup>32</sup>.» On est au rouet, mais «on a le sentiment que de cette impasse même on progresse». Il ne reste plus que le piètre argument de la praxis pour prouver la scientificité de la psychanalyse. La notion de sujet de la science a résisté aux investigations passablement embrouillées de Lacan. Pour notre part, nous préférons voir dans le thème du sujet divisé une approche d'inspiration philosophique en rapport avec l'idée que le signifiant exclut l'idée de vérité totale et de plénitude.

D'où, très paradoxalement, des analyses de l'ego et du Sujet qui semblent proches de celles de Sartre bien qu'elles aboutissent à des conclusions tout à fait opposées. Dans le *Séminaire II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, nous trouvons ce texte extraordinaire: «L'ego apparaît, lui, dans le monde des objets, comme un objet, certes, privilégié. La conscience chez l'homme est par essence tension polaire entre un ego aliéné au sujet et une perception qui fondamentalement lui échappe, un pur *percipi*. Le sujet serait

strictement identique à cette perception, s'il n'y avait cet ego qui le fait, si on peut dire, émerger de sa perception même dans ce rapport tensionnel<sup>33</sup>.» Il est vrai que ce texte date des années 1954-1955. On reconnaît des thèmes voisins de ceux de *La transcendance de l'ego*: ego dans le monde des objets, conscience comme tension et comme affrontement, idée que le sujet doit advenir au-delà de l'ego dans l'analyse. Mais Lacan n'admettrait pas l'idée d'une conscience spontanée et

libre. Le moi renvoie au symbolique. «Le moi est lui-même un des éléments significatifs du discours commun qui est le discours de l'inconscient. Il est en tant que tel une image prise dans la chaîne des symboles. Il est un élément indispensable de l'insertion de la réalité symbolique dans la réalité du sujet, il est lié à la béance primitive du sujet<sup>34</sup>.» Ce qui explique que le rapport imaginaire est toujours dévié, il est l'expérience de la fêlure. «Le moi est un objet qui remplit une certaine fonction que nous appellerons la fonction imaginaire<sup>35</sup>.» Une fois de plus, on n'échappe pas au symbolique et l'imaginaire reste une médiation imparfaite que le sujet élabore dans la méconnaissance.

Reste alors une objection qui a souvent été faite à Lacan et en particulier par J.-B. Pontalis et Hyppolite: qu'en est-il du réel? Avance-t-on de «mirage en mirage»? Très schématiquement, on peut dire que la notion de réel oscille chez lui entre plusieurs pôles: d'abord le réel est lié au symbolique: «Tout ce qui est refusé dans l'ordre symbolique, au sens de la *Verwerfung*, reparaît dans le réel<sup>36</sup>.» Ce thème est repris dans la réponse à Jean Hyppolite: «Ce qui n'est pas venu au jour du symbolique apparaît dans le réel<sup>37</sup>.» Mais, glissement de sens. Dans ce texte, le réel doit aussi être pris dans un sens très proche de Heidegger: «La *Verwerfung* [...] qui n'est rien d'autre que la condition primordiale pour que du réel quelque chose vienne à s'offrir à la révélation de l'être, ou pour employer le langage de Heidegger soit laissé être<sup>38</sup>.» Le réel ne renvoie plus à l'étant, ni au discours barré du sujet qui fait retour, mais à une ouverture. Rencontre manquée, béance et aussi plénitude. Le réel est *tukhè* que Lacan traduit par «rencontre», mais aussi la «Chose», variations libres sur Aristote et Heidegger, sur la jouissance et la castration: «Le désir vient de l'Autre, et la jouissance est du côté de la Chose<sup>39</sup>.» En un mot, le réel n'est pas la réalité.

Par là, se comprend la fascination de Lacan pour l'X transcendantal kantien ou pour la Chose heideggérienne. Tout ce

qui peut délester la réalité de sa présence compacte lui paraît bon pour éviter le naturalisme, le biologisme ou l'empirisme, ses ennemis de toujours. Lacan est un penseur du Gestelt, de l'arraisonement au sens heideggérien. Le refus de l'humanisme est à ce prix. Mais l'obsession de la Loi reste fondamentale parce que c'est elle qui leste le Signifiant. On le voit bien dans les brillantes élucubrations sur Kant et Sade où Impératif catégorique et transgression se répondent. Kant biffe le plaisir, alors que Sade le transforme en règle suprême. Kant renonce au désir, Sade le subvertit. Mais tous deux restent soumis à la Loi. Le bonheur dans le mal n'est que l'autre forme l'aveu détourné de la Loi. L'être suprême est restauré dans le maléfice<sup>40</sup>. Finalement que reste-t-il d'autre que la Loi: celle du Nom du Père, celle qui se transmet à travers les générations? Altérité indépassable du Signifiant. «Là ou ça parle, ça jouit et ça ne sait rien<sup>41</sup>.» Prestige de ce discours qui vit de ses distorsions incroyables, de ses équivoques savantes, de ses intuitions fulgurantes. et de ses impasses.

Pour nous, l'impasse décisive consiste dans la réduction de l'imaginaire au spéculaire d'abord et du spéculaire à l'altérité. Il y a là un paradoxe: si l'image de soi se constitue à travers le renvoi à l'autre, elle ne peut qu'aboutir à une série de brisures. Malgré ses efforts, le sujet est toujours ailleurs et on ne voit pas comment il peut advenir et comment il peut devenir le sujet de la science. Ou il n'est qu'un effet et alors il parle à travers ses illusions, ou il peut devenir le sujet qui tient des discours cohérents et il faut bien qu'il puisse à un moment sortir de la caverne. Nous avons montré les difficultés du «discours de la science». Subvertir le sujet ne suffit pas à démontrer qu'il puisse tenir des propos susceptibles d'être objet de preuve et de preuve scientifique. On ne voit pas comment une psychanalyse tout imprégnée de thèmes heideggériens peut devenir scientifique. C'est la contradiction de Lacan: ou il reconnaît la légitimité du discours philosophique, ou il prétend parler scientifiquement et il faut justifier le statut des énoncés qu'il émet. Les fameux mathèmes nous paraissent plutôt des illustrations de sa réflexion que des preuves au sens technique du terme.

Enfin, comment réduire l'imaginaire au spéculaire, sans faire allusion à toutes les formes d'imagination créatrice? Ici encore le Sujet barré joue comme frein. Une seule voie aurait pu s'ouvrir: celle d'une herméneutique. Mais l'obsession struc-

turaliste fermait ce chemin à Lacan. Paradoxe intenable pour celui que sa pensée profonde engageait par son cheminement interne à une incessante confrontation avec la philosophie.

## Notas

<sup>1</sup> *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Le Seuil, 1975. La thèse date de 1932.

<sup>2</sup> *Écrits*, Le Seuil, 1966, p. 649 et 655-656. Il s'agit du texte intitulé *Remarque sur le rapport de D. Lagache*.

<sup>3</sup> *Écrits*, p. 840.

<sup>4</sup> *Écrits*, p. 690.

<sup>5</sup> A. JURANVILLE, *Lacan et la pluri-30plrie*, P.V.E, 1984, p. 47.

<sup>6</sup> *Encore, Séminaire*, xx, Le Seuil, 1975, p. 129.

<sup>7</sup> FREUD, *Métapsychologie*. Gallimard, collection Idées, p. 118.

<sup>8</sup> LACAN, *Séminaire*, XI, p. 25.

<sup>9</sup> *Encore*, p. 35.

<sup>10</sup> *Écrits*, p. 507.

<sup>11</sup> *Écrits*, p. 517.

<sup>12</sup> *Écrits*, p. 856.

<sup>13</sup> *Écrits*, p. 819.

<sup>14</sup> *Écrits*, p. 821.

<sup>15</sup> *Écrits*, p. 813.

<sup>16</sup> *Écrits*, p. 97.

<sup>17</sup> *Écrits*, p. 832.

<sup>18</sup> *Écrits*, p. 100.

<sup>19</sup> *Écrits*, p. 809.

<sup>20</sup> *Séminaire*, II, p. 245.

<sup>21</sup> *Encore*, p. 85.

<sup>22</sup> *Encore*, p. 11.

- <sup>23</sup> *Séminaire*, XI, p. 227.
- <sup>24</sup> *Encore*, p. 99.
- <sup>25</sup> *Ibidem*, p. 69.
- <sup>26</sup> *Ibidem*, p. 69.
- <sup>27</sup> *Ibidem*, p. 71.
- <sup>28</sup> *Séminaire*, XI, p. 37.
- <sup>29</sup> *Ibidem*, p. 127.
- <sup>30</sup> *Écrits*, p. 861.
- <sup>31</sup> *Écrits*, p. 862.
- <sup>32</sup> *Écrits*, p. 863.
- <sup>33</sup> *Séminaire*, II, p. 210.
- <sup>34</sup> *Séminaire*, II, p. 265.
- <sup>35</sup> *Séminaire*, II, p. 60.
- <sup>36</sup> *Séminaire*, III, *Les psychoses*, p. 21.
- <sup>37</sup> *Écrits*, p. 388.
- <sup>38</sup> *Écrits*, p. 888. *Verwerfung*: « retranchement » dans la traduction lacanienne.
- <sup>39</sup> *Écrits*, p. 353.
- <sup>40</sup> *Écrits*, p. 790.
- <sup>41</sup> *Écrits*, p. 95.