



HAL
open science

L'invention lacanienne : du retour à Freud (1951-1957) à la construction de l'objet a (1958-1963). Une archéologie critique de la pensée de Jacques Lacan

Olivier Masson

► To cite this version:

Olivier Masson. L'invention lacanienne : du retour à Freud (1951-1957) à la construction de l'objet a (1958-1963). Une archéologie critique de la pensée de Jacques Lacan. Psychologie. Université Paris Cité, 2019. Français. NNT : 2019UNIP7147 . tel-03125652

HAL Id: tel-03125652

<https://theses.hal.science/tel-03125652v1>

Submitted on 29 Jan 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université de Paris

Ecole doctorale Recherche en Psychopathologie et Psychanalyse – ED 450

Laboratoire CRPMS

L'INVENTION LACANIENNE

*Du retour à Freud (1951-1957) à la construction de l'objet a
(1958-1963). Une archéologie critique de la pensée de
Jacques Lacan*

Par

Olivier Masson

Thèse de doctorat de psychanalyse

Dirigée par

François Sauvagnat

Présentée et soutenue publiquement le 16 décembre 2019

Devant un jury composé de :

Stéphane Thibierge, professeur, Paris 7 – Paris Diderot (Président du jury); François Sauvagnat, professeur des universités, Université Rennes 2 (Directeur de thèse); Alain Abelhauser, professeur, Université Rennes 2 (Rapporteur); Jan Horst Keppler, professeur des universités, Université Paris Dauphine (Rapporteur) ; Markos Zafirooulos, Analyste, Membre d'Espace Analytique (Membre invité).



À Jacques

TABLES DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	v
ABSTRACT.....	vi
LISTE DES FIGURES.....	vii
LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES	iv
INTRODUCTION.....	11
CHAPITRE I LE RETOUR À FREUD.....	18
1.1 La boussole anthropologique.....	19
1.1.1 Ce qui est exactement la même chose dans notre vocabulaire.....	21
1.1.2 L'origine symbolique de la société	29
1.1.3 La complémentarité entre le psychique et le social	31
1.1.4 Le langage comme condition de la culture	35
1.1.5 La nature des faits	38
1.2 L'efficacité symbolique	42
1.2.1 Le désir reconnu	44
1.2.2 Un problème à la seconde puissance.....	48
1.2.3 Les deux cures.....	51
1.3 Le Complexe d'Œdipe et le système symbolique.....	58
1.3.1 Des modifications de structures	63
1.3.2 La formule canonique du mythe	65
1.3.3 Un fantasme tout à fait fascinant.....	69
1.3.4 La fonction du mythe	74
1.4 L'œdipe revisité	80
1.4.1 L'atome de parenté et la structure quaternaire.....	82
1.4.2 L'interdit de l'inceste	90
1.4.3 La fonction symbolique de l'œdipe.....	98

1.5	Le nom du père	103
1.5.1	Le point de capiton.....	109
1.5.2	La critique du signe saussurien	112
1.5.3	L'influence lévistraussienne de la critique lacanienne.....	121
1.5.4	Le capitonnage de la culture	125
CHAPITRE II L'AVÈNEMENT DU PHALLUS		131
2.1	L'intervention de Lacan à la suite d'un exposé de Lévi-Strauss	132
2.1.1	Un élève de première classe.....	133
2.1.2	La réponse de Lévi-Strauss	139
2.1.3	Un résidu irréductible.....	140
2.1.4	La déception de Lacan	145
2.2	L'autonomie du symbolique	147
2.2.1	L'opposition nature/culture.....	151
2.2.2	La réponse à la question de l'autonomie du symbolique	159
2.3	Le mythe du meurtre du père.....	166
2.3.1	La question de <i>Totem et Tabou</i>	171
2.3.2	Le père symbolique est le père mort	179
2.4	Au fondement est le père mort.....	184
2.4.1	L'Autre de l'Autre.....	188
2.4.2	Du mythe à la métaphore	191
2.4.3	L'énonciation de la loi	196
2.5	La métaphore paternelle	199
2.5.1	La symbolisation de l'Autre.....	200
2.5.2	La production du phallus.....	204
2.5.3	Le véritable algorithme lacanien.....	210
2.5.4	Prendre le parti de la découverte freudienne.....	218
2.5.5	La division de l'Autre	221
2.5.6	Au risque de la disgrâce	225
CHAPITRE III LA CHUTE DE PETIT A		227
3.1	Périodisation	228
3.2	La forme vraie de la prétendue relation d'objet.....	232
3.3	La relation d'objet.....	236
3.3.1	L'objet idéal	237
3.3.2	La co-naissance du sujet et de l'objet	240
3.3.3	Le manque d'objet.....	244
3.3.4	Du manque imaginaire au manque symbolique.....	250

3.4	La dialectique de la demande	259
3.4.1	Le cri du nourrisson	262
3.4.2	Un objet parfaitement indifférent en lui-même.....	266
3.4.3	La possibilité d'un résidu	272
3.5	La dialectique spéculaire	277
3.5.1	Du stade du miroir au schéma du bouquet renversé	279
3.5.2	L'intervention de l'Autre	284
3.5.3	Ce qui ne passe pas dans l'image spéculaire.....	291
3.6	L'unité symbolique.....	294
3.6.1	Qu'est-ce que c'est qu'un signifiant?.....	297
3.6.2	Le tore	304
3.7	Un objet comme pas un	311
3.7.1	Ce qui donne à ce que l'on appelle la beauté sa brillance	312
3.7.2	Une partie qui n'a rien à faire avec le tout	315
3.7.3	Les deux types d'objets	318
3.7.4	La vérité de l'échange des femmes	320
	CONCLUSION	324
	BIBLIOGRAPHIE	330

RÉSUMÉ

Proposant une lecture archéologique de la construction de l'objet *a* dans l'enseignement de Lacan entre 1958 et 1963, l'auteur interroge les conditions de possibilité de l'invention lacanienne. Prenant comme point de départ le *retour à Freud* que Lacan opère entre 1951 et 1957 sur le chemin de Lévi-Strauss, la thèse vise à inscrire la découverte du psychanalyste dans le mouvement de sa pensée qui se développe sur l'horizon des débats épistémologiques les plus importants en sciences sociales depuis le début du XXe siècle. Après avoir montré dans un premier temps que Lacan trouve la boussole de la linguistique structurale dans l'anthropologie de Lévi-Strauss à partir de la fonction symbolique (1951-1957), il sera possible, dans un second temps, d'isoler la question de l'autonomie du registre symbolique, à l'origine de la révolution en laquelle consiste l'introduction du phallus dans son enseignement (1956-1958), comme le point à partir duquel se séparent les parcours de Lacan et de Lévi-Strauss. Finalement, il sera possible de montrer comment Lacan construit l'objet *a* (1958-1963) à partir de ce qui se présente comme le résidu de l'analyse structurale.

Titre : L'invention lacanienne. Du *retour à Freud* (1951-1957) à la construction de l'objet *a* (1958-1963). Une archéologie critique de la pensée de Jacques Lacan.

Mots clefs : Lacan, Lévi-Strauss, psychanalyse, anthropologie, linguistique, structuralisme, Nom-du-Père, mana, métaphore paternelle, phallus, objet du désir, objet *a*, dialectique de la demande, dialectique spéculaire, signe, signifiant, signifié.

ABSTRACT

Offering an archaeological reading of the construction of object *a* in Lacan's teaching between 1958 and 1963, the author questions the conditions in which the lacanian invention are made possible. By taking Lacan's *return to Freud* by means of Levi-Strauss as a starting point (1951-1957), the thesis aims to situate lacan's thought in the horizon of the most important debates of the 20th century in social sciences. Firstly, Lacan finds structural linguistics through Levi-Strauss's notion of symbolic function (1951-1957). Secondly, through the autonomy of the symbolic order causing the phallus revolution in his teaching, he can no longer follow Levi-Strauss in his path (1956-1958). Finally, Lacan is able to elaborate the object *a* (1958-1963) from the remnant of structural analysis.

Title : Lacan's invention. From the *return to Freud* (1951-1957) to the construction of the object *a* (1958-1963). An archaeology of Jacques Lacan's thought.

Keywords : Lacan, Levi-Strauss, psychoanalysis, anthropology, linguistic, structuralism, Name-of-the-Father, mana, paternal metaphor, phallus, object *a*, object of desire, dialectic of the demand, specular dialectic, sign, signifier, signified.

LISTE DES FIGURES

Figure	Page
1 L'illustration fautive.....	113
2 Le schéma saussurien du signe.....	113
3 Le schéma des deux courbes.....	119
4 La formule de la métaphore du Nom-du-Père.....	203
5 La formule générale de la métaphore, ou de la substitution signifiante ...	203
6 La formule de la métaphore du Nom-du-Père.....	204
7 La formule dépliée du fantasme.....	248
8 Le schéma optique complet.....	285
9 Le schéma de l'investissement libidinal.....	292
10 Le premier schéma du tore.....	305
11 Le cercle vide et le cercle plein du tore.....	305
12 Les tours de la demande sur le tore.....	307
13 La double boucle sur le tore.....	308
14 Le tore sous forme d'un boudin ouvert.....	308

LISTE DES ABRÉVIATIONS ET DES SIGLES

- L I Livre I du *Séminaire* de Jacques Lacan, 1975, *Les écrits techniques de Freud* (1953-1954). Paris : Éditions du Seuil, 436 p.
- L II Livre II du *Séminaire* de Jacques Lacan, 1978, *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-1955). Paris : Éditions du Seuil, 448 p.
- L III Livre III du *Séminaire* de Jacques Lacan, 1981, *Les psychoses* (1955-1956). Paris : Éditions du Seuil, 363 p.
- L IV Livre IV du *Séminaire* de Jacques Lacan, 1994, *La Relation d'objet* (1956-1957). Paris : Éditions du Seuil, 441 p.
- L V Livre V du *Séminaire* de Jacques Lacan, 1998, *Les formations de l'inconscient* (1957-1958). Paris : Éditions du Seuil, 517 p.
- L VI Livre VI du *Séminaire* de Jacques Lacan, 2013, *Le désir et son interprétation* (1958-1959). Paris : De La Martinière, 624 p.
- L VII Livre VII du *Séminaire* de Jacques Lacan, 1986, *L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960). Paris : Éditions du Seuil, 374 p.
- L VIII Livre VIII du *Séminaire* de Jacques Lacan, 2001, *Le transfert* (1961-1962). Paris : Éditions du Seuil, 467 p.
- L IX Livre IX du *Séminaire* de Jacques Lacan, *L'identification* (1961-1962). Inédit.
- L X Livre X du *Séminaire* de Jacques Lacan, 2004, *L'angoisse* (1962-1963). Paris : Éditions du Seuil, 391 p.
- L XI Livre XI du *Séminaire* de Jacques Lacan, 1977, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964). Paris : Éditions du Seuil, 254 p.

- L XIII Livre XIII du *Séminaire* de Jacques Lacan, *L'objet de la psychanalyse (1965-1966)*. Inédit.
- L XVI Livre XVI du *Séminaire* de Jacques Lacan, 2005, *D'un autre à l'Autre (1968-1969)*. Paris : Éditions du Seuil, 430 p.
- L XX Livre XX du *Séminaire* de Jacques Lacan, 1975, *Encore (1972-1973)*. Paris : Éditions du Seuil, 144 p.
- É *Écrits* de Jacques Lacan, 1966, Paris : Éditions du Seuil, 923 p.
- IA « Intervention après un exposé de Claude Lévi-Strauss à la Société française de philosophie, “Sur les rapports entre la mythologie et le rituel”, avec une réponse de celui-ci. » de Jacques Lacan, 2007, *Le mythe individuel du névrosé, ou, Poésie et vérité dans la névrose*, Paris : Éditions du Seuil, pp. 99-113
- CF « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu » de Jacques Lacan, 2001, *Autres Écrits*, Paris : Éditions du Seuil, pp. 23-84
- AÉ *Autres Écrits* de Jacques Lacan, 2001, Paris : Éditions du Seuil, 609 p.
- DR « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » de Jacques Lacan, 1966, *Écrits*, Paris : Éditions du Seuil, pp. 237-322
- T « De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité » de Jacques Lacan, 1975, Paris : Éditions du Seuil, 353 p.
- MM « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » de Claude Lévi-Strauss, 1950, *Sociologie et Anthropologie*, Paris : Presses universitaires de France, p. X-LII
- SEP *Les Structures élémentaires de la parenté* de Claude Lévi-Strauss, 2002, Berlin-New York : Mouton de Gruyter, 591 p.
- AS *Anthropologie structurale* de Claude Lévi-Strauss, 1958, Paris : Plon, 450 p.

INTRODUCTION

Commence par finir.
– Mon père

En 1956, tout en restant fidèle à la méthode de l'analyse structurale qui lui avait permis d'opérer le *retour à Freud*, Lacan dans son intervention (IA, p. 99-113) après un exposé de Lévi-Strauss « Sur les rapports entre la mythologie et le rituel », pour une première fois, conteste de manière explicite la pensée de ce dernier. Cette intervention révèle que c'est précisément par l'entremise de l'analyse structurale que Lacan découvre le phallus. Faisant part de son application de la « grille » lévi-straussienne « aux symptômes de la névrose » (IA, p. 105), Lacan indique qu'elle aurait laissé un « reste irréductible » (*ibid.*) non résolu du système quaternaire « sous la forme de la négativation d'un des quatre termes » (*ibid.*). Selon Lacan, *la formule de la relation canonique* lévi-straussienne met en équation, sous une forme signifiante, « l'impossibilité de la totale résolution du problème mythe » (*ibid.*) de sorte que le mythe aurait lui-même pour fonction de montrer « quelque chose d'ouvert » (*ibid.*), une problématique qui pourrait fournir, dit-il, « le signifiant de l'impossible » (IA, p. 106) auquel il donne, l'année suivante, le nom de phallus. En ce sens, si l'on doit admettre que la méthode lacanienne est définitivement lévi-straussienne, c'est-à-dire structurale, l'objet qu'il exhume, quant à lui, ne l'est manifestement pas.

En 1957, dans « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », avec le signifiant phallus maintenant en main, Lacan situe celui-ci à la place du

signifiant flottant lévistraussien, ce symbole à valeur symbolique nulle « susceptible de recevoir *n'importe quel sens* » (MM, p. XLIV) permettant à la pensée symbolique de s'exercer. Si Lacan pose le phallus comme « signifiant privilégié » (É, p. 522) au côté du signifiant paternel qui « pose et autorise le jeu des signifiants » (L V, p. 317) dans « le lieu de l'Autre » (*ibid.*), il précise néanmoins que, à la différence du signifiant paternel, le phallus, en marquant l'Autre de « l'effet dénaturant que comporte la présence du signifiant » (L V, p. 464), a pour effet de le barrer. À la différence du *nom du père* qu'en 1953 Lacan range parmi les notions de type *mana*, en 1960, dans « Subversion du sujet et dialectique du désir », il refuse d'attribuer à son nouveau signifiant d'exception, le phallus, la valeur symbolique nulle que Lévi-Strauss alloue au *mana*. En effet, à cette date, il affirme que, dans le champ psychanalytique, « c'est plutôt du manque de ce signifiant zéro qu'il nous paraît s'agir en notre cas » (É, p. 821). Ce manque de signifiant apparaît en toutes lettres dans la formule algébrique du phallus qui s'écrit $S(A)$ et que l'on doit lire « signifiant d'un manque dans l'Autre » (É, p. 818). « Au risque de la disgrâce » (É, p. 821), Lacan, en posant le phallus comme signifiant privilégié, soutient donc que c'est le *manque* de signifiant dans l'Autre qui permet à la pensée symbolique de s'exercer et non pas un symbole à valeur symbolique nulle « susceptible de recevoir *n'importe quel sens* » (MM, p. XLIV) comme le prétend Lévi-Strauss.

En définitive, le phallus, comme signifiant du manque dans l'Autre, a pour effet de montrer l'incomplétude du symbolique. L'introduction du signifiant phallus marque donc le passage dans l'enseignement de Lacan d'un Autre entier à un Autre châtré. À partir de 1958, l'Autre y est désormais présenté « en tant qu'il est lui-même sujet divisé de la *Spaltung* signifiante » (É, p. 693), c'est-à-dire barré par l'effet du signifiant. De l'Autre qui assigne un statut symbolique au sujet en lui attribuant des signifiants maîtres auxquels s'identifier, le manque de signifiant dans

l'Autre implique que le sujet ne peut trouver dans le signifiant la réponse dernière à la question de son être, c'est-à-dire de son désir¹.

En admettant l'incomplétude du symbolique par l'entremise du phallus, le signifiant privilégié qui marque le manque de signifiant dans l'Autre, Lacan affirme par le fait même que tout dans la structure n'est pas signifiant. Si pour Lacan la structure reste tout au long de son enseignement un concept majeur, il n'en fait pas pour autant un usage lévi-straussien (Tardit, 2008, p. 201). Bien que, comme plusieurs aiment le répéter, Lacan disait de Lévi-Strauss qu'« [il] lui doi[t] beaucoup, sinon tout » (1975, p. 53), ceux-ci oublient souvent, sinon toujours, de préciser qu'il ajoute immédiatement après la reconnaissance de sa dette à l'égard de l'anthropologue que « ça n'empêche pas [qu'il ait] de la structure une tout autre version que la sienne » (*ibid.*). Là où chez Lévi-Strauss tout dans la structure se doit d'être signifiant, chez Lacan, que « l'inconscient [soit] structuré comme un langage » ne veut pas « dire que tout est là signifiant », mais bien que tout est y « structure » (É, p. 659).

En divisant le sujet, le signifiant privilégié qu'est le phallus ouvre un puits sans fond qu'aucun signifiant ne peut combler. En ce sens, « [l]e signifiant [...] c'est ce quelque chose qui, à entrer dans le réel, y introduit le hors de mesure, ce que certains ont appelé l'infini actuel » (L XIII, 5 janvier 1966). Cet infini actuel qui est l'effet du signifiant dans le réel équivaut en mathématique à la possibilité de diviser, à l'infini, un chiffre par deux. Ainsi, à la différence de l'infini *potentiel* qui correspond à la possibilité de compter à l'infini, l'infini *actuel* se loge, lui, entre deux nombres, quels qu'ils soient. Le signifiant, en plus d'introduire la chaîne des signifiants, en divisant le sujet, introduit un infini qui se loge entre eux. Ainsi, même si la chaîne des signifiants peut se présenter comme finie, il existe toujours entre

¹ À cette date Lacan s'accorde avec le philosophe pour « dire avec Spinoza que cet être essentiel [du sujet], c'est son désir. » (L VI, p. 155) Énoncé que quatre ans plus tard il reformule comme suit : « le désir en tant qu'essence même de l'homme, dit Spinoza, [...] c'est l'essence du sujet » (L IX, 21 février 1962).

deux signifiants un trou sans fond impossible à combler. En ce sens, à entrer dans le réel, le signifiant y introduit un manque qu'il ne peut lui-même combler.

Si, comme le montre l'introduction du phallus dans son enseignement, le signifiant divise l'Autre, il y a, à cette opération, « au sens de la division, un reste, un résidu » (L X, p. 37) qui ne saurait être réduit. En tant que l'objet *a* « est ce qui résiste à cette assimilation du signifiant » (L X, p. 203), en tant que « reste irréductible à la symbolisation » (L X, p. 382), il représente précisément « [c]e reste, cet Autre dernier, cet irrationnel » (L X, p. 37), ce « hors mesure » (L XIII, 5 janvier 1966) que le signifiant, à entrer dans le réel, introduit dans la structure et qu'il ne saurait réduire.

Comme en témoigne un entretien entre Lévi-Strauss et Ricœur « Autour de *la Pensée sauvage* » (Ricœur, 1963), l'anthropologue n'ignorait pas l'existence de ce reste. Au sujet de l'analyse structurale, s'adressant à Ricœur, Lévi-Strauss explique que sa méthode vise à « attaqu[er] ce qu'il semble possible d'attaquer avec un bon rendement; *le reste, on le met en réserve* » (cité dans Ricœur, 1963), le but de l'analyse structurale étant, poursuit-il, de « dégager le système des postulats et des axiomes requis pour fonder un code, permettant de traduire [...] l'ensemble des conditions auxquelles nous pouvons le mieux nous comprendre; *bien sûr toujours avec un résidu* » (*ibid.*, nous soulignons). Ainsi, tout en étant bien au fait de la présence de ce reste, l'ambition du structuralisme qu'il dira « résolument téléologique » (Lévi-Strauss, 1971, p. 615) conduit néanmoins Lévi-Strauss à l'exclure sciemment de son analyse, de crainte de rater la fin dernière de l'analyse structurale.

À l'inverse de Lévi-Strauss, qui *met en réserve* le reste que produit l'analyse structurale, c'est précisément cette inadéquation structurelle entre le réel et le symbolique révélée par le signifiant du manque dans l'Autre, le phallus, et de laquelle résulte un reste que Lacan appelle objet *a*, qui sera, à partir de 1958, l'objet

central de la réflexion du psychanalyste². Dans la mesure où, comme il le dit, en 1956, au début de son séminaire consacré à *La Relation d'objet*, « les résidus dans les explications scientifiques sont toujours ce qu'il y a de plus fécond à considérer, et en tous les cas, ce n'est sûrement pas en les escamotant que l'on progresse » (L IV, p. 42), Lacan fera de ce reste l'objet même de la psychanalyse. En effet, l'objet *a*, en plus d'occupé dans l'enseignement de Lacan la position de « l'objet du désir » (L I, p. 193) comme tel, soit non pas l'objet d'un désir particulier, mais du désir tout court, est également défini comme « l'objet de la science analytique » (L IX, 27 juin 1962). En ce sens, l'objet *a*, « c'est l'objet même par quoi nous nous situons dans le champ de la science, je veux dire que c'est l'objet de notre science » (*ibid.*), c'est-à-dire de la psychanalyse.

En ce sens, une fois achevé son *retour à Freud* (1951-1957), ce que nous appelons, la fin de « la lune de miel transférentielle » (Zafirooulos, 2003, p. 240) de Lacan à l'endroit de Lévi-Strauss, ce qui va suivre ne constitue pas de la part du psychanalyste un rejet complet de l'analyse structurale introduite par l'anthropologue. Il y a bien, dans la période de son enseignement à l'étude dans notre thèse (1957-1963), « un Lacan mythologue qui [...] revisite dans une logique proprement structuraliste un corpus de mythes qu'il construit comme objet de recherche » (Zafirooulos, 2017, p. 11). Seulement, dans la mesure où, par le moyen de l'analyse structurale héritée de Lévi-Strauss, plus particulièrement par *la formule canonique du mythe*, Lacan met en lumière cette inadéquation structurelle entre le réel et le symbolique, de laquelle résulte un reste qui, tout en étant sciemment exclu de l'analyse structurale de Lévi-Strauss, sera élu à la position « [d]'objet de la science analytique » (L IX, 27 juin 1962), Lacan ne peut plus suivre l'anthropologue dans le développement de son enseignement.

² Dès 1959, après une première théorisation du phallus comme signifiant du manque dans l'Autre, Lacan énonce « Le sujet interroge sa relation à l'Autre, puis frappe celui-ci de la déchéance signifiante, si je puis dire, en *X*, pour apparaître lui-même comme déchu, *S*, en présence de ce petit *a* qui est en fin de compte le reste de la division, ce quelque chose d'irréductible, de non demandable, qui est précisément l'objet du désir. » (L VI, p. 531)

Nul doute que l'objet *a* représente le point de démarcation entre la pensée de Lacan et celle de Lévi-Strauss, voire entre la psychanalyse et l'anthropologie. Le 6 juin 1962, à l'occasion de la parution de *La Pensée sauvage* de Claude Lévi-Strauss, Lacan, en profite pour préciser le lien qu'entretient sa recherche avec celle de l'anthropologue :

Eh bien disons, pour le fixer une fois, ce que notre entreprise ici en tant qu'elle est fondée sur l'expérience analytique, a de distinct par rapport autant à l'une que l'autre de ces investigations [celles de Lévi-Strauss et de Heidegger] dont je viens de vous montrer le caractère parallèle, c'est que nous aussi nous cherchons ici ce statut, si l'on peut dire, antérieur à l'accès classique du statut de l'objet, entièrement concentré dans l'opposition sujet-objet. Et nous le cherchons dans quoi? Dans ce quelque chose qui, quel qu'en soit le caractère évident d'approche, d'attraction dans la pensée, autant celle d'Heidegger que celle de Claude Lévi-Strauss, en est pourtant bel et bien distinct, puisque ni l'un ni l'autre ne nomment comme tel cet objet comme objet du désir. (L IX, 6 juin 1962)

Ainsi, insistant sur le fait que « [l]e statut primordial de l'objet » pour « une pensée analytique ne peut être et ne saurait être autre chose que l'objet du désir », Lacan situe explicitement le point de séparation entre sa pensée et celle de Lévi-Strauss dans l'objet *a*. En 1970, dans « Radiophonie », Lacan ne dit pas autre chose. Si la linguistique a su livrer à la psychanalyse le signifiant, soit « le matériel de l'analyse » (AE, p. 410), celle-ci ne saurait s'unir à la linguistique en ce qu'elle « laisse en blanc ce qui [dans l'analyse] y fait effet : l'objet *a* » (*ibid.*). Poursuivant dans le même sens, Lacan affirme « [qu']il n'y a pas moindre barrière » (AE, p. 412) qui sépare la psychanalyse de l'ethnologie de Lévi-Strauss.

À l'apogée de l'influence que Lévi-Strauss a eue sur lui, Lacan se retrouve devant ce résidu, ce reste, qui choit une fois atteint le sommet de l'application de la méthode structurale. Dans la mesure où, pour Lacan, ce qu'il y a « dans les explications scientifiques [...] de plus fécond à considérer » sont leurs « résidus » (L IV, p. 42) et que le résidu devant lequel il se retrouve est précisément ce qui, par crainte de rater la fin dernière de l'analyse structurale, se voit être exclu par Lévi-Strauss, au moment précis de son enseignement où il lui apparaît nécessaire de « donner son statut propre » à « l'objet du désir comme tel » (L IX, 6 juin 1962), Lacan ne peut plus suivre le chemin de l'anthropologue qui lui avait permis d'opérer son *retour à Freud*.

Suivant les principes de l'archéologie critique de la pensée de Jacques Lacan élaborée par M. Zafirooulos (2001, 2003, 2010, 2017), de son *retour à Freud* qu'il entreprend en 1951 par la voie de Lévi-Strauss, nous suivrons pas à pas le parcours de Lacan dans la construction de l'objet *a* qui le conduira à l'offrir cérémonieusement à son auditoire lors de la leçon du 9 janvier 1963 de son séminaire consacré à *L'angoisse*. Conformément à notre méthode archéologique visant à reconstituer la séquence logique dont procède le mouvement de sa pensée, dans le but de mettre au jour les conditions de possibilité de l'invention lacanienne, nous avons procédé à trois coupes dans le temps de son développement qui correspondent chacune à un moment de l'élaboration de la construction de l'objet *a*.

En ce sens, dans le premier chapitre, nous suivrons Lacan dans son *retour à Freud* (1951-1957) sur le chemin de Lévi-Strauss chez qui il prélève la fonction symbolique à partir de laquelle il inscrit la psychanalyse dans le domaine des sciences sociales. Dans un second temps, nous situerons la question de l'autonomie du registre symbolique comme le point de bifurcation entre le psychanalyste et l'anthropologue qui entrainera la révolution en laquelle consiste l'introduction du phallus dans son enseignement (1956-1958). Finalement, dans le troisième chapitre, nous serons alors en mesure de rendre compte de la période de construction de l'objet *a* (1958-1963) par lequel Lacan dote la psychanalyse d'un objet singulier à partir duquel il lui sera possible de situer l'expérience analytique dans le champ scientifique.

CHAPITRE I

LE RETOUR À FREUD

L'étudiant qui regarde pour la première fois dans un microscope est averti par son maître de ce qu'il doit voir, sinon il ne voit absolument pas, bien que ce soit là et visible.

– Sigmund Freud

Conformément à notre méthode archéologique, nous soutenons qu'il est impossible de comprendre l'invention de la notion d'objet *a* par Lacan sans la situer dans le mouvement général de son enseignement. En ce sens, avant de pouvoir considérer la phase de construction de l'objet *a* qui s'échelonne de 1958 à 1963, il nous faut rendre compte de la période qui lui succède immédiatement dans le temps et que Lacan désigne lui-même, en 1955, comme son *retour à Freud* (É, p. 401). Certes, dans l'enseignement de Lacan, le *retour à Freud* est une notion à laquelle il est possible d'accorder plusieurs sens. Si nous l'employons ici ce n'est pas dans l'intention d'en faire le tour, mais bien dans le but de désigner un moment précis de sa pensée que nous situons entre 1951 et 1957. Bien que cette période initiale de l'enseignement de Lacan soit sans contredit marquée par un retour aux textes de Freud³, nous soutenons que cette relecture n'a pu s'opérer qu'à partir de la rencontre

³ Notamment par la relecture des cinq cas paradigmatiques de Freud que Lacan amorce avec son « Intervention sur le transfert » prononcée en 1951 et achève avec le cas du petit Hans en 1957 dans son séminaire sur *La Relation d'objet*.

du psychanalyste avec l'anthropologie de Lévi-Strauss. Dans la mesure où nous soutenons que l'invention de la notion d'objet *a* ne peut se penser qu'en fonction de cette rencontre et de ses effets sur la lecture de Lacan de l'expérience analytique, dans ce chapitre introductif, nous nous attacherons à en détailler les coordonnées.

1.1 La boussole anthropologique

Comme l'a démontré M. Zafirooulos, c'est « par le chemin de Lévi-Strauss » (2003, p. 20) qu'entre 1951 et 1957 Lacan opère son « retour à Freud » (É, p. 401). S'il est possible de dire que le psychanalyste trouve chez l'anthropologue la *boussole* de la linguistique structurale qui oriente tout son *retour à Freud*, il faut ajouter que c'est la notion de fonction symbolique, prélevée chez Lévi-Strauss, qui rend possible l'usage par la psychanalyse des outils et des modèles linguistiques.

Ainsi, en 1953, ce n'est qu'après avoir, dans un premier temps, reconnu dans la « fonction symbolique » (DR, p. 284) la pièce maîtresse qui donne sa place à la psychanalyse « au cœur du mouvement qui instaure un nouvel ordre des sciences » (*ibid.*) et avoir aussi, dans un second temps, défini les psychanalystes comme des « [p]raticiens de la fonction symbolique » (*ibid.*) que Lacan peut conclure en affirmant qu'à l'intérieur du mouvement de réorganisation des sciences « [l]a linguistique peut ici nous servir de guide, *puisque c'est là le rôle qu'elle tient en flèche de l'anthropologie contemporaine* ». (*Ibid.*, nous soulignons)

En d'autres mots, pour Lacan, c'est à la fonction symbolique que l'expérience analytique doit sa place au sein du champ des sciences sociales. En ce sens, c'est parce que la fonction symbolique lie la psychanalyse aux autres sciences humaines que, à l'instar de l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss, la linguistique peut servir de guide à la psychanalyse. Dans cette perspective, au-delà de l'importance que peut avoir cette notion dans sa propre pensée, c'est de l'inscription de la discipline analytique dans le champ scientifique que dépend, pour Lacan, la fonction symbolique.

En ce sens, la reconnaissance du fait que c'est à travers la fonction symbolique que Lacan se sert de la linguistique structurale pour orienter son *retour à Freud* permet d'élargir le dialogue entre la psychanalyse et la linguistique pour l'ouvrir à un échange avec l'ensemble des sciences sociales. En d'autres mots, l'inflexion langagière qu'opère Lacan dans son *retour à Freud* ne se comprend pas comme un face-à-face entre la psychanalyse et la linguistique, mais comme le rapport de la psychanalyse avec l'ensemble des sciences humaines dont la linguistique et l'anthropologie font partie.

Aussi, bien qu'elle soit heuristique à maints égards, la mise parallèle terme à terme qu'effectue J.-P. Dreyfus « [d]u signifiant saussurien au signifiant lacanien » — en relevant notamment l'inversion des termes de l'algorithme lacanien par rapport au schéma saussurien du signe — ne peut aboutir qu'au constat d'un supposé « paradoxe de [l]a position » de Lacan par rapport à Saussure qui résiderait selon les termes de l'auteur « dans le fait qu'il [Lacan] va prendre appui sur le *CLG* [*Cours de linguistique générale*], s'en inspirer massivement, lui faire dire autre chose que ce qu'il dit ou le critique radicalement » (Dreyfus, 1999, p. 33). « Supposé paradoxe », car le texte « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », où Lacan affirme en 1957 que « l'algorithme S/s » (É, p. 515) — par lequel il définit la topique l'inconscient freudien — « mérite d'être attribué à Ferdinand de Saussure » (É, p. 497), est devancé un an auparavant, le 26 mai 1956, par une autre déclaration plus significative encore où, invité par Jean Wahl à la Société française de philosophie pour commenter l'exposé de Claude Lévi-Strauss sur « Les rapports entre la mythologie et le rituel », Lacan affirme reconnaître à l'anthropologue la paternité de cet algorithme.

Si je voulais caractériser le sens dans lequel j'ai été soutenu et porté par le discours de Claude Lévi-Strauss, je dirais que c'est dans l'accent qu'il a mis [...] sur ce que j'appellerai la fonction du *signifiant*, au sens qu'à ce terme en linguistique, en tant que ce *signifiant*, je ne dirai pas seulement se distingue par ses lois, mais prévaut sur le signifié à quoi il les impose. (IA, p. 102)

À cette occasion, Lacan reconnaît en effet à Lévi-Strauss dans son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » écrite dès 1950 le fait d'avoir renversé le schéma saussurien du signe en plaçant le signifiant au-dessus du signifié : « Les symboles, écrit Lévi-Strauss, sont plus réels que ce qu'ils symbolisent, le signifiant précède et détermine le signifié. » (MM, p. XXXII) Au-delà de toutes les ramifications qu'aura par la suite dans la discipline analytique le renversement du schéma saussurien du signe, opéré d'abord par Lévi-Strauss et repris ensuite par Lacan, il s'agit ici de souligner le fait que le rapprochement de Lacan et de Saussure, de la linguistique et de la psychanalyse, ne peut se comprendre qu'à travers l'œuvre de Lévi-Strauss et de l'anthropologie en général. Entre Lacan qui définit l'inconscient avec l'algorithme de Saussure, il y a Lévi-Strauss et la fonction symbolique.

La question n'est donc pas celle de savoir si Lacan est saussurien, comme se le demande M. Darmon (2004, p. 56) dans un face-à-face entre la linguistique et la psychanalyse. Il s'agit plutôt de reconnaître que ce qui inscrit la psychanalyse dans le champ des sciences sociales est la fonction symbolique. Et cela non pas pour nier le fait que « Lacan n'est pas linguiste mais analyste » et qu'en ce sens « [s]on abord du langage se fait par l'expérience spécifique de la psychanalyse » (*ibid.*), mais bien pour montrer en quoi le champ analytique « n'est pas analogue mais directement en connexion, en prise, embrayé, avec une réalité qui nous est accessible par d'autres disciplines, d'autres sciences humaines. » (L IV, p. 252). Non pour nier la spécificité de l'expérience analytique, mais tout simplement parce « [qu']il serait aberrant d'isoler complètement notre champ » (*ibid.*) et qu'établir ces connexions est tout aussi nécessaire « pour bien situer notre domaine » et « pour nous y retrouver » (*ibid.*).

1.1.1 Ce qui est exactement la même chose dans notre vocabulaire

Pour bien comprendre la place qu'occupe la fonction symbolique de Lévi-Strauss dans le *retour à Freud* opéré par Lacan, il faut en revenir au fameux *Discours de Rome* prononcé par le psychanalyste le 27 septembre 1953 à l'*Instituto Di Psicologica Delia Università Di Roma*. Certes, il ne s'agit pas de la première trace

dans les articles et conférences de Lacan de sa référence aux textes fondamentaux de Lévi-Strauss. Avant cette date⁴, en lui faisant référence, tantôt de manière implicite, tantôt de manière explicite, Lacan avait déjà donné certaines indications quant à la place qu'allait occuper dans son *retour à Freud* le dialogue de la psychanalyse avec l'anthropologie de Lévi-Strauss. Toutefois, ce n'est que dans son *Discours de Rome* qu'apparaît pour la première fois de manière claire la position centrale de l'anthropologie de Lévi-Strauss dans la nouvelle orientation que Lacan compte donner à la psychanalyse. Ce fait s'explique en partie par des raisons institutionnelles. En effet, depuis 1951, Lacan a entamé son *retour à Freud*. Dans sa lecture critique des textes de celui-ci, il prend alors la mesure de ses propres écarts vis-à-vis de Freud. Et du même coup, « Lacan aperçoit et montre la distance qui sépare tous les autres postfreudiens de Freud, et donc leur profonde hétérodoxie. » (Zafiropoulos, 2003, pp. 21-2) De ce fait, nous pouvons comprendre que le *retour à Freud* de Lacan ne se fasse pas sans effet sur le groupe auquel il appartient. En somme, Lacan dérange, en particulier, l'école de la Société de psychanalyse de Paris, associée à l'Association internationale de psychanalyse (IPA) fondée par Freud et dont lui-même fait partie.

Ainsi nous soutenons donc, à l'instar de Zafiropoulos, que derrière le motif manifeste autour duquel va se cristalliser la scission de 1953 au sein de la Société de psychanalyse de Paris (SPP) se « cachait bien l'opposition théorique beaucoup plus générale d'un front lacanien focalisé par le retour à Freud » (2003, p. 138). Cette position de Lacan à l'égard de ses pairs auxquels il montre la distance les séparant de Freud va culminer dans sa mise à l'écart de l'Association internationale de psychanalyse et la création de la Société française de psychanalyse (SFP). On comprend alors que ce processus de rupture qui aboutit à la démission de Lacan de la Société de psychanalyse de Paris le « 16 juin 1953 » (Roudinesco, 1993, p. 270)

⁴ En 1949, dans « Le stade du miroir » (É, p. 95, p. 100); en 1950, dans sa conférence d'introduction « aux fonctions de la psychanalyse en criminologie » (É, p. 132); en 1951, dans sa relecture du cas Dora à l'occasion de son « Intervention sur le transfert » (É, p. 222); et le 4 mars 1953 dans « Le mythe individuel du névrosé » (MI).

et que le *Discours de Rome*, prononcé le 27 septembre de la même année, s'insèrent dans une conjoncture institutionnelle bien particulière.

Ainsi, considérant la position historique de son *Discours de Rome*, rédigé entre le 17 juillet et la fin du mois d'août (Roudinesco, 1993, p. 273) et prononcé à peine trois mois après sa démission de la SPP, on peut penser que cette conférence de Lacan est un discours de fondation plaçant les assises théoriques de la nouvelle Société française de psychanalyse. Dans la mesure où il survient après la séparation d'avec la SPP et dans le sillage de la création d'une nouvelle société de psychanalyse, ce discours se présente à la fois comme une déclaration de rupture et un programme de renouveau de la psychanalyse. Nous ne disons pas que le *Discours de Rome* de Lacan est le moment inaugural de son *retour à Freud*. Celui-ci s'amorce bel et bien en 1951 avec son « Intervention sur le transfert » (É, p. 215) qui ouvre sa relecture des cinq cas paradigmatiques de Freud et dans lequel, pour une première fois, Lacan met l'accent sur l'axe qui orientera tout son *retour à Freud*, à savoir la question « de la jonction du symbolique et de l'imaginaire » (L I, p. 91). Aussi, à partir de sa scission d'avec la SPP et la fondation de la SFP, on peut penser que Lacan a désormais les coudées franches pour affirmer haut et fort son ambitieux programme de « rénovation » (DR, p. 238) de la discipline analytique.

S'inscrivant dans cette conjoncture bien particulière, le *Discours de Rome* formule clairement ce que Lacan appelle « les problèmes actuels de la psychanalyse » (DR, p. 242) et explique comment, dans son *retour à Freud*, il entend remédier à ceux-ci. Il ne fait aucun doute que, pour Lacan, ces problèmes tiennent à l'oubli des « fondements » de la discipline analytique en tant « qu'elle les prend dans le langage » (DR, p. 238). À ce sujet, il est sans équivoque : « La psychanalyse n'a qu'un médium : la parole du patient. L'évidence du fait n'excuse pas qu'on le néglige. » (DR, p. 247) En ce sens, Lacan explique la distance que les postfreudiens ont prise à l'égard de la découverte freudienne par cette « aversion de l'intérêt quant aux fonctions de la parole et quant au champ du langage. » (DR, p. 242)

Ainsi, en resituant la parole comme la donnée première de l'expérience analytique, la « rénovation » (DR, p. 238) de la discipline analytique que Lacan propose par son *retour à Freud* prend la forme d'un retour aux « fondements » que la psychanalyse « prend dans le langage » (*ibid.*) et qu'elle a, depuis la mort de son fondateur, négligés. Comme il le dira quatre ans plus tard : c'est d'avoir su reconnaître que l'expérience analytique reçoit de la parole « son instrument, son cadre, son matériel et jusqu'au bruit de fond de ses incertitudes » (É, p. 494) qu'il a pu affirmer « qu'au-delà de cette parole c'est toute la structure du langage que l'expérience psychanalytique découvre dans l'inconscient. » (É, p. 495) En d'autres mots, comme il le dit en toutes lettres en 1958, c'est pour avoir redonné à la parole sa position première dans l'expérience analytique au cours de son *retour à Freud* qu'il peut, au terme de celui-ci, soutenir « le fait que l'inconscient [a] la structure radicale du langage » (É, p. 594). En 1953, sans pouvoir énoncer cette thèse, Lacan annonce néanmoins de façon explicite le programme qui l'y conduira.

Nous affirmons pour nous que la technique ne peut être comprise, ni donc correctement appliquée, si l'on méconnaît les concepts qui la fondent. Notre tâche sera de démontrer que ces concepts ne prennent leur sens plein qu'à s'orienter dans un champ de langage, qu'à s'ordonner à la fonction de la parole. (DR, p. 246)

Nul doute que, pour Lacan, la discipline analytique « ne doit sa valeur scientifique qu'aux concepts théoriques que Freud a forgés dans le progrès de son expérience » (DR, p. 239). Toutefois, ces concepts, chez les postfreudiens, « d'être encore mal critiqués et de conserver pour autant l'ambiguïté de la langue vulgaire, profitent de ces résonances non sans en encourir les malentendus » (DR, pp. 239-40).

Comme il l'affirme deux mois plus tard, le 18 novembre 1953, à l'occasion de la première séance publique de son séminaire, depuis la mort de Freud, les concepts auxquels la discipline analytique doit sa valeur scientifique ont été réduits « à des mots usés. » (L I, p. 7) Dans ce contexte, le *retour à Freud* vise à redonner sa « vie propre » à « [c]haque notion » de la pensée freudienne qu'il qualifie comme « la plus perpétuellement ouverte à la révision » (*ibid.*). Bien qu'il affirme que ce travail ne soit réalisable qu'à condition de « démontrer que ces concepts [de Freud] ne prennent leur sens plein qu'à s'orienter dans un champ de langage, qu'à s'ordonner

à la fonction de la parole » (DR, p. 246) — ce qui a pour effet de tracer un certain rapport entre la psychanalyse et la linguistique —, Lacan précise que « ces termes [de la pensée de Freud] ne peuvent s'éclaircir à ce qu'on établisse leur équivalence au langage actuel de l'anthropologie, voire aux derniers problèmes de la philosophie, où souvent la psychanalyse n'a qu'à reprendre son bien. » (DR, p. 240)

En ce sens, si ce sont les concepts de la psychanalyse que Freud « a forgés dans le progrès de son expérience » (DR, p. 239) qui donnent le statut scientifique à la discipline analytique et « ne prennent leur sens plein qu'à s'orienter dans un champ de langage, qu'à s'ordonner à la fonction de la parole » (DR, p. 246), ce n'est qu'à tracer « leur équivalence au langage actuel de l'anthropologie » (DR, p. 240) qu'il est possible de le démontrer. D'emblée, en 1953, dans l'énoncé du programme par lequel Lacan entend « rénover » (DR, p. 238) la discipline analytique, c'est dans un dialogue s'instituant entre la psychanalyse, la linguistique et l'anthropologie que peut s'opérer le *retour à Freud*.

Admettons que ce soit bien le cas et que c'est par le biais de l'anthropologie « où souvent la psychanalyse n'a qu'à reprendre son bien » (DR, p. 240) que Lacan entend redonner aux concepts freudiens leur pleine valeur qu'en les inscrivant dans le champ du langage et la fonction de la parole, il nous reste à comprendre pourquoi. Pourquoi en effet, si « [l]a psychanalyse n'a qu'un médium : la parole du patient » (DR, p. 247) et qu'en ce sens ce soit « dans le langage » (DR, p. 238) qu'elle prenne ses « fondement » (*ibid.*), ne pas en rester à la linguistique et se contraindre à en passer par l'anthropologie. Donnons ici la réponse à cette question que Lacan aborde le 10 mars 1954, à mi-chemin de sa première année de séminaire :

Vous avez pu vous familiariser, à travers notre dialogue, avec l'ambition qui préside à notre commentaire, celle de repenser les textes fondamentaux de l'expérience analytique. L'âme de notre approfondissement, c'est l'idée suivante — ce qui, dans une expérience est toujours le mieux vu, c'est ce qui est à une certaine distance. Aussi bien n'est-il pas surprenant que ce soit, maintenant, et ici, que nous soyons amenés, pour comprendre l'expérience analytique, à repartir de ce qui est impliqué dans sa donnée la plus immédiate, à savoir la fonction symbolique, ou ce qui est exactement la même chose dans notre vocabulaire — la fonction de parole. Ce domaine central de l'expérience analytique, nous le retrouvons partout indiqué dans l'œuvre de Freud, jamais nommé, mais indiqué à tous ses pas. (L I, p. 105)

En ce sens, il ne suffit pas, comme le dit Lacan, de noter « l'évidence » du fait que la « parole du patient » soit l'unique « médium » de la psychanalyse (DR, p. 247). Ce qui constitue le véritable noyau de son *retour à Freud* est l'équivalence qu'il pose entre « la fonction de la parole », au fondement de l'expérience analytique, et « ce qui est exactement la même chose dans notre vocabulaire », « la fonction symbolique » (L I, p. 105). Ainsi, dire que l'expérience analytique reçoit de la parole « son instrument, son cadre, son matériel et jusqu'au bruit de fond de ses incertitudes » (É, p. 494), ce qui l'inscrit dans un certain rapport avec la linguistique, n'est pas suffisant pour comprendre l'opération de rénovation par lequel Lacan effectue son *retour à Freud*. Pour en saisir toute la portée, il faut faire un pas supplémentaire et se demander ce que Lacan entend exactement par fonction de la parole, c'est-à-dire « la fonction symbolique » (L I, p. 105) telle que mise de l'avant par l'anthropologie française et tout particulièrement par les travaux de Lévi-Strauss.

En tant que donnée première de l'expérience analytique, le sens qui est accordé par Lacan à la parole n'est pas celui que lui accorde la linguistique en tant qu'acte individuel par lequel s'actualise la virtualité d'une langue⁵ ; mais le sens que l'anthropologie assigne à la fonction symbolique en se référant à la linguistique structurale. En ce sens, dans la mesure où Lacan puise la notion de fonction symbolique dans le texte de Lévi-Strauss, c'est bien chez l'anthropologue que Lacan trouve la boussole de la linguistique structurale qui oriente tout son *retour à Freud*. C'est parce que la fonction de la parole, en tant que donnée première de l'expérience analytique, est la fonction symbolique étudiée par l'anthropologie que la linguistique structurale s'applique à l'expérience analytique. Par le fait même, c'est parce que Lacan pose cette équivalence que la discipline analytique s'inscrit

⁵ R. Engler, auteur d'une *Édition critique du Cours de linguistique générale* définit la parole comme « l'acte de l'individu réalisant sa faculté [du langage] au moyen de la convention qu'est la langue. » (in Arrivé, 1994, p. 42)

dans le champ des sciences sociales et non dans un rapport duel avec la linguistique.

Pour résumer, revenons à cette citation de Lacan :

Praticiens de la fonction symbolique, il est étonnant que nous nous détournions de l'approfondir, au point de méconnaître que c'est elle qui nous situe au cœur du mouvement qui instaure un nouvel ordre des sciences, avec une remise en question de l'anthropologie. [...] La linguistique peut ici nous servir de guide, puisque c'est là le rôle qu'elle tient en flèche de l'anthropologie contemporaine, et nous ne saurions y rester indifférent. (DR, p. 284)

Si la discipline analytique « ne doit sa valeur scientifique qu'aux concepts théoriques que Freud a forgés dans le progrès de son expérience » (DR, p. 239) ; que « [l]a psychanalyse n'a qu'un médium : la parole du patient » (DR, p. 247) et que ce soit « dans le langage » (DR, p. 238) qu'elle trouve ses « fondements » (*ibid.*), alors « ces concepts ne prennent leur sens plein qu'à s'orienter dans un champ de langage, qu'à s'ordonner à la fonction de la parole. » (DR, p. 246) Voilà qui semble clair. Pour réintroduire le sens dans des notions qui ont réduites « à des mots usés » (L I, p. 7) depuis la mort de Freud, il faut en revenir à la fonction de la parole et à ce qui semble d'emblée lier directement psychanalyse et linguistique.

Mais dans la mesure où « la fonction de la parole » est « exactement la même chose dans notre vocabulaire » (L I, p. 105) que « la fonction symbolique », c'est à la fonction symbolique « qui nous situe au cœur du mouvement qui instaure un nouvel ordre des sciences » (DR, p. 284) que la psychanalyse doit sa place à l'intérieur du champ scientifique. En ce sens, les termes de la pensée de Freud qui donne sa valeur scientifique à la psychanalyse « ne peuvent s'éclaircir à ce qu'on établisse leur équivalence au langage actuel de l'anthropologie » (DR, p. 240). Si Lacan trouve du côté de la linguistique structurale la boussole pour l'orienter sur le chemin de son *retour à Freud*, lui permettant d'en appliquer les outils à l'expérience analytique, ce n'est que dans la mesure où « c'est là le rôle qu'elle tient en flèche de l'anthropologie contemporaine » (DR, p. 284).

On comprendra qu'il ne s'agit pas ici simplement de faire valoir que la révolution structuraliste opérée par Lévi-Strauss en anthropologie précède dans le temps le

retour à Freud. Il s'agit plutôt de soutenir qu'elle représente l'une de ses conditions de possibilité. En effet, nul ne saurait contester le fait que l'anthropologue, dès 1945, en publiant « L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie » (AS, pp. 37-62) en appelle à un *tournant linguistique* par l'application des méthodes qui ont fait le succès de la linguistique à l'ensemble des sciences sociales. Rappelons que, à cette date, Lévi-Strauss présente la linguistique comme « la science sociale la plus développée » (AS, p. 62) et même « la seule » qui, au sein de l'ensemble des sciences sociales, « puisse revendiquer le nom de science » (AS, p. 37). Si l'anthropologue octroie à la linguistique ce titre, c'est qu'elle est la première science sociale à être parvenue « à formuler des relations nécessaires » (AS, p. 40) et ainsi franchir « cette barrière, longtemps jugée infranchissable, qui sépare les sciences exactes et naturelles des sciences humaines et sociales. » (AS, p. 79)

Pour Lévi-Strauss, il est clair que, « quand un événement de cette importance [soit la formulation de relations nécessaires jusque-là réservée aux sciences exactes] prend place dans l'une des sciences de l'homme, il est non seulement permis aux représentants des disciplines voisines, mais requis d'eux, de vérifier immédiatement ses conséquences, et son application possible à des faits d'un autre ordre. » (AS, p. 40) En ce sens, lorsqu'en 1953 Lacan affirme dans son *Discours de Rome* que « [l]a linguistique peut [...] servir de guide » à la psychanalyse pour qu'elle prenne la place que lui confère la fonction symbolique « au cœur du mouvement qui instaure un nouvel ordre des sciences » (DR, p. 284), il répond à l'appel de Lévi-Strauss lancé huit ans plus tôt. C'est bien, affirme Lévi-Strauss en 1952, « comme des guides » (AS, p. 80) dont ils voudraient apprendre « le secret de leur succès » que les anthropologues, aujourd'hui, après avoir « travaillé côte à côte » (AS, p. 79) avec eux pendant des années, « sollicitent les linguistes » (AS, p. 80).

C'est donc après que Lévi-Strauss ait affirmé en 1951 avoir « considér[é] les règles du mariage et les systèmes de parenté comme une sorte de langage » (AS, p. 69) que Lacan peut, à son tour, soutenir en 1953 que « le symptôme se résout tout entier

dans une analyse de langage, parce qu'il est lui-même structuré comme un langage » (DR, p. 269).⁶ Si l'application par Lévi-Strauss de « ces méthodes rigoureuses dont la linguistique vérifie chaque jour l'efficacité » (AS, p. 80) au champ de l'anthropologie, si cette application, dis-je, précède celle effectuée par Lacan au champ analytique, l'essentiel n'est pourtant pas là. Bien plus que cette préséance chronologique, ce qui compte est le fait que Lacan trouve le modèle du rapport de la psychanalyse à la linguistique dans la relation de l'anthropologie à la linguistique. En effet, en traçant l'équivalence entre la fonction de la parole et la fonction symbolique, Lacan fonde l'application à l'expérience analytique de « ces méthodes rigoureuses dont la linguistique vérifie chaque jour l'efficacité » (*ibid.*) de la même manière que l'avait fait Lévi-Strauss avant lui, notamment avec *Les Structures élémentaires de la parenté*.

1.1.2 L'origine symbolique de la société

Si les « efforts [de l'anthropologue] peuvent presque (et nous insistons sur ce : presque) rejoindre ceux de la science sociale la plus développée, c'est-à-dire la linguistique » (AS, p. 62), c'est que, affirme Lévi-Strauss, « la condition de cette rencontre, [...] c'est de ne jamais perdre de vue que, dans le cas de l'étude sociologique comme dans celui de l'étude linguistique, nous sommes en plein symbolisme. » (*Ibid.*) C'est donc sur la base de la nature symbolique commune des faits sociaux et des faits de langage que Lévi-Strauss peut importer en anthropologie les méthodes de la linguistique. L'originalité de la théorie du symbolisme de Lévi-Strauss qui aura des effets dans l'ensemble des sciences sociales tient au fait qu'il y renverse l'ordre avec lequel avaient été pensés jusque-là symbolisme et société.

⁶ Thèse qui se développe avec le temps. En 1956 Lacan affirme que « [t]out phénomène analytique, tout phénomène qui participe du champ analytique, de la découverte analytique, de ce à quoi nous affaire dans le symptôme et dans la névrose est structuré comme un langage. » (L III, p. 187). Deux plus tard, il soutient finalement le « fait que l'inconscient [a] la structure radicale du langage » (É, p. 594).

Dès 1947, l'anthropologue affirme que, contrairement à « Durkheim [qui] cherche à faire [...] jaillir le symbolisme de l'état de société » (Lévi-Strauss, 1947, p. 527) et à Mauss, comme il le dit en 1950, qui « croit encore possible d'élaborer une théorie sociologique du symbolisme » (MM, p. XXII), on « ne peut pas expliquer le phénomène social [...] si le symbolisme n'est pas traité par la pensée sociologique comme une condition *a priori* » (Lévi-Strauss, 1947, p. 526). Ainsi, dans la mesure où « [l]a société ne peut exister sans symbolisme » (Lévi-Strauss, 1947, p. 527), on doit en conclure que « [l]a sociologie ne peut pas expliquer la genèse de la pensée symbolique » (*ibid.*). En ce sens, plutôt que de chercher « une théorie sociologique du symbolisme » (MM, p. XXII) en tentant de « faire jaillir le symbolisme de l'état de société » (Lévi-Strauss, 1947, p. 527), la sociologie « doit la prendre [la pensée symbolique] comme donnée » (*ibid.*) et ainsi « chercher une origine symbolique de la société » (MM, p. XXII) en s'efforçant de « montrer comment l'apparition de la pensée symbolique rend la vie sociale à la fois possible et nécessaire » (Lévi-Strauss, 1947, p. 527).

Avant d'aller plus loin, il faut d'emblée préciser qu'à compter de 1950, à l'aube de son *retour à Freud*, n'ayant pas encore effectué entièrement le virage structuraliste, Lacan souscrit tout de même à cette thèse par laquelle Lévi-Strauss instaure une nouvelle anthropologie. Dans le style alambiqué qu'on lui connaît lorsque vient le temps de citer ses sources, Lacan fait référence à l'introduction que consacre l'anthropologue à l'édition posthume de l'œuvre de M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, publiée la même année, pour y avoir retrouvé « les formules limpides que la mort de Mauss ramène au jour de notre attention » (É, p. 132); au premier rang desquelles se trouve la thèse princeps de Lévi-Strauss selon laquelle « les structures de la société sont symboliques » (*ibid.*).

Bien que, dans ce texte, Lacan fasse encore référence « aux conditions sociales de l'œdipisme » (É, p. 136) — ce qui laisse voir la persistance de l'influence durkheimienne qui a marqué ses écrits et conférences de 1938 à 1950 — il ne fait aucun doute qu'en déclarant la nature symbolique des structures de la société, Lacan

montre un changement significatif dans ses influences. Ce changement est d'autant plus notable que, parmi les « formules limpides que la mort de Mauss ramène au jour », Lacan ne se contente pas d'énoncer la thèse lévi-straussienne selon laquelle « les structures de la société sont symboliques » (É, p. 132), mais en énonce également la conséquence au niveau psychopathologique : conséquence que l'anthropologue anticipe dans son « Introduction ». Ainsi, après avoir affirmé la nature symbolique des structures de la société à la suite de Lévi-Strauss, Lacan poursuit en affirmant que l'individu, « en tant qu'il est psychopathe, il les exprime [les structures de la société] par des conduites symboliques. » (*Ibid.*) Dans la mesure où il définit à la fois les structures de la société et les conduites individuelles du psychopathe comme symboliques, Lacan rejoint « l'hypothèse d'une complémentarité entre le psychique et le social » à laquelle Lévi-Strauss dit être parvenu « [e]n poursuivant ce qui [lui] était apparu comme une des orientations de la pensée de Mauss » (MM, p. XXVI).

1.1.3 La complémentarité entre le psychique et le social

Soutenir, comme le fait Lévi-Strauss, que « [l]a société ne peut exister sans symbolisme » (Lévi-Strauss, 1947, p. 527) et que « la pensée symbolique rend la vie sociale à la fois possible et nécessaire » (*ibid.*), signifie que, tout en reconnaissant « une priorité logique au dispositif symbolique » (Hénaff, 1991, p. 207), le symbolisme doit par conséquent être « d'emblée donné avec le social, inséparablement » (*ibid.*). Autrement dit, contrairement à Durkheim qui cherche « à faire jaillir le symbolisme de l'état de société » (Lévi-Strauss, 1947, p. 527) et à Mauss qui « croit encore possible d'élaborer une théorie sociologique du symbolisme » (MM, p. XXII), pour Lévi-Strauss la pensée symbolique ne vient pas après la constitution du social, mais est donnée d'emblée, comme originaire.

Ce renversement dans la manière de penser symbolisme et société a pour effet complémentaire de faire disparaître « l'opposition apparente entre individu et société » (Lévi-Strauss, 1947, p. 527) qui, à cette époque, mine tout autant la pensée

sociologique que psychologique. À la question de savoir si « [u]ne société tient [...] ses caractères institutionnels des modalités particulières de la personnalité de ses membres » ou bien si « cette personnalité s'explique [...] par certains aspects de l'éducation de la petite enfance, qui sont, eux-mêmes, des phénomènes d'ordre culturel » (MM, p. XVI), Lévi-Strauss répond par la thèse de la « *complémentarité* entre psychisme individuel et structure sociale » (MM, p. XXIII) que seul le caractère symbolique du social lui permet de formuler.

Le fait que « la pensée symbolique rend la vie sociale à la fois possible et nécessaire » (Lévi-Strauss, 1947, p. 527) n'implique pas seulement la nature symbolique du social, mais bien réciproquement la nature sociale du symbolisme. En ce sens, « [d]ire qu'il n'y a symbolique que social, cela veut dire que tout symbolisme fait système » (Hénaff, 1991, p. 210). En somme, il ne saurait y avoir de symbolisme individuel qui ne soit d'emblée social. Ainsi, si Lévi-Strauss peut affirmer que « [l]e psychisme individuel ne reflète pas le groupe ; encore moins le préforme-t-il » (MM, p. XXIII), c'est que « les deux ordres ne sont pas, l'un par rapport à l'autre, dans une relation de cause à effet (quelle que soit, d'ailleurs, la position respective qu'on attribue à chacun) » (MM, p. XVI), mais bien dans un rapport de « traduction » (*ibid.*). En ce sens, « la formulation psychologique n'est qu'une *traduction*, sur le plan du psychisme individuel, d'une structure proprement sociologique. » (*ibid.*, nous soulignons) Ce faisant, Lévi-Strauss modifie les termes mêmes à partir desquels la question de la relation entre individu et société est posée et qui constitue selon lui « un débat qui devait rester sans issue » (*ibid.*). Au rapport causal qui mène nécessairement à une alternative, l'anthropologue, en posant le problème à partir du concept linguistique de traduction, conduit à penser l'individuel et le social dans leur complémentarité (MM, p. XXIII ; p. XXVI).

Il ne faut pas sous-estimer ce déplacement que Lévi-Strauss effectue à partir de Mauss. Dans la mesure où l'individuel et le social sont dans un rapport de traduction, cela signifie qu'ils ne représentent plus deux ordres antagonistes l'un par rapport à l'autre, mais bien « deux plans parallèles qui s'expriment l'un l'autre »

(Karsenti, 1997, p. 140) c'est-à-dire qu'on ne peut lire l'un sans l'autre. Cette « complémentarité entre le psychique et le social » (MM, p. XXVI) dans lequel « le mental et le social se confondent » (MM, p. XXII) s'exprime, selon Lévi-Strauss, dans le fait que « [s']il est bien vrai qu'en un sens, tout phénomène psychologique est un phénomène sociologique, que le mental s'identifie avec le social [...], dans un autre sens, tout se renverse la preuve du social, elle, ne peut être que mentale » (MM, p. XXVI). Ainsi, si « la formulation psychologique n'est qu'une traduction, sur le plan du psychisme individuel, d'une structure proprement sociologique » (MM, p. XVI), inversement, « nous ne pouvons jamais être sûrs d'avoir atteint le sens et la fonction d'une institution, si nous ne sommes pas en mesure de revivre son incidence sur une conscience individuelle. » (MM, p. XXVI)

En ce sens, il faut bien comprendre que la « *complémentarité* entre psychisme individuel et structure sociale » (MM, p. XXIII) qui permet de les penser dans un rapport de traduction tient nécessairement à la nature symbolique commune qu'ils partagent. En effet, tout comme « [i]l est de la nature de la société qu'elle s'exprime symboliquement dans ses coutumes et dans ses institutions » (MM, p. XVI), les « conduites individuelles normales », comme les « conduites anormales », malgré « l'illusion d'un symbolisme autonome » (MM, p. XVI-XVII), soutient Lévi-Strauss, « *ne sont jamais symboliques par elles-mêmes* » (MM, p. XVI) et ne tirent leur caractère symbolique que d'un « système symbolique, qui ne peut être que collectif » (*ibid.*). Ainsi, pouvons-nous compléter l'affirmation de Lévi-Strauss selon laquelle « le mental et le social se confondent » (MM, p. XXII) en ajoutant, qu'ils se confondent dans le symbolique.

Revenons-en maintenant à la conférence de Lacan sur les « fonctions de la psychanalyse en criminologie » de 1950 dans laquelle, malgré l'empreinte toujours présente d'un certain sociologisme durkheimien, il souscrit à la thèse lévi-straussienne de « l'origine symbolique de la société » (MM, p. XXII) : laquelle ouvre la voie à une anthropologie nouvelle, « c'est-à-dire [à] un système d'interprétation rendant simultanément compte des aspects physiques,

physiologiques, psychiques et sociologiques de toutes les conduites » (MM, p. XXV). Dans ce texte, en plus de soutenir la thèse selon laquelle « les structures de la société sont symboliques » (É, p. 132), Lacan affirme que ces structures symboliques de la société, « en tant qu'il est psychopathe, il [l'individu] les exprime par des conduites symboliques. » (*Ibid.*) De ce fait, il rejoint « l'hypothèse d'une complémentarité entre le psychique et le social » (MM, p. XXVI), rendue possible par leur nature symbolique commune, posée par Lévi-Strauss à la suite de Mauss.

Au sujet des « conduites anormales » comme celles des psychopathes dont parle Lacan dans ce texte, Lévi-Strauss affirmait dans son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » que si elles « réalisent, sur le plan individuel, *l'illusion d'un symbolisme autonome* » (MM, p. XVII), à l'instar des conduites normales, elles « *ne sont jamais symboliques par elles-mêmes* » (MM, p. XVI). Bien que « doublement amoindri[es] (parce que individuel[les] et parce que pathologique[s]) », pour Lévi-Strauss, « les conduites psycho-pathologiques individuelles offrent à chaque société une sorte d'équivalent [...] de symbolismes différents du sien propre, tout en étant vaguement évocateurs de formes normales et réalisées à l'échelle collective. » (MM, p. XVII) Ainsi, malgré ce que soit « sur un niveau inférieur et, si l'on peut dire, dans un ordre de grandeur différent » (*ibid.*), les conduites anormales telles celles des psychopathes, à l'instar des conduites normales, « atteignent au symbolisme » (*ibid.*) qu'en rapport à « un système symbolique, qui ne peut être que collectif » (MM, p. XVI).

C'est précisément ce point de vue auquel Lacan adhère quand, après avoir affirmé que le psychopathe « exprime par des conduites symboliques » (É, p. 132) les structures symboliques de la société, il précise que « le symbolisme ainsi exprimé ne peut être que *parcellaire* » en ajoutant que « tout au plus peut-on affirmer qu'il signale le point de rupture qu'occupe l'individu dans le réseau des agrégations sociales. » (*Ibid.*) En ce sens, si « [l]a manifestation psychopathique peut révéler la structure de la faille » précise-t-il, « *cette structure ne peut être tenue que pour un élément dans l'exploration de l'ensemble.* » (*Ibid.*, nous soulignons) En d'autres

mots, pas plus que « les conduites individuelles normales », les conduites anormales « *ne sont jamais symboliques par elles-mêmes* » (MM, p. XVI), bien qu'elles « réalisent, sur le plan individuel, *l'illusion d'un symbolisme autonome* » (MM, p. XVI-XVII, nous soulignons), l'individu « en tant qu'il est psychopathe, il les exprime [les structures de la société] par des conduites symboliques » (É, p. 132), bien que « *parcellaire* », c'est-à-dire comme « *un élément dans l'exploration de l'ensemble* » (*ibid.*), c'est-à-dire du système social.

En ce sens, si la psychanalyse s'inscrit dans le champ des sciences sociales, ce n'est que par cette thèse, à laquelle souscrit Lacan, qui pose la « complémentarité entre le psychique et le social » que Lévi-Strauss dégage de sa lecture de Mauss qui permet de dire que, dans le symbolisme, « le mental et le social se confondent » (MM, p. XXII)

1.1.4 Le langage comme condition de la culture

Si nous soutenons que Lacan trouve le modèle du rapport de la psychanalyse à la linguistique dans la relation de l'anthropologie à la linguistique telle que la pose Lévi-Strauss au moyen de la fonction symbolique, c'est que ce n'est pas simplement des outils techniques pour analyser la parole du sujet que Lacan trouve dans la linguistique, mais l'idée que, dans la mesure où le langage est la condition de la culture, c'est toute la culture que la psychanalyse trouve dans l'inconscient en tant que « le langage [...] est la condition de l'inconscient. » (AÉ, p. 488) Voilà ce que signifie le fait « qu'au-delà de cette parole » (É, p. 495) dont l'expérience analytique « reçoit son instrument, son cadre, son matériel et jusqu'au bruit de fond de ses incertitudes » (É, p. 494), Lacan affirme que « [c]'est toute la structure du langage que l'expérience psychanalytique découvre dans l'inconscient. » (*Ibid.*)

En ce sens, si Lacan peut dire à Rome, en 1953, que dans l'expérience analytique « le problème est celui des rapports dans le sujet de la parole et du langage » (DR, p. 279), ce n'est que dans la mesure où « la situation du sujet [...] est

essentiellement caractérisée par sa place dans le monde symbolique, autrement dit dans le monde de la parole » (L I, p. 95). Puisque « la fonction de la parole » veut dire « exactement la même chose dans [son] vocabulaire » que « la fonction symbolique » (L I, p. 105), par le médium de la parole, ce qui a été découvert par Freud, sous le nom d'inconscient, c'est tout le « champ des incidences, en la nature de l'homme, de ses relations à l'ordre symbolique » (DR, p. 275).

Ainsi bien qu'il tient pour évident le fait que « [l]a psychanalyse n'a qu'un médium : la parole du patient », Lacan « n'excuse pas qu'on le néglige » (DR, p. 247) comme l'ont fait les postfreudiens. « Méconnaître » le fait que « la découverte de Freud est celle du champ des incidences, en la nature de l'homme, de ses relations à l'ordre symbolique » ne signifie rien de moins que « condamner la découverte à l'oubli, l'expérience à la ruine. » (DR, p. 275)

Pour bien comprendre le *retour à Freud* opéré par Lacan et l'inflexion langagière qu'il implique, il faut en passer par la fonction symbolique de Lévi-Strauss. Dans la mesure où, en 1953, Lacan soutient que c'est la fonction symbolique qui situe la psychanalyse au sein du champ des sciences sociales, ne pas reconnaître l'influence de Lévi-Strauss dans le *retour à Freud* pour ne tenir compte que de son rapport à la linguistique de Saussure, c'est retirer la psychanalyse « du mouvement qui instaure un nouvel ordre des sciences » (DR, p. 284) initié par la découverte de la fonction symbolique par l'anthropologie et ainsi séparer la psychanalyse de ce qu'elle partage avec le reste des sciences sociales.

Comme le dit Lacan en 1957, au terme de son *retour à Freud*, « il serait aberrant d'isoler complètement notre champ et de nous refuser à voir ce qui, dans celui-ci n'est pas analogue mais directement en connexion, en prise, embrayé, avec une réalité qui nous est accessible par d'autres disciplines, d'autres sciences humaines. » (L IV, p. 252) Ainsi, juge-t-il « [qu']établir ces connexions [lui] semble indispensable pour situer notre domaine [celui de la psychanalyse], et même simplement pour nous y retrouver. » (*Ibid.*) En ce sens, le lien de la psychanalyse

avec les autres sciences humaines et sociales, qu'il faut bien reconnaître comme la fonction symbolique, n'est pas simplement nécessaire pour situer la discipline analytique dans le champ scientifique, mais l'est tout autant pour la pratique analytique elle-même. C'est bien comme des « [p]raticiens de la fonction symbolique » (DR, p. 284) qu'en 1953 Lacan désigne les psychanalystes.

Ainsi, bien qu'il juge que ce fait fut « négligé » depuis la mort de Freud, il n'est pas suffisant de dire que la parole du patient est le seul « médium » de la psychanalyse (DR, p. 247). Comme l'énonce Lévi-Strauss en 1955, qui entend accomplir dans l'étude des mythes un progrès équivalent à celui que vient de vivre la linguistique en appliquant aux mythes les outils qui ont fait le succès de la linguistique, « [r]approcher le mythe du langage ne résout rien » (AS, p. 230). De la même façon, dire que l'expérience analytique trouve ses fondements dans le langage, c'est affirmer « [l]'évidence du fait » (DR, p. 247). Pour paraphraser Lévi-Strauss, nous dirons que rapprocher la psychanalyse du langage ne résout rien. Pour ne pas négliger ce fait, encore faut-il en tirer les conséquences logiques pour la pratique analytique tout autant que pour la situation de la psychanalyse dans le champ scientifique.

C'est à cette tâche que nous nous appliquons en affirmant que Lacan trouve dans le rapport de l'anthropologie à la linguistique le modèle de sa propre relation à cette dernière. La rencontre entre l'anthropologie et la linguistique ne peut avoir lieu, soutient en effet Lévi-Strauss, qu'à condition de reconnaître le caractère symbolique commun des faits de langage et des faits sociaux (AS, p. 62). De même, la psychanalyse ne peut, à son tour, utiliser les outils de la linguistique sans que ne soit établie la nature symbolique des faits psychiques qu'elle étudie. Tout comme Lévi-Strauss affirme que « la condition de cette rencontre », entre la sociologie, ou toutes autres sciences sociales, et la linguistique, exige « de ne jamais perdre de vue que, dans le cas de l'étude sociologique comme dans celui de l'étude linguistique, nous sommes en plein symbolisme » (*ibid.*), la condition de la rencontre entre la psychanalyse et la linguistique tient au caractère symbolique des faits psychiques.

Tout comme Lévi-Strauss n'a pu opérer la révolution méthodologique en sciences sociales qui consiste à interpréter les faits sociaux à partir d'outils linguistiques qu'en reconnaissant la nature commune de leur objet par le truchement de la fonction symbolique, Lacan n'a pu effectuer, à son tour, le *retour à Freud* et l'inflexion langagière de la discipline analytique, que par le même moyen.

1.1.5 La nature des faits

Dans la mesure où le but de Lévi-Strauss est « [d]appliquer au champ complexe de nos études — parenté, organisation sociale, religion, folklore, art — ces méthodes rigoureuses dont la linguistique vérifie chaque jour l'efficacité » (AS, pp. 79-80), il lui est nécessaire, dans un premier temps, d'établir d'un point de vue général si les faits sociaux dont traite l'anthropologie peuvent faire l'objet du même traitement que les faits de langage en linguistique. En ce sens, si le chercheur en sciences sociales peut espérer « faire accomplir à sa science un progrès analogue à celui qui vient de prendre place dans les sciences linguistiques » (AS, p. 41), comme il le souhaite, « en utilisant une méthode analogue quant à la forme (sinon quant au contenu) à celle introduite par la phonologie » (*ibid.*), cela ne peut se faire qu'à condition que les phénomènes sociaux qu'il étudie soient « des phénomènes du même type que les phénomènes linguistiques. » (*Ibid.*) Ce n'est qu'à partir du moment où est établi le caractère commun des phénomènes sociaux et linguistiques qu'ils sont susceptibles de faire l'objet d'un traitement analogue.

Certes, la nature sociale des faits de langage avait déjà été établie avant Lévi-Strauss. Mauss, déjà, reconnaissait la valeur sociale des faits de langage : « Parmi les sociologues, les linguistes ont le bonheur d'avoir été les premiers qui aient su que les phénomènes qu'ils étudient étaient comme tous les phénomènes sociaux, d'abord sociaux, mais étaient aussi, en même temps et à la fois, physiologiques et psychologiques. » (1980, p. 299) Dans cette optique, Mauss, vingt ans avant Lévi-Strauss, affirmait déjà que « [l]a sociologie serait, certes, bien plus avancée si elle avait procédé partout à l'imitation des linguistes » (*ibid.*). Toutefois, pour Lévi-

Strauss, il ne s'agit pas simplement de reconnaître ce qu'il y a de commun entre langage et société. Tout en s'appuyant sur les travaux de Mauss qui, bien qu'il ait traité du symbolisme, « croit encore possible d'élaborer une théorie sociologique du symbolisme » (MM, p. XXII), Lévi-Strauss fait un pas supplémentaire en affirmant « [l']origine symbolique de la société » (*ibid.*) et en présentant le langage comme une *condition* de la culture. D'emblée, dans le but de déterminer sur quel plan il est possible d'assimiler les premiers au second de manière à traiter l'ensemble des faits sociaux comme des faits de langage et en rappelant les liens intrinsèques que partagent langage et culture, c'est sur le terrain de la culture que se place Lévi-Strauss.

Tout en notant le fait qu'il est possible de considérer le langage comme un *produit* de la culture, en ce qu'une « langue, en usage dans une société, reflète la culture générale de la population » (AS, p. 78) ; ou comme une *partie*, en tant que le langage constitue un élément, parmi d'autres, de la culture, le point de correspondance entre langage et culture que retient Lévi-Strauss est à un tout autre niveau. En effet, c'est « en se plaçant à un point de vue plus théorique » que l'anthropologue place le langage « comme *condition* de la culture » (*ibid.*, nous soulignons). Si Lévi-Strauss identifie le langage comme *condition* de la culture et comme ce par quoi la rupture avec l'ordre naturel s'effectue, c'est que l'architecture de la culture se montre « similaire à celle du langage. » (*Ibid.*) C'est donc parce que la culture « possède une architecture similaire à celle du langage » (*ibid.*), affirme Lévi-Strauss, qu'il est possible d'identifier le langage comme sa condition. En effet, comme le langage, la culture s'édifie « au moyen d'oppositions et de corrélations, autrement dit, de relations logiques. » (AS, p. 78-9)

En se plaçant au niveau de la structure du langage et de la culture qui reposent toutes deux sur des relations logiques d'opposition et de corrélation, Lévi-Strauss peut alors « considérer le langage comme une fondation, destinée à recevoir les structures plus complexes parfois, mais *du même type* que les siennes, qui correspondent à la culture envisagée sous différents aspects. » (AS, p. 79, nous

soulignons) En d'autres mots, c'est parce que les structures du langage et de la culture sont du même type qu'elles s'articulent et se répondent. Si le langage, en tant que condition de la culture, est envisagé comme une fondation aux structures de la culture, et que, en ce sens, il représente « la matrice des significations que portent la culture » (Hénaff, 1991, p. 121), c'est que leur structure possède la même unité formelle. Entre culture et langage, la différence est donc de degré et non de nature : tous deux appartiennent au même champ symbolique. En ce sens, Lévi-Strauss peut affirmer que « langue et culture sont deux modalités parallèles d'une activité plus fondamentale : [...] *l'esprit humain*. » (AS, p. 81) S'il est possible d'appliquer aux faits sociaux les méthodes utilisées dans l'analyse des faits linguistiques, c'est que langage et culture sont tous deux « le produit de l'activité inconsciente de l'esprit » (AS, p. 67) qui « consiste à imposer des formes à un contenu », à laquelle Lévi-Strauss donne le nom de « fonction symbolique » (AS, p. 28). En d'autres mots les faits sociaux comme les faits de langages obéissent aux mêmes lois de structuration inconscientes qui sont celles de la pensée symbolique.

Ainsi, si Lévi-Strauss peut soutenir qu'un chercheur en sciences sociales, comme le sociologue, peut espérer « faire accomplir à sa science un progrès analogue à celui qui vient de prendre place dans les sciences linguistiques » (AS, p. 41) en appliquant les méthodes qui ont fait le succès de la linguistique, cela ne peut se faire qu'à condition de reconnaître le constat épistémologique selon lequel les faits sociaux et les faits linguistiques obéissent aux mêmes lois de structuration qui sont les lois inconscientes de l'esprit. Puisqu'ils obéissent aux mêmes lois de structuration inconscientes que les faits de langage, il est possible d'espérer atteindre dans les faits sociaux les mêmes « réalités objectives » que les linguistes, « au-delà des manifestations conscientes et historiques de la langue, toujours superficielles » (AS, p. 67), ont atteint à propos des faits de langage en identifiant les « systèmes de relations » (*ibid.*) qui les définissent en tant qu'ils sont le « produit de l'activité inconsciente de l'esprit » (*ibid.*).

Pour comprendre la révolution méthodologique opérée par Lévi-Strauss en appliquant les méthodes de la linguistique aux faits sociaux, il faut bien voir le socle sur lequel elle repose. Comme le dit d'emblée Lévi-Strauss à propos de son analyse des faits de parenté, « [t]oute la démonstration dont on a rappelé ci-dessus les articulations principales, a pu être menée à bien à une condition : considérer les règles du mariage et les systèmes de parenté comme une sorte de langage » (AS p. 69). En effet, « de la même façon que la réalité du phonème ne réside pas dans son individualité phonique, mais dans les rapports oppositifs et négatifs qu'offrent les phonèmes entre eux », Lévi-Strauss soutient que « [l]a signification des règles d'alliances, insaisissable quand on les étudie séparément, ne peut surgir qu'en les opposant les unes aux autres » (1983, p. 196).

En ce sens, dans l'étude des faits sociaux, comme c'était le cas en matière de langage, « [l]'erreur de la sociologie traditionnelle, comme de la linguistique traditionnelle, est d'avoir considéré les termes et non les relations entre les termes. » (AS p. 57) La linguistique traditionnelle, après avoir constaté « que dans chaque langue, certains groupes de sons correspondaient à des sens déterminés », et chercher « désespérément à comprendre quelle nécessité interne unissait ces *sens* et ces *sons* » (AS, p. 229), a dû se rendre à l'évidence que son « entreprise était vaine, puisque les mêmes sons se retrouvent dans d'autres langues, mais liés à des sens différents » (AS, pp. 229-30). Lévi-Strauss note alors que la révolution en linguistique n'a pu s'opérer que le « jour où on s'aperçut que la fonction significative de la langue n'est pas directement liée aux sons eux-mêmes, mais à la manière dont les sons se trouvent combinés entre eux » (AS, p. 230), combinaisons qui répondent elles-mêmes aux lois de l'activité inconsciente de l'esprit.

En proposant d'appliquer une méthode d'analyse purement synchronique aux faits sociaux de manière à dégager les « systèmes de relations » (AS, p. 67) qui les définissent, Lévi-Strauss se trouve par le fait même à faire de l'étude des lois de combinaisons qui président à la structuration des faits sociaux qui dépendent de l'activité inconsciente de l'esprit, l'objet d'étude des sciences sociales. En ce sens,

en 1962, dans *La Pensée sauvage*, il pourra dire de l'ethnologie qu'elle « est une psychologie » (Lévi-Strauss, 1962, p. 174), non pas en ce qu'elle constitue l'étude des comportements psychiques individuels, mais en tant qu'elle consiste dans l'étude de lois de l'activité inconsciente de l'esprit humain.

En soulignant le caractère symbolique commun des faits de langage et des faits linguistiques en tant qu'ils sont « le produit de l'activité inconsciente de l'esprit » (AS, p. 67) qui « consiste à imposer des formes à un contenu » (AS, p. 28), et qui constitue la fonction symbolique, on peut comprendre d'emblée en quoi la psychanalyse peut être appelée à jouer un rôle de premier plan dans le grand projet lévi-straussien de renouveler « une science à la fois très ancienne et très nouvelle » qui n'est autre qu'une « anthropologie » qu'il faut entendre dans son sens large, c'est-à-dire comme « une connaissance de l'homme associant diverses méthodes et diverses disciplines, et qui, nous révélera un jour les secrets ressorts qui meuvent cet hôte, présent sans avoir été convoqué à nos débats : l'esprit humain. » (AS, p. 91)

En ce sens, il faut bien reconnaître l'ancrage profond de la pensée de Lacan dans ce projet lorsque, définissant les analystes comme des « [p]raticiens de la fonction symbolique » (DR, p. 284), il reconnaissait en celle-ci ce qui situe la psychanalyse « au cœur du mouvement qui instaure un nouvel ordre des sciences » (*ibid.*) tout en indiquant la linguistique comme la boussole à suivre, « puisque c'est là le rôle qu'elle tient en flèche de l'anthropologie contemporaine » (*ibid.*).

1.2 L'efficacité symbolique

Bien entendu, le caractère inconscient de l'activité de l'esprit qu'est la fonction symbolique, dont les faits de langage comme les faits sociaux sont les effets, est sans conteste ce qui confère à la psychanalyse un rôle de premier plan dans cette entreprise anthropologique. Dans la mesure où, comme les faits linguistiques, les faits sociaux sont le produit de l'activité inconsciente de l'esprit et qu'ils dépendent

des lois de structuration propre à la pensée symbolique, Lévi-Strauss est appelé à exposer ces conditions sur le plan du psychisme humain. (Karsenti, 1997, p. 273) Dans la mesure où l'origine des structures se situe sur le plan psychique, il apparaît dès lors essentiel que le psychisme puisse être lui-même déchiffrable en termes de structure. Dans cette perspective Lévi-Strauss est alors conduit à donner une définition structurale de l'inconscient dans ces termes :

L'inconscient cesse d'être l'ineffable refuge des particularités individuelles, le dépositaire d'une histoire unique, qui fait de chacun de nous un être irremplaçable. Il se réduit à un terme par lequel nous désignons une fonction : la fonction symbolique, spécifiquement humaine, sans doute, mais qui chez tous les hommes, s'exerce selon les mêmes lois ; qui se ramène, en fait, à l'ensemble de ces lois. (AS, p. 224)

Il faut bien remarquer que, défini comme une fonction, l'inconscient ne peut d'aucune manière être désigné comme une faculté individuelle impliquant un sujet préexistant et fondateur. En tant que fonction, l'inconscient ne peut plus d'aucune manière être considéré comme le dépositaire de « souvenirs et des images collectionnés au cours de chaque vie » (*ibid.*), espèce de réservoir d'un « lexique individuel » que Lévi-Strauss relègue à l'étage préconscient. Tout au contraire, en tant qu'il est la fonction symbolique elle-même, l'inconscient, dans la mesure où il « s'exerce selon les mêmes lois », « chez tous les hommes », se présente comme un ensemble, « toujours vide » (*ibid.*), c'est-à-dire purement formel, de lois à partir duquel les structures sont concevables. Dès lors, l'inconscient se présente comme un pur système de relations dont le fonctionnement est tout autant anonyme qu'autonome.

Entendu comme une simple fonction, « l'inconscient serait ainsi le terme médiateur entre moi et autrui. » (MM, p. XXXI) En ce sens, dans l'investigation des données de l'inconscient,

Nous ne nous prolongeons pas, si l'on peut dire, dans le sens de nous-mêmes : nous rejoignons un plan qui ne nous paraît pas étranger parce qu'il recèle notre moi le plus secret; mais (beaucoup plus normalement) parce que, sans nous faire sortir de nous-même, il nous met en coïncidence avec des formes d'activité qui sont à la fois *nôtres* et *autres*, conditions de toutes les vies mentales de tous les hommes et de tous les temps. (*Ibid.*)

En considérant de ce point de vue l'inconscient comme le terme médiateur entre moi et autrui, Lévi-Strauss est alors mené à souligner le rapport qui se noue entre la psychanalyse et l'ethnologie en tant qu'elles consistent toutes deux dans « l'appréhension (qui ne peut être qu'objective) des formes inconscientes de l'activité de l'esprit » (*ibid.*). S'il est possible de mettre sur un même plan l'expérience analytique dans laquelle, selon Lévi-Strauss, il s'agit « de reconquérir à nous-même notre moi le plus étranger » et l'enquête ethnologique qui, quant à elle, « nous fait accéder au plus étranger des autrui comme à un autre nous » (*ibid.*), c'est que l'appréhension objective des formes inconscientes de l'activité de l'esprit ayant lieu dans les deux cas mène à une subjectivation.

Peu importe que l'on adhère ou non à cette définition lévi-straussienne de l'expérience analytique en tant que subjectivation d'un moi objectif que nous pouvons considérer comme son interprétation du « *Wo Es war, soll Ich werden* » freudien, il n'en demeure pas moins que ce qui permet de nouer la psychanalyse à l'ethnologie c'est qu'elle constitue une « appréhension (qui ne peut être qu'objective) des formes inconscientes de l'activité de l'esprit » (*ibid.*). En ce sens, il faut bien apercevoir que le rapport étroit qui se noue entre la psychanalyse et l'ethnologie — nous pourrions aussi bien dire entre la psychanalyse et les sciences sociales dans leur ensemble — tient essentiellement à la notion d'inconscient conçu comme une fonction symbolique. Si l'inconscient est véritablement le terme médiateur entre moi et autrui, et par le fait même entre la psychanalyse et les sciences sociales, ce n'est qu'à condition de le considérer comme un système de lois symboliques.

1.2.1 Le désir reconnu

Pour montrer l'adhésion de Lacan dans son *retour à Freud* à cette définition structurale de l'inconscient comme fonction symbolique, nous proposons d'en passer par une phrase souvent commentée et selon laquelle « le désir de l'homme trouve son sens dans le désir de l'autre, non pas tant parce que l'autre détient les

clefs de l'objet désiré, que parce que son premier objet est d'être reconnu par l'autre. » (DR, p. 268) Dans la mesure où, dans l'analyse, le désir inconscient a à « se reconnaître — disons maintenant le mot — par le symbole » (L I, p. 193), il faut nous-même reconnaître que l'inconscient se présente comme un ensemble, « toujours vide » (AS, p. 224), c'est-à-dire purement formel, de lois à partir duquel les structures sont concevables.

En effet, si le désir inconscient, s'exprimant dans les formations de l'inconscient, tel le symptôme, peut être reconnu par le symbole, c'est bien parce l'inconscient obéit lui-même à la logique symbolique. En d'autres mots, si « le symptôme se résout tout entier dans une analyse de langage, parce qu'il est lui-même structuré comme un langage » (DR, p. 269), c'est que « l'inconscient [a] la structure radicale du langage » (É, p. 594). Si les formations de l'inconscient obéissent aux lois de l'organisation symbolique, comme le dit Lacan, à propos du symptôme, c'est que l'inconscient « se réduit à un terme par lequel nous désignons une fonction : la fonction symbolique, spécifiquement humaine, sans doute, mais qui chez tous les hommes, s'exerce selon les mêmes lois; qui se ramène, en fait, à l'ensemble de ces lois. » (AS, p. 224)

Ainsi, le 7 avril 1954, à la suite d'une intervention de Jean Hyppolite dans son séminaire — faut-il le préciser, spécialiste de Hegel et traducteur de *La phénoménologie de l'esprit* — Lacan répond ceci : « Je ne vois pas pourquoi je ne commencerais pas à rappeler le thème hégélien fondamental – le désir de l'homme est le désir de l'autre » (L I, p. 169). Comme chez Hegel, lu par Kojève, pour qui la conscience n'accède à sa réalisation qu'à être reconnue par une autre conscience, le désir en son essence est celui d'être reconnu par autrui. Le désir en tant que désir du désir de l'autre, est essentiellement défini comme désir d'être reconnu par l'autre (Kojève, 1971, pp. 13-14).

Que le désir de l'homme soit le désir de l'autre, après avoir rappelé qu'il s'agit d'un thème hégélien, Lacan l'affirme : « C'est là aussi que nous retrouvons le

stade du miroir classique de Jacques Lacan » (L I, p. 169). En ce sens, puisqu'il fait lui-même référence à Hegel, il apparaît tout à fait légitime que ses lecteurs aient beaucoup commenté cette formule en faisant valoir ses assises hégéliennes. Pour notre part, nous soutenons que cette interprétation n'en épuise pas la signification puisque ce thème hégélien, qui s'exprime dans le stade du miroir, est dans la pensée de Lacan antérieur à sa rencontre avec Lévi-Strauss et au *retour à Freud* qui s'ensuit. C'est bien ce que confirme Lacan le 21 novembre 1962 lorsqu'il commente un article qui lui avait été remis lors de la séance précédente et dans lequel il est question du fantasme comme support du désir. À propos de l'auteur, Lacan souligne qu'il « ne fait pas suffisante remarque de ce que je dis quand je parle du désir de l'homme comme désir de l'Autre. » (L X, p. 32) La preuve que donne Lacan à l'appui de son commentaire est que son auteur « croit pouvoir se contenter de rappeler que c'est là une formule hégélienne. » (*Ibid.*)

La formule « le désir de l'homme est le désir de l'autre » (L I, p. 169) signifiant que « [c]e désir lui-même, pour être satisfait dans l'homme, exige d'être reconnu », Lacan indique deux voies par lesquelles ce désir est susceptible d'une reconnaissance : à savoir « par l'accord de la parole ou par la lutte de prestige, dans le symbole ou dans l'imaginaire. » (DR, p. 279) En d'autres mots, il y a deux axes à partir desquels il est possible de lire cette phrase, celle de l'imaginaire qui est précisément le thème emprunté par le stade du miroir, et l'axe symbolique qui est l'axe inconscient. À compter de l'introduction de l'Autre avec un grand A, tel qu'il apparaît pour la première fois dans le *schéma L* à la séance 25 mai 1955 (L II, p. 284) pour désigner l'inconscient en tant qu'il « est le discours de l'Autre » (É, p. 549), cette différence se lit en toutes lettres dans l'usage que de cet Autre dans la formule. En ce sens, comme l'axe symbolique s'ajoute et détermine l'axe imaginaire sur le schéma L, au thème hégélien du « désir de l'homme est le désir de l'autre » (L I, 169), s'ajoute l'axe symbolique, proprement inconscient, dans lequel « le désir dans sa fonction inconsciente, est le désir de l'Autre. » (L V, p. 395)

Dans la mesure où, en 1953, Lacan conçoit la psychanalyse comme « l'expérience intersubjective où ce désir se fait reconnaître » (DR, p. 279), nul doute que la voie privilégiée par l'analyse soit sans conteste celle de la parole en ceci que « [c]'est seulement lorsqu'il se formule, se nomme devant l'autre, que le désir, quel qu'il soit, est reconnu au sens plein du terme. » (L I, p. 207) Dans le même sens, si Lacan soutient que « le symptôme se résout tout entier dans une analyse de langage », c'est qu'il est « structuré comme un langage », c'est-à-dire comme un « langage dont la parole doit être délivrée » (DR, p. 269). Si le symptôme est parole qui doit être délivrée, c'est qu'il cherche essentiellement à se faire reconnaître. Comme il le dira quatre ans plus tard, « le symptôme en tant qu'inconscient est en somme, jusqu'à un certain point, quelque chose qui parle » (L V, p. 326). De ce fait, « [l]e symptôme va donc dans le sens de la reconnaissance du désir » (L V, p. 326).

Puisque pour se faire reconnaître le désir inconscient, dans ses formations, emprunte la voie symbolique, l'inconscient doit nécessairement être lui-même structuré par ces lois. En ce que Lacan situe « le ressort propre de l'inconscient » dans « la puissance combinatoire qui en agence les équivoques » (É, p. 269), il faut bien reconnaître que l'inconscient se réduit à cette fonction symbolique qui impose ses lois.

Si Lacan peut prendre appui sur l'ethnologie en rappelant que la proposition selon laquelle l'inconscient se réduit à la fonction symbolique n'a « pour eux [les ethnologues] rien de surprenant » (*ibid.*), c'est bien parce qu'il souscrit à la thèse de Lévi-Strauss selon laquelle ethnologie et psychanalyse se rejoignent dans « [l']appréhension (qui ne peut être qu'objective) des formes inconscientes de l'activité de l'esprit » (MM, p. XXXI) en tant que l'inconscient est « le terme médiateur entre moi et autrui. » (*ibid.*) Rappelons-nous que, si Lévi-Strauss définit la psychanalyse comme une expérience par laquelle il s'agit de « reconquérir à nous-même notre moi le plus étranger » de manière à atteindre une communication « entre un moi subjectif et un moi objectivant », et s'il définit

aussi l'enquête ethnologique comme l'accès « au plus étranger des autrui comme à un autre nous », c'est parce que dans les deux cas, il s'agit « [d']une opération du même type », soit de « l'appréhension (qui ne peut être qu'objective) des formes inconscientes de l'activité de l'esprit » (*ibid.*). En ce sens, bien que Lacan n'utilise pas le même lexique que Lévi-Strauss pour décrire la cure analytique, il ne fait aucun doute que, pour lui, « c'est une opération du même type », qui a lieu dans la psychanalyse [...] et, dans l'enquête ethnologique » (*ibid.*) en ceci qu'il s'agit dans les deux de « l'appréhension (qui ne peut être qu'objective) des formes inconscientes de l'activité de l'esprit » (*ibid.*).

1.2.2 Un problème à la seconde puissance

En 1954, Lacan affirme clairement que « [l']enjeu de l'analyse n'est pas autre chose — reconnaître quelle fonction assume le sujet dans l'ordre des relations symboliques qui couvre tout le champ des relations humaines » (L I, p. 80). Après avoir défini l'inconscient comme « ce chapitre de mon histoire qui est marqué par un blanc ou occupé par un mensonge », soit comme « le chapitre censuré », dont « la vérité peut être retrouvée », en tant que « le plus souvent déjà elle est écrite ailleurs » (DR, p. 259), Lacan peut alors affirmer que « c'est la reconstitution complète de l'histoire du sujet qui est l'élément essentiel, constitutif, structural du progrès analytique » (L I, p. 18). Dans le droit-fil de cette idée, Lacan définit le rôle de l'analyste dans le travail analytique : « Ce que nous apprenons au sujet à reconnaître comme son inconscient, c'est son histoire, — c'est-à-dire que nous l'aidons à parfaire l'historisation actuelle des faits qui ont déterminé déjà dans son existence un certain nombre de “tournants” historiques. » (DR, p. 261) En mettant l'accent sur ces *tournants historiques*, Lacan insiste d'emblée, il faut le remarquer, sur l'articulation de cette histoire plus que sur son contenu. Lors de sa seconde année d'enseignement (1954-1955), Lacan revient sur la définition de l'analyse pour préciser sa pensée. Si « la question du sujet ne se réfère nullement à ce qui peut résulter de tel sevrage, abandon, manque vital d'amour ou d'affection » (L II, p. 58), c'est que « [l]e problème se pose donc pour lui à la

seconde puissance, sur le plan de l'assomption symbolique de son destin » (*ibid.*). En ce sens, la question du sujet de l'inconscient « concerne son histoire en tant qu'il la méconnaît, et c'est là ce qu'il exprime bien malgré lui à travers toute sa conduite, pour autant qu'il cherche obscurément à la reconnaître. Sa vie est orientée par une problématique qui n'est pas celle de son vécu, mais celle de son destin, à savoir — qu'est-ce que son histoire signifie? » (*Ibid.*)

C'est parce que « le sujet est dans le monde du symbole, c'est-à-dire dans un monde d'autres qui parlent » que « son désir est susceptible de la médiation de la reconnaissance » (L I, p. 193). Ainsi, c'est parce que « le symbole introduit un tiers, élément de médiation, qui situe les deux personnages en présence » (L I, p. 178) que « [l]a parole est essentiellement le moyen d'être reconnu. » (L I, p. 264) Dans la mesure où pour le sujet le problème qui se pose se situe « sur le plan de l'assomption symbolique de son destin » (L II, p. 58), soit la signification de son histoire, en ce que le « sens est un ordre qui surgit » (L II, p. 271), ce qui compte ce ne sont pas tel ou tel événement vécu, mais leur ordonnancement. En ce sens, si la parole a une fonction médiatrice dans l'analyse c'est que, dans la mesure où « elle confère aux fonctions de l'individu un sens » (DR, p. 257), elle peut servir à « réordonner les contingences passées en leur donnant le sens des nécessités à venir » (DR, p. 256) permettant ainsi au sujet de « rétablir la continuité de son discours conscient » (*ibid.*). Autrement dit, c'est parce que la fonction de la parole est « exactement la même chose » que « la fonction symbolique » (L I, p. 105) qu'elle est défini comme le « moyen d'être reconnu. » (L I, p. 264)

Dès lors, ce ne sont pas aux « avatars historiques » auxquels il faut s'intéresser dans l'analyse, mais aux règles de la fonction symbolique. Dans la mesure où c'est moins le symbole particulier se cristallisant au sein d'une formation inconsciente, c'est-à-dire son contenu, qui importe à l'analyse, que l'agencement de ce symbole au sein d'un réseau plus large qui le contient et le lie à un ensemble de symboles, c'est-à-dire à la puissance combinatoire des règles de l'organisation symbolique, nous

pouvons dire que Lacan partage le point de vue structural de l'inconscient de Lévi-Strauss. En ce que, en analyse, il s'agit de « reconnaître quelle fonction assume le sujet dans l'ordre des relations symboliques qui couvre tout le champ des relations humaines » (L I, p. 80) et que cela ne se fait que sur « le plan de l'assomption symbolique de son destin » (L II, p. 58) à travers la fonction médiatrice de la parole, nous pouvons bien dire que « c'est une opération du même type », que celle qui a lieu dans l'enquête ethnologique qui a lieu en analyse, soit une « appréhension (qui ne peut être qu'objective) des formes inconscientes de l'activité de l'esprit » (MM, p. XXXI)

Il faut voir la logique ici à l'œuvre et le rôle pivot qu'occupe la fonction symbolique dans le *retour à Freud*. Lacan, en 1953, définit le symptôme comme « le signifiant d'un signifié refoulé de la conscience du sujet » (DR, p. 280). En ce sens si « le symptôme se résout tout entier dans une analyse de langage », c'est « parce qu'il est lui-même structuré comme un langage » (DR, p. 269). Ce faisant, Lacan ne fait pas simplement qu'appliquer à l'expérience analytique les outils développés par la linguistique. S'il peut affirmer que le symptôme est le signifiant d'un signifié, et que, de ce fait, l'analyse du langage et les outils qui ont fait le succès de la linguistique peuvent être utilisés dans l'expérience analytique pour résoudre le symptôme, c'est parce que, comme il le dira explicitement en 1956, « l'inconscient [a] la structure radicale du langage » (É, p. 594). En ce sens, le geste que Lacan pose en 1953 est équivalent à celui posé par Lévi-Strauss en 1950 lorsque, après avoir défini les faits sociaux comme l'effet de l'activité symbolique de l'esprit, il rend lisible le psychisme en termes de structure en désignant l'inconscient comme la fonction symbolique. Ce geste ne peut se poser qu'en définissant de manière structurelle l'inconscient, c'est-à-dire comme une totalité se réduisant à un ensemble de lois formelles qui s'exercent « chez tous les hommes » (AS, p. 224), et en insistant sur la logique proprement formelle de l'inconscient, qui permet de penser la médiation entre moi et autrui, le subjectif et l'objectif, le conscient et l'inconscient, en établissant leur commune mesure sous la forme d'un rapport structurel.

Si le symptôme qui apparaît toujours comme ce qui est le plus contingent, peut « se résou[dre] tout entier dans une analyse de langage » (DR, p. 269), c'est que sa formation, comme toutes les autres formations de l'inconscient, ne tient pas à quelques péripéties de l'histoire individuelle, mais bien aux lois de la fonction symbolique à laquelle se réduit l'inconscient. Dans la mesure où ce sont les lois de l'inconscient qui mettent en discours les événements de la vie du sujet ou font les symptômes particuliers des individus, les événements particuliers du sujet ou ses particularités symptomatiques sont, pour Lacan, à analyser selon les lois de l'inconscient, c'est-à-dire selon la fonction symbolique.

De la même manière, en tant qu'il est un « [o]rgane d'une fonction spécifique », l'inconscient « se borne, pour Lévi-Strauss, à imposer des lois structurales, qui épuisent sa réalité, à des éléments inarticulés qui proviennent d'ailleurs : pulsions, émotions, représentations, souvenirs. » (AS, p. 224) En ce sens, s'il peut définir « le subconscient » comme « le lexique individuel où chacun de nous accumule le vocabulaire de son histoire personnelle », il précise que « ce vocabulaire n'acquiert de significations, pour nous-mêmes et pour les autres, que dans la mesure où l'inconscient l'organise suivant ses lois, et en fait aussi un discours » (AS, pp. 224-225). Ainsi, il faut bien dire que la définition lévi-straussienne de l'inconscient oriente la pratique de l'expérience analytique en ceci qu'elle permet de résoudre le symptôme par une analyse de langage d'une part, mais en ceci aussi que, dans l'analyse, il s'agit de « reconnaître quelle fonction assume le sujet dans l'ordre des relations symboliques qui couvre tout le champ des relations humaines » (L I, p. 80).

1.2.3 Les deux cures

On trouve une illustration éloquent de cette orientation de l'expérience qu'entraîne cette définition de l'inconscient dans l'article de Lévi-Strauss sur « L'efficacité symbolique » où, justement, il l'introduit. Dans ce texte, l'anthropologue distingue la cure chamanique de la cure médicale en Occident pour la rapprocher de

l'expérience psychanalytique. À la différence de la cure médicale qui sépare la cause objective de la maladie du monde subjectif du patient en l'attribuant à « des sécrétions, des microbes ou des virus » (AS, p. 218), la cure chamanique opérant sur le plan symbolique attribue cette cause à un élément symbolique, comme l'est un « monstre », et reste ainsi dans son interprétation de la maladie sur le même plan que l'univers des représentations subjectives du malade. En ce sens, « la relation entre microbe et maladie est extérieure à l'esprit du patient, c'est une relation de cause à effet; tandis que la relation entre monstre et maladie est intérieure à ce même esprit, conscient ou inconscient : c'est une relation de symbole à chose symbolisée, ou, pour employer le vocabulaire des linguistes, de signifiant à signifié. » (*Ibid.*) Dans cette optique « [l]e shaman fournit à sa malade un langage, dans lequel peuvent s'exprimer immédiatement des états informulés, et autrement informulables » (*ibid.*), c'est-à-dire inconscient.

Si Lévi-Strauss rapproche la cure chamanique de l'expérience analytique, c'est qu'elles opèrent toutes deux sur ce plan symbolique en établissant un lien entre inconscient et conscient. Par le langage que fournit le chaman, le malade peut s'exprimer à la conscience des états inconscients. En ce sens, dans la cure chamanique comme dans la cure psychanalytique,

on se propose d'amener à la conscience des conflits et des résistances restées jusqu'alors inconscients, soit en raison de leur refoulement par d'autres forces psychologiques, soit — dans le cas de l'accouchement — à cause de leur nature propre, qui n'est pas psychique, mais organique, ou même simplement mécanique. Dans les deux cas aussi, les conflits et les résistances se dissolvent, non du fait de la connaissance, réelle ou supposée, que la malade en acquiert progressivement, mais parce que cette connaissance rend possible une expérience spécifique, au cours de laquelle les conflits se réalisent dans un ordre et sur un plan qui permettent leur libre déroulement et conduisent à leur dénouement. Cette expérience vécue reçoit, en psychanalyse, le nom d'*abréaction*. (AS, p. 219 souligné par l'auteur)

Il est nécessaire de préciser que ce passage à la conscience n'est pas une simple prise de conscience d'une représentation inconsciente comme telle, mais la traduction de processus inconscient en termes objectifs. Ce qui donne son efficacité à la cure chamanique comme à la cure analytique, ce n'est pas une prise de conscience des phénomènes inconscients en tant que telle, comme le serait une

simple transposition de l'inconscient au conscient. Ce qui accède à la conscience du malade dans les deux cas et par là rend les cures efficaces, c'est un discours qui, de par sa nature symbolique, se présente comme adéquat à la logique de l'inconscient. En d'autres mots, c'est la structure du discours, et non pas les éléments de ce discours auxquels donnent forme la cure chamanique et la cure analytique, qui répond à la logique de l'inconscient et qui fonde leur efficacité.

Que ce soit au niveau du symptôme qui, du fait d'être « structuré comme un langage », peut « se résou[dre] tout entier dans une analyse de langage » (DR, p. 269) ou, au niveau de l'inconscient considéré comme « ce chapitre de mon histoire qui est marqué par un blanc ou occupé par un mensonge » (DR, p. 259) dont la « reconstitution complète [...] est l'élément essentiel, constitutif, structural du progrès analytique » (L I, p. 18), il s'agit bien en analyse de faire accéder à la conscience du sujet un discours symbolique adéquat à la logique de l'inconscient. Cette adéquation du discours aux lois de l'inconscient que partage la cure chamanique et psychanalytique est celle du mythe. Si ce discours peut être efficace, c'est que, tout comme dans l'inconscient, « [l]e vocabulaire importe moins que la structure. » (AS, p. 225). Dans le mythe « la *forme* mythique prime le *contenu* du récit. » (*Ibid.*) Bien que, dans le cas de la cure analytique, « c'est un mythe individuel que le malade construit à l'aide d'éléments tirés de son passé » et que dans le cas de la cure chamanique « c'est un mythe social, que le malade reçoit de l'extérieur, et qui ne correspond pas à un état personnel ancien » (AS, p. 220), dans les deux cas, la cure tire son efficacité de la « réorganisation structurale » (AS, p. 223) qu'opère le mythe en remplaçant « dans un ensemble où tout se tient », ce qui se présente au malade comme « un élément étranger à son système ». (AS, p. 218) Tout comme, dans la cure chamanique, le fait « [q]ue la mythologie du shaman ne corresponde pas à une réalité objective n'a pas d'importance » (AS, pp. 217-8), dans la cure analytique, « la valeur thérapeutique de la cure » ne tient pas « au caractère réel des situations remémorées » (AS, p. 223), mais au fait que par la médiation de représentations symboliques qui forment un « système cohérent »

(*ibid.*), le mythe opère une *mise en ordre* de ceux-ci de manière à « construire un ensemble systématique » (AS, p. 217).

Dans cette perspective, nous pouvons comprendre que si « l'intérêt, l'essence, le fondement, la dimension propre de l'analyse, c'est la réintégration par le sujet de son histoire » (L I, p. 18), ce n'est pas parce que « [s]a vie est orientée par une problématique qui [serait] celle de son vécu » (L II, p. 58). En effet, « la question du sujet ne se réfère nullement à ce qui peut résulter de tel sevrage, abandon, manque vital d'amour ou d'affection » (*ibid.*). C'est bien plutôt « sur le plan de l'assomption symbolique de son destin » (*ibid.*) qu'elle se pose à lui. Ainsi, si Lacan peut affirmer que « c'est la reconstitution complète de l'histoire du sujet qui est l'élément essentiel, constitutif, structural du progrès analytique » (L I, p. 18), c'est que, sous la forme d'un discours qu'il faut bien dire mythique, c'est-à-dire « dans un ensemble où tout se tient » (AS, p. 218), il peut réintégrer « un élément étranger à son système » (*ibid.*) qu'est « ce chapitre de [s]on histoire qui est marqué par un blanc » (DR, p. 259).

Aussi, dans la cure chamanique ou psychanalytique,

il s'agirait chaque fois d'induire une transformation organique, consistant essentiellement en une réorganisation structurale, en amenant le malade à vivre intensément un mythe, tantôt reçu, tantôt produit, et dont la structure serait, à l'état du psychisme inconscient, analogue à celle dont on voudrait déterminer la formation à l'étage du corps. L'efficacité symbolique consisterait précisément dans cette "propriété inductrice" que posséderaient les unes par rapport aux autres, des structures formellement homologues pouvant s'édifier, avec des matériaux différents, aux différents étages du vivant : processus organiques, psychismes inconscients, pensées réfléchies. (AS, p. 223)

Il faut bien saisir ici l'originalité de la pensée de Lévi-Strauss à propos du symbolisme. En effet, outre son caractère systématique, l'efficacité dont fait preuve le symbolisme tient à cette « propriété inductrice » par laquelle une réorganisation structurale aurait un effet sur l'organisme lui-même. Si Lévi-Strauss peut dire que « [l]es symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent, le signifiant précède et détermine le signifié » (MM, p. XXXII) et que Lacan peut affirmer à sa suite que « [c]'est le monde des mots qui crée le monde des choses » (DR, p. 277) ce n'est

pas par un accès de nominalisme qui n'a pas sa place dans le symbolisme, mais bien parce qu'il partage cette idée d'une propriété inductrice du symbolique.

Certes, l'idée que le symbolisme soit un système n'est pas propre à la pensée de Lévi-Strauss. En fait, il s'agit de l'idée même qui a permis à Ferdinand de Saussure d'opérer la révolution linguistique au tournant du 19^e siècle en définissant la langue comme un « système qui ne connaît que son ordre propre » (de Saussure, 1995, p. 43). Ce qui permet de voir l'influence de la pensée de Lévi-Strauss sur Lacan tient à l'originalité avec laquelle l'anthropologue pense le symbolisme. Comme le dit Hénaff, pour Lévi-Strauss, « ce qui est déterminant dans le symbolisme, c'est que non seulement on voit l'intelligible s'y présenter à même les éléments sensibles, mais surtout il s'y passe que ces éléments ne sont pas d'abord, comme dans le cas du signe, supposés délivrer un message : ils réalisent une *opération*, ils assurent une performance » (1991, p. 204). En ce sens, l'originalité de la conception du symbolisme de Lévi-Strauss se situe dans le fait qu'il n'est pas un simple système de significations, — même si celles-ci sont conçues, à l'instar de Saussure, en termes de leur « valeur » (de Saussure, 1995, pp. 158-162) —, mais en fonction de la position, toujours relative, qu'occupe un signe à l'intérieur du système de la langue conçue comme une totalité. Si, chez Lévi-Strauss, un terme n'a de sens qu'en fonction de la position qu'il occupe dans un système, c'est-à-dire par les relations qu'il entretient avec tous les autres termes de ce système, cela signifie, pour l'anthropologue, qu'un système est symbolique à partir du moment où il « organise des éléments en *dispositif opératoire* » (Hénaff, 1991, p. 205). Outre le fait que, pour Lévi-Strauss, ce principe d'induction signifie que, « [e]n maniant les symboles, c'est aussi bien l'organe qui est modifié » (Zafiroopoulos, 2003, p. 64) — dans la mesure où cet effet tient à une « réorganisation structurale » et que l'homologie formelle des différentes structures organisant le vivant tiennent elles-mêmes au fait qu'elles obéissent toutes aux mêmes lois structurelles de la pensée symbolique —, il est possible d'agir sur l'une à partir de l'autre.

C'est cette homologie formelle des différentes structures organisant le vivant qui permet à Lévi-Strauss de former le projet d'une anthropologie nouvelle, qui constituerait « un système d'interprétation rendant simultanément compte des aspects physiques, physiologiques, psychiques et sociologiques de toutes les conduites » (MM, p. XXII). Au-delà de ces conséquences majeures sur le terrain de la pratique de l'expérience analytique de cette conception léviStraussienne de l'inconscient conçu comme une fonction symbolique, il faut reconnaître, comme le fait Lacan en affirmant que la fonction symbolique la situe « au cœur du mouvement qui instaure un nouvel ordre des sciences » (DR, p. 284), qu'elle situe en même temps la psychanalyse dans le champ des sciences sociales.

Dans la mesure où Lévi-Strauss définit l'inconscient comme totalité constituée par des lois formelles qui lui confèrent son contenu ; autrement dit, que « l'activité inconsciente de l'esprit consiste à imposer des formes à un contenu » et que « ces formes sont fondamentalement les mêmes pour tous les esprits, anciens et modernes, primitifs et civilisés » (AS, p. 28), l'anthropologue peut dès lors soutenir qu'il « suffit d'atteindre la structure inconsciente, sous-jacente à chaque institution ou à chaque coutume, pour obtenir un principe d'interprétation valide pour d'autres institutions et d'autres coutumes à condition, naturellement, de pousser assez loin l'analyse. » (*Ibid.*) C'est donc à condition de poser l'inconscient comme la fonction symbolique qui impose les mêmes règles formelles à des contenus différents que toutes les sciences sociales peuvent être convoquées à contribuer à « une anthropologie entendue au sens le plus large, c'est-à-dire une connaissance de l'homme associant diverses méthodes et diverses disciplines, et qui, nous révélera un jour les secrets ressorts qui meuvent cet hôte, présent sans avoir été convoqué à nos débats : l'esprit humain. » (AS, p. 91)

Dans la mesure où l'inconscient produit un symbolisme dont il est possible à tous les niveaux du vivant de lire les différentes expressions comme autant de structures qui signifient les unes par rapport aux autres, le social se montre dès lors comme un système de corrélations entre ces différentes structures qui se trouvent à être

intégrées dans la totalité symbolique que représente la culture en tant que celle-ci « peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion » (MM, p. XIX). Si Lévi-Strauss peut définir le social par la culture, comme une totalité symbolique comprenant différentes structures, exprimant chacune une dimension du social et qui, tout se rapportant les unes aux autres, ne cessent pas de s'affirmer comme différentes, il faut bien reconnaître que cette conception du social comme un système de relations entre différentes structures du vivant suppose de renvoyer le social à l'inconscient.

En somme, la totalité symbolique qu'est le social est une totalité psychique que Lévi-Strauss nomme « l'esprit humain ». En considérant cette totalité psychique pour elle-même, c'est-à-dire dans sa structure propre, il est dès lors possible d'échapper au particularisme pour accéder à une connaissance bien plus générale des « formes d'activité à la fois *nôtres* et *autres*, conditions de toutes les vies mentales de tous les hommes et de tous les temps » (MM, p. XXXI). En situant cette totalité psychique sur le plan inconscient, c'est-à-dire à un niveau qui, tout en étant constitutif de la pensée individuelle, par définition, la déborde nécessairement, Lévi-Strauss transcende définitivement la ligne de démarcation entre l'esprit individuel et collectif. En ce que l'activité inconsciente de l'esprit fait définitivement disparaître cette limite entre l'individuel et le social, ces derniers peuvent dès lors entrer dans un rapport de traduction, c'est-à-dire de complémentarité du point de vue de leur commensurabilité symbolique.

C'est bien en ce sens que l'on doit entendre les propos de Lacan à propos de « l'inconscient collectif », lorsqu'il dit qu'on ne saurait strictement rien « attendre du mot de collectif » apposé au côté du mot inconscient, puisque « le collectif et l'individuel, c'est strictement la même chose » (L II, p. 43). Dans la mesure où « le langage est immédiatement accolé aux premières expériences » (L I, p. 80), nous pouvons dire que « [l']ordre humain se caractérise par ceci, que la fonction

symbolique intervient à tous les moments et à tous les degrés de son existence. »
(L II, p. 41)

Puisque « les instances symboliques fonctionnent dans la société dès l'origine » (L II, p. 43) ; autrement dit, considérant « [l']origine symbolique de la société » (MM, p. XXII), « dans l'ordre humain, nous avons affaire à l'émergence totale englobant tout l'ordre humain dans sa totalité — d'une fonction nouvelle », soit « [l]a fonction symbolique » (L II, p. 41). Pour Lacan, à la suite de Lévi-Strauss, « la fonction symbolique constitue un univers à l'intérieur duquel tout ce qui est humain doit s'ordonner », un univers, c'est-à-dire une « totalité dans l'ordre symbolique » (L II, p. 42) dans laquelle « tout se tient » (L II, p. 41) dans laquelle « le collectif et l'individuel » apparaissent comme étant « strictement la même chose » (L II, p. 43) révélant cette « complémentarité entre le psychique et le social » (MM, p. XXVI) dans laquelle « le mental et le social se confondent » (MM, p. XXII).

Dans la mesure où « fonction symbolique » et « fonction de la parole » sont « exactement la même chose » (L I, p. 105), ne possédant la parole comme seul médium, Freud en ayant « su laisser, sous le nom d'inconscient, la vérité parler » (É, p. 868), c'est toute « l'articulation symbolique » que le père de la psychanalyse « a découverte en même temps que l'inconscient, et qui lui est en effet consubstantielle » (É, p. 546).

1.3 Le Complexe d'Œdipe et le système symbolique

À Vienne, en 1955, dans sa conférence sur « La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse », Lacan revient sur le sens de ce retour entamé « depuis quatre ans » en consacrant un séminaire au « commentaire » du texte de Freud dans son ensemble (É, p. 404). Force est de constater qu'après ces quatre années passées à analyser les écarts de l'institution psychanalytique dans son ensemble (les siens et ceux des post-freudiens) par rapport à Freud, la position de Lacan vis-à-vis de

l'héritage freudien est définitivement plus assumée. Ayant fait le point sur ce qui le séparait de Freud par un retour aux textes du père de la psychanalyse, il peut dorénavant s'adresser directement à « ceux à qui [Freud] en a confié la garde » (É, p. 402), sans en passer par ses propres écarts qui sont, après une analyse de quatre ans à commenter les textes de Freud, définitivement sous contrôle.

Après avoir insisté en 1953 sur la nécessité de « faire confiance » (MI, p. 17) à Freud pour le questionner, lui et ses « choix » (*ibid.*) comme il le fait lui-même dans le commentaire de ses textes, Lacan se rend à Vienne en 1955 pour donner le « sens de ce retour à Freud » dont il dit qu'il « fai[t] profession ici » (É, p. 405). Bien qu'il n'ajoute pas ici le mot de *foi* à la profession qu'il fait à l'égard du *retour à Freud*, dont il se fait « l'annonceur » (É, p. 401), nous n'aurons pas de difficulté à l'entendre le prononcer dans la mesure où il a déjà dit, deux ans plus tôt, qu'il « ne faudrait pas beaucoup [le] pousser pour [lui] faire dire que ce qui fait méditation dans l'expérience analytique réelle, c'est quelque chose qui est de l'ordre de la parole et du symbole, et qui s'appelle dans un autre langage un acte de foi. » (MI, p. 49) Quoiqu'il en soit, il faut bien remarquer que cette confiance qu'il disait nécessaire de placer en Freud, en 1953, avant la scission avec l'IPA, en 1955, dans son acte de profession qu'il est venu faire à Vienne, sa confiance, donc, c'est dans *le retour à Freud* qu'il la place dorénavant.

Assumée, cette position par rapport à Freud l'est définitivement pour Lacan en ce 7 novembre 1955 à Vienne où il est venu, en cette ville dans laquelle « Freud élaborait son œuvre héroïque », se faire « l'annonceur » (*ibid.*) du *retour à Freud* auquel il fait officiellement « profession » (É, p. 405) qui n'est définitivement plus uniquement le sien, mais celui de tous, en ce « [qu']il n'est personne qui ne soit personnellement concerné par la vérité. » (É, p. 405) Assumée au point de prendre la parole au nom de cette vérité : « Moi, la vérité je parle » (É, p. 409). Si, dans cette phrase, c'est bien cette vérité parlante, objet de la découverte freudienne, qui parle, c'est Jacques Lacan qui en soutient la parole.

Le sens d'un retour à Freud, c'est un retour au sens de Freud. Et le sens de ce qu'a dit Freud peut être communiqué à quiconque parce que, même adressé à tous, chacun y sera intéressé : un mot suffira pour le faire sentir, la découverte de Freud met en question la vérité, et il n'est personne qui ne soit personnellement concerné par la vérité. Avouez que voilà un propos bien étrange que de vous jeter à la tête ce mot qui passe presque pour mal famé, d'être proscrit des bonnes compagnies. Je demande pourtant s'il n'est pas inscrit au cœur même de la pratique analytique, puisque aussi bien celle-ci toujours refait la découverte du pouvoir de la vérité en nous et jusqu'en notre chair. (É, p. 405)

Certes, déjà en 1951, au moment d'entamer son *retour à Freud*, Lacan définissait la découverte freudienne dans son rapport à la vérité. Elle n'a de cesse « de nous montrer qu'il y a des maladies qui parlent et de nous faire entendre la vérité de ce qu'elles disent » (É, p. 217). Pour justifier son *retour à Freud*, il affirmait alors, non sans modération, qu'il lui « semble que cette vérité, à mesure que sa relation à un moment de l'histoire et à une crise des institutions nous apparaît plus clairement, inspire une *crainte grandissante aux praticiens* qui en perpétuent la technique. » (DR, p. 217, nous soulignons). De la même manière à Rome, en 1953, il explique la distance prise par les postfreudiens à l'égard de la découverte freudienne par cette « aversion de l'intérêt quant aux fonctions de la parole et quant au champ du langage » (DR, p. 242) qu'il détecte chez eux face à ce fait que « même à l'extrême de son usure » (DR, p. 251), « la parole constitue la vérité » (DR, p. 252).

Dorénavant, à partir de 1955, revenant sur la question de la vérité, il en fait le sens de ce *retour à Freud* en ce que ce dernier a « su laisser, sous le nom d'inconscient, la vérité parler » (É, p. 868). Ce n'est donc plus d'une « crainte » ou d'une « aversion » dont feraient preuve les postfreudiens à l'égard de la vérité de Freud, mais bien d'un pur et simple « reniement » (É, p. 402). Face à ce reniement, au point où les choses en sont venues dans le mouvement de la psychanalyse, c'est un véritable « renversement » (*ibid.*) qu'il propose d'opérer dans le *retour à Freud*. Pour ce faire, il s'agit « de prendre appui dans l'antithèse que constitue la phase parcourue depuis la mort de Freud dans le mouvement psychanalytique » et ainsi « démontrer ce que la psychanalyse n'est pas » de façon à dépasser cette antithèse pour « remettre en vigueur ce qui n'a cessé de la soutenir dans sa

déviations même, à savoir le sens premier que Freud y préservait par sa seule présence et qu'il s'agit ici d'expliciter » (É, p. 403) : la vérité freudienne.

Il faut bien comprendre l'objet du reniement dont Lacan accuse les psychanalystes eux-mêmes. Le reniement de la vérité freudienne passe par le rejet de l'histoire, de « la voix de Freud » (É, p. 402). Si Lacan pense que les causes sociohistoriques de ce reniement tiennent au fait de l'émigration des disciples de Freud, fuyant les persécutions nazies, sur le continent américain caractérisé alors par son « anhistorisme de culture » (*ibid.*), l'essentiel du reniement n'est pourtant pas là. Le renversement proposé par le *retour à Freud* tient à ce que la « fonction » du psychanalyste comporte comme condition essentielle « l'histoire à son principe » et que la discipline analytique est « celle qui avait rétabli le pont unissant l'homme moderne aux mythes antiques » (*ibid.*). Au-delà donc des causes sociohistoriques de ce reniement, ce qui importe ici c'est le rappel fait par Lacan de la prévalence dans l'œuvre freudienne du mythe œdipien.

Ainsi, si au cours des années Lacan caractérisera de différentes manières son *retour à Freud*, il ne cessera d'en situer le mobile dans le rejet par les post-freudiens de l'histoire et la cassure du pont entre l'homme moderne et les mythes antiques que la découverte freudienne avait « rétabli » (*ibid.*). En ce sens, nous soutenons à l'instar de Zafiroopoulos que « [r]éouvrir la lecture de la voie œdipienne dans l'expérience analytique et plus généralement [...] celle de l'ordre symbolique où se fomentent les ordres de mission inconscients est sans doute la dimension caractérisant de la manière la plus sûre le *retour à Freud* de Lacan. » (2003, p. 127) En d'autres mots, c'est par une réouverture de la voie œdipienne que Lacan entend dépasser « l'antithèse que constitue la phase parcourue depuis la mort de Freud dans le mouvement psychanalytique » et ainsi « démontrer ce que la psychanalyse n'est pas » (É, p. 403), c'est-à-dire ce « mic-mac préœdipien où se réduit la relation analytique pour nos modernes » (É, p. 407) de façon à « remettre en vigueur ce qui n'a cessé de la soutenir dans sa déviation même » (É, p. 403), à savoir la vérité freudienne.

En ce sens, il paraît légitime de se demander en quoi cette réouverture de la voie œdipienne par laquelle Lacan opère son *retour à Freud* serait un retour au sens de Freud. Tout simplement parce que ce qui fait la spécificité de la discipline analytique, par rapport à toutes les autres disciplines modernes, c'est que la psychanalyse est la seule à avoir su « préserv[er] ce rapport de mesure de l'homme à lui-même — rapport interne, fermé sur lui-même, inépuisable, cyclique, que comporte par excellence l'usage de la parole. » (MI, p. 13) Ce « rapport de mesure de l'homme à lui-même » que comporte l'usage de la parole « qui nous fait hommes » ne pouvant être « épuisé » est ce qui explique « en quoi l'expérience analytique n'est pas décisivement objectivable. » (*Ibid.*) Pourquoi? Tout simplement parce l'expérience analytique préserve « le rapport de mesure de l'homme à lui-même » que comporte l'usage de la parole et qui « implique toujours au sein d'elle-même l'émergence d'une vérité qui ne peut être dite, puisque ce qui la constitue, c'est la parole, et qu'il faudrait en quelque sorte dire la parole elle-même, ce qui est à proprement parler ce qui ne peut pas être dit en tant que parole. » (*Ibid.*)

Puisque la parole fait l'homme et le rapport de l'homme à lui-même est ce que, en psychanalyse, « nous sommes amenés à essayer d'exprimer » (*ibid.*), cela implique nécessairement « [qu']il existe au sein de l'expérience analytique quelque chose qui est à proprement parler un mythe » (MI, p. 14). Si donc « il existe au sein de l'expérience analytique quelque chose qui est à proprement parler un mythe » (*ibid.*), c'est que

[l]e mythe est ce qui donne une formule discursive à quelque chose qui ne peut pas être transmis dans la définition de la vérité, puisque la définition de la vérité ne peut s'appuyer que sur elle-même, et que c'est en tant que la parole progresse qu'elle la constitue. La parole ne peut se saisir elle-même, ni saisir le mouvement d'accès à la vérité comme vérité objective. Elle ne peut que l'exprimer — et ce d'une façon mythique. C'est en ce sens qu'on peut dire ce en quoi la théorie analytique concrétise le rapport intersubjectif, et qui est le complexe d'Œdipe, a une valeur de mythe. (*Ibid.*)

En ce sens, Lacan, à partir de l'œdipe, noue dans le *retour à Freud* la vérité, le mythe et la parole.

1.3.1 Des modifications de structures

Cette réouverture de la voie œdipienne à laquelle procède Lacan au cours de son *retour à Freud* ne se fait toutefois pas sans « apporter au mythe œdipien, en tant qu'il est au cœur de l'expérience analytique, certaines modifications de structures » (MI, pp. 14-5). Modifications précise Lacan dans sa conférence sur « Le mythe individuel du névrosé », en 1953, « qui sont corrélatives aux progrès que nous faisons nous-mêmes dans la compréhension de l'expérience analytique. » (MI, p. 15) En ce sens, le *retour à Freud* n'est pas une reconduction en l'état des thèses de Freud, mais comprend dans son mouvement même leur épreuve critique par le commentaire de son texte.

Nul doute que « les progrès » que fait Lacan lui-même « dans la compréhension de l'expérience analytique » tiennent à la lecture critique des textes freudiens qu'il effectue à partir de Lévi-Strauss et en particulier de la fonction symbolique. D'emblée, il faut bien reconnaître dans le simple syntagme de *mythe individuel* employé par Lacan en 1953 dans le titre comme dans le corps de sa référence est d'une certaine manière influencée par l'anthropologue, puisque Lévi-Strauss l'emploie déjà dans l'article publié en 1949 intitulé « L'efficacité symbolique ». En effet, selon l'anthropologue, dans une cure analytique, il ne fait pas de doute que, « c'est un mythe individuel que le malade construit à l'aide d'éléments tirés de son passé » (AS, p. 220).

Mais les emprunts faits à Lévi-Strauss dans les modifications apportées au mythe œdipien par Lacan sont bien plus importants qu'un simple emprunt lexical. D'abord, il faut voir dans cette expression un déplacement par rapport à l'expression freudienne consacrée de « roman familial ». À la différence du roman, le mythe n'a pas d'auteur. En tant que formation symbolique, son sens lui vient des autres mythes. Aussi, parler de mythe individuel du névrosé plutôt que de roman familial s'accorde avec la définition de l'inconscient que Lacan donne dans son *Discours de Rome* : « [l]'inconscient est cette partie du discours concret en tant que

transindividuel » (DR, p. 258). Dans le même sens, Lacan soutient, après avoir affirmé que « [l]e progrès de Freud, sa découverte, est dans la façon de prendre un cas dans sa singularité », que « *prendre [le sujet] dans sa singularité* » (L I, p. 18), pour Freud, « veut dire essentiellement, que pour lui, l'intérêt, l'essence, le fondement, la dimension propre de l'analyse, c'est la réintégration par le sujet de son histoire jusqu'à ses dernières limites sensibles, *c'est-à-dire jusqu'à une dimension qui dépasse de beaucoup les limites individuelles* » (L I, pp. 18-9, nous soulignons). De ce fait, Lacan rejoint la définition structurale de l'inconscient de Lévi-Strauss lorsqu'il affirme en 1949 :

L'inconscient cesse d'être l'ineffable refuge des particularités individuelles, le dépositaire d'une histoire unique, qui fait de chacun de nous un être irremplaçable. Il se réduit à un terme par lequel nous désignons une fonction : la fonction symbolique, spécifiquement humaine, sans doute, mais qui chez tous les hommes, s'exerce selon les mêmes lois; qui se ramène, en fait, à l'ensemble de ces lois. (AS, p. 224)

Plus qu'une simple correspondance, c'est d'une véritable influence dont il s'agit comme en témoigne Lacan lui-même dans son commentaire en date du 26 mai 1956 à l'exposé que Claude Lévi-Strauss y fit sur « Les rapports entre la mythologie et le rituel », mentionné plus haut, et dans laquelle Lacan reconnaissait à l'anthropologue la paternité du renversement du schéma saussurien en affirmant :

Si je voulais caractériser le sens dans lequel j'ai été soutenu et porté par le discours de Claude Lévi-Strauss, je dirais que c'est dans l'accent qu'il a mis [...] sur ce que j'appellerai la fonction du *signifiant*, au sens qu'a ce terme en linguistique, en tant que ce *signifiant*, je ne dirai pas seulement se distingue par ses lois, mais prévaut sur le signifié à quoi il les impose. (IA, p. 102)

Ainsi, après avoir reconnu à l'anthropologue la paternité du renversement de l'algorithme saussurien et la primauté du signifiant qui l'accompagne, Lacan poursuit en mentionnant que « [l]e second pas que grâce à lui j'avais déjà franchi avant d'arriver ici aujourd'hui, c'est celui que nous devons à ses développements sur le *mythème*, que je prends comme une extension à la notion de mythe de cet accent mis sur le signifiant. » (IA p. 103) Après avoir mentionné les deux pas théoriques qu'il dit explicitement devoir à Lévi-Strauss, Lacan enchaîne en affirmant que, en conformité avec « [l']analyse des mythèmes telle qu'il nous

propose de la dégager » (*ibid.*), « j'ai essayé presque tout de suite, et avec j'ose le dire, un plein succès, d'en appliquer la grille au symptôme de la névrose obsessionnelle; et spécialement, à l'admirable analyse que Freud a donnée du cas de l'Homme aux rats, ceci dans une conférence que j'ai intitulée précisément "Le mythe individuel du névrosé". » (IA, pp. 104-5)

Ainsi, en 1956, Lacan fait remarquer que la deuxième intervention de son *retour à Freud*, soit sa relecture, en 1953, du cas paradigmatique de l'Homme aux rats de Freud sur le mythe individuel du névrosé dans lequel il a réinterprété la névrose obsessionnelle à la lueur de la recherche de Claude Lévi-Strauss fût un « plein succès ». Un succès dans lequel Lacan dit avoir été en mesure de

formaliser le cas, selon une formule donnée par Claude Lévi-Strauss, par quoi un *a* d'abord associé à un *b*, pendant qu'un *c* est associé à un *d*, se trouve à la seconde génération, changer avec lui son partenaire, mais non sans qu'il subsiste un résidu irréductible sous la forme de la négativation d'un des quatre termes, qui s'impose comme corrélative à la transformation du groupe (IA, p. 105).

Si nous réservons à un moment ultérieur notre commentaire sur ce « résidu irréductible sous la forme de la négativation d'un des quatre termes » qui subsiste à l'application de cette « formule donnée par Claude Lévi-Strauss », c'est pour insister sur l'origine mystérieuse de cette formule que Lacan prête à Lévi-Strauss et dit avoir appliquée, en 1953, au cas de l'Homme aux rats.

1.3.2 La formule canonique du mythe

Tout porte à croire que cette formule qu'il dit avoir appliquée en 1953 au symptôme de la névrose obsessionnelle de l'Homme aux rats n'est autre que la formule que l'on retrouve dans « The structural study of myth » connue sous le nom de *formule canonique du mythe* et publiée, pour la première fois en 1955. En effet, en 1956, peu après avoir dit le plein succès avec lequel il a appliqué la formule donnée par Lévi-Strauss, Lacan affirme

Aujourd'hui nous nous trouvons, grâce à l'exposé de Claude Lévi-Strauss, devant quelque chose qui me surprend, et c'est là en somme le sens de ma remarque, en ce que cela semble un peu en retrait par rapport à ce que me semblait donner comme principe de structuration l'article du *Journal of American Folklore* sur la structure du mythe. Je veux dire, par exemple, que je n'y retrouve pas les formules de transformation déjà très élaborées dont je parlais tout à l'heure. (IA, pp. 108-9)

Le premier texte de Claude Lévi-Strauss sur le mythe est bien celui sur « La structure des mythes » (Lévi-Strauss, 1955, pp. 428-444) dans lequel apparaît pour la première fois la formule canonique du mythe. Dix ans plus tard, Lacan énonce, dans ses « antécédents » une nouvelle fois la proximité de sa conférence de 1953 sur « Le mythe individuel du névrosé » avec la formule canonique du mythe en définissant celui-ci comme « initium d'une référence structuraliste en forme (le premier texte de Claude Lévi-Strauss sur le mythe) » (É, p. 72, note 1). Nous réservant de la commenter plus tard, donnons ici la forme que prend la formule canonique du mythe telle qu'elle apparaît dans cet article de l'anthropologue. (AS, p. 252)

$$F_x(a) : F_y(b) : : F_x(b) : F_{a-1}(y)$$

Or, dans la mesure où, en 1956, Lacan affirme avoir appliqué dès 1953 *la formule canonique du mythe* de Lévi-Strauss là où celle-ci ne sera publiée qu'en 1955 dans l'article « The structural study of myth » du *Journal of American Folklore*, il faut adresser la question de l'incohérence chronologique de cette affirmation. Bien que, à partir d'entretiens et d'échanges épistolaires avec l'anthropologue qui n'ont pas fait l'objet de publication, C. Basualdo (2011) et de J.-P. Lucchelli (2014) ont tenté de soutenir que Lacan connaissait cette formule canonique du mythe dès 1952, ne pouvant nous appuyer sur de telles allégations, nous ne chercherons pas ici à lever le voile sur ce qui se présente d'emblée comme un anachronisme. Il n'en demeure pas moins que, comme Lacan en donne la démonstration en 1956 dans son « Intervention après un exposé de Claude Lévi-Strauss », qu'il l'ait fait en 1953, c'est-à-dire avant la parution de l'article de l'anthropologue dans lequel il publie pour la première fois sa formule, ou bien après cette publication, Lacan aura bel et bien appliqué la formule canonique du mythe de Lévi-Strauss au cas de l'Homme aux rats.

En ce sens, si par rigueur scientifique nous ne pouvons affirmer que Lacan applique effectivement en 1953 la formule de Lévi-Strauss dans sa conférence sur « Le mythe individuel du névrosé », nous pouvons néanmoins lire cet exposé de Lacan, comme il le fait lui-même en 1956, à la lueur de la formule canonique du mythe. En d'autres mots, si nous pouvons soutenir hors de tout doute que les « progrès » qu'apporte Lacan « dans la compréhension de l'expérience analytique » (MI, p. 15) à partir desquels il entend « apporter au mythe œdipien » (MI, pp. 14-5) des « modifications de structures » (MI, p. 15) tiennent à l'application de la formule canonique du mythe de Lévi-Strauss, nous pouvons néanmoins, dans l'après coup, comme le psychanalyste le fait lui-même en 1956, lire ces « progrès » comme étant directement liés aux méthodes développées par Lévi-Strauss en anthropologie.

En ce sens, en 1956, en affirmant avoir appliqué trois ans plus tôt une formule conçue pour l'analyse des mythes à un cas de névrose, Lacan vient confirmer la correspondance entre névrose et mythe que suggérait déjà l'expression « mythe individuel du névrosé » qu'il utilise dans le titre de sa conférence à la suite de Lévi-Strauss qui l'emploie pour la première fois en 1949 (AS, p. 220) et qu'il reprend encore en 1955 en évoquant « ce mythe individuel en quoi consiste une névrose. » (AS, p. 253). Dans son article sur « La structure des mythes », Lévi-Strauss en appelle d'ailleurs à une plus grande collaboration entre ethnologie et psychanalyse. En « essayant d'appliquer la formule [canonique] à l'analyse de ces traumatismes » que l'on rencontre dans l'étude des névroses, il serait possible en effet selon lui de « donner, de la loi génétique du mythe, une expression plus précise et plus rigoureuse » et « de développer parallèlement l'étude sociologique et psychologique de la pensée mythique » (*ibid.*).

Si, du fait que nous ne pouvons être certain que Lacan applique bel et bien la formule de Lévi-Strauss aux cas de l'Homme aux rats en 1953, nous ne pouvons pas affirmer avec certitude que Lacan anticipe l'appel de l'anthropologue lancé aux psychologues en 1955, à partir de son « Intervention après un exposé de Claude Lévi-Strauss » dans lequel il lit effectivement le cas de l'Homme aux rats à la

lumière de la formule canonique du mythe, nous pouvons néanmoins affirmer sans l'ombre d'un doute qu'en 1956, au plus tard, le psychanalyste répond à l'appel de l'anthropologue. En ce sens, en regard de l'invitation de Lévi-Strauss, qui, en 1945, devant les succès de la linguistique, en appelait au devoir des toutes les sciences de l'homme de tenter d'en appliquer les méthodes dans leur champ d'études (AS, p. 40), Lacan aura attendu plusieurs années avant d'y répondre par le moyen de son *retour à Freud*, ici Lacan répond sans délai à l'appel de Lévi-Strauss en appliquant sa formule au mythe individuel du névrosé qu'est l'Homme aux rats. Réponse immédiate qui montre bien la compréhension aiguë de la logique de la pensée structurale de Lévi-Strauss par Lacan et de la correspondance entre leurs travaux.

Et ce, bien qu'en 1949 dans « L'efficacité symbolique », que l'on sait que Lacan a lu dès sa parution (É, p. 95), traçait déjà le parallèle entre la névrose et le mythe tel que le révèle la création du syntagme « mythe individuel » (AS, p. 219 ; 220) que « [l]e malade atteint de névrose liquide » (AS, p. 219) dans la cure analytique après l'avoir « construit » (AS, p. 220) et avoir évoqué l'idée que dans la névrose « les constellations psychiques qui réapparaissent à la conscience du malade puissent constituer un mythe » (AS, p. 223). Dans cet article de 1949, en se fondant sur le fait que « [l]a comparaison avec la psychanalyse [lui a] permis d'éclairer certains aspects de la cure shamanistique », Lévi-Strauss évoque la possibilité qu'en retour les recherches sur l'efficacité symbolique menée dans « l'étude du shamanisme ne soit pas appelée, un jour, à élucider des points restés obscurs de la théorie de Freud », en faisant tout particulièrement référence « à la notion de mythe et à la notion d'inconscient. » (*Ibid.*) Reprenant la formule de Lévi-Strauss selon laquelle, dans la névrose « les constellations psychiques qui réapparaissent à la conscience du malade puissent constituer un mythe » (*ibid.*), Lacan, dès 1953 affirme-t-il en 1956, va appliquer, aux cas de l'Homme aux rats, la formule de Lévi-Strauss destinée à l'analyse des mythes. Que Lacan ait répondu à l'invitation de Lévi-Strauss et ait appliqué à la névrose la formule visant à montrer que « tout mythe (considéré comme l'ensemble de ses variantes) est réductible à une relation canonique » (AS, p. 252) mérite encore qu'on s'y arrête.

1.3.3 Un fantasme tout à fait fascinant

L'idée que développe Lacan dans son commentaire sur le cas de l'Homme aux rats n'est pas étrangère à celle que Freud élabore lui-même dans son étude. Dans leurs réflexions sur le cas, Lacan comme Freud présentent celui-ci comme l'effet singulier de son histoire familiale — en particulier l'histoire de son père — que l'Homme aux rats répète de manière tout à fait singulière. Comme le fait remarquer Freud, le « conflit psychique » qui a déclenché la névrose de l'Homme aux rats se présente au patient sous la forme d'une alternative entre le fait de choisir d'épouser sa petite amie qu'il aime — bien que celle-ci soit dépourvue de biens de famille — ou une riche cousine selon les vœux de son propre père. Placé devant ce choix, le patient se retrouve dans une situation équivalente à celle dans laquelle son père avait été placé lui-même dans sa propre histoire. Tandis que « juste avant le mariage » il faisait preuve « d'un vif attachement [...] pour une jeune fille pauvre mais jolie » (MI, p. 22), le père de l'Homme aux rats « s'est trouvé dans la position de faire ce qu'on appelle un mariage avantageux » (MI, p. 21). Ainsi, pour pouvoir bénéficier de cet arrangement favorable, le père a dû renoncer à la jeune et jolie fille à laquelle il était attaché. Lacan est sur ce point sans équivoque : « Le conflit *femme riche/femme pauvre* s'est reproduit très exactement dans la vie du sujet au moment où son père le poussait à épouser une femme riche, et c'est alors que s'est déclenchée la névrose proprement dite » (MI, p. 23).

Ainsi, de ce « survol panoramique de l'observation » (*ibid.*), Lacan note que ce qui se dégage « c'est la stricte correspondance entre ces éléments initiaux de la constellation subjective et le développement dernier de l'obsession fantasmatique. » (MI, pp. 23-4) Ce « fantasme tout à fait fascinant » qui, note Lacan, « a toujours bénéficié d'un éclairage singulier, voire d'une véritable célébrité » est celui de « l'enfoncement d'un rat excité par des moyens artificiels, dans le rectum du supplicié, au moyen d'un dispositif plus ou moins ingénieux » (MI, p. 19) qui provoque chez le sujet, lorsqu'il l'entend pour la première fois, « un état d'horreur fasciné » et « suscite l'angoisse » (*ibid.*). Comme le décrit par la suite

Lacan, dans le développement de sa névrose, « [l']image du supplice a d'abord engendré chez le sujet [...] toutes sortes de craintes, à savoir que ce supplice puisse un jour être infligé aux personnes qui lui sont les plus chères, et nommément soit à ce personnage de la femme pauvre idéalisée [...], soit, plus paradoxalement encore, à son père qui est pourtant à ce moment-là décédé » (MI, p. 24).

Ici, il est nécessaire d'ajouter un second élément déterminant lié à l'histoire du père et qui fait l'objet d'une répétition chez l'Homme aux rats. En effet, « la première audition de ce récit » (MI, p. 19) du supplice des rats « où s'est déclenchée la crise actuelle » (MI, p. 25) a lieu au moment où survient un événement qui, bien qu'il puisse paraître banal, aura de lourdes conséquences dans l'histoire de l'Homme aux rats. Au cours de manœuvres militaires auxquelles il participait dans ses fonctions d'officier, ayant perdu ses lunettes, le sujet en commande une nouvelle paire qu'il recevra par la suite, mais non sans qu'une employée de la poste ait payé à sa place le colis en question et à laquelle il doit maintenant rendre la somme déboursée. Comme dans le cas du conflit *femme riche/femme pauvre*, le sujet se trouve dans une situation identique à celle de son père lorsqu'il était lui-même sous-officier dans l'armée. Au cours de sa propre carrière militaire, le père, après avoir dilapidé « au jeu les fonds du régiment, dont il était dépositaire au titre de ses fonctions » aurait été dans l'incapacité de garder « son honneur, voire même sa vie, au moins au sens de sa carrière » si cela n'avait été de « l'intervention d'un ami qui lui a prêté la somme qu'il convenait de rembourser » (MI, p. 22). Toutefois, comme le précise un peu plus loin Lacan, n'ayant jamais retrouvé l'ami, le père « n'a jamais pu rembourser sa dette. » (MI, p. 29)

Comme son père, le sujet se trouve dans la position de devoir rembourser une dette à l'employé de la poste qui avait payé son colis contenant les lunettes qu'il avait commandées après les avoir perdues. À ce sujet, Lacan note que c'est précisément « autour de cette idée de remboursement que la crise connaît son développement dernier. » (MI, p. 25) Indépendamment du fait que, « comme on le découvre par la suite », dans le cadre de la cure, « le sujet sait parfaitement » qu'il doit cette somme

à « la dame de la poste », toutes sortes « [d']élucubrations se produisent en lui » (MI, p. 26). À l'intérieur de celles-ci, l'Homme aux rats s'imagine que le même capitaine qui lui avait raconté le récit du supplice aux rats l'aurait informé qu'il doit le remboursement de ses lunettes, non pas à la dame de la poste, mais à un lieutenant A qui s'occupe des affaires de la poste. Après s'être fait le devoir de rembourser le lieutenant A qui était censé avoir déboursé la somme pour lui, le sujet s'aperçoit toutefois que, contrairement à ce que lui avait dit le capitaine, ce n'est pas A qui s'occupe de la poste, mais un lieutenant B. Malgré le fait que « [l]e sujet sait parfaitement qu'il ne doit rien ni à A, ni à B, mais à la dame de la poste » (MI, p. 27), il est poursuivi par un conflit qui provoque chez lui un « état d'angoisse *maxima* » (MI, p. 26) et qui tourne autour d'un scénario tout à fait original. Pour éviter « que n'arrivent à ceux qu'il aime le plus les catastrophes annoncées par l'obsession », à savoir que la femme pauvre idéalisée et son père, décédé à ce moment-là, ne subissent le supplice de l'enfoncement d'un rat dans le rectum, il s'imagine un scénario « impossible à suivre » (MI, p. 27), mais que « commande » (MI, p. 26), affirme Lacan, une certaine « nécessité intérieure » (*ibid.*).

Dans ce « scénario fantasmatique », considérant qu'il « s'était juré qu'il rembourserait la somme à A », pour éviter que son père et la femme pauvre ne subissent le supplice, l'Homme aux rats convient qu'il doit d'abord faire « rembourser par le lieutenant A la généreuse dame de la poste » pour qu'ensuite « celle-ci reverse la somme en question au lieutenant B » et que, finalement, ce dernier « rembourse alors le lieutenant A » (*ibid.*). Dans la mesure où, dans ce scénario, la somme versée par le lieutenant A à la dame de la poste revient à ce dernier après que celle-ci l'ait donné au lieutenant B qui, à son tour, le lui redonne, tandis que l'Homme aux rats n'aurait rien déboursé, c'est la dame de la poste « qui en serait pour ses frais » (*ibid.*). Si « jusqu'au moment où il viendra se confier aux soins de Freud, le sujet sera dans un état d'angoisse *maxima* » (MI, p. 26), au final, l'Homme aux rats « se contentera tout bonnement, une fois commencé le traitement, d'envoyer un mandat à la dame de poste. » (MI, p. 28)

C'est donc ce « scénario fantasmatique » qui « se présente comme un petit drame, une geste » qui compose ce que Lacan nomme « le mythe individuel du névrosé » (*ibid.*). Néanmoins, à la question de savoir « ce qui donne son caractère mythique à ce petit scénario fantasmatique » (*ibid.*), Lacan précise que ce n'est pas le simple fait « qu'il met en scène une cérémonie qui reproduit plus ou moins exactement la relation inaugurale qui s'y trouve cachée », c'est-à-dire l'histoire de son père, mais bien plutôt « [qu']il la modifie dans le sens d'une certaine tendance. » (MI, pp. 28-29) Ainsi, s'il est clair pour Lacan que ce scénario fantasmatique « reflète en effet, d'une façon sans doute fermée au sujet, [...] la relation inaugurale entre le père, la mère et le personnage, plus ou moins effacé dans le passé, de l'ami » (MI, p. 28), il ne faut toutefois pas gommer la différence qui se trame entre les deux. En ce sens, tout en étant « l'équivalent de la situation originelle », ce scénario de l'Homme aux rats se donne par rapport à celle-ci comme « complémentaire sur certains points, supplémentaire sur d'autres, parallèle d'une certaine façon et inverse d'une autre » (MI, p. 27). En somme, entre la situation originelle du père et le scénario fantasmatique du fils, il y a transformation. C'est précisément cette variation dans la répétition qui est, pour Lacan, « ce qui donne son caractère mythique à ce petit scénario fantasmatique » (MI, p. 28).

De manière plus précise, Lacan indique que par rapport à l'histoire originelle de son père qui compose la « constellation familiale du sujet » (MI, p. 23), la différence se situe dans le fait « [qu']à l'intérieur du fantasme développé par le sujet, nous observons quelque chose comme un échange des termes terminaux de chacun de ces rapports fonctionnels. » (MI, p. 29) Par ces « rapports fonctionnels », Lacan désigne deux relations bien précises. D'une part, la dette contractée par le père à l'endroit de l'armée et payée par l'ami « sauveur » (MI, p. 23) à qui « il n'a jamais pu rembourser sa dette » (MI, p. 30) ; de l'autre, la « substitution de la femme riche à la femme pauvre » (MI, p. 29) qui a eu lieu lorsque le père a fait le choix de renoncer à la « jeune fille pauvre mais jolie » (MI, p. 22) à laquelle il était attaché pour profiter d'un « mariage avantageux » (MI, p. 21). Si Lacan dit observer, entre la situation originelle du père et le scénario fantasmatique du fils, « un échange des termes

terminaux de chacun de ces rapports fonctionnels » (MI, p. 29), c'est que, dans le scénario fantasmatique du fils, il y a « substitution du personnage dit de la femme riche à l'ami » (MI, p. 31), de sorte que, dans ce scénario « [p]our éteindre la dette, il faut en quelque sorte la rendre, non à l'ami, mais à la femme pauvre, et par là à la femme riche que lui substitue le scénario imaginé » (MI, pp. 29-30).

Essayons de saisir la logique névrotique que Lacan dégage du scénario fantasmatique de l'Homme aux rats. Là où dans l'histoire du père, il y avait la « substitution de la femme riche à la femme pauvre » (MI, p. 29), dans le fantasme du fils, il y a « substitution du personnage dit de la femme riche à l'ami. » (MI, p. 31). Tout se passe comme si, par cette substitution opérée dans le scénario fantasmatique du fils, se croisent les deux plans sur lesquels se déroule l'histoire du père. En effet, comme le dit Lacan, dans l'histoire du père, « il y a une double dette, il y a d'une part la frustration, voire une sorte de castration du père [qui a dû renoncer à la jeune fille pauvre mais jolie]. Il y a d'autre part la dette sociale jamais résolue qui est impliquée dans le rapport au personnage, en arrière-plan, de l'ami » (MI, p. 30) qui lui prête une somme d'argent qui sauve sa carrière et qui ne sera jamais remboursée. Bien que, dans le scénario fantasmatique du fils, se croisent les deux plans sur lequel se situe « l'élément de la dette » (*ibid.*), tandis que l'ami vient prendre la place de la femme pauvre dans la relation de mariage du père et que l'on pourrait s'attendre à ce que, de manière symétrique, la femme pauvre vienne prendre la place de l'ami dans la relation de la dette du père, c'est la femme riche qui apparaît à cette place, de sorte que c'est non pas à l'ami — comme dans l'histoire du père — ni à la femme pauvre — comme impliquerait une simple inversion —, mais à la femme riche que le sujet doit payer sa dette. En ce sens, là où il y a, sur un axe, substitution de la femme riche à l'ami ; sur l'autre axe, il y a substitution de l'ami à la femme riche. Comme mentionné plus tôt à propos de la dame de la poste qui après avoir payé pour les lunettes de l'Homme aux rats ne recevait la somme que pour la redonner au lieutenant A ; dans ce scénario, c'est la femme pauvre « qui en serait pour ses frais » (MI, p. 26).

Voilà donc le portrait de la situation que dresse Lacan du cas de l'Homme aux rats. En ce qui concerne la résolution de la cure, notons simplement que Lacan attribue son efficacité à « l'expérience passionnelle, liée au vécu actuel de la relation avec l'analyste, [qui] donne son tremplin, par le biais des identifications qu'elle comporte, à la résolution d'un certain nombre de problèmes. » (MI, p. 32) Peu importe que Lacan revienne ici, comme dans son commentaire du cas Dora en 1951, sur la prévalence du père dans l'interprétation de Freud. Dans la mesure où le « cas connu comme celui de l'Homme aux rats est considéré comme la seule thérapie véritablement réussie de Freud » (Zafiropoulos, 2003, p. 172, note 1), force est de constater que la cure a opéré.

1.3.4 La fonction du mythe

Il s'agit ici d'insister sur le fait que, pour Lacan, le scénario fantasmatique de l'Homme aux rats obtient sa valeur mythique du fait qu'il ne s'agit pas simplement d'une répétition de l'histoire du père. Si c'est bien dans cette histoire du père que Lacan situe « l'origine du développement névrosant » (MI, p. 30) de l'Homme aux rats à partir duquel se développe son scénario fantasmatique, Lacan dénote néanmoins que par rapport à la situation originelle, on retrouve dans le fantasme du fils une modification « dans le sens d'une certaine tendance » (MI, p. 28-29) que nous avons tenté d'exposer. Comme l'affirme Lacan d'entrée de jeu :

la constellation originelle qui a présidé à la naissance du sujet, à son destin, et je dirais presque à sa préhistoire, à savoir les relations familiales fondamentales qui ont structuré l'union de ses parents, se trouve avoir un rapport très précis et peut-être définissable par *une formule de transformation*, avec ce qui apparaît le plus contingent [...] à savoir le dernier état de développement de sa grande appréhension obsédante, le scénario imaginaire auquel il parvient comme à la solution de l'angoisse liée au déclenchement de la crise. (MI, p. 21, nous soulignons)

Si Lacan ne donne pas à son auditoire cette « formule de transformation » à partir de laquelle il serait possible de définir le rapport entre la « constellation familiale du sujet » (MI, p. 23) et le dernier développement du scénario fantasmatique de

l'Homme aux rats, tout porte à croire qu'il s'agit d'une « première ébauche » (Scubla, 2011, p. 260) de la formule canonique du mythe tel que l'enseignait Lévi-Strauss dans son cours à l'École pratique des hautes études (*ibid.*). C'est bien comme de « formules de transformation déjà très élaborées » (IA, p. 109) telles qu'elles se trouvent dans « l'article du *Journal of American Folklore* sur la structure du mythe » (*ibid.*) que Lacan en parle en 1956.

Si comme il le suggère en 1956, Lacan applique dès 1953 à un cas de névrose une formule destinée à l'analyse des mythes, il faut reconnaître qu'il ne s'agit pas d'un simple emprunt superficiel. En effet, dans la mesure où Lacan utilise cet outil méthodologique conçu par Lévi-Strauss pour l'analyse des mythes dans l'analyse d'un cas pratique, cette application touche au cœur même de l'expérience analytique. En effet, il ne s'agit pas ici simplement d'emprunter une idée à l'anthropologie de Lévi-Strauss permettant une meilleure conceptualisation de la doctrine analytique, mais bien de l'usage d'un outil dans l'interprétation des données recueillies dans le cadre d'une cure, matériaux à partir desquels la théorie analytique peut ensuite s'élaborer.

Rappelons que, selon Lévi-Strauss, la formule canonique du mythe a l'ambition d'exprimer la relation à laquelle est réductible « tout mythe (considéré comme l'ensemble de ses variantes) » (AS, p. 252). En d'autres mots, il s'agit d'une formule censée « donner, pour tout mythe, la loi qui détermine l'ensemble de ses variantes. » (Scubla, 2011, p. 257) Appliquer cette formule, comme Lacan le fait, à un cas de névrose signifie donc nécessairement que le psychanalyste établit une correspondance entre le mythe et la névrose. D'autre part, cela signifie également qu'appliquée à la névrose, cette formule donne la loi qui détermine l'ensemble de ses variantes. S'il est possible d'affirmer à l'instar de Zafirooulos que Lacan, dans sa conférence sur « Le mythe individuel du névrosé », montre que « la vie inconsciente relèverait d'une matrice de quatre termes, dont seules les relations varient dans l'histoire de chaque cas » (2001, p. 207), nous pouvons ajouter que

c'est précisément ce que le psychanalyste retire de l'application de la formule canonique du mythe à un cas de névrose.

Qu'est-il possible de déduire du « plein succès » (IA, p. 105) que Lacan prétend, en 1956, avoir obtenu de l'application, en 1953, de la formule canonique de Lévi-Strauss à une névrose ? De manière générale, il faut en conclure que, selon Lacan, la névrose répond aux mêmes lois de structure qui président, selon Lévi-Strauss, aux formations des mythes, soit à des lois de transformations. Ce simple fait est de la plus haute importance. Comme le passage de l'expression freudienne « roman familial » à « mythe individuel du névrosé » le laisse entendre, le mythe, à la différence du roman, n'ayant pas d'auteur, n'est pas le fait d'un individu. Ainsi, si le mythe individuel du névrosé est bien l'histoire d'un individu, cette histoire n'est pas de son fait, mais celui d'un ensemble d'histoires vécues par d'autres qui fonctionnent entre elles selon les lois de transformations présidant aux variations des mythes⁷. Ce qui implique que la névrose exprime cette « complémentarité entre psychisme individuel et structure sociale » (MM, p. XXIII) à laquelle seule la pensée symbolique nous permet d'accéder.

À l'instar de Lévi-Strauss qui définit « chaque mythe par l'ensemble de toutes ses versions » (AS, p. 240), comme le montre le scénario fantasmatique de l'Homme aux rats, Lacan considère que le mythe individuel du névrosé doit être interprété en relation avec ses différentes variantes, c'est-à-dire avec l'histoire du père. Comme nous l'avons mentionné, « ce qui donne son caractère mythique à ce petit scénario fantasmatique » (MI, p. 28) de l'Homme aux rats, tient à ce que, d'une part, ce scénario « mette en scène une cérémonie qui reproduit plus ou moins exactement la relation inaugurale qui s'y trouve cachée » (*ibid.*) telle qu'elle est contenue dans l'histoire du père, mais aussi « [qu']il la modifie dans le sens d'une certaine tendance » (MI, pp. 28-29). En ce sens, si le scénario fantasmatique du fils ne peut

⁷ Ce qui nous permet de dire des névroses, ce que dans *Le cru et le cuit*, Lévi-Strauss dira des mythes, c'est-à-dire que « les mythes se pensent dans les hommes, et à leur insu. » En d'autres mots, « les mythes se pensent *entre eux*. » (1964, p. 20, souligné par l'auteur)

être pensé sans l'histoire du père, ce sont les rapports de transformation qu'ils entretiennent ensemble qui donnent à celui-ci sa valeur de mythe. C'est bien ce principe à partir duquel Lévi-Strauss est mené à « définir chaque mythe par l'ensemble de toutes ses versions. » (AS, p. 240). Ce qui l'avait conduit « à ranger Freud, après Sophocle, au nombre de nos sources du mythe d'Œdipe. » (*Ibid.*) En effet, si l'anthropologue fait de Freud un des auteurs du mythe d'Œdipe c'est que « [l]e problème posé par Freud en termes “œdipiens” » est celui de « comprendre comment *un* peut naître de *deux*, comment se fait-il que nous n'ayons pas un seul géniteur, mais une mère, et un père en plus ? » et qu'il se présente comme une variation du problème que Lévi-Strauss affirme être celui des autres versions du mythe et qu'il pose en ces termes « le même naît-il du même, ou de l'autre ? » (AS, p. 239)

Cet exemple a l'avantage de nous donner la fonction que Lévi-Strauss donne au mythe et qui, tout en donnant à ses différentes versions leur unité, permet d'établir les lois présidant à leur composition. Dans la perspective lévi-straussienne, la fonction du mythe est « de réduire — du moins de tenter — des oppositions, rencontrées dans la réalité, dont certaines sont surmontables et d'autres ne le sont pas. » (Hénaff, 1991, p. 265) En effet, tel que l'anthropologue le définit

l'objet du mythe est de fournir un modèle logique pour résoudre une contradiction (tâche irréalisable, quand la contradiction est réelle) un nombre théoriquement infini de feuillets [c'est-à-dire de variations] seront engendrés, chacun légèrement différent de celui qui précède. Le mythe se développera comme en spirale, jusqu'à ce que l'impulsion intellectuelle qui lui a donné naissance soit épuisée. (AS, p. 254)

Comme le dit Lévi-Strauss, « [l]a pensée mythique procède de la prise de conscience de certaines oppositions et tend à leur médiation progressive. » (AS, p. 248) Comme il l'affirmera dans « La geste d'Asdiwal » en 1959, les récits mythiques « cherchent non pas à peindre le réel, mais à justifier la cote mal taillée en quoi il consiste, puisque les positions extrêmes y sont imaginées seulement pour les démontrer intenable. » (1973, p. 209)

Dans cette logique, Lacan explique « l'origine du développement névrosant » (MI, p. 30) de l'Homme aux rats dans le fait que, dans l'histoire du père, « la situation présente une sorte d'ambiguïté, de diplopie » en ce que « l'élément de la dette est placé sur deux plans à la fois » (MI, p. 30). En ce sens, « c'est précisément dans l'impossibilité de faire se rejoindre ces deux plans que se joue tout le drame du névrosé » (*ibid.*) dans lequel l'Homme aux rats joue ici le rôle principal. Dans cette perspective, toutes les « élucubrations qui se produisent » chez l'Homme aux rats et qui prennent la forme de son scénario fantasmatique visent à « faire se recouvrir » (*ibid.*) ces deux plans sur lesquels est placé l'élément de dette sans que cela ne soit possible. Devant l'impossibilité de les faire se rejoindre, se forme « une opération tournante, jamais satisfaisante, qui n'arrive pas à boucler son cycle. » (*Ibid.*) Ainsi dans le scénario fantasmatique du fils, « [t]out se passe comme si les impasses propres à la situation originelle se déplaçaient en un autre point du réseau mythique, comme si ce qui n'est pas résolu ici se reproduisait toujours là. » (*Ibid.*)

Comme dans le mythe selon Lévi-Strauss, le scénario fantasmatique de l'Homme aux rats, selon Lacan, cherche à « fournir un modèle logique pour résoudre une contradiction », de sorte « [qu']un nombre théoriquement infini de feuillets [c'est-à-dire de variations] seront engendrés, chacun légèrement différent de celui qui précède. Le mythe se développera comme en spirale, jusqu'à ce que l'impulsion intellectuelle qui lui a donné naissance soit épuisée. » (AS, p. 254) Lacan en 1957 reprendra cette même explication à propos du cas du petit Hans, le dernier cas paradigmatique qu'il commentera dans son *retour à Freud* :

Bien que le mythe individuel ne puisse d'aucune façon être restitué à une identité avec la mythologie, un caractère leur est pourtant commun — la fonction de solution dans une situation fermée en impasse, comme est celle du petit Hans entre son père et sa mère. Le mythe individuel reproduit en petit ce caractère foncier du développement mythique, partout où nous pouvons suffisamment le saisir. Il consiste en somme à faire face à une situation impossible par l'articulation successive de toutes les formes d'impossibilité de la solution. » (L IV, p. 330)

Ainsi, ce qui fait qu'un « [qu']un mythe se compose de l'ensemble de ses variantes » (AS, p. 240) et qui permet à Lévi-Strauss de « ranger Freud, après Sophocle, au nombre de nos sources du mythe d'Œdipe » (*ibid.*), c'est que, dans sa « formulation freudienne » comme dans ses autres versions connues, « il s'agit toujours de comprendre comment un peut naître de deux » (*ibid.*); autrement dit, « le même naît-il du même, ou de l'autre? » (AS, p. 239) Si « [l]a répétition a une fonction propre, qui est de rendre manifeste la structure du mythe » (AS, p. 250), c'est que la contradiction à laquelle le mythe répond et qui fait l'unité du mythe se montre dans la variation des formulations qu'apportent ses différentes versions. De ce fait, dans l'analyse de la structure des mythes, il s'agit après avoir analysé les variantes connues du mythe de les mettre en parallèle. De cette manière « les écarts différentiels, qu'on ne manquera pas d'observer, offrent entre eux des corrélations significatives qui permettent de soumettre leur ensemble à des opérations logiques, par simplifications successives, et d'aboutir finalement à la loi structurale du mythe considéré. » (AS, p. 241) Il faut reconnaître que c'est bien la méthode à laquelle Lacan s'emploie dans l'analyse du cas de l'Homme aux rats. En effet, c'est le fait de mettre en parallèle le scénario fantasmatique du fils avec l'histoire du père qui lui aura permis à terme de noter que

la constellation originelle qui a présidé à la naissance du sujet, à son destin, et je dirais presque à sa préhistoire, à savoir les relations familiales fondamentales qui ont structuré l'union de ses parents, se trouve avoir un rapport très précis et peut-être définissable par *une formule de transformation*, avec ce qui apparaît le plus contingent [...] à savoir le dernier état de développement de sa grande appréhension obsédante, le scénario imaginaire auquel il parvient comme à la solution de l'angoisse liée au déclenchement de la crise. (MI, p. 21, nous soulignons)

De la même manière, Lévi-Strauss juge qu'en

appliquant systématiquement cette méthode d'analyse structurale on parvient à ordonner toutes les variantes connues d'un mythe en une série, formant une sorte de groupe de permutations, et où les variantes placées aux deux extrémités de la série offrent, l'une par rapport à l'autre, une structure symétrique mais inversée. On introduit donc un début d'ordre là où tout n'était que chaos, et *on gagne l'avantage supplémentaire de dégager certaines opérations logiques, qui sont à la base de la pensée mythique.* (AS, p. 248, nous soulignons)

C'est bien ce que Lacan fait à partir de l'analyse structurale du mythe individuel du névrosé de l'Homme aux rats. Après avoir « appliqué systématiquement cette méthode d'analyse structurale », à un cas particulier de névrose, Lacan « dégag[e] certaines opérations logiques, qui sont à la base de la pensée mythique » (AS, p. 248), c'est-à-dire qu'il met à profit le « progrès » qu'il fait avec ce cas « dans la compréhension de l'expérience analytique » pour « apporter au mythe œdipien » des « modifications de structures » (MI, pp. 14-5). En somme, tout comme l'application de la méthode structurale aux variantes d'un mythe, en tant que système symbolique, permet de dégager les lois de la pensée symbolique dans son ensemble, Lacan, à partir de l'analyse de la névrose de l'Homme aux rats et, plus spécifiquement du mythe individuel du névrosé qui se constitue dans la variation de la constellation familiale, se sert de ces avancées pour apporter des modifications à l'œdipe.

1.4 L'œdipe revisité

Dans cet exemple bien particulier qu'est le cas de l'Homme aux rats, Lacan tient à « insister sur ce qui est une réalité clinique, qui peut servir d'orientation dans l'expérience clinique » (MI, p. 32) dans son ensemble. Cette réalité clinique générale qui se dégage de ce cas est le fait qu'il existe « chez le névrosé une situation de quatuor, qui se renouvelle sans cesse, mais qui n'existe pas sur un seul plan. » (*Ibid.*) Ce qu'il trouve chez l'Homme aux rats c'est donc cette « situation de quatuor » (*ibid.*) plus à même de montrer, « les particularités originelles de son cas » que les « schèmes traditionnels issus de la thématization triangulaire du complexe d'Œdipe. » (MI, p. 35) De la même manière qu'il voit dans la situation de quatuor de l'Homme aux rats « quelque chose de très différent de la relation triangulaire considérée comme typique à l'origine du développement névrosant » (MI, p. 30), Lacan voit dans le « système quaternaire » (MI, p. 43) qu'il propose d'appliquer à l'ensemble des névroses « une structure assez différente de celle qui est donnée traditionnellement » (MI, p. 44) dans l'œdipe. Si dans le triangle œdipien on retrouve l'enfant, la mère et le père, à partir de la « situation de

quatuor » qu'il détecte dans « les formations mythiques » que sont les fantasmes de l'Homme aux rats, Lacan propose comme alternative aux schèmes triangulaires de l'œdipe une « structure quaternaire » (MI, p. 45) dans laquelle le « quart élément » (MI, p. 44) tient à un « dédoublement narcissique » (MI, p. 34) qu'il désigne en 1953 comme étant « la mort » (MI, p. 48) pour aboutir, en 1956, à désigner le phallus (L III, p. 359).

Ce qu'il faut bien saisir, c'est qu'en passant du triangle œdipien à une « structure quaternaire » (MI, p. 45), Lacan ne fait pas simplement qu'ajouter un élément au triangle pour en faire un carré. Ce que Lacan fait ici, c'est nouer la découverte de Freud du complexe d'Œdipe à la fonction symbolique par l'entremise des *Structures élémentaires de la parenté* de Lévi-Strauss. Si Lacan remarque que le « système quaternaire » auquel il substitue le triangle œdipien « est d'une structure assez différente de celle qui est donnée traditionnellement » (MI, p. 44), il ne faut pas minimiser l'écart qui les sépare en ce que « cette différence devrait nous conduire à discuter de l'anthropologie générale qui se dégage de la doctrine analytique telle qu'elle est jusqu'à présent enseignée. » (*Ibid.*) Le seul fait que Lacan puisse affirmer qu'à partir de cette différence c'est « tout le schème de l'œdipe [qui] est à critiquer » (*ibid.*) devrait suffire à convaincre de son importance.

Bien que le *retour à Freud* ne soit pas une reconduction en l'état des thèses de Freud, mais comprend, dans son mouvement même, leur épreuve critique par le commentaire de son texte, il n'est nullement question de trahir la pensée de Freud, mais d'en restituer le sens. En d'autres mots, « les termes qui nous servent à comprendre l'œuvre de Freud sont inclus en elle. » (L II, p. 151) Puisque la discipline analytique « ne doit sa valeur scientifique qu'aux concepts théoriques que Freud a forgés dans le progrès de son expérience » (DR, p. 239) en « établiss[ant] leur équivalence au langage actuel de l'anthropologie » dans le but de les « éclaircir », la psychanalyse ne fait que « reprendre son bien. » (DR, p. 240) En ce sens, en critiquant le schème de l'œdipe, Lacan ne vise pas à plaquer un

modèle qui serait extérieur à la pensée de Freud, mais à dégager ce qui était déjà présent, bien que sous une forme voilée.

Dans la mesure où le schème de l'œdipe auquel Lacan se réfère pour le critiquer est constitué du père, de la mère et de l'enfant, il ne fait aucun doute que « l'anthropologie générale qui se dégage de la doctrine analytique telle qu'elle est jusqu'à présent enseignée » (MI, p. 44) est celle de l'anthropologie classique qui établit la famille biologique comme « le point à partir duquel toute société élabore son système de parenté » (AS, p. 61). Il est tout aussi assuré que, si elle résulte de l'application de la formule canonique du mythe à un cas de névrose, « la structure quaternaire » de l'œdipe identifiée par Lacan et à partir de laquelle il entend remettre en question cette anthropologie, cette structure quaternaire, dis-je, tire son origine de « l'élément de parenté » (AS, p. 56) identifié par Lévi-Strauss dans son application en 1945 de la méthode structurale au problème de l'avunculat⁸. Dans cet article « programmatique » (Tarot, 2008, p. 371), Lévi-Strauss démontre que la famille élémentaire n'est pas, comme le pensait l'anthropologie classique, la famille biologique⁹ constitué du père de la mère et des enfants, mais que « l'élément de parenté », c'est-à-dire « la structure de parenté la plus simple qu'on puisse concevoir et qui puisse exister » (AS, p. 56) est composé de quatre termes, soit « frère, sœur, père, fils » (*ibid.*).

1.4.1 L'atome de parenté et la structure quaternaire

Là où l'anthropologie classique, en adoptant le critère biologique comme facteur constituant de la famille élémentaire, « s'est acharné à expliquer l'origine de l'avunculat » en considérant l'oncle maternel « comme un élément extrinsèque »

⁸ « L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie » (AS, pp. 37-62).

⁹ À cet effet, Lévi-Strauss cite la définition que donne Radcliffe-Brown selon lequel « The unit of structure from which a kinship is built up is the group which I call an "elementary family", consisting of a man and his wife and their child or children... » (in AS, p. 60), pour ensuite préciser que si « [l]'idée exprimée dans ce passage, selon laquelle la famille biologique constitue le point à partir duquel toute société élabore son système de parenté, n'est certes pas propre au maître anglais [...] Il n'en est pas non plus, à notre avis, de plus dangereuse. » (*Ibid.*)

(AS, p. 58), Lévi-Strauss, en traitant l'avunculat « comme une relation intérieure à un système » (AS, p. 56), aboutit à considérer celui-ci « comme un trait caractéristique de la structure » (AS, p. 58) de manière à faire de « la relation des “beaux-frères” [...] l'axe inévitable autour duquel se construit la structure de parenté » (AS, p. 57). L'analyse de Lévi-Strauss consiste à montrer que le critère de filiation établi par Radcliffe-Brown pour expliquer le phénomène de l'avunculat est insuffisant. En effet, l'anthropologue anglais avait remarqué que « le terme d'avunculat recouvre deux systèmes d'attitudes antithétiques » (AS, p. 49), soit celle de l'oncle maternel avec le neveu et celle du père avec le fils. Tandis que dans les groupes où « l'oncle maternel représente l'autorité familiale » celui-ci « est redouté, obéi, et possède des droits sur son neveu » (*ibid.*), on observe que « la relation entre père et fils est familière » (AS, p. 50). Inversement, dans les groupes où « le père apparaît comme l'austère dépositaire de l'autorité familiale » (*ibid.*), c'est « le neveu qui exerce à l'égard de son oncle des privilèges de familiarité, et peut le traiter plus ou moins en victime. » (AS, p. 49)

En ce sens, il est clair que « deux systèmes d'attitudes antithétiques » (*ibid.*) identifiés par Radcliffe-Brown forment « deux couples d'oppositions » (AS, p. 50), dont « la filiation détermine, en dernière analyse, le sens de ces oppositions. » (*Ibid.*) En ce sens,

En régime patrilinéaire où le père, et la lignée du père, représentent l'autorité traditionnelle, l'oncle maternel est considéré comme une “mère masculine” généralement traité de la même façon et parfois même appelé du même nom que la mère. La situation inverse se trouve réalisée en régime matrilinéaire : là, l'oncle maternel incarne l'autorité, et les relations de tendresse et de familiarité se fixent sur le père et sur sa lignée. (*Ibid.*)

Si cette interprétation de Radcliffe-Brown paraît tout à fait logique, selon Lévi-Strauss, elle n'est pourtant pas valide. En effet, celui-ci fait remarquer que, d'une part, « l'avunculat n'est pas présent dans tous les systèmes matrilinéaires et patrilinéaires » et que, d'autre part, « on le trouve parfois dans des systèmes qui ne sont ni l'un ni l'autre. » (*Ibid.*) Comme Lévi-Strauss le démontre à partir de deux

exemples concrets¹⁰, pour bien saisir l'avunculat, il faut « considér[er] les autres relations familiales en cause » (AS, p. 51) et ainsi ajouter « à la corrélation des attitudes : *père/fils*, et *oncle/fils de la sœur* » (*ibid.*) mentionné par Radcliffe-Brown, les relations *frère/sœur*, *mari/femme*. En ce sens, à la différence de Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss soutient que « la relation avunculaire n'est pas une relation à deux, mais à quatre termes : elle suppose un frère, une sœur, un beau-frère, et un neveu. » (AS, p. 50) Ainsi à partir de ces quatre termes, Lévi-Strauss est en mesure de formuler une loi structurale qui s'applique à tous les groupes, peu importe leur régime de filiation : « dans les deux groupes, la relation entre oncle maternel et neveu est, à la relation entre frère et sœur, comme la relation entre père et fils est à la relation entre mari et femme. Si bien qu'un couple de relations étant connu, il serait toujours possible de déduire l'autre. » (AS, pp. 51-2) En somme, quand les relations *oncle mat./fils de la sœur* et *frère/sœur* sont positives, les relations *père/fils*, *mari/femme*, sont négatives, et inversement.

Ainsi, en traitant l'avunculat « comme une relation intérieure à un système » (AS, p. 56), c'est-à-dire en traitant les relations *père/fils* et *oncle/fils de la sœur* à l'intérieur du système de parenté « dans son ensemble » (AS, p. 56), c'est-à-dire à partir des « autres relations familiales en cause » (AS, p. 51) que sont les relations *frère/sœur*, *mari/femme*, Lévi-Strauss a pu montrer que les relations *père/fils* et *oncle/fils de la sœur* ne représentent « qu'un aspect d'un système global où quatre types de relations sont présents et organiquement liés » (*ibid.*). Une fois les quatre relations adéquatement identifiées, il lui est alors possible d'apercevoir que la structure de l'avunculat repose sur « quatre termes (frère, sœur, père, fils) » (AS, p. 56) qui constituent, par le fait même, la plus petite unité possible de parenté à partir duquel tous les systèmes de parenté peuvent se constituer.

¹⁰ Soit ceux des Trobriandais étudiés par Malinovski, de filiation matrilineaire, et des Tcherkesses du Caucase, de filiation patrilinéaire, dans lesquelles les relations fils/père et oncle/neveu ne respectent pas le schéma de Radcliffe-Brown basé sur la filiation.

En ce sens, là où l'anthropologie classique, s'appuyant sur l'idée que la famille biologique représente le modèle élémentaire à partir duquel se constitue tout système de parenté, traitait l'oncle maternel comme « un élément extrinsèque » (AS, p. 58), Lévi-Strauss, à partir de l'analyse structurale, établit que le frère de la mère est « une donnée immédiate de la structure familiale la plus simple » (*ibid.*). Ainsi, contrairement à ce que tentait de faire, sans succès, l'anthropologie classique à partir de la famille biologique, « [o]n n'a donc pas besoin d'expliquer comment l'oncle maternel fait son apparition dans la structure de parenté : il n'y apparaît pas, il y est immédiatement donné » (AS, pp. 56-7). Mais là ne s'arrête pas l'analyse de Lévi-Strauss. S'il n'est définitivement pas « un élément extrinsèque » (AS, p. 58) et qu'il doive, par conséquent, être considéré comme « une donnée immédiate de la structure familiale » (*ibid.*), c'est parce que, en définitive, l'oncle maternel en est « la condition. » (AS, p. 57) Selon l'argument qui constituera le fondement de sa thèse de doctorat, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss présente cette structure composée des quatre termes constitutifs de l'élément de parenté comme le résultat de la prohibition de l'inceste. À ce sujet, l'anthropologue est sans équivoque : « Le caractère primitif et irréductible de l'élément de parenté tel que nous l'avons défini résulte en effet, de façon immédiate, de l'existence universelle de la prohibition de l'inceste. » (AS, p. 56)

Comme il en fera la démonstration dans sa thèse, la loi universelle de la prohibition de l'inceste « équivaut à dire que, dans la société humaine, un homme ne peut obtenir une femme que d'un autre homme, qui la lui cède sous forme de fille ou de sœur. » (*Ibid.*) En effet, l'aspect proprement prohibitif de l'interdit de l'inceste n'en est que « l'aspect négatif » que Lévi-Strauss qualifie de « superficiel » (SEP, p. 59). Lorsqu'analysée dans sa globalité, la prohibition de l'inceste laisse apparaître une « contrepartie positive » (*ibid.*). En même temps qu'elle interdit l'usage sexuel de la fille ou de la sœur, la prohibition de l'inceste « contraint à donner en mariage la fille ou la sœur à un autre homme » (SEP, p. 60). De la même manière que la prohibition de l'inceste, en interdisant l'usage sexuel d'une femme aux hommes de son groupe d'appartenance, la rend disponible aux hommes d'un autre groupe, elle

rend également disponible une femme d'un autre groupe dont l'usage sexuel est prohibé aux hommes de son groupe d'appartenance. En ce sens, Lévi-Strauss en conclut que la prohibition de l'inceste « n'est instaurée que pour garantir et fonder, directement ou indirectement, immédiatement ou médiatement, un échange. » (*Ibid.*) Dans la mesure où, dans cet échange garanti par la prohibition de l'inceste, il s'agit « d'obtenir par autrui et pour autrui » (SEP, p. 561), l'échange doit être dit réciproque. Puisque je ne peux obtenir une femme qu'à condition qu'un frère ou un père y ait renoncé, alors « je ne renonce à ma fille ou à ma sœur qu'à condition que mon voisin y renonce aussi » (SEP, p. 72). En vertu de la loi universelle de la prohibition de l'inceste donc, pour qu'il y ait des époux et des épouses à marier, il faut qu'il y ait des donneurs de femmes. En effet, « le fait que je puis obtenir une femme est, en dernière analyse, la conséquence du fait qu'un frère ou un père y a renoncé. » (SEP, pp. 72-3) En ce sens, si dans l'avunculat le frère de la mère est « la condition » de la structure de parenté, c'est qu'il représente cette fonction inhérente au système que ce sont les donneurs de femmes.

Sans entrer dans tous les tenants et aboutissants de cette analyse structurale de la parenté, il faut néanmoins remarquer en quoi elle opère un changement majeur par rapport à la conception familialiste de l'anthropologie classique. Dans la mesure où c'est à partir des analyses de Lévi-Strauss sur les structures élémentaires de la parenté que Lacan est amené à réviser « l'anthropologie générale qui se dégage de la doctrine analytique telle qu'elle est jusqu'à présent enseignée » (MI, p. 44) et qui tient précisément à cette conception foncièrement biologique de la famille, il apparaît primordial d'en saisir la portée.

Contrairement à ce que l'anthropologie classique croyait en se fondant sur une conception biologique de la famille, ce que démontre l'analyse structurale de Lévi-Strauss, c'est que, bien que « la famille biologique est présente et se prolonge dans la société humaine [...] un système de parenté ne consiste pas dans les liens objectifs de filiation ou de consanguinité donnés entre les individus » (AS, p. 61). En effet, dans la mesure où l'union d'un époux et d'une épouse passe toujours par

un tiers donateur, « dans la société humaine, la parenté n'est admise à s'établir et à se perpétuer que par, et à travers, des modalités déterminées d'alliance. » (*Ibid.*) En ce sens, si, comme le croyait l'anthropologie classique en s'appuyant sur le modèle de la famille biologique, les relations de consanguinité et de filiation font bel et bien partie des « types de relations familiales toujours donnés dans la société humaine », Lévi-Strauss soutient que « pour qu'une structure de parenté existe » (AS, p. 56), il faut en ajouter une troisième, soit la relation d'alliance.

C'est bien parce que, dans la société humaine, un époux reçoit toujours son épouse d'un parent de la femme, que la structure élémentaire de parenté doit nécessairement inclure en son sein, en plus du mari, de la femme et de leurs enfants, « un représentant du groupe dont le premier a reçu la seconde » (AS, pp. 82-3) qui, dans la structure, fait figure d'allié. La présence du tiers donateur dans la structure de la parenté tient donc à la nécessité, pour qu'elle existe, de cette relation d'alliance entre deux groupes.

Comme le dit Lévi-Strauss « ce qui confère à la parenté son caractère de fait social n'est pas ce qu'elle doit conserver de la nature : c'est la démarche essentielle par laquelle elle s'en sépare » (AS, p. 61). C'est donc bien dans la relation d'alliance qu'il faut reconnaître ce « qui confère à la parenté son caractère de fait social » (*ibid.*). En effet, dans la mesure où le mariage d'une femme et d'un homme donnés signifie d'abord l'alliance de deux groupes, entre ceux qui donne une femme et l'autre qui la reçoit, l'alliance suppose que le lien biologique que constitue la famille devient ipso facto un lien social, c'est-à-dire un rapport réglé et régi par le groupe. Puisque « filiation et consanguinité peuvent être rapportées à la nature » en ce qu'ils représentent « des liens qui ont d'abord une évidence biologique », ce que montre Lévi-Strauss, c'est que l'alliance en tant qu'elle obéit à des règles qui proscrivent, suggèrent ou contraignent « n'appartient pas au programme de la nature. » (Hénaff, 1991, p. 207) Dès lors, ce sont tous les rapports de parenté qui se voient affectés. En effet, « les rapports de filiation et de consanguinité ne sont plus seulement biologiques, ils sont aussitôt institutionnellement marqués par

l'assignation de noms, de places, de statuts dans un dispositif de relation. C'est ce dispositif qui constitue l'organisation symbolique et simultanément sociale chez l'homme. » (*Ibid.*)

C'est à ce véritable changement de paradigme, d'une conception biologique de la famille à une conception symbolique de la structure de la parenté, auquel Lacan se consacre dans sa critique de l'œdipe et de « l'anthropologie générale qui se dégage de la doctrine analytique telle qu'elle est jusqu'à présent enseignée » (MI, p. 44) et par laquelle il entend « apporter au mythe œdipien » des « modifications de structures » (MI, p. 14-5)

Dans la mesure où l'analyse de Lévi-Strauss mène à inclure un quatrième terme à l'élément de parenté et, de ce fait, retire toute possibilité de maintenir l'idée que la famille nucléaire représente l'unité élémentaire de la parenté, il est aisé de voir en quoi cette analyse a pu influencer Lacan dans l'élaboration de la « structure quaternaire » (MI, p. 45) qu'il substitue au triangle œdipien traditionnel, composé du père, de la mère et de leurs enfants. De ce point de vue, une certaine équivalence s'établit entre le tiers donateur de l'atome de parenté identifié par Lévi-Strauss en tant que condition de la structure de la parenté et le quart terme proposé par Lacan dans la structure œdipienne. Certes, dans la mesure où, au moment de l'introduire, en 1953, Lacan désigne ce quatrième élément comme étant la mort, il est tout à fait légitime de se demander en quoi la mort dans l'œdipe peut correspondre au tiers donateur dans l'atome de parenté défini par Lévi-Strauss. D'une part, puisque ce terme est appelé à changer d'appellation¹¹, il n'a pas lieu de se préoccuper outre mesure du poids philosophique qu'accompagne une telle notion. Ce qui importe dans ce quatrième terme, comme dans toute structure est sa fonction. Tout comme celle du tiers donateur, en tant que « représentant du groupe dont le premier a reçu la seconde » (AS, pp. 82-3), dont la fonction peut être tenue par le frère ou le père

¹¹ Le 4 juillet 1956, il affirme ceci : « Ce qui fait tenir debout la conception freudienne du complexe d'Œdipe, ce n'est pas d'un triangle père-mère-enfant dont il s'agit, c'est d'un triangle (père)-phallus-mère-enfant. » (L III, p. 359)

de la sœur, la place de la mort dans la structure œdipienne peut être occupée dans l'histoire du sujet par différents personnages. Selon le cas, la mort apparaîtra sous la forme d'un père « dédoublé », d'une « autre mère, qui n'est plus la vraie », d'un « personnage fraternel », ou, comme dans l'histoire de l'Homme aux rats, sous la forme d'un « ami » (MI, p. 47).

En réalité, en 1953, si Lacan désigne ce quart élément comme étant la mort c'est que, comme dans « la métaphysique hégélienne » (MI, p. 48), mais également, dans « la relation narcissique » (MI, p. 49) tel que lui-même l'a mis en évidence dans le *stade du miroir*, la mort est un « élément médiateur » (MI, p. 48), elle représente ce « tiers essentiel par où l'homme s'humanise dans la relation à son semblable. » (*ibid.*) Bien qu'à première vue la mort puisse avoir peu de chose en commun avec le tiers donateur de Lévi-Strauss, elle occupe dans l'œdipe une fonction équivalente. En plus d'être cet élément médiateur, tiers essentiel, ayant une fonction humanisante, la mort occupe la fonction essentielle, voire même constitue la condition de la structure œdipienne :

c'est en effet la mort imaginaire et imaginée qui s'introduit dans la dialectique du drame œdipien, et c'est d'elle qu'il s'agit dans la formation du névrosé — et peut-être, jusqu'à un certain point, dans quelque chose qui dépasse de beaucoup la formation du névrosé, à savoir l'attitude existentielle caractéristique de l'homme moderne. (MI, p. 49)

De plus, tout comme chez Lévi-Strauss, le tiers donateur résulte de la théorie de l'échange et de la réciprocité, en tant qu'il procède d'un « dédoublement narcissique » (MI, p. 34), ce « quart élément » (MI, p. 44) est la conséquence de la dimension imaginaire, axe sur lequel, comme le rendra explicite deux ans plus tard le *schéma L* (L II, p. 284), Lacan situe la « réciprocité » (É, p. 904). Dans la mesure où la présence de ce quatrième terme tient à une « raison structurale » (MI, p. 47), pour paraphraser la formule qu'utilise Lévi-Strauss en parlant de l'oncle maternel dans l'article déjà cité, on n'a donc pas besoin d'expliquer comment ce *quart terme* fait son apparition dans la structure de l'œdipe : il n'y apparaît pas, il y est immédiatement donné, il en est la condition (AS, pp. 56-7).

En ce sens, il apparaît clair que la structure quaternaire de l'œdipe pour Lacan est analogue, sinon homologue, à celle de la structure de la parenté pour Lévi-Strauss¹². Néanmoins, avec cette structure de l'œdipe, Lacan ne fait pas que proposer un modèle similaire à l'élément de parenté de Lévi-Strauss. Ce que révèle cette correspondance est un remaniement bien plus profond en ceci que Lacan en fait une structure taillée dans la même étoffe, c'est-à-dire d'une commune mesure, à celle qui organise l'alliance et la parenté dans les sociétés primitives étudiées par l'anthropologue. De manière générale, si elles sont comparables, c'est que l'œdipe comme les structures élémentaires de la parenté ont une fonction symbolique.

1.4.2 L'interdit de l'inceste

En proposant cette « structure assez différente de celle qui est donnée traditionnellement » (MI, p. 44), c'est « l'anthropologie générale qui se dégage de la doctrine analytique telle qu'elle est jusqu'à présent enseignée » (*ibid.*) qui s'en trouve profondément modifiée.

Si Lévi-Strauss présente *Les Structures élémentaires de la parenté* comme « une introduction à une théorie générale des systèmes de parenté » (SEP, p. 10), son travail propose aussi une nouvelle réponse à l'opposition de la nature et de la culture en présentant la prohibition de l'inceste comme « la démarche fondamentale grâce à laquelle, par laquelle, mais surtout en laquelle, s'accomplit le passage de la nature à la culture. » (SEP, p. 29) Nous avons pu voir, à partir de l'atome de la parenté, de quelle manière en incluant l'oncle maternel dans la structure élémentaire de la parenté, Lévi-Strauss arrive à ce constat. Avec la « structure quaternaire » (MI, p. 45) de l'œdipe qu'il propose, Lacan reprend cette nouvelle anthropologie à son compte. S'il admet que, à une certaine époque, le fait de « situer le centre de

¹² L'exemple le plus éloquent de cette équivalence stricte entre l'œdipe et les structures de la parenté est donné par Lacan en 1964 dans une apposition détachée : « Eh bien! ça rejoint justement ce que nous apprend l'expérience analytique, à savoir que la pulsion génitale est soumise à la circulation du complexe d'Œdipe, aux structures élémentaires de la parenté. C'est ce qu'on désigne comme champ de la culture » (L XI, p. 173).

l'expérience analytique dans le fait que chaque individu est un enfant » de façon à « [r]amener [...] la famille à la solide réalité de l'expérience de l'enfant avait certes toute sa portée » (L II, p. 57), il n'en demeure pas moins que « la relativisation radicale de la réalité familiale » (L II, p. 56) impliquée par les recherches de Lévi-Strauss « devrait être pour nous l'occasion de réviser ce que peut avoir pour nous de trop fascinant, de trop absorbant, la réalité que nous avons à manier quotidiennement » (*ibid.*).

En ce sens, Lacan reconnaît avec l'anthropologue que, en tant qu'elle se présente comme « la loi primordiale », la prohibition de l'inceste, « en réglant l'alliance superpose le règne de la nature livré à la loi de l'accouplement » (DR, p. 277). Avec cette loi s'institue un ordre qu'il faut bien qualifier de symbolique en ceci qu'il détermine non seulement le système de parenté mais l'ensemble des structures réglant le fonctionnement de l'univers social. En tant qu'elle institue l'ordre de la culture, en « exprim[ant] le passage du fait naturel de la consanguinité au fait culturel de l'alliance » (SEP, p. 35), la prohibition de l'inceste instaure l'échange des femmes et tout le système d'échange au fondement de la société :

La vie des groupes naturels qui constituent la communauté est soumise aux règles de l'alliance, ordonnant le sens dans lequel s'opère l'échange des femmes et aux prestations réciproques que l'alliance détermine [...]. A l'alliance préside un ordre préférentiel dont la loi impliquant les noms de parenté est pour le groupe, comme le langage, impérative en ses formes, mais inconsciente en sa structure. (DR, pp. 276-7)

Comme en témoigne la formule Sirona : « un parent par alliance est une cuisse d'éléphant » (DR, p. 276) que Lévi-Strauss place en exergue des *Structures élémentaires de la parenté* (SEP, p. 1) et que Lacan reprend dans une citation, l'ordre culturel qu'institue l'échange des femmes est un ordre symbolique.

En critiquant « l'anthropologie générale qui se dégage de la doctrine analytique telle qu'elle est jusqu'à présent enseignée » (MI, p. 44) qui se confond à l'anthropologie classique définissant la famille élémentaire par le père, la mère et l'enfant, à partir des avancées de Lévi-Strauss, Lacan soutient que la psychanalyse,

en puisant ainsi dans les travaux de l'anthropologie actuelle, ne fait en réalité qu'y « reprendre son bien. » (DR, p. 240) En ce sens, cette « anthropologie générale qui se dégage de la doctrine analytique telle qu'elle est jusqu'à présent enseignée » (MI, p. 44) tient selon le psychanalyste à une lecture erronée des textes de Freud et de ce qu'il y a « de trop fascinant, de trop absorbant » (L II, p. 56) dans « la solide réalité de l'expérience de l'enfant » (L II, p. 57).

En adossant ainsi son *retour à Freud* à l'anthropologie de Lévi-Strauss, Lacan ne fait que rectifier le tir et aligner la psychanalyse sur ses fondements. En effet, pour Lacan, il ne fait aucun doute, que « Lévi-Strauss, en suggérant l'implication des structures du langage et de cette part des lois sociales qui règlent l'alliance et la parenté, conquiert déjà le terrain même où Freud assoit l'inconscient. » (DR, p. 285) En effet, c'est là toute « l'articulation symbolique que Freud a découverte en même temps que l'inconscient, et qui lui est en effet consubstantielle » (É, p. 546). C'est précisément ce caractère insécable de l'articulation symbolique et de l'inconscient tel que l'a dégagé Freud qui s'exprime dans « sa référence méthodique à l'Œdipe » (*ibid.*).

En ce sens, si c'est bien « au cœur de cette détermination de la loi symbolique que Freud s'est porté d'emblée par sa découverte » c'est qu'il a reconnu dans l'inconscient « l'instance des lois où se fondent l'alliance et la parenté, en y installant dès la *Tramdeutung* le complexe d'Œdipe comme sa motivation centrale. » (É, p. 432) Ainsi, en faisant de l'œdipe la motivation centrale de l'inconscient, Freud est le premier à avoir reconnu « que la loi fondamentale, la loi primordiale, celle où commence la culture en tant qu'elle s'oppose à la nature [...] c'est la loi de l'interdiction de l'inceste. » (L VII, p. 82) En conformité avec l'idée que la psychanalyse n'a qu'à reprendre son bien dans l'anthropologie actuelle, Lacan affirme que, dans son analyse des structures élémentaires de la parenté, Lévi-Strauss ne fonde pas seulement une nouvelle anthropologie en désignant la prohibition de l'inceste comme le passage de la nature à la culture, mais

« confirme » (*ibid.*) la découverte freudienne qui attribue à l'œdipe la « motivation centrale » (É, p. 432) de l'inconscient.

Claude Lévi-Strauss confirme sans doute dans son étude magistrale le caractère primordial de la Loi comme telle, à savoir l'introduction du signifiant et de sa combinatoire dans la nature humaine par l'intermédiaire des lois du mariage réglé par une organisation des échanges qu'il qualifie de structures élémentaires — pour autant que des indications préférentielles sont données au choix du conjoint, c'est-à-dire qu'un ordre est introduit dans l'alliance, produisant ainsi une dimension nouvelle à côté de celui de l'hérédité (L VII, p. 82).

En nouant de la sorte l'œdipe aux structures élémentaires de la parenté par l'entremise de l'interdit de l'inceste, Lacan pousse plus loin la thèse de la « complémentarité entre psychisme individuel et structure sociale » (MM, p. XXIII) mettant fin à « l'opposition apparente entre individu et société » (Lévi-Strauss, 1947, p. 527). En tant que « [l']interdit de l'inceste » dans le complexe d'Œdipe est « le pivot subjectif » (DR, p. 277) de la prohibition de l'inceste qui fonde l'échange social, il noue ensemble « psychisme individuel et structure sociale » (MM, p. XXIII). Les lois qui déterminent l'alliance au niveau des structures de la parenté qui sont celles qui déterminent tout le fonctionnement du système social de l'échange sont simultanément celles qui déterminent le destin du sujet. Tout comme le langage est « la condition de la culture » (AS, p. 78), « le langage [...] est la condition de l'inconscient. » (AÉ, p. 488)

Si « la loi de l'homme est la loi du langage » (DR, p. 272), c'est que « [c]e sont des lois de nomenclature qui déterminent [...] et canalisent les alliances à partir desquelles les êtres humains copulent entre eux et finissent par créer, non seulement d'autres symboles, mais aussi des êtres réels, qui, venant au monde, ont tout de suite cette petite étiquette qui est leur nom, symbole essentiel pour ce qui est de leur lot. » (L II, p. 31) Dans la mesure où « nul pouvoir sans les nominations de la parenté n'est à portée d'instituer l'ordre des préférences et des tabous qui nouent et tressent à travers les générations le fil des lignées » (DR, p. 277) — autrement dit, que l'opération de nomination ordonne les lignées de la parenté — « [l]a Loi primordiale est donc celle qui en réglant l'alliance superpose le règne de la culture au règne de la nature livrée à la loi de l'accouplement [et] se fait donc suffisamment

connaître comme identique à un ordre de langage. » (*Ibid.*) De la même manière que, dans l'œdipe, le registre symbolique de la nomination ordonne les lignées en attribuant à chacun une place déterminée dans le système de la parenté, « [c]e sont des lois de nomenclature qui déterminent » (L II, p. 31) le destin du sujet. Dans la mesure où « un nom, si confus soit-il, désigne une personne déterminée », il est précisément ce en quoi « consiste le passage à l'état humain » (L I, p. 178). Dans le destin du sujet, l'interdit de l'inceste se montre « identique à un ordre de langage. » (DR, 277)

Tout comme c'est à partir de la nomination — le fait d'être le fils d'un tel ou d'une telle, c'est-à-dire dans l'ordre de la parenté — que l'accouplement est interdit ou préféré, le fait d'être nommé garçon ou fille, mais surtout fils de ou fille de..., détermine le destin du sujet, soit le sens de son histoire particulière. Il est possible dès lors de comprendre que « dans la constitution du monde » humain « tout dépend de la situation du sujet » (L I, p. 95), en tant que celle-ci « est essentiellement caractérisée par sa place dans le monde symbolique, autrement dit dans le monde de la parole. » (*Ibid.*) Tout comme l'échange des biens, prestations et contre-prestations entre les groupes ne prennent leur sens qu'à s'inscrire dans un système social d'échanges,

toute la chaîne de l'expérience ne peut littéralement se concevoir qu'à poser d'abord le principe que rien ne s'articule et ne s'échafaude dans l'expérience, que rien ne s'instaure comme conflit proprement analysable, si ce n'est à partir du moment où le sujet entre dans un ordre qui est ordre de symboles, ordre légal, ordre symbolique, chaîne symbolique, ordre de la dette symbolique. C'est uniquement à partir de l'entrée du sujet dans un ordre qui préexiste à tout ce qui lui arrive, événements, satisfactions, déceptions, que tout ce par quoi il aborde son expérience — à savoir ce qu'on appelle son vécu, cette chose confuse qui est là avant — s'ordonne, s'articule, prend son sens, et peut être analysé. (L IV, p. 102)

En ce sens, si « [r]amener ainsi la famille à la solide réalité de l'expérience de l'enfant avait certes toute sa portée », Lacan soutient que « cette intervention témoignait elle-même de ce penchant de l'esprit à centrer notre expérience analytique sur l'expérience individuelle, psychologique » (L II, p. 57). Ce que précisément « il ne faut pas faire » (*ibid.*) en ce que le « [l]e progrès de Freud, sa découverte » (L I, p. 18) consiste à « prendre [le sujet] dans sa singularité » (*ibid.*)

ce qui « veut dire essentiellement, que, pour lui, l'intérêt, l'essence, le fondement, la dimension propre de l'analyse, c'est la réintégration par le sujet de son histoire jusqu'à ses dernières limites sensibles, *c'est-à-dire jusqu'à une dimension qui dépasse de beaucoup les limites individuelles* » (L I, pp. 18-19, nous soulignons).

En ce sens, si « l'enjeu de l'analyse » consiste à « reconnaître quelle fonction assume le sujet dans l'ordre des relations symboliques qui couvre tout le champ des relations humaines » (L I, p. 80), c'est dans le complexe d'Œdipe qu'il faut reconnaître « la cellule initiale » (*ibid.*) de la fonction assumée par le sujet dans l'ordre symbolique. En d'autres mots, l'œdipe représente « le premier modèle, l'étalon » (L I, p. 79) de l'intégration du sujet dans l'ordre symbolique, de « l'entrée du sujet dans un ordre qui préexiste à tout ce qui lui arrive » (L IV, p. 102), soit dans un « ordre de symboles, ordre légal, ordre symbolique, chaîne symbolique, ordre de la dette symbolique. » (*Ibid.*)

Ainsi, il faut reconnaître que « [s]i Freud a tellement insisté sur le complexe d'Œdipe », c'est parce que tout « ce que l'Œdipe veut dire » est que « la loi fondamentale », soit l'interdit de l'inceste, « est simplement une loi de symbolisation. » (L III, p. 96) En ce sens, si Lévi-Strauss dans son analyse des *Structures élémentaires de la parenté* est venu « confirmer » (L VII, p. 82) la découverte freudienne selon laquelle « la loi fondamentale, la loi primordiale, celle où commence la culture en tant qu'elle s'oppose à la nature [...] c'est la loi de l'interdiction de l'inceste » (*ibid.*), il faut en conclure que le complexe d'Œdipe est « le fondement de notre relation à la culture » (L V, p. 174). Autrement dit, par l'œdipe, le sujet est introduit dans « la dialectique sociale signifiante » (L V, p. 285), dialectique sociale, précise Lacan, qu'il faut mettre entre guillemets, toujours sur ce point en accord avec Lévi-Strauss, « car l'accent doit être mis ici sur la dépendance du social à l'endroit de la structure signifiante et combinatoire » (*ibid.*), autrement dit, à l'endroit de la culture dont la « condition » (AS, p. 78) est le langage.

En substituant la « structure quaternaire » (MI, p. 45) au triangle œdipien traditionnel, la critique de Lacan vise essentiellement la conception familialiste du complexe d'Œdipe héritée de l'anthropologie classique selon laquelle « la famille biologique constitue le point à partir duquel toute société élabore son système de parenté » (AS, p. 61). L'analyse de Lévi-Strauss des structures élémentaires de la parenté entraînant « la relativisation radicale de la réalité familiale » (L II, p. 56), Lacan, à compter de 1953, mettra en relief la relativité de la forme de l'œdipe pour faire valoir l'universalité de sa fonction. En d'autres mots, si l'analyse structurale de l'œdipe montre que la forme de la famille conjugale moderne est relative ; en revanche, elle témoigne de l'universalité de sa fonction. En ce sens, s'il est juste d'affirmer avec Zafiroopoulos qu'à cette date, « Lacan reste réservé sur la conception freudienne de l'Œdipe en tant qu'universel » (2003, p. 56), il faut ajouter qu'à compter de 1953, il considère l'œdipe universel non dans sa forme mais dans sa fonction. Ainsi, bien qu'il ait soutenu une certaine relativité de l'œdipe cours de son *moment durkheimien* (1938-1950), Lacan, à compter de son *retour à Freud* et grâce à l'analyse structurale de Lévi-Strauss, va dorénavant mettre de l'avant l'universalité de « la fonction symbolique de l'Œdipe » (MI, p. 45) qu'il présente en 1953 comme la première « grande découverte de la psychanalyse » (*ibid.*).

Dans cette transformation de sa critique se montre toute l'influence de ses dernières fréquentations ethnologiques. En effet, en 1938, c'est en prenant appui sur les travaux de Malinowski sur *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives* que Lacan affirmait que « le complexe d'Œdipe est relatif à une structure sociale » (AÉ, p. 56). Dans la mesure où, pour le Lacan de cette époque, les modalités du complexe d'Œdipe variaient en fonction des conditions familiales qui seraient elles-mêmes déterminées par l'évolution sociohistorique des sociétés, la relativité de l'œdipe s'appuyait sur ce qu'il appelle en 1950 « les conditions sociales de l'œdipisme » (É, p. 136). Compte tenu du fait que, pour Lacan, avant son *retour à Freud*, « [l]e ressort le plus décisif [d]es effets psychiques [de l'œdipe] tient, en effet, à ce que l'imgo du père concentre en elle la fonction de répression avec celle de sublimation » (CF, p. 56) et que la valeur accordée à l'imgo paternelle est elle-

même « le fait d'une détermination sociale » (*ibid.*), le complexe d'Œdipe varie donc en fonction de la valeur accordée à l'imaginaire paternelle au sein d'une organisation familiale donnée : laquelle est, à son tour, déterminée par des circonstances sociales.

À compter de son *retour à Freud*, parce que Lacan le présente comme « une clef » de « tout un trousseau de clefs » (L I, p. 101), l'œdipe apparaît désormais comme relatif dans sa forme, mais universel dans sa fonction.

Quand nous étudions une mythologie, celle par exemple qui va peut-être paraître à propos d'une population soudanaise, nous voyons que le complexe d'Œdipe n'est pour eux qu'une mince petite rigolade. C'est un tout petit détail dans un mythe immense. Le mythe permet de collationner une série de relations entre les sujets d'une richesse et d'une complexité auprès de quoi l'œdipe ne paraît qu'une édition tellement abrégée qu'en fin de compte elle n'est pas toujours utilisable. Mais qu'importe. Pour nous, analystes, nous nous en sommes contentés jusqu'à présent. Certes, on essaie bien de l'élaborer un peu, mais c'est bien timide. On se sent toujours horriblement empêtré parce qu'on distingue mal entre imaginaire, symbolique et réel (*ibid.*).

Il faut bien voir qu'à cette date le caractère relatif du complexe d'Œdipe ne relève plus de l'évolution sociohistorique de l'institution sociale qu'est la famille et de la valeur accordée à l'imaginaire paternelle dans une organisation donnée. C'est parce que le mythe d'Œdipe est « un tout petit détail dans un mythe immense » (*ibid.*), qu'il n'est pas universel dans sa forme et qu'il est relatif à un système de mythes beaucoup plus vaste dont il n'est en réalité qu'un cas de figure. Bien qu'en regard de l'immensité du mythe qui compose une mythologie comme celle d'une population soudanaise¹³, le mythe d'Œdipe soit relatif, cette relativité apparaît négligeable à condition de savoir en distinguer les registres imaginaire, symbolique et réel. En effet, si l'organisation décrite par Freud du complexe d'Œdipe peut être dite relative de par sa forme imaginaire, la fonction symbolique que celle-ci actualise est quant à elle universelle.

¹³ Comme l'indique Zafiroopoulos « Cette référence ethnologique non précisée renvoie vraisemblablement aux recherches de Marcel Griaule qui fera une année plus tard, très précisément au soir du 15 mars 1955 [(L II, 193)], une conférence écoutée par Lacan et commentée dès le lendemain » (2003, p. 57, note 1)

1.4.3 La fonction symbolique de l'œdipe

Si l'œdipe a une fonction symbolique, c'est que la situation du névrosé dans le complexe d'Œdipe « est liée au fait que le père se trouve le représentant, l'incarnation, d'une fonction symbolique qui concentre en elle ce qu'il y a de plus essentiel dans d'autres structures culturelles » (MI, p. 44). En ce sens, c'est dans le père que s'actualise la fonction symbolique universelle, dans cette organisation relative qu'est l'œdipe. Si, comme en 1938, le ressort essentiel de l'œdipe se concentre toujours autour de la figure du père, cela ne tient pas à la valeur sociale accordée à l'imgo paternelle dans une structure familiale socialement déterminée, mais bien à la fonction symbolique qu'il incarne. En ce sens, là où en 1938, Lacan attribuait « la détermination principale » de « la grande névrose contemporaine » (CF, p. 61) à « un déclin social de l'imgo paternelle » (CF, p. 60) et à « la personnalité [...] toujours carente en quelque façon, absente, humiliée, divisée ou postiche » (CF, p. 61) du père dans la famille conjugale, à compter de son *retour à Freud*, cette interprétation ne tient plus.

En effet, en 1953, reprenant presque mot pour mot les termes utilisés quinze ans plus tôt pour désigner la personnalité du père, Lacan affirme que si le père apparaît toujours comme « un père carent, un père *humilié* », c'est que « le père est toujours, par quelque côté, un père discordant par rapport à sa fonction » (MI, p. 45). Le défaut du père ne tient pas à la valeur accordée à son image dans une organisation familiale socialement déterminée, mais à un fait de structure. En effet, bien que « l'assomption de la fonction du père suppose une relation symbolique simple, où le symbolique recouvrirait pleinement le réel », il se trouve que « ce recouvrement du symbolique et du réel est absolument insaisissable » (*ibid.*). Si le père apparaît carent ou humilié, c'est que la personne du père ne peut « représente[r] dans toute sa plénitude la valeur symbolique cristallisée dans sa fonction. » (*Ibid.*) Dans la mesure où c'est dans « cet écart que gît ce qui fait que le complexe d'Œdipe a sa valeur — non pas du tout normativante, mais le plus souvent pathogène » (*ibid.*), il apparaît clair que, contrairement à 1938, Lacan n'identifie plus « la grande névrose

contemporaine » (CF, p. 61) à un quelconque « déclin social de l'imaginaire paternel » (CF, p. 60). Au contraire, puisqu'il « y a toujours une discordance extrêmement nette entre ce qui est perçu par le sujet sur le plan du réel et la fonction symbolique » (MI, p. 45) — autrement dit, même « représentée par une seule personne, la fonction paternelle [symbolique] concentre en elle des relations imaginaires et réelles, toujours plus ou moins inadéquates à la relation symbolique qui la constitue essentiellement » (DR, p. 278) —, la cause de la névrose est à chercher dans cet écart entre la personne qui l'incarne et la fonction. Ce sont « ces discordances de la relation paternelle » qui sont à l'origine des « effets pathogènes » (*ibid.*) de l'œdipe.

Par conséquent, il est nécessaire « de distinguer clairement dans l'analyse d'un cas les effets inconscients de cette fonction d'avec les relations narcissiques, voire d'avec les relations réelles que le sujet soutient avec l'image et l'action de la personne qui l'incarne » (*ibid.*). Comme Lacan dit avoir eu « souvent l'occasion dans des contrôles ou dans des cas communiqués » de l'observer, l'importance de cette distinction est confirmée par « les confusions nuisibles qu'engendre sa méconnaissance. » (*ibid.*) De même que dans l'œdipe « [o]n se sent toujours horriblement empêtré parce qu'on distingue mal entre imaginaire, symbolique et réel » (L I, p. 101), il est essentiel de distinguer la fonction du père de la personne réelle qui l'incarne dans la famille et des relations imaginaires que le sujet peut entretenir avec elle.

S'il est possible de dire que le complexe d'Œdipe est « le fondement de notre relation à la culture » (L V, p. 174) c'est que s'y effectue l'opération de nomination qui ordonne les lignées de la parenté à partir de laquelle s'institue le système d'échange social. Si « le père se trouve le représentant, l'incarnation » (MI, p. 44) de « la fonction symbolique de l'Œdipe » (MI, p. 45), c'est que la « fonction symbolique » (MI, p. 44) qu'incarne le père dans l'œdipe est celle de son nom. Dans la mesure où « un nom, si confus soit-il, désigne une personne déterminée » est précisément ce en quoi « consiste le passage à l'état humain » (L I, p. 178), ce n'est

pas la personne du père, mais son nom qui assure l'efficacité de la fonction symbolique de l'œdipe. Dès lors, il est possible de comprendre la nécessité de distinguer la fonction symbolique du *nom du père* d'avec les relations imaginaires, voire réelles, que le sujet entretient avec la personne qui incarne cette fonction dans la famille. Ainsi, s'il est clair qu'il « n'y a pas de question de l'Œdipe s'il n'y a pas le père, et inversement, parler d'Œdipe, c'est introduire comme essentielle la fonction du père » (L V, p. 166), il faut néanmoins ajouter que dans l'œdipe il est question « [n]on pas [du] père naturel, mais de ce qui s'appelle un père » (L III, p. 111). À ce propos, Lacan se montre catégorique : à la question de savoir si « un œdipe [...] peut se constituer de façon normale quand il n'y a pas de père », il répond que l'expérience clinique démontre « qu'un Œdipe pouvait très bien se constituer même quand le père n'était pas là. » (L V, p. 167) En ce sens,

même dans les cas où le père n'est pas là, où l'enfant a été laissé seul avec sa mère, des complexes d'Œdipe tout à fait normaux — normaux dans les deux sens, normaux en tant que normalisants, d'une part, et aussi normaux en tant qu'ils dénormalisent, je veux dire par leur effet névrosant par exemple — s'établissent d'une façon exactement homogène aux autres cas. (L V, p. 168)

En d'autres mots, la fonction symbolique du père, soit celle de son nom, peut très bien s'accomplir sans qu'il y ait dans la famille un père qui soit là. En tant que l'œdipe est une structure symbolique, « [p]arler de sa carence dans la famille n'est pas parler de sa carence dans le complexe » (L V, p. 169). En effet, « [p]our parler de sa carence dans le complexe, il faut introduire une autre dimension que la dimension [...] de sa présence dans la famille » (*ibid.*) qui est précisément la dimension symbolique. En ce sens, si « [l]e père, pour nous, *il est*, il est réel » (L V, p. 180, souligné par l'auteur), Lacan précise que cela ne doit pas faire perdre de vue le fait « qu'il n'est réel pour nous qu'en tant que les institutions lui confèrent [...] son nom de père. » (*Ibid.*). Ainsi, ce n'est pas la personne du père qui confère la fonction à son nom, mais bien l'inverse. Autrement dit, c'est « la fonction de signifiant qui conditionne la paternité » (É, p. 555), non le contraire.

À ce sujet, Lacan évoque la croyance d'une tribu australienne (É, p. 556) selon laquelle « la procréation était attribuée à [...] une fontaine, une pierre, ou la rencontre d'un esprit dans des lieux écartés. » (L V, p. 180) À la remarque d'Ernest Jones « [qu']il était tout à fait impensable que cette vérité d'expérience [la procréation] échappe à des êtres intelligents » (L V, pp. 180-1), Lacan répond que ce dernier « laissait tout simplement de côté tout ce qui est important dans la question. » (L V, p. 181) En effet, « qu'aucune collectivité d'hommes puisse méconnaître ce fait d'expérience que [...] aucune femme n'enfante sans avoir eu un coït, ni même ignorer le laps requis de cet antécédent affirme est très précisément, selon Lacan, ce qui n'a pas dans la question la moindre importance » (É, p. 556). Puisque « copuler avec une femme, qu'elle porte ensuite quelque chose pendant un certain temps dans son ventre, que ce produit finisse par être éjecté — n'aboutira jamais à constituer la notion de ce que c'est qu'être père » (L III, p. 247), il n'y dans les faits « rien dans la réalité vécue [qui] indique à proprement parler la fonction [du père] » (L III p. 244), pas même la procréation.

Ce que donne à voir la croyance singulière de cette tribu australienne qui attribue, comme « l'exige le contexte symbolique » (É, p. 556), la procréation à quelque chose comme « une fontaine, une pierre, ou la rencontre d'un esprit dans des lieux écartés » (L V, p. 180), c'est que « l'attribution de la procréation au père ne peut être l'effet que d'un pur signifiant, d'une reconnaissance non pas du père réel, mais de ce que la religion nous a appris à invoquer comme le Nom-du-Père. » (É, p. 556) Puisque « [l]a position du Nom-du-Père comme tel, la qualification du père comme procréateur, est une affaire qui se situe au niveau symbolique » (L V, p. 181), ce qui est important c'est que « [l]a position du père comme symbolique ne dépend pas du fait que les gens aient plus ou moins reconnu la nécessité d'une certaine consécration d'événements aussi différents qu'un coït et un enfantement. » (*Ibid.*) Ce qui importe, dans le fait de définir le père comme procréateur, ce « n'est pas que les gens sachent parfaitement qu'une femme ne peut enfanter que quand elle a eu un coït », mais bien « qu'ils sanctionnent dans un signifiant que celui avec qui elle a eu le coït est le père. » (L V, p. 181) Dans la mesure où « la qualification du père

comme procréateur, est une affaire qui se situe au niveau symbolique », celle-ci « peut être réalisée selon diverses formes culturelles » (*ibid.*). En ce sens, qu'elle soit, selon le contexte symbolique, « attribuée à la rencontre par la femme d'un esprit à telle fontaine ou dans tel monolithe où il sera censé siéger » (É, p. 556) ou « à celui avec qui elle a eu le coït » (L V, p. 181), l'attribution de la paternité est toujours « l'effet que d'un pur signifiant » (É, p. 556).

Bien que cette attribution puisse varier selon les différentes formes culturelles, « elle ne dépend pas comme telle de la forme culturelle » (L V, p. 181). La position du père comme symbolique est « une nécessité de la chaîne signifiante. » (*Ibid.*) Autrement dit, c'est une nécessité de la pensée symbolique. Si « le père se trouve le représentant, l'incarnation » (MI, p. 44) de « la fonction symbolique de l'Œdipe » (MI, p. 45), c'est que la « fonction symbolique » (MI, p. 44) qu'incarne le père dans l'œdipe est celle de son nom. En d'autres mots, « [c]'est dans le *nom du père* qu'il nous faut reconnaître le support de la fonction symbolique » (DR, p. 278).

Si l'œdipe représente « le premier modèle, l'étalon » (L I, p. 79) de l'intégration du sujet dans l'ordre symbolique, de « l'entrée du sujet dans un ordre qui préexiste à tout ce qui lui arrive » (L IV, p. 102), soit dans un « ordre de symboles, ordre légal, ordre symbolique, chaîne symbolique, ordre de la dette symbolique » (*ibid.*) et, en ce sens, constitue « le fondement de notre relation à la culture » (L V, p. 174), la fonction symbolique du père, soit celle de son nom, est de rendre possible cette symbolisation. La fonction symbolique du *nom du père* dans l'œdipe est l'introduction d'une « ordination dans la lignée [...] qui est l'introduction d'un ordre, d'un ordre mathématique dont la structure est différente de l'ordre naturel » (L III, p. 360), qui est précisément l'ordre de la culture. Cet ordre symbolique qui « empêche la collision et l'éclatement de la situation dans l'ensemble est fondé sur l'existence de ce nom du père » (L III, p. 111). En tant qu'il se présente comme « l'élément médiateur essentiel du monde symbolique et de sa structuration », il faut admettre que « [l]e *nom du père* est essentiel à toute articulation de langage humain » (L IV, p. 364).

1.5 Le nom du père

Comme l'a découvert M. Zafirooulos (2001, pp. 217-222), nulle autre notion que celle du *nom du père* ne permet de mesurer l'influence de Lévi-Strauss dans le *retour à Freud* opéré par Lacan. Dans la mesure où nous ne pouvons mesurer l'importance de l'influence de l'anthropologue sur le psychanalyste sans en passer par l'équivalence entre le *signifiant flottant* de léviStraussien et le *nom du père* lacanien découverte par Zafirooulos, avant de pouvoir poursuivre notre propre parcours du *retour à Freud* que Lacan opère sur le chemin de Lévi-Strauss, dans cette sous-section, nous reprendrons l'essentiel de la démonstration que l'auteur aura développée à travers nombreux ouvrages consacrés à cette question (Zafirooulos, 2001, pp. 217-222 ; 2003, pp. 179-217 ; 2015, pp. 117- 121).

Après avoir introduit ce terme pour la première fois, au mois de mars 1953, lors de sa conférence sur *Le mythe individuel du névrosé* (MI, p. 45), quelques mois plus tard, soit en septembre de la même année, dans le *Discours de Rome*, Lacan lui donne toute sa valeur théorique lorsqu'il fait du *nom du père* « le support de la fonction symbolique » (DR, p. 278). Ce faisant, Lacan insère, de manière implicite, le *nom du père* dans la liste des « notions de type *mana* » (MM, p. XLIX) identifiées par Lévi-Strauss et « dont le rôle est de permettre à la pensée symbolique de s'exercer » (*ibid.*). Bien que Lacan n'énonce pas de manière explicite cette correspondance entre le *nom du père* et les notions de types *mana*, force est d'admettre qu'il la suggère lorsque deux paragraphes après avoir défini le *nom du père* comme le support de la fonction symbolique, il fait explicitement référence au « *hau sacré* et au *mana* omniprésent » (DR, p. 279), à ce « symbole zéro, dit Lévi-Strauss » (*ibid.*), dont parle l'ethnologue dans sa célèbre « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss ». Dans ce texte, « [s']inspirant du précepte de Mauss » selon lequel « tous les phénomènes sociaux peuvent être assimilés au langage », Lévi-Strauss présente « le *mana*, le *wakan*, l'*orenda* et autres notions du même type » (MM, p. XLIX) comme « l'expression consciente d'une *fonction sémantique*, dont le rôle est de permettre à la pensée symbolique de s'exercer » (MM, pp. XLIX-L).

Relevant aussi bien la fréquence que l'usage répandu de ce type de notions, que l'on retrouve « toujours et partout » (MM, p. XLIV), Lévi-Strauss fait valoir que ce que désignent les notions de type *mana* « telles que l'esprit les élabore partout inconsciemment » (*ibid.*), « n'est pas de l'ordre du réel, mais de l'ordre de la pensée » (MM, p. XLVII). En ce sens, l'anthropologue décèle dans ces notions, « une forme de pensée universelle et permanente, qui [...] serait fonction d'une certaine situation de l'esprit en présence des choses, devant donc apparaître chaque fois que cette situation est donnée. » (MM, p. XLIII) Prenant soin de noter, à la suite de Mauss, que « Papou et Mélanésien, [...] n'ont qu'un seul mot pour désigner l'achat et la vente, le prêt et l'emprunt » (cité dans MM, p. XL), Lévi-Strauss fait valoir que les notions de type *mana*, dans leur capacité à exprimer par un même mot des « opérations antithétiques », ont pour fonction, chaque fois que la situation se présente, de procéder à « la restauration d'une unité, non pas perdue (car rien n'est jamais perdu), mais inconsciente » (MM, p. XLVII). En ce sens, comme toutes les notions de même type, « le *mana* n'est que la réflexion subjective de l'exigence d'une totalité non perçue. » (MM, p. XLVI)

S'il est possible à ce type de notions d'exprimer par un seul mot des « antinomies, en apparence insolubles » telles que « force et action; qualité et état; substantif et verbe à la fois; abstraite et concrète; omniprésente et localisée » (MM, p. L), c'est-à-dire « d'être tout cela à la fois » (*ibid.*), c'est que, dans les faits, elles ne sont « rien de tout cela » (*ibid.*). Dans la mesure où les notions de type *mana* sont définies comme des symboles « à valeur symbolique zéro », elles sont logiquement « susceptible[s] de se charger de n'importe quel contenu symbolique » (*ibid.*). En ce sens,

toujours et partout, ces types de notions interviennent, un peu comme des symboles algébriques, pour représenter une valeur indéterminée de signification, en elle-même vide de sens et donc susceptible de recevoir n'importe quel sens, dont l'unique fonction est de combler un écart entre le signifiant et le signifié ou, plus exactement, de signaler le fait que dans telle circonstance, telle occasion, ou telle de leurs manifestations, un rapport d'inadéquation s'établit entre signifiant et signifié au préjudice de la relation complémentaire antérieure. (MM, p. XLIV)

Ce qui conduit Lévi-Strauss à définir « le *mana*, le *wakan*, l'*orenda* et autres notions du même type » comme « l'expression consciente d'une *fonction sémantique*, dont le rôle est de permettre à la pensée symbolique de s'exercer » (MM, pp. XLIX-L) tient à ce qu'elles sont « absolument nécessaires pour qu'au total, le signifiant disponible et le signifié repéré restent entre eux dans le rapport de complémentarité qui est la condition même de l'exercice de la pensée symbolique. » (MM, p. XLIX) S'il est possible de considérer chacune des notions de type *mana* comme « la forme consciente sous laquelle des hommes d'une société déterminée [...] ont appréhendé une nécessité inconsciente dont la raison est ailleurs » (MM, p. XXXIX), c'est que la pensée symbolique pour s'exercer exige la complémentarité entre « les deux catégories du signifiant et du signifié » (MM, p. XLVII) entre lesquelles existe « toujours une inadéquation [...] résorbable pour l'entendement divin seul » (MM, p. XLIX). Cette inadéquation entre le signifiant et le signifié que le *mana* « signale » autant qu'il « comble » (MM, p. XLIV) tient à un fait de structure. Comme le dit Lévi-Strauss, immédiatement après avoir affirmé que « le signifiant précède et détermine le signifié », « [n]ous retrouverons ce problème à propos du *mana*. » (MM, p. XXXII). C'est bien le « problème » de cette inadéquation auquel vient répondre le *mana* en tant qu'il joue la fonction d'un « signifiant flottant » (MM, p. XLIX).

Dans la mesure où le langage est un système de relations dans lequel chaque terme n'a de valeur que par rapport à tous les autres, « le langage n'a pu naître que tout d'un coup. » (MM, p. XLVII) Autrement dit, puisque le sens est relationnel, qu'il surgit du rapport différentiel entre les signes, « [l]es choses n'ont pas pu se mettre à signifier progressivement. » (*ibid.*) En effet, à partir du « moment » où il est possible à l'esprit humain de percevoir un signe comme signe, dans la mesure où un signe n'a de valeur que par rapport à tous les autres signes d'un système, c'est tout le système qui a dû apparaître d'un seul coup. Bien qu'avec l'apparition du langage « l'Univers entier, d'un seul coup, est devenu *significatif* », Lévi-Strauss précise néanmoins « [qu']il n'en a pas été pour autant mieux *connu* » (*ibid.*). En ce sens, le fait que, avec l'apparition soudaine du langage, l'Univers dans sa totalité soit devenu *significatif* n'implique pas que l'on ait su au même moment « ce qu'il

signifiait » (MM, p. XLVIII). En revanche, cela suppose que l'Univers a « signifié, dès le début, la totalité de ce que l'humanité peut s'attendre à en connaître. » (*ibid.*) En d'autres mots, « [l']Univers a signifié bien avant qu'on ne commence à savoir ce qu'il signifiait » (*ibid.*).

Ainsi, il est primordial de distinguer l'immédiateté avec laquelle l'Univers est devenu significatif et le mouvement progressif avec lequel s'effectue la connaissance du sens de l'Univers. En effet, bien que, « les deux catégories du signifiant et du signifié se sont constituées simultanément et solidairement, comme deux blocs complémentaires » (MM, p. XLVII), le processus intellectuel que constitue la connaissance qui consiste à « identifier les uns par rapport aux autres certains aspects du signifiant et certains aspects du signifié » (MM, pp. XLVII-XLVIII), ne s'élabore, quant à lui, que « lentement et progressivement. » (MM, p. XLVII) Or, en dépit du fait que tous les éléments du langage, en ce que leur existence ne tient qu'à leur rapport différentiel, ont nécessairement dû être donnés tous ensembles, puisque le signifié est de l'ordre du connu, l'humain ne peut l'acquérir que pièce par pièce. En ce sens, si « l'homme dispose dès son origine d'une intégralité de signifiant », dans la mesure où le signifié est de l'ordre du connu, tout en lui étant intégralement « donné » à l'origine, le signifié ne lui est pas « pour autant connu » (MM, p. XLIX). Ainsi, dans son « travail de péréquation du signifiant par rapport au signifié » (MM, pp. XLVIII-XLIX) par lequel il cherche à « comprendre le monde » — du fait que « l'homme dispose dès son origine d'une intégralité de signifiant », sans que la totalité du signifié lui soit connue — « il y a toujours [pour l'homme] une inadéquation entre les deux » (MM, p. XLIX) qui s'exprime par « une surabondance de signifiant, par rapport aux signifiés sur lesquels elle peut se poser. » (*Ibid.*) Et du fait de l'existence de cette inadéquation entre le signifiant et le signifié « qui relève de la condition humaine » (*ibid.*), afin « qu'au total, le signifiant disponible et le signifié repéré restent entre eux dans le rapport de complémentarité » qu'exige l'exercice de la pensée symbolique, il faut nécessairement un « signifiant flottant », comme le sont les notions de types *mana*, « en elle-même vide de sens et donc susceptible de recevoir n'importe quel sens »

(*ibid.*) pour venir combler cet écart. En ce sens, « au sein d'une totalité fermée et complémentaire avec elle-même » (MM, p. XLVIII), telle la pensée symbolique, en tant que « le signifiant précède et détermine le signifié » (MM, p. XXXII) dont découle « une surabondance de signifiant, par rapport aux signifiés » (MM, p. XLIX), l'existence de ce type de notion apparaît comme une nécessité structurale représentant « la condition même de l'exercice de la pensée symbolique » (*ibid.*).

Suivant cette démonstration, dont il nous faut à nouveau reconnaître la paternité à M. Zafirooulos (2001, pp. 217-222 ; 2003, pp. 179-217 ; 2015, pp. 117- 121), il est possible d'affirmer à la suite de celui-ci que, à l'instar du *mana* et autres notions de même type, le *nom du père* dans l'enseignement de Lacan se présente donc comme une « simple forme », un « symbole à l'état pur », « une valeur symbolique nulle » qui, pour n'avoir aucune valeur déterminée, est « susceptible de se charger de n'importe quel contenu symbolique » (MM, p. L).

Dans le droit fil de la démonstration de Zafirooulos, bien que celui-ci ne l'évoque pas, nous pouvons ajouter que le 1^{er} décembre 1954, au lendemain d'un exposé de Lévi-Strauss dans le cadre du séminaire de Lacan, le psychanalyste en profite alors pour préciser sa lecture de la pensée de l'ethnologue. En insistant sur « le fait que, dans l'ordre humain, nous avons affaire à l'émergence totale englobant tout l'ordre humain dans sa totalité — d'une fonction nouvelle », soit de « [l]a fonction symbolique » qui « intervient à tous les moments et à tous les degrés de son existence » (L II, p. 41), il se trouve alors à reprendre à sa façon l'explication de Lévi-Strauss sur l'origine du langage dans son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss ».

Pour concevoir ce qui se passe dans le domaine propre qui est de l'ordre humain, il faut que nous partions de l'idée que cet ordre constitue une totalité. La totalité dans l'ordre symbolique s'appelle un univers. L'ordre symbolique est donné d'abord dans son caractère universel. Ce n'est pas peu à peu qu'il se constitue. Dès que le symbole vient, il y a un univers de symboles. (L II, pp. 41-42)

Ainsi, comme chez Lévi-Strauss pour qui « le langage n'a pu naître que tout d'un coup » (MM, p. XLVII), dans la mesure où l'ordre symbolique, pour Lacan, se définit comme un système de relations dans lequel chaque terme n'a de valeur que par rapport à tous les autres, « [c]e n'est pas peu à peu qu'il se constitue » (L II, p. 42). Il ne peut être donné que dans sa totalité. Comme il le dit explicitement, « [l]a valeur de la distinction entre nature et culture qu'introduit Lévi-Strauss », en offrant la possibilité « de distinguer l'universel du générique » (L II, p. 46), permet de définir le caractère universel de l'ordre symbolique. Tandis que la nature est générique, la culture est universelle. Ainsi, le fait que « les hommes aient, sauf exception, deux bras, deux jambes et une paire d'yeux — ce qu'ils ont d'ailleurs en commun avec les animaux — qu'ils soient, comme disait l'autre, des bipèdes sans plumes, des poulets déplumés, tout cela est générique. » (*Ibid.*) Au contraire,

[l]'universel symbolique n'a absolument pas besoin de se répandre à la surface de toute la terre pour être universel. D'ailleurs, il n'y a rien que je sache, qui fasse l'unité mondiale des êtres humains. Il n'y a rien qui soit concrètement réalisé comme universel. Et pourtant, dès que se forme un système symbolique quelconque, il est d'ores et déjà, de droit, universel comme tel. (*Ibid.*)

Dans la mesure où le « le signifiant précède et détermine le signifié » (MM, p. XXXII), en d'autres mots, que le signifiant, qui « se distingue par ses lois », « prévaut sur le signifié à quoi il les impose » (IA, p. 102), Lacan en conclut que

si petit que soit le nombre de symboles que vous puissiez concevoir à l'émergence de la fonction symbolique comme telle dans la vie humaine, ils impliquent que la totalité de tout ce qui est humain. Tout s'ordonne par rapport aux symboles surgis, aux symboles une fois qu'ils sont apparus (L II, p. 42).

Si Lacan, à cette occasion, n'insiste pas sur la « surabondance de signifiant, par rapport aux signifiés sur lesquels elle peut se poser » (MM, p. XLIX) et la nécessité de l'existence de signifiant flottant pour « qu'au total, le signifiant disponible et le signifié repéré restent entre eux dans le rapport de complémentarité » (*ibid.*), il n'en demeure pas moins que, en ce que « [t]out s'ordonne par rapport aux symboles surgis, aux symboles une fois qu'ils sont apparus » (L II, p. 42), l'existence de ce signifiant est impliquée par principe.

Après avoir affirmé en 1953 dans son *Discours de Rome* que « [c]’est dans le *nom du père* qu’il nous faut reconnaître le support de la fonction symbolique » (DR, p. 278) et avoir jeté les bases de la nécessité d’un tel fondement en insistant sur le caractère universel de l’ordre symbolique, l’année suivante, dans le cadre de son séminaire sur *Les psychoses* et à partir du schéma du *point capiton*, Lacan considèrera définitivement le *nom du père* comme le « signifiant flottant » permettant à la pensée symbolique de s’exercer. (Zafiropoulos, 2003, pp. 179-187)

1.5.1 Le point de capiton

Dans la mesure où cette image du *point de capiton* que Lacan emprunte à l’univers de l’artisan matelassier sert avant tout à illustrer « le point où viennent se nouer le signifié et le signifiant » (L III, p. 303), le *point de capiton* se présente comme une critique de la conception du signe saussurien, tant au niveau des rapports entre le signifiant et le signifié que dans le fonctionnement de la langue. Comme Lacan le dit explicitement en 1957, dans « L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud », c’est précisément le schéma saussurien du signe où le lien entre le signifiant et le signifié se trouve représenté au niveau de la langue « qui [lui] a fait parler, à un moment donné de [s]on séminaire sur les psychoses, des “points de capiton” requis par ce schéma » (É, p. 503). Toutefois, ce que Lacan ne dit pas, à cette occasion, c’est que cette critique à l’endroit du schéma saussurien, il la formule à partir de la « primauté du signifiant » (É, p. 467) qu’il puise directement, comme il l’indique lui-même à l’occasion de son « Intervention après un exposé de Claude Lévi-Strauss », dans le corpus de l’anthropologue et, en particulier, dans son « Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss » où, justement, celui-ci affirme que « le signifiant précède et détermine le signifié. » (MM, p. XXXII)

Dans la mesure où, dans ce texte, Lévi-Strauss renvoie d’emblée cette question de l’antériorité et de la détermination du signifiant sur le signifié aux notions de type *mana* en affirmant « retrouv[er] ce problème à propos du *mana* » (*ibid.*), il faut

considérer le *point de capiton* comme la réponse lacanienne à ce problème énoncé pour la première fois par l'anthropologue. De nouveau, le rapport de Lacan à Saussure, soit de la psychanalyse à linguistique, s'établit par l'intermédiaire de Lévi-Strauss. Bien qu'il affirme dans le cadre de son séminaire que « [l]e jeu complexe du signifiant et du signifié pose des questions au bord desquelles nous nous maintenons » Lacan précise « que nous ne faisons pas ici un cours de linguistique ». (L III, p. 135) Si le psychanalyste s'intéresse au schéma saussurien du signe linguistique et précisément à ce « point où viennent se nouer le signifiant et le signifié » (L III, p. 303), ce n'est donc pas pour des considérations qui tiennent à la discipline linguistique.

Si Lacan s'intéresse à ce rapport entre le signifiant et le signifié, c'est de manière générale parce que « l'inconscient [a] la structure radicale du langage » (É, p. 594). De manière plus spécifique, conformément à la thèse de Lévi-Strauss selon laquelle « le signifiant précède et détermine le signifié » (MM, p. XXXII), dans la mesure où le signifiant « a des lois qui lui sont propres » (L III, p. 223) et qu'en ce sens le signifiant non « seulement se distingue par ses lois, mais prévaut sur le signifié à quoi il les impose » (IA, p. 102), il faut en conclure que « ce qui fait qu'une structure est possible, ce sont des raisons internes aux signifiants » (IA, p. 103). Dans la mesure où « l'inconscient est structuré comme un langage » (Lacan, 1961; L XI, p. 23) et que ce sont les lois propres aux signifiants qui font qu'une structure est possible, nous comprenons que, dans l'inconscient, « non seulement le signifiant y joue un aussi grand rôle que le signifié, mais il joue le rôle fondamental. » (L III, p. 135) En ce sens, « [s]ans une connaissance exacte de l'ordre propre du signifiant et de ses propriétés, il est impossible de comprendre quoi que ce soit [...] à l'expérience psychanalytique. » (L III, p. 296)

Si la majorité des commentateurs s'en tiennent au fait que Lacan définisse l'inconscient comme structuré comme un langage pour justifier son usage de la linguistique, il faut ajouter que, bien que cette justification puisse paraître suffisante en ceci qu'elle confine le rapport de la psychanalyse et de la linguistique à un

rapport duel, elle n'est pas complète. S'il nous faut insister sur le fait que Lacan prélève « la primauté du signifiant » (É, p. 467) du côté de Lévi-Strauss, ce n'est pas pour des raisons appartenant simplement à l'histoire des idées. Dans la mesure où Lacan attribue la valeur du « schéma minimum de l'expérience humaine, que Freud nous a donné dans le complexe d'Œdipe » au fait que « la notion de père donne l'élément le plus sensible dans l'expérience humaine de ce que j'ai appelé le point de capiton entre le signifiant et le signifié » (L III, p. 304), il faut insister sur le fait que le complexe d'Œdipe est « le fondement de notre rapport à la culture » (L V, p. 174). Il noue de manière indéfectible psychanalyse, linguistique *et* anthropologie.

En ce sens, lorsque l'on évalue la critique de Lacan à l'égard des rapports du signifiant au signifié dans la conception saussurienne du signe, il ne faut jamais perdre de vue les fondements qui sous-tendent cette critique. Si « sa doctrine du signifiant [...] s'élabore dans le mouvement d'une critique de plus en plus radicale de la linguistique en général, et saussurienne en particulier » (Dreyfus, 1999, p. 21) ce n'est pas simplement parce que « la psychanalyse et la linguistique n'ont ni le même objet ni les mêmes préoccupations » (Dreyfus, 1999, p. 22) ou que le discours de Lacan « relève d'une autre pratique du langage que celle de Saussure. » (Darmon, 2004, p. 56) C'est que, en s'en tenant à une comparaison binaire entre la doctrine lacanienne du signifiant et le schéma saussurien du signe, cette explication se montre par la force des choses partielle en plus d'isoler, à tort, le champ analytique en se « refus[an] à voir ce qui, dans celui-ci n'est pas analogue mais directement en connexion, en prise, embrayé, avec une réalité qui nous est accessible par d'autres disciplines, d'autres sciences humaines. » (L IV, p. 252)

En ce sens, tenir compte du fait, comme Lacan l'énonce clairement le 26 mai 1956, que « la primauté du signifiant » (É, p. 467) lui vient de Lévi-Strauss tout en insistant par ailleurs sur la fonction paternelle de *point de capiton* dans l'œdipe — en tant qu'il représente « le fondement de notre relation à la culture » (L V, p. 174) — vise à montrer que les préoccupations de la psychanalyse sont *aussi* d'ordre

anthropologique¹⁴. Si Lacan à l'occasion de son intervention peut affirmer que « Claude Lévi-Strauss nous montre partout où la structure symbolique domine les relations sensibles » (IA, p. 102), nous pouvons dire que Lacan l'aura montré au niveau de l'œdipe.

1.5.2 La critique du signe saussurien

Si c'est bien à partir de la primauté du signifiant qu'il prélève chez Lévi-Strauss que Lacan critique les rapports que Saussure noue entre le signifiant et le signifié, tant au niveau du signe qu'au niveau de la langue, il nous faut voir comment celle-ci se déploie. À la théorie de Saussure sur le rapport de correspondance entre le signifiant et le signifié, Lacan substitue la complémentarité du signifiant et du signifié tel que l'établit Lévi-Strauss dans son analyse des notions de types *mana*.

Dans la mesure où la linguistique générale de Saussure définit la langue comme un système de signes, elle s'oppose à une conception de la langue comme nomenclature. Définissant « [l]e signe linguistique [comme ce qui] unit non une chose et un nom, mais un concept et une image acoustique » (de Saussure, 1995, p. 98), il ne tardera pas à remplacer le terme de concept par celui de signifié et celui d'image acoustique par celui de signifiant. En ce sens, en s'opposant à la conception de la langue comme nomenclature qui « suppose des idées toutes faites préexistant aux mots [...] et [...] qu'elle laisse supposer que le lien qui unit un nom à une chose est une opération simple », de Saussure s'oppose à la « correspondance bi-univoque du mot à la chose » (É, p. 497). Ce que Lacan cependant fait valoir dans sa critique du schéma saussurien du signe, c'est que, bien qu'il remplace le rapport mot/chose dans la conception de la langue comme nomenclature par le rapport signifiant/signifié dans une conception de la langue comme système de signes, en tentant d'établir une « certaine corrélation entre signifiant et signifié » (L III, p. 135), ce schéma tend en quelque sorte à revenir à une conception erronée du

¹⁴ Sur le vaste projet de ce que Zafiroopoulos nomme une « véritable anthropologie psychanalytique » (2003, p. 234), voir (Zafiroopoulos, 2001, 2003, 2007, 2010, 2014, 2015).

langage comme celle à laquelle Saussure s'oppose et dont il tente justement de se détacher. Afin de mener à son terme la révolution saussurienne, Lacan soutient qu'il faut se déprendre « de l'illusion que le signifiant répond à la fonction de représenter le signifié » (É, p. 498) que perpétue le schéma saussurien du signe. Aussi, dans « L'instance de la lettre dans l'inconscient », Lacan reproduit à partir du *Cours de linguistique générale*, bien qu'inversée et à l'image de son algorithme du signe, « l'illustration fautive par quoi l'on introduit classiquement son usage. » (É, p. 499)



Figure 1 – L'illustration fautive (É, p. 499)

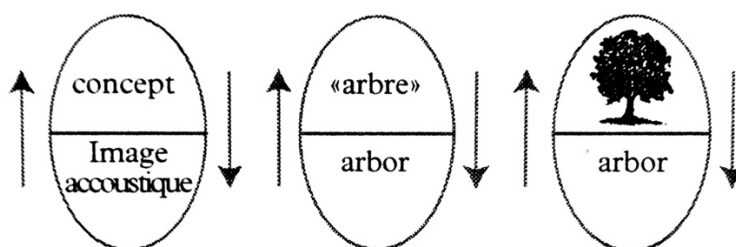


Figure 2 – Le schéma saussurien du signe (de Saussure, 1995, p. 99)

S'il est légitime que Lacan en parle comme d'une « illustration fautive » (*ibid.*), c'est, comme l'indique T. de Mauro dans son commentaire critique du *Cours de linguistique générale* de Saussure, qu'elle se trouve à avoir été ajoutée par les éditeurs du *Cours*. En ce sens, comme ce dernier le souligne, cette illustration se trouve à être l'un des passages du livre

qui révèlent les conséquences assez graves des interventions apparemment modestes des éditeurs. Seules les deux premières figures viennent des sources manuscrites : la troisième avec le dessin de l'arbre a été ajoutée, ainsi que les flèches dans les trois figures, la phrase "ces deux éléments sont intimement unis et s'appellent l'un l'autre" (phrase qui traduit les flèches en mots) et l'emploi de "mots" pour désigner arbor. Le résultat de tout ceci est que le lecteur a l'impression que pour Saussure le signifiant est le vocable, le signifié l'image d'une chose, et que l'un appelle l'autre comme le soutiennent ceux qui pensent que la langue est une nomenclature. On glisse ainsi aux antipodes de la conception saussurienne. (de Mauro in de Saussure, 1995, p. 441)

Ce que Lacan critique dans le schéma saussurien du signe et à quoi l'image du *point de capiton* est censée suppléer c'est cette « corrélation entre signifiant et signifié » (L III, p. 135) qui tend à s'en dégager. En ce sens, Lacan reproche à Saussure d'avoir reporté la correspondance entre le mot à la chose, qui définit la conception de la langue comme nomenclature à laquelle la définition de la langue comme système de signes s'oppose, sur une correspondance entre le signifiant et le signifié. Bien que notre intention ne soit pas de déterminer la validité de cette critique formulée par Lacan à l'endroit de Saussure, il faut néanmoins la tenir pour légitime en ce que, comme l'indique de Mauro, les ajouts faits au texte de Saussure par ses éditeurs à partir de celui-ci induisent selon lui à une lecture « aux antipodes de la conception saussurienne. » (in de Saussure, 1995, p. 441)

À l'illusion que le mot représente la chose — illusion dénoncée par Saussure et à laquelle sa conception du signe venait remédier —, Lacan ajoute « l'illusion que le signifiant répond à la fonction de représenter le signifié » (É, p. 498) à laquelle, selon lui, d'une part, mais aussi selon la lecture qui se dégage des ajouts faits par les éditeurs du *Cours*, tend le schéma saussurien du signe. La critique que fait Lacan à l'égard des rapports du signifiant au signifié dans la conception saussurienne du signe doit s'entendre à travers ce qu'il appelle « la duplicité fondamentale du signifiant et du signifié » (L III, p. 136) et qu'il oppose à la « dualité » dans la conception saussurienne du signe. Comme le fait remarquer J.-P. Dreyfus, contrairement à « Michel Arrivé [qui] croit pouvoir rapprocher la dualité saussurienne du signifiant et du signifié et la duplicité lacanienne du signifiant et du signifié » (1999, p. 28), celles-ci sont loin de s'équivaloir. Certes, il est vrai que, en tant « [qu']entité psychique à deux faces » (de Saussure, 1995, p. 99), le signe

est défini par le rapport de dualité entre le signifiant et le signifié. Seulement, cette notion de dualité ne se confond pas avec la notion de duplicité. En effet, on définit la dualité comme ce qui « qualifie le rapport existant entre deux termes ou deux éléments formellement distincts, mais dont la différence réelle tire son contenu de la relation même qui les articule l'un à l'autre » (Dreyfus, 1999, p. 28). C'est bien en ce sens que la dualité est constitutive du signe saussurien. Dans la mesure où le signe est défini comme le rapport entre le signifiant et le signifié et que « [l]e signifié seul n'est rien, il se confond avec une masse informe. De même pour le signifiant » (de Saussure 1989, p. 255), le rapport de solidarité qui s'établit entre signe, signifiant et signifié à partir de la dualité du signe est tel qu'on ne peut les traiter séparément qu'à condition de quitter le champ de la linguistique. Le rapport de dualité qui définit le rapport du signifiant et du signifié dans le signe saussurien est en effet une relation de solidarité, de symétrie et de réciprocité. Or, à ce rapport de dualité, Lacan oppose la « duplicité fondamentale du signifiant et du signifié » (L III, p. 136), sans laquelle, précise-t-il, « il n'y a pas de déterminisme psychanalytique concevable » (*ibid.*).

Après avoir défini, en 1953, le symptôme comme « le signifiant d'un signifié refoulé de la conscience du sujet » (DR, p. 280) et affirmé, en 1956, que tout ce qui relève de l'inconscient est structuré comme un langage, Lacan peut étendre cette définition à tous les phénomènes analytiques. En ce sens,

tout phénomène qui participe du champ analytique, de la découverte analytique, de ce à quoi nous avons affaire dans le symptôme et dans la névrose, est structuré comme un langage. Cela veut dire que c'est un phénomène qui présente toujours la duplicité essentielle du signifiant et du signifié. Cela veut dire que le signifiant y a sa cohérence et son caractère propres, qui le distinguent de toute autre espèce de signe. (L III, p. 187)

Cette duplicité du signifiant et du signifié, Lacan le dit d'emblée, « veut dire que le signifiant y a [dans l'inconscient] sa cohérence et son caractère propres, qui le distinguent de toute autre espèce de signe. » (*Ibid.*) Ainsi, dès 1956, avant de donner la définition du signifiant en tant qu'il « représente précisément le sujet pour un autre signifiant » (L IX, 6 décembre 1961), Lacan présente déjà le signifiant

analytique comme un signe distinct du signe saussurien. Insistons sur le fait que, dans la mesure où il affirme que « la duplicité essentielle du signifiant et du signifié » « veut dire » que, dans l'inconscient, « le signifiant y a sa cohérence et son caractère propres », cette duplicité représente le trait distinctif du signifiant par rapport à toute « autre espèce de signe » de manière générale, mais du signe saussurien en particulier.

Contrairement en effet aux rapports réciproques et symétriques dans la dualité entre le signifiant et le signifié définissant le signe saussurien, la duplicité du signifiant et du signifié signifie que le rapport entre le signifiant et le signifié ne saurait être le même pour Lacan que pour de Saussure. De la même manière que le schéma saussurien du signe s'oppose à toute « correspondance bi-univoque du mot à la chose » (É, p. 497), Lacan s'oppose à la tendance qui vise à établir, au niveau du signe, une correspondance entre le signifiant et le signifié. C'est que « le rapport du signifiant avec le signifié est loin d'être, comme on dit dans la théorie des ensembles, bi-univoque » (L III, p. 135). Pour marquer cette absence de correspondance entre le signifiant et le signifié, Lacan introduit l'algorithme S/s, « qui se lit : signifiant sur signifié » (É, p. 497). Tout en attribuant cet algorithme à Saussure, Lacan laisse néanmoins entendre qu'il s'agit là d'une interprétation de sa part. En effet, tout en affirmant que cet algorithme « mérite d'être attribué à Ferdinand de Saussure », il précise tout de même le fait que, chez le linguiste, « il ne se réduise strictement à cette forme en aucun des nombreux schémas sous lesquels il apparaît » (*ibid.*). Car dans le schéma saussurien, comme l'implique le rapport de dualité entre le signifiant et le signifié, l'inscription du signifié au-dessus du signifiant dans un ovale n'avait pas de signification particulière. Or, Lacan, avec son algorithme, par l'usage du S romain majuscule au-dessus du s italique minuscule inscrit l'asymétrie de leur rapport de duplicité. De plus, en précisant que son algorithme « se lit : signifiant sur signifié, le sur répondant à la barre qui en sépare les deux étapes » (*ibid.*), Lacan insiste sur la coupure qui sépare le signifiant et le signifié. À la différence de *Écrits de linguistique générale* (de Saussure, 2002, p. 103) où, comme le fait remarquer Maniglier, de Saussure « met la barre en

pointillés » (2006, p. 255), celle de Lacan fait fonction de barrière infranchissable entre le signifiant et le signifié (à l'exception, comme nous le verrons, du cas de la métaphore). Aussi, en 1960, Lacan décrit-il cette barre comme étant l'expression la plus forte de « la fonction de la coupure dans le discours » (É, p. 801). Ainsi, « [p]our que ne soit pas vaine notre chasse, à nous analystes, il nous faut tout ramener à la fonction de coupure dans le discours, la plus forte étant celle qui fait barre entre le signifiant et le signifié. » (*Ibid.*)

Cette duplicité, Lacan la tire directement, comme il l'énonce en toutes lettres le 26 mai 1956 dans son « Intervention après un exposé de Claude Lévi-Strauss », de l'antériorité comme du caractère déterminant du signifiant sur le signifié telle qu'énoncée par Lévi-Strauss dans son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss ». Rappelons qu'à cette occasion Lacan affirme que

le sens dans lequel j'ai été soutenu et porté par le discours de Claude Lévi-Strauss, je dirais que c'est dans l'accent qu'il a mis [...] sur ce que j'appellerai la fonction du *signifiant*, au sens qu'a ce terme en linguistique, en tant que ce *signifiant*, je ne dirai pas seulement se distingue par ses lois, mais prévaut sur le signifié à quoi il les impose. (IA, p. 102)

En ce sens, s'il est juste d'affirmer que « [l]a doctrine du signifiant » de Lacan « s'élabore dans le mouvement d'une critique de plus en plus radicale de la linguistique en général, et saussurienne en particulier » (Dreyfus, 1999, p. 21), cette doctrine, Lacan la formule à partir de l'énoncé de Lévi-Strauss qui stipule que « le signifiant précède et détermine le signifié. » (MM, p. XXXII) En ce sens, l'ensemble des caractéristiques constitutives de ce que Lacan appelle « la primauté du signifiant » (É, p. 467) à partir de laquelle il critique le schéma du signe saussurien, bien qu'elles ne soient pas énoncées comme tel par l'anthropologue, se trouve contenues dans la proposition lévi-straussienne.

Les caractères de détermination et d'antériorité du signifiant, sont les deux conditions minimales à partir desquelles peut se constituer la doctrine lacanienne de la primauté du signifiant et la duplicité du rapport signifiant/signifié. En effet, attribuer comme le fait Lévi-Strauss ces deux caractéristiques au signifiant, en ce

qu'elles accordent la priorité tant logique que temporelle au signifiant, pose d'emblée la relation asymétrique qui fonde selon Lacan la duplicité entre le signifiant et le signifié que ce dernier oppose à la relation symétrique de la dualité du signe tel que défini par Saussure. C'est bien en effet comme des « ordres distincts et séparés initialement par une barrière résistante à la signification » (*ibid.*) qu'en 1957 Lacan présente le signifiant et le signifié.

Pour bien comprendre cette antériorité du signifiant comme son caractère déterminant qui fonde l'asymétrie de son rapport avec le signifié, il faut se placer à l'échelle de la langue. En effet, bien que les rapports entre le signifiant et le signifié au niveau du signe et à l'échelle de la langue ne soient pas complètement indépendants, il n'en reste pas moins qu'ils sont malgré tout distincts. À tout le moins, cette distinction apparaît essentielle pour comprendre la critique que Lacan porte au schéma saussurien du signe et l'importance de l'influence de Lévi-Strauss à cet effet. En somme, c'est à partir des rapports entre le signifiant et le signifié à l'échelle de la langue, au niveau de laquelle se révèle la primauté du signifiant, que Lacan établit l'algorithme du signe comme une critique au schéma saussurien du signe. Sans insister trop longuement sur la distinction entre les rapports entre le signifiant au niveau du signe et de la langue, nous nous en tiendrons à montrer la raison de son existence. Dans la mesure où « [d]'un côté, le concept nous apparaît comme la contrepartie de l'image auditive dans l'intérieur du signe, et, de l'autre, ce signe lui-même, c'est-à-dire le rapport qui lie ses deux éléments, est aussi, et tout autant, la contrepartie des autres signes de la langue » (de Saussure, 1995, p. 159), la langue est donc constituée de rapports entre des rapports. En ce sens, dans la mesure où la langue est un système de relations entre des signes eux-mêmes défini comme une entité à deux faces composée d'un rapport entre un signifiant et un signifié, il y a lieu de considérer, comme le fait de Saussure, ces rapports tant au niveau du signe qu'à l'échelle de la totalité de la langue.

Se plaçant ainsi à l'échelle de la langue, Saussure met de côté le schéma du signe tel que nous l'avons reproduit plus haut pour faire appel à deux nouveaux modèles :

l'image d'une feuille de papier et le schéma du « royaume flottant » représentant « deux masses amorphes ». Si Lacan ne fait explicitement référence qu'au schéma « royaume flottant », l'image de la feuille de papier, parce qu'elle insiste sur la symétrie du rapport entre le signifiant et le signifié, n'en reste pas particulièrement évocatrice : raison pour laquelle nous reproduisons la description qu'en donne de Saussure :

La langue est encore comparable à une feuille de papier : la pensée [i.e. le signifié] est le recto et le son [i.e. le signifiant] le verso; on ne peut découper le recto sans découper en même temps le verso; de même dans la langue, on ne saurait isoler ni le son de la pensée, ni la pensée du son; on n'y arriverait que par une abstraction pure dont le résultat serait de faire de la psychologie pure ou de la phonologie pure. (de Saussure, 1995, p. 157)

Maintes fois reprises par Saussure, cette comparaison sert à « représenter cette correspondance » (de Saussure, 1989, p. 252) qui s'établit au niveau de la langue entre le signifiant et le signifié. Aussi, Lacan préfère-t-il à cette image de la feuille le schéma des deux courbes auquel il fait référence à au moins quatre occasions distinctes : soit à la séance du 1^{er} février 1956 du séminaire sur *Les psychoses*, celle du 6 juin de la même année, dans sa conférence « L'instance de la lettre la lettre », prononcée le 9 mai 1957 ainsi qu'à la première séance du séminaire sur *Les formations de l'inconscient* le 6 novembre suivant.

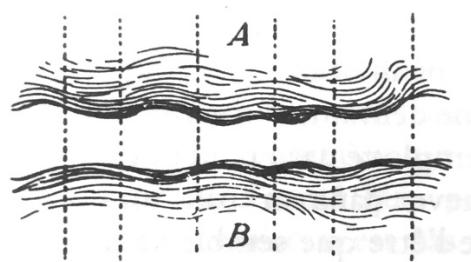


Figure 3 – Le schéma des deux courbes (L III, p. 296)

Tandis qu'en A est représenté « le plan indéfini des idées confuses » (de Saussure, 1995, p. 156) que Lacan désigne comme le flux de la signification (L III, p. 135) ou le flot continu du signifié (L III, p. 296) ; en B est représenté le plan « non moins indéterminé des sons » (de Saussure, 1995, p. 156) que Lacan désigne comme le

flux du « discours, ce que nous entendons » (L III, p. 135) ou encore le flot du signifiant en tant que « pure chaîne de discours, succession de mots, où rien n'est isolable. » (L III, p. 296) Comparant ces deux flots à ceux de « ces de deux masses amorphes » que sont « l'eau et l'air » qui lorsque « la pression atmosphérique change, la surface de l'eau se décompose en une succession d'unités : la vague » (de Saussure, 1995, p. 156), de Saussure par ce schéma cherche à illustrer « l'accouplement, de la pensée avec cette chaîne phonique » (*ibid.*) qui produit au niveau de la langue ces unités linguistiques constituées du rapport entre le signifiant et le signifié que sont les signes.

Dans ce schéma représentant les rapports du signifiant et du signifié à l'échelle de la langue, Lacan insiste sur le fait que, dans ce flot « continu » du signifié et celui du signifiant « où rien n'y est isolable » (L III, p. 296), de Saussure, par l'emploi de ces « pointillés verticaux » (É, p. 503), « essaie de définir une correspondance entre ces deux flots » (L III, p. 297) de façon à établir une « certaine corrélation entre signifiant et signifié » (L III, p. 135). Or c'est l'insuffisance de ce schéma qui incitera Lacan dans son séminaire sur la psychose en 1956 à introduire le concept de « point de capiton ». Lacan y affirme que, comme tout phénomène qui relève de l'inconscient, le symptôme « est toujours fondé sur l'existence du signifiant » (L III, p. 135) parce qu'il s'agit du « rapport complexe de totalité à totalité, ou plus exactement de système entier à système entier, d'univers du signifiant à univers du signifi[é]. » (L III, p. 136)¹⁵

¹⁵ Ici, nous apportons une modification au texte du séminaire établi par J.-A Miller dans lequel celui-ci écrit « d'univers du signifiant à univers du signifiant. » (L III, p. 136) Il nous semble, en effet, improbable, sinon impossible que Lacan ait à ce moment, c'est-à-dire en 1956, parlé du symptôme comme d'un rapport entre deux signifiants puisqu'il n'a pas encore mis au point la théorie de la métaphore dans laquelle, comme nous le verrons, il soutient que c'est la substitution d'un signifiant à un autre qui crée le signifié. De plus, toute cette séance tourne autour du rapport de duplicité entre signifiant et signifié. Juste après avoir énoncé la citation précédente, il affirme que « Le matériel lié au conflit ancien est conservé dans l'inconscient à titre de signifiant en puissance, de signifiant virtuel, pour être pris dans le signifié du conflit actuel et lui servir de langage, c'est-à-dire de symptôme. » (*ibid.*) C'est de la « duplicité fondamentale du signifiant et du signifié » sans laquelle « il n'y a pas de déterminisme psychanalytique concevable » (*ibid.*) dont il est question ici.

Dans la mesure où la critique de Lacan sur la correspondance qu'établit de Saussure entre le signifiant et le signifié se porte essentiellement sur le schéma des deux courbes censées représenter ces rapports à l'échelle de la langue, c'est bien sur ce plan que Lacan se situe pour la formuler. On comprend mieux alors pourquoi s'il affirme qu'avec ce schéma « Saussure essaie de définir une correspondance entre ces deux flots, qui le segmenterait [...] le seul fait que sa solution reste ouverte, puisqu'elle laisse problématique la locution, et la phrase tout entière, montre à la fois le sens de la méthode et des limites. » (L III, p. 297) En d'autres mots, si le rapport entre le signifiant et le signifié à l'échelle du signe tient chez Saussure, celui qu'il tente d'établir à un niveau plus complexe comme celui de la langue ou tout simplement au niveau de la phrase est loin de régler le problème du rapport du signifiant et du signifié. Dans la mesure où, tout en consentant que, dans la phrase, « [i]l y a sans doute ces unités qui sont les mots », Lacan précise que « quand on y regarde de près, ils ne sont pas tellement unitaires » (L III, p. 135), tout le problème apparaît bien être celui du rapport du signifiant et du signifié à un niveau qui dépasse celui du signe. En ce sens, Lacan pour établir le rapport entre le signifiant et le signifié au niveau du signe partira comme le fait Lévi-Strauss de leur rapport à l'échelle de la langue.

1.5.3 L'influence lévi-straussienne de la critique lacanienne

C'est donc à partir des rapports du signifiant et du signifié considéré au niveau de la langue — soit « de totalité à totalité » (L III, p. 136) — que s'affirme la primauté du signifiant que Lacan peut, dans un second temps formaliser, le rapport du signifiant au signifié au niveau du signe. Ainsi, pour Lacan, le rapport du signifiant au signifié à l'échelle du signe se fonde sur leur rapport à l'échelle de la langue. En ce sens, lorsque Lacan indique que son algorithme doit se lire « signifiant sur signifié, le sur répondant à la barre qui en sépare les deux étapes » (É, p. 497) définissant par là une succession temporelle entre le signifiant et le signifié, celle-ci ne peut s'établir qu'à considérer, comme le fait Lévi-Strauss, le rapport du

signifiant et du signifié non pas au niveau du signe en tant que tel, mais à l'échelle de la langue, c'est-à-dire « de système entier à système entier » (L III, p. 136).

De la même manière que Lévi-Strauss soutenait que « l'homme dispose dès son origine d'une intégralité de signifiant dont il est », faut-il ajouter, dans un second temps, « fort embarrassé pour faire l'allocation à un signifié », Lacan, en 1956, après avoir évoqué son séminaire de l'année précédente où il affirme que l'ordre symbolique est donné dans son universalité, c'est-à-dire que « [c]e n'est pas peu à peu qu'il se constitue », mais que « [d]ès que le symbole vient, il y a un univers de symboles » (L II, pp. 41-42), pose que « [l]a naissance du signifiant, c'est la simultanéité, et aussi bien son existence est une coexistence synchronique. » (L III, p. 204) Et ce n'est « [qu']une fois constitué, [que le signifiant] s'ordonne secondairement à quelque chose d'autre, qui est l'apparition du signifié. » (L III, p. 204) Autrement dit, puisqu'il « faut déjà avoir le matériel signifiant pour faire signifier quoi que ce soit [...] [l]e signifiant est donc donné primitivement » (L III, p. 177).

C'est également en se plaçant sur le plan de la langue que Lacan, après Lévi-Strauss, peut affirmer que le signifiant, en plus de précéder le signifié, le détermine. Lacan attribue en effet au signifiant une « fonction dans la genèse du signifié. » (É, p. 497) Comme il le dit en toutes lettres en 1959, après avoir parlé en 1957 du « signifiant dans ses fonctions de création de signifié » (L V, p. 28), la primauté du signifiant sur le signifié veut dire que dans le langage « les effets de signifié sont créés par les permutations du signifiant » (É, p. 705). Ce caractère déterminant du signifiant sur le signifié ne se comprend qu'à dépasser le simple niveau du signe. Il ne s'agit évidemment pas de dire que le son détermine le sens. Si le signifiant détermine le signifié, c'est que « la signification ne se réalise qu'à partir d'une prise des choses qui est d'ensemble. » (É, p. 414) Dans la mesure où « il n'est aucune signification qui se soutienne sinon du renvoi à une autre signification » (É, p. 498), toute « unité signifiante suppose une certaine boucle bouclée qui en situe les

différents éléments » (L III, p. 298). Voilà le pas supplémentaire qu'il faut faire par rapport au simple arbitraire du signe promulgué par Saussure.

Il faut donc convenir que la « distinction primordiale [entre le signifiant et le signifié] va bien au-delà du débat concernant l'arbitraire du signe [...] qui s'oppose à la correspondance bi-univoque du mot à la chose » (É, p. 497). En effet, si, par l'arbitraire du signe,

[o]n croit avoir fait un grand pas en disant que le signifié n'atteint jamais son but que par l'intermédiaire d'un autre signifié, en renvoyant à une autre signification, ce n'est que le premier pas, et on ne voit pas qu'il faut en faire un deuxième. Il faut s'apercevoir que sans la structuration du signifiant, aucun transfert de sens ne serait possible. (L III, p. 255)

L'exemple type, maintes fois utilisé par Lacan, est celui de la phrase dans laquelle se trouvent réunies les deux caractéristiques à partir desquelles se fonde la primauté du signifiant. Comme le dit Lacan pour la première fois en 1956 « [l]a phrase n'existe qu'achevée, et son sens lui vient après coup. » (L III, pp. 297-8) Ce n'est qu'une fois posés la totalité des signifiants de « [l']unité signifiante » (L III, p. 298) qu'est la phrase, que sa signification peut être déterminée. En d'autres mots, si « la signification ne se réalise qu'à partir d'une prise des choses qui est d'ensemble » (É, p. 414), comme l'exemple de la phrase le montre, « [l]e signifiant seul garantit la cohérence théorique de l'ensemble comme ensemble » (*ibid.*). Puisque ce n'est qu'à partir du moment où tous les signifiants de la phrase sont posés que son sens peut lui être alloué, ce que révèle les rapports du signifiant et du signifié au niveau de la phrase, c'est que « le signifiant précède et détermine le signifié. » (MM, p. XXXII)

Lorsqu'en 1957, Lacan reprend l'exemple de la phrase en affirmant « si je commence une phrase, vous ne comprendrez le sens que lorsque je l'aurai finie » (L V, p. 15), ce qu'il cherche à faire valoir de manière plus précise, c'est « [qu']il est tout à fait nécessaire [...] que j'en aie dit le dernier mot pour que vous en compreniez où en est le premier. » (*ibid.*) Cette seconde formulation a l'avantage sur la première d'insister tout particulièrement sur le fait que « le lien positionnel »

— autrement dit « l'ordre des mots » (L III, p. 256) —, est essentiel pour déterminer le sens d'une phrase. En effet, nul ne saurait contester « qu'en français, *Pierre bat Paul* n'est pas l'équivalent de *Paul bat Pierre* » (*ibid.*). En ce sens, si « [l]a phrase n'existe qu'achevée » et que « son sens lui vient après coup » (L III, pp. 297-8), c'est parce que l'ordre des mots qui détermine le sens de la phrase n'est donné qu'une fois l'ensemble des termes posés.

Par conséquent, si dans l'inconscient, comme dans tout ce qui a structure de langage, « non seulement le signifiant, y joue un aussi grand rôle que le signifié, mais il joue le rôle fondamental » (L III, p. 135), c'est que « [l]e signifiant ne fait pas que donner l'enveloppe, le récipient de la signification, il la polarise, il la structure » (L III, pp. 295-6). En ce sens, dans la mesure où comme le montre l'ordonnement des mots de la phrase dont le sens ne lui vient qu'une fois tous les mots posés, « sans la structuration du signifiant aucun transfert de sens n'est possible » (L III, p. 255), ce n'est pas un signifiant qui détermine un signifié, mais « la structure de celui-ci [du signifiant] [qui] commande les voies du second [du signifié]. » (É, p. 414) En ce sens, « [c]e qui caractérise le langage c'est le système du signifiant comme tel. » (L III, p. 135)

Nul doute donc que le caractère déterminant et d'antériorité du signifiant sur le signifié promulgué par Lévi-Strauss en 1950 constitue, comme Lacan le dit lui-même le 26 mai 1956, « le sens dans lequel [il a] été soutenu et porté par le discours de Claude Lévi-Strauss » (IA, p. 102). Comme nous l'avons vu dans le détail, c'est bien parce que, comme le dit l'anthropologue « le signifiant précède et détermine le signifié » (MM, p. XXXII), que Lacan soutient à son tour que le signifiant non « seulement se distingue par ses lois, mais prévaut sur le signifié à quoi il les impose. » (IA, p. 102) En ce sens, il faut reconnaître que si la « doctrine du signifiant » de Lacan « s'élabore dans le mouvement d'une critique de plus en plus radicale de la linguistique en général, et saussurienne en particulier » (Dreyfus, 1999, p. 21), c'est non pas strictement parce que « la psychanalyse et la linguistique n'ont ni le même objet ni les mêmes préoccupations » (Dreyfus, 1999, p. 22), mais

parce que Lacan fonde sa doctrine du signifiant sur l'anthropologie. C'est en ce sens que Lacan trouve le modèle du rapport de la psychanalyse à la linguistique dans la relation de l'anthropologie à la linguistique.

C'est dans cette perspective qu'il nous faut lire l'explication donnée par Lacan à l'occasion de son « Intervention après un exposé de Claude Lévi-Strauss » dans lequel il énonce que le signifiant non « seulement se distingue par ses lois, mais prévaut sur le signifié à quoi il les impose. » (IA, p. 102) En effet, si, dans l'élaboration de sa doctrine du signifiant, il dit avoir été « soutenu et porté par le discours » (*ibid.*) de l'anthropologue, c'est parce

Claude Lévi-Strauss nous montre partout où la structure symbolique domine les relations sensibles. Disons [...] qu'il nous a montré que les structures de la parenté s'ordonnent selon une série que les possibilités de la combinatoire expliquent en dernier ressort [...] En fin de compte, ce qui fait qu'une structure est possible, ce sont des raisons internes au signifiant, ce qui fait qu'une certaine forme d'échange est concevable ou ne l'est pas, ce sont des raisons proprement arithmétiques (*ibid.*).

Le modèle auquel Lacan se réfère pour élaborer sa « doctrine du signifiant » (Dreyfus, 1999, p. 22) est bien celui de l'anthropologie.

1.5.4 Le capitonnage de la culture

Pour conclure notre démonstration, il nous faut maintenant souligner le fait que si Lacan utilise l'anthropologie de Lévi-Strauss pour critiquer le schéma saussurien du signe, c'est parce que les préoccupations de la psychanalyse sont *aussi* d'ordre anthropologique en insistant à notre tour sur la fonction de *point de capiton* du père dans l'œdipe en tant qu'il représente « le fondement de notre relation à la culture » (L V, p. 174).

Dans le *Discours de Rome* Lacan définit le *nom du père* comme « le support de la fonction symbolique » (DR, p. 278), ce qui le rapproche nécessairement de la fonction des notions de types *mana* « dont le rôle est de permettre à la pensée symbolique de s'exercer » (MM, p. XLIX). L'existence de ce type de notions en

tant que « forme de pensée universelle et permanente » (MM, p. XLIII) que l'on peut retrouver, assure l'anthropologue, « toujours et partout » (MM, p. XLIV), réside dans l'inadéquation entre le signifiant et le signifié et par là dans l'antériorité et le caractère déterminant de celui-là sur celui-ci. En ce sens, les notions de types *mana*, pour des raisons qui tiennent à la structure du langage, apparaissent « absolument nécessaire pour qu'au total, le signifiant disponible et le signifié repéré restent entre eux dans le rapport de complémentarité qui est la condition même de l'exercice de la pensée symbolique. » (MM, p. XLIX) Si ces notions sont à même de « combler un écart entre le signifiant et le signifié » (MM, p. XLIV), c'est qu'elles « représente[nt] une valeur indéterminée de signification, en elle-même vide de sens et donc susceptible de recevoir n'importe quel sens » (*ibid.*).¹⁶

Trois ans après avoir reconnu dans le *nom du père* le « support de la fonction symbolique » (DR, p. 278), en 1956, dans le cadre de son séminaire sur *Les psychoses* à partir de l'image du *point capiton* qui sert à illustrer « le point où viennent se nouer le signifié et le signifiant » (L III, p. 303), Lacan lie définitivement le *nom du père* aux notions de type *mana* « dont l'unique fonction est de combler un écart entre le signifiant et le signifié » (MM, p. XLIV) permettant ainsi à la pensée symbolique de s'exercer. Ce lien nous le retrouvons lorsque le psychanalyste affirme que, dans ce « schéma minimum de l'expérience humaine, que Freud nous a donné dans le complexe d'Œdipe », « la notion de père [...] donne l'élément le plus sensible dans l'expérience humaine de ce que j'ai appelé le point de capiton entre le signifiant et le signifié » (L III, p. 304). En tant que, dans l'œdipe, ce dont il s'agit, ce n'est « pas [du] père naturel, mais de ce qui s'appelle un père » (L III, p. 111), c'est-à-dire du signifiant *père*, le *nom du père*, à la suite de Zafiropoulos, il nous faut ranger celui-ci parmi les notions de type *mana* (2003, p. 181). En ce sens, à l'instar du *mana* et autres notions de même type, le *nom du père* dans l'enseignement de Lacan se présente comme une « simple forme », un « symbole à l'état pur », « une valeur symbolique nulle » qui, pour n'avoir aucune

¹⁶ Voir à ce sujet (Zafiropoulos, 2001, p. 221)

valeur déterminée, est « susceptible de se charger de n'importe quel contenu symbolique » (MM, p. L).

Bien que Lacan ne parle pas « [d']une surabondance de signifiants, par rapport aux signifiés sur lesquels elle peut se poser » (MM, p. XLIX), dans la mesure où « la primauté du signifiant sur le signifié » signifie comme chez Lévi-Strauss que « le signifiant précède et détermine le signifié » (MM, p. XXXII), il y a bien chez lui, comme chez Lévi-Strauss, « une inadéquation entre les deux » (MM, p. XLIX) qui nécessite l'existence d'un « signifiant flottant » (*ibid.*) pour que, « au total, le signifiant disponible et le signifié repéré restent entre eux dans le rapport de complémentarité qui est la condition même de l'exercice de la pensée symbolique. » (*Ibid.*) Cette inadéquation entre le signifié et le signifiant se formule chez Lacan dans « la duplicité fondamentale du signifiant et du signifié » (L III, p. 136). Cette duplicité se présente dans le fait que le signifiant et le signifié se montrent comme deux « ordres distincts et séparés initialement par une barrière résistante à la signification. » (É, p. 497)

Après avoir parlé en 1953 du caractère « insaisissable » du « recouvrement du symbolique et du réel » (MI, p. 45), que Lévi-Strauss dirait « résorbable pour l'entendement divin seul » (MM, p. XLIX), en 1955, à Vienne, Lacan présente pour une première fois le signifiant et le signifié comme ce qui organisent deux réseaux « de relations qui ne se recouvrent pas. » (É, p. 414) Comme chez Lévi-Strauss, cette absence de recouvrement du signifiant et du signifié chez Lacan tient à la primauté de celui-là sur celui-ci, c'est-à-dire au fait que « le signifiant précède et détermine le signifié. » (MM, p. XXXII) Cette inadéquation ou ce manque de correspondance entre le signifiant et le signifié qui tient à leur « duplicité essentielle » (L III, p. 187) mène Lacan à affirmer que « le rapport du signifié et du signifiant paraît toujours fluide, toujours prêt à se défaire » (L III, pp. 296-7). C'est d'ailleurs le même mot employé en 1953 concernant le recouvrement impossible du symbolique et du réel, celui « d'insaisissable » (L III, p. 297) qu'emploie Lacan pour désigner ce rapport de fluidité entre le signifiant et le signifié.

Ainsi, Lacan sera-t-il amené à parler de « [l]a notion d'un glissement incessant du signifié sous le signifiant » (É, p. 502), glissement qui ne peut tenir qu'à l'inadéquation entre les deux séries que sont le signifiant et le signifié. Comme il le dira explicitement en 1957, c'est à propos de « ce double flot parallèle du signifiant et du signifié, distincts et voués à un perpétuel glissement l'un sur l'autre » (L V, p. 13) qu'il dit avoir été mené à « forg[er] l'image, empruntée à technique du matelassier, du point de capiton. » (L V, p. 13) En ce sens, pour que la pensée symbolique puisse s'exercer « [i]l faut bien en effet qu'en quelque point, le tissu de l'un s'attache au tissu de l'autre » (*ibid.*). En ce que le *point de capiton* représente « le point où viennent se nouer le signifié et le signifiant » (L III, p. 303), il joue le rôle du *signifiant flottant* dont « l'unique fonction [est] de combler un écart entre le signifiant et le signifié. » (MM, p. XLIV) En ce sens, en 1960, Lacan définit « le point de capiton » comme ce « par quoi le signifiant arrête le glissement autrement indéfini de la signification. » (É, p. 805)

Comme le donne à penser les différentes approches du *point de capiton* adoptées par Lacan, il semble se dégager de son enseignement différentes conceptions du point de capiton. En effet, c'est d'abord dans la première scène de la pièce de théâtre *Athalie* de Racine que Lacan introduit la fonction du *point de capiton*. Dans cette scène, en tant que le mot *crainte* est « le point où viennent se nouer le signifié et le signifiant, entre la masse toujours flottante des significations qui circulent réellement entre ces deux personnages [Abner et Joad] et le texte » (L III, p. 303), Lacan identifie ce mot à un *point de capiton*. À l'instar du mot *crainte* dans cette scène qui représente « le point de convergence qui permet de situer rétroactivement et prospectivement tout ce qui se passe dans ce discours » (*ibid.*), Lacan évoque le fait que dans tout discours, « qu'il s'agisse d'un texte sacré, d'un roman, d'un drame, d'un monologue ou de n'importe quelle conversation » (*ibid.*), il est possible de trouver un tel signifiant qui joue la fonction de *point de capiton*. Comme le laisse entendre l'analyse qu'il fait des phrases inachevées du Président Schreber au début de la séance d'enseignement du 6 juin 1956 lors de laquelle il introduit cette notion, le *point de capiton* fonctionnerait au niveau de toutes phrases. Dans le cas de

Schreber les « phrases arrêtées sont en général suspendues au moment où le mot plein qui leur donnerait leur sens manque encore, mais est impliqué. » (L III, p. 297)¹⁷

Dans la mesure où toute « unité signifiante suppose une certaine boucle bouclée qui en situe les différents éléments » (L III, p. 298) dont la fonction est dédiée au *point de capiton*, il est possible de comprendre que celui-ci se retrouve tant au niveau de la phrase ou dans tout discours « qu'il s'agisse d'un texte sacré, d'un roman, d'un drame, d'un monologue ou de n'importe quelle conversation » (L III, p. 303). Il s'agit de ce qu'en 1960, Lacan qualifie de « la fonction diachronique » du *point de capiton* dont on trouve l'exemple « dans la phrase, pour autant qu'elle ne boucle sa signification qu'avec son dernier terme, chaque terme étant anticipé dans la construction des autres, et inversement scellant leur sens par son effet rétroactif. » (É, p. 805) Cette fonction que Lacan qualifie alors de diachronique du *point de capiton* est à distinguer de sa « structure synchronique », qui, « plus cachée, [...] nous porte à l'origine. » (*Ibid.*)

Si « la notion de père [...] donne l'élément le plus sensible dans l'expérience humaine de ce que j'ai appelé le point de capiton entre le signifiant et le signifié » (L III, p. 304), c'est donc dans sa structure synchronique. Le *nom du père* n'est pas un point de capiton tout à fait comme les autres. Comme Lacan le démontre dans sa relecture du cas clinique du président Schreber, dans laquelle il soutient en effet que ce dernier « manque, selon toute apparence, de ce signifiant qui s'appelle *être père* » (L III, p. 330), lorsque ce *point de capiton* qu'est le *nom du père* lâche, saute ou n'a jamais été établi, ça fait « le psychotique » (L III, p. 304). Que « dans l'expérience de la psychose [...] le signifiant et le signifié se présentent sous une forme complètement divisée » (*ibid.*) veut dire que ce *point de capiton* essentiel

¹⁷ Dans « De tout traitement possible de la psychose », revenant sur le cas de Schreber il donne des exemples de ces phrases inachevées et de leur complément. En ce sens, la phrase « maintenant, je vais me... » (É, p. 539) serait à compléter par « me rendre au fait que je suis idiot » (É, p. 540); celle de « Vous devez quant à vous... » (É, p. 539) par « être exposé (mot de la langue fondamentale) comme négateur de Dieu et adonné à un libertinage voluptueux, sans parler du reste » (É, p. 540) et celle de « Je vais y bien... » (É, p. 539) par « songer » (É, p. 540).

qu'est le signifiant du *nom du père* manque. Aussi, lorsqu'en référence au second schéma de Saussure, Lacan soutient que « [t]oute l'expérience va là contre » (É, p. 503), c'est à l'expérience des psychotiques qu'il fait référence.

Parce qu'elle joue un rôle capital dans la détermination de la structure subjective, la fonction de *point de capiton* que remplit le *nom du père* dans l'œdipe ne se situe donc pas simplement au niveau de la phrase ou du discours, mais à l'échelle de la structure. Dans le complexe d'Œdipe, la fonction symbolique du *nom du père* est l'introduction d'une « ordination dans la lignée [...] qui est l'introduction d'un ordre, d'un ordre mathématique dont la structure est différente de l'ordre naturel » (L III, p. 360). Le *nom du père* dans lequel il « faut reconnaître le support de la fonction symbolique » (DR, p. 278) représente le *point de capiton* « où viennent se nouer le signifié et le signifiant » (L III, p. 303) du système symbolique dans son ensemble. Lacan soutient donc que, dans l'ordre symbolique qui est celui de la culture, ce qui « empêche la collision et l'éclatement de la situation dans l'ensemble est fondé sur l'existence de ce nom du père » (L III, p. 111).

Si, à l'instar de Lévi-Strauss, on considère la culture « comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion. » (MM, p. XIX), il faut reconnaître dans le *nom du père* le *point de capiton* de la culture dans sa totalité. C'est dans la mesure où le *nom du père* dans l'œdipe joue la fonction de *point de capiton*, c'est-à-dire de ce signifiant flottant dont l'unique fonction est de combler l'écart entre le signifiant et le signifié que l'œdipe doit être considéré comme « le fondement de notre relation à la culture » (L V, p. 174).

CHAPITRE II

L'AVÈNEMENT DU PHALLUS

*Il en va de la déformation d'un texte
comme d'un meurtre. Le difficile n'est
pas d'exécuter l'acte mais d'en
éliminer les traces.*

– Sigmund Freud

Après avoir suivi, dans le précédent chapitre, le parcours de Lacan sur le chemin de son *retour à Freud* qu'il opère par la voie de Lévi-Strauss et bien marqué l'influence de l'anthropologue sur le psychanalyste dans la notion de *nom du père* en tant que *point de capiton* de la culture ; dans ce chapitre, nous analyserons dans le détail les effets d'une telle rencontre dans l'évolution de la pensée de Lacan. En portant notre attention sur un moment précis de son enseignement, soit entre la séance du 2 mai 1956 et celle du 15 janvier 1958, que Lacan considère lui-même comme celui où il introduit « la métaphore paternelle » (L XI, p. 224), nous serons en mesure de montrer que si le *nom du père* en tant que *point de capiton* représente le point culminant de l'ascendant de Lévi-Strauss sur Lacan, cet apex identificatoire se présente aussi dans le mouvement général de la pensée de Lacan comme un carrefour sur le chemin de son *retour à Freud*. Carrefour à partir duquel les voies du psychanalyste et de l'anthropologue vont ensuite se séparer. Qu'à partir de ce carrefour où Lacan et Lévi-Strauss se rencontrent, le psychanalyste emprunte un chemin différent ne signifie pas qu'il ne le croisera pas plus loin dans la suite de

son enseignement. Seulement, dans la mesure où « [c]e qui spécifie une science, c'est d'avoir un objet » (L XI, p. 13) et que, sur le chemin de son *retour à Freud*, Lacan trouve « l'objet de la science analytique » (L IX, 27 juin 1962), à partir de 1958, il pourra se consacrer à la définition de l'objet *a* comme ce que la psychanalyse a de plus spécifique.

2.1 L'intervention de Lacan à la suite d'un exposé de Lévi-Strauss

Le 26 mai 1956, à l'invitation de la Société française de philosophie, Lévi-Strauss prononce une conférence « Sur les rapports entre la mythologie et le rituel »¹⁸. Cette conférence reprend le thème des recherches sur la mythologie menées par l'anthropologue dans le cadre de ses fonctions à l'École pratique des hautes études à la section des sciences religieuses. Après avoir consacré deux années, de 1952 à 1954, à ses « Recherches de mythologie américaine » lors desquelles, comme nous l'avons déjà mentionné, il élabore sa *formule canonique du mythe*, Lévi-Strauss dédie l'année 1954-1955 de son cours aux « Rapports entre la mythologie et le rituel ». En fonction du résumé de ce cours (Lévi-Strauss, 1984, p. 255), il apparaît clair que le contenu de l'exposé du 26 mai 1956 tire en grande partie son origine de ces dernières recherches¹⁹. Pour nous, l'intérêt de cet exposé de Lévi-Strauss est qu'à sa suite, Lacan, à la demande de Jean Wahl va longuement intervenir. Cette intervention du psychanalyste, suivie de la réponse de l'anthropologue, sera publiée en 2007 aux Éditions du Seuil. Cette conférence de Lévi-Strauss, mais plus encore l'intervention de Lacan qui la suit et la réponse de Lévi-Strauss à celle-ci, nous apparaissent essentielles pour comprendre ce qui se joue à ce moment dans l'enseignement de Lacan et, plus particulièrement, ce qu'il en est de son rapport avec la pensée de l'anthropologue.

¹⁸ Cette conférence sera publiée intégralement dans le *Bulletin de la Société française de philosophie* (Lévi-Strauss, 1956).

¹⁹ Comme l'indique Scubla, dans cette conférence, Lévi-Strauss « présente l'essentiel des idées qu'il publiera lui-même, peu de temps après, dans un hommage à Jakobson, et le reprendra deux ans plus tard dans *Anthropologie structurale* » (2011, p. 259) sous le titre « Structure et dialectique » (AS, pp. 257-66).

Dans la mesure où, dans ce dialogue asymétrique qui s'est instauré entre eux à partir de 1949, il s'agit de l'unique communication répertoriée, elle a retenu l'attention de la majeure partie des commentateurs. Si l'on doit à Zafirooulos dans son *Lacan et Lévi-Strauss* d'avoir exhumé ce texte en 2003, cette intervention a depuis lors fait l'objet de plusieurs commentaires (Strauss, 2008, p. 78-82; Tardit, 2009; Basualdo, 2011 p. 96-101; Scubla, 2011, p. 159; Lucchelli, 2014, p. 88-90). Si, dans le précédent chapitre, nous avons fait nous-même référence à cette intervention à plusieurs reprises, c'était, avant tout, pour souligner le fait que Lacan y reconnaît l'importance que Lévi-Strauss a eue sur sa propre pensée, en particulier, en ce qui a trait au renversement de l'algorithme saussurien et à l'analyse du mythe individuel du névrosé. En ce sens, comme le dit justement Zafirooulos,

l'intérêt historique de cette séance du 26 mai 1956 est en particulier de cueillir dans la bouche de Lacan tout ce qu'il doit à la théorie anthropologique de Lévi-Strauss, y compris "subjectivement", elle permet aussi de préciser ce qui a pu aider le psychanalyste à réinterpréter, grâce aux recherches de l'ethnologue, le cas de l'homme aux rats. (2003, p. 192)

À cette importance historique sur laquelle nous avons insisté, il nous faut maintenant ajouter un autre intérêt majeur de cette intervention. En effet, celle-ci se présente comme un indicateur précieux nous permettant d'évaluer la position qu'occupe Lacan, cinq ans après avoir entamé son *retour à Freud*, dans son rapport avec l'anthropologue.

2.1.1 Un élève de première classe

Dans cette perspective, il apparaît tout à fait remarquable que la première chose à laquelle s'affaire Lacan en prenant la parole ce jour-là soit d'indiquer clairement la position à partir de laquelle il compte intervenir dans la discussion. Sans détour, le psychanalyste affirme qu'à cette occasion, comme à chaque fois qu'il se déplace pour « entendre Claude Lévi-Strauss, c'est toujours pour [s]'instruire. » (IA, p. 101) Cette indication de Lacan sur la position à partir de laquelle il prend parole à cette occasion est essentielle pour comprendre le sens de son intervention. Lacan ne s'y

présente pas dans l'intention de donner cours et encore moins pour faire la leçon à l'anthropologue. Pour le dire de façon imagée, venant s'instruire auprès de Lévi-Strauss, Lacan se place dans la position d'un élève. En ce sens, s'il prend la parole à la suite de l'exposé de Lévi-Strauss qui occupe ici la fonction de l'enseignant, ce n'est pas dans une autre intention.

S'il est possible de lire une dimension critique dans l'intervention de Lacan, on aurait donc tort de l'attribuer à une quelconque volonté de sa part de contredire Lévi-Strauss. Dans la mesure où Lacan tient à préciser que c'est avant tout pour s'instruire qu'il vient entendre Lévi-Strauss, ce serait un contresens d'imaginer l'élève venu faire la leçon à l'enseignant. Au contraire, Lacan s'adresse bien plutôt à celui qui enseigne dans le but d'obtenir la solution à un problème qu'il a rencontré lors d'un exercice que lui a imposé ce dernier.

Rappelons qu'un an auparavant, en 1955, dans son article sur « La structure des mythes », Lévi-Strauss en appelle à une plus grande collaboration entre ethnologie et psychanalyse. Il affirme alors qu'en « essayant d'appliquer la formule à l'analyse de ces traumatismes » rencontrés dans l'étude des névroses, il serait possible, d'une part, de « donner, de la loi génétique du mythe, une expression plus précise et plus rigoureuse » et, d'autre part, « de développer parallèlement l'étude sociologique et psychologique de la pensée mythique » (AS, p. 253). Bien qu'il soit possible qu'il n'ait même pas attendu cette invitation lancée par Lévi-Strauss pour appliquer sa formule au cas de l'Homme aux rats dans sa conférence sur « Le mythe individuel du névrosé » prononcée en 1953, il faut reconnaître que, dans la mesure où, dans son intervention après l'exposé de Lévi-Strauss, Lacan revient longuement sur cet exercice, l'image que nous donnons de l'étudiant se présentant devant son enseignant après avoir réalisé le travail que lui avait imposé ce dernier semble justifiée.

Aussi, immédiatement après avoir précisé sa position d'élève à l'égard de Lévi-Strauss, il ajoute que s'il se « mêle de poser quelque question, elle [sa position] ne

manquera pas d'être marquée de la partialité des intérêts qui sont les [s]iens. » (IA, p. 101) En d'autres mots, Lacan se présente « dans une certaine attente » de recevoir de cette conférence « le pas suivant » (IA, p. 101). Car, après les deux premiers pas fournis par l'anthropologue pour exécuter l'analyse de la névrose à la lumière de la formule canonique du mythe — formule sur laquelle nous avons abondamment insisté dans le chapitre précédent à travers la fonction du signifiant et du mythème — l'intervention de Lacan consiste avant tout à présenter les résultats de sa démarche et espérer quelques lumières pour la suite de sa réflexion. C'est pourquoi cette intervention de Lacan, [r]éputée difficile, voire obscure » (Tardits, 2009, p. 27), ne porte pas tant sur l'exposé de Lévi-Strauss en tant que tel, mais bien sur ses propres préoccupations quant à l'application de la formule canonique du mythe à un cas de névrose obsessionnelle.

Pour appuyer notre propos, il suffit d'évoquer le fait que Lacan ne fait aucune mention de la question du rite dans son commentaire alors que l'exposé de Lévi-Strauss porte précisément sur celui-ci. Par ailleurs, alors que dans la conférence l'anthropologue ne traite pas de la formule canonique du mythe, cette dernière occupe une place centrale dans l'intervention de Lacan. Ainsi, mise à part la présentation de l'usage qu'il fait lui-même de cette formule, Lacan dans son commentaire y revient constamment, que ce soit au début de son intervention pour rendre éloge au « caractère excessivement avancé des formules » (IA, p. 104) présentées par Lévi-Strauss dans « l'article du *Journal of American Folklore* sur la structure du mythe » (IA, p. 109) que pour expliquer sa surprise devant l'exposé de l'anthropologue dans lequel on ne « trouve pas les formules déjà très élaborées dont [il] parlai[t] tout à l'heure. » (*Ibid.*) Dans la mesure où Lacan situe « le sens de [s]a remarque » (IA, p. 108) dans la stupeur ressentie devant l'absence de la formule canonique dans l'exposé de Lévi-Strauss, il ne fait aucun doute que son intervention se place ailleurs que dans la question dont faisait l'objet de la conférence.

Si on se fie à Scubla, l'insistance de Lacan sur la formule canonique du mythe dans son commentaire fut telle que, dans la version écrite de sa conférence publiée dans

Anthropologie Structurale, « Lévi-Strauss, comme s'il voulait honorer sa réponse à Lacan, ajoute l'esquisse d'une application de sa formule canonique au principal mythe dont il avait parlé, celui du garçon enceint » (2011, p. 260, note 14). Bien qu'il soit difficile d'affirmer avec certitude que l'on doit à Lacan l'ajout de cette esquisse de la formule (AS, p. 265) dans la version écrite du texte, il n'en reste pas moins que, l'instance avec laquelle le psychanalyste fait référence à *la formule canonique du mythe* démontre qu'il s'attendait à recevoir au cours de cette conférence la réponse au problème qu'il avait rencontré dans l'application de sa formule au cas de l'Homme aux rats.

Pour le dire clairement, l'objet de l'intervention de Lacan après l'exposé de Lévi-Strauss ne tient pas à ce que l'anthropologue y expose. En ce qu'elle traite de la formule canonique qui n'y trouve pourtant pas, on serait déjà plus avancé en disant que le commentaire de Lacan porte sur ce que l'exposé de Lévi-Strauss n'expose pas. L'écart entre l'intervention du psychanalyste et le contenu de l'exposé de l'anthropologue est tel que, pour comprendre le commentaire de Lacan, il apparaît en effet superflu de présenter le contenu de l'exposé de Lévi-Strauss. Ce fait se reflète très bien dans l'édition de l'intervention de Lacan et la réponse de l'anthropologue au Seuil qui ont été reproduites sans le texte de la conférence. Puisque ce n'est manifestement pas de l'exposé de Lévi-Strauss dont parle Lacan dans son intervention, il apparaît tout aussi inutile de chercher à déterminer si son commentaire est justifié par rapport à ce que dit effectivement l'anthropologue à l'intérieur de celle-ci, à moins que l'intention soit de montrer qu'il parle d'autre chose que ce qu'y expose Lévi-Strauss. Bien qu'il serait exagéré de dire que Lacan soit hors sujet en ce que le problème qu'il rencontre dans l'application de la formule de l'anthropologue à l'analyse du cas de l'Homme aux rats vise précisément le vif du sujet, il faut reconnaître que ce n'est pas de l'objet de l'exposé de Lévi-Strauss dont il parle. Il faut donc lire cette intervention de Lacan comme la formulation de la question qu'il adresse à Lévi-Strauss après avoir, à la requête de ce dernier dans ses leçons de l'année précédente, tenter d'appliquer la formule canonique du mythe à un cas de névrose et y avoir rencontré un problème.

Dans cette perspective, sans perdre de sa valeur, l'hommage que rend Lacan à l'anthropologue en début d'intervention en exprimant « le sens dans lequel [il a] été soutenu et porté par le discours de Claude Lévi-Strauss » (IA, p. 102) se présente comme une manière élégante de mettre la table à l'exposition de sa question. En somme, en indiquant les deux premiers pas qu'il « avai[t] déjà franchi avant d'arriver ici aujourd'hui » (IA, p. 103), soit avant de venir entendre l'exposé de l'anthropologue, Lacan pose les termes à partir desquels il a rencontré le problème qu'il est sur le point d'exposer à Lévi-Strauss. Ainsi, dans la position d'élève dans laquelle il se place à l'égard de l'anthropologue, cet hommage se présente également comme une façon détournée de faire le compte rendu des deux leçons précédentes qui ont menées à l'exercice imposé par l'anthropologue l'année précédente dans son texte sur « Les structures du mythe » d'appliquer la formule canonique à un cas de névrose. Ainsi, tout juste avant d'exposer sa propre application de la formule du mythe au cas de l'Homme aux rats, Lacan peut-il conclure cet hommage en affirmant « [v]oilà donc où j'en étais aujourd'hui. » (IA, p. 104)

Dans un premier temps Lacan expose « le plein succès » (IA, p. 105) de son exercice en l'appliquant à un cas de névrose :

comme Claude Lévi-Strauss ne l'ignore pas, j'ai essayé presque tout de suite, et avec, j'ose le dire, un plein succès, d'en appliquer la grille au symptôme de la névrose obsessionnelle; et spécialement, à l'admirable analyse que Freud a donnée du cas de l'Homme aux rats, ceci dans une conférence que j'ai intitulée précisément « Le mythe individuel du névrosé. (IA, p. 104-5)

Il a même été

jusqu'à pouvoir strictement formaliser le cas selon une formule donnée par Claude Lévi-Strauss, par quoi un *a* d'abord associé à un *b*, pendant qu'un *c* est associé à un *d*, se trouve, à la seconde génération, changer avec lui son partenaire, mais non sans qu'il subsiste un résidu irréductible sous la forme de la négativation d'un des quatre termes, qui s'impose comme corrélative à la transformation du groupe : où se lit ce que je dirai le signe d'une espèce d'impossibilité de la totale résolution du problème du mythe. (IA, p. 105)

Mais il termine son exposé avec une question qu'il s'adresse à lui-même mais qui vise d'abord son interlocuteur : « Garderai-je aujourd'hui, comme alors je l'avais, le sentiment que je m'avançais peut-être un peu? » (IA, p. 106) Cette question que Lacan se pose à lui-même traduit particulièrement bien la teneur générale de son intervention ainsi que les motivations qui l'animent. Manifestement, malgré le « plein succès » qu'il dit avoir connu en appliquant la formule canonique du mythe, Lacan tient à préciser en conclusion de la démonstration de ce succès qu'il a eu l'impression de s'aventurer un peu plus loin que Lévi-Strauss. Dans cette perspective, il ne semble pas exagéré de soutenir que, en venant écouter l'exposé de l'anthropologue, Lacan ait espoir que l'auteur de la formule vienne confirmer qu'il a eu raison de s'avancer dans son application à la névrose obsessionnelle, validant par le fait même que les résultats obtenus correspondent toujours à la voie tracée par celui-ci.

À la lumière de ce sentiment qu'il avait eu alors de s'avancer plus loin que Lévi-Strauss dans l'usage qu'il fait de la formule, et qu'il garde peut-être toujours, il nous faut relire cette « attente » (IA, p. 101) dans laquelle Lacan dit être venu écouter la conférence de Lévi-Strauss. En effet, ce « pas suivant » (*ibid.*) qu'il dit espérer recevoir de l'anthropologue, en exprimant ce sentiment de s'être avancé peut-être un peu dans sa propre utilisation de la formule du mythe, Lacan ne l'a-t-il pas déjà franchi? À vrai dire, n'attend-il pas confirmation de la validité de ses propres conclusions quant à ce pas qu'il a déjà franchi.

Manifestement, à la lueur de la discussion qui va suivre, il est manifeste que Lacan n'obtiendra pas cette confirmation de Lévi-Strauss. Certes, dans une certaine perspective, dans la mesure où le psychanalyste, comme il le laisse savoir dans son intervention, a respecté fidèlement les termes de l'exercice imposé par l'anthropologue, il est raisonnable de penser que dans une conférence où Lévi-Strauss aurait procédé à une élaboration plus approfondie de sa formule comme il l'aurait souhaité Lacan, celui-ci arrive aux mêmes conclusions que lui. Seulement, cette conférence n'a pas eu lieu ailleurs que dans l'imagination de Lacan. Dans les

faits, c'est « Sur les rapports entre la mythologie et le rite » qu'aura porté l'exposé de Lévi-Strauss et non sur les problèmes rencontrés par Lacan dans l'application de la formule canonique du mythe à un cas de névrose. Ce que nous montre la réponse de l'anthropologue à la suite de la longue intervention de Lacan, c'est qu'il a très bien compris que le commentaire de celui-ci ne portait pas sur l'objet de sa conférence.

2.1.2 La réponse de Lévi-Strauss

Dans sa réplique, tout en poussant une pointe à l'égard de la longueur de l'intervention du psychanalyste, Lévi-Strauss rappelle à Lacan qu'il n'a pas fait la conférence par lui souhaitée. S'il n'a pas « trait[é] le problème de façon purement formelle » (Lévi-Strauss in IA, p. 111) — c'est-à-dire « dans l'ordre du pur symbolique » (IA, p. 111), pour reprendre les mots de Lacan —, c'est d'abord et avant tout pour respecter la règle du temps imparti (Lévi-Strauss in IA, p. 111) ce que, selon lui, le psychanalyste n'a manifestement pas fait. Une fois la flèche lancée, Lévi-Strauss répond à Lacan en réaffirmant tout simplement l'objet de sa conférence comme pour bien indiquer l'écart entre celle-ci et l'intervention du psychanalyste. En effet, devant la référence insistante de Lacan à l'endroit de son article sur « La structure du mythe », l'anthropologue affirme que « le problème d'aujourd'hui est un peu différent de celui [dont il a] traité dans d'autres travaux. » (*Ibid.*) Ainsi après avoir rappelé l'objet de son article de 1955, soit « le problème des variantes d'un mythe » (*ibid.*), il répète alors que « [l]e problème d'aujourd'hui est différent. C'est celui des rapports de la mythologie et du rituel » (Lévi-Strauss in IA, p. 112).

Rien ne suggère dans la réponse de Lévi-Strauss que l'anthropologue ait saisi l'objet précis de la question que lui adresse Lacan. Au contraire, tout semble indiquer qu'il s'accorde avec nous pour dire que ce dont parle le psychanalyste dans son intervention n'est pas de l'exposé qu'il vient de présenter. En ce sens, le

psychanalyste en restera pour ses frais dans son attente d'une confirmation de la justesse de son application de la formule de l'anthropologue.

2.1.3 Un résidu irréductible

Bien qu'il ne s'agisse pas ici d'établir la justesse de son usage notons cependant au passage que, selon L. Scubla qui a consacré sa thèse de doctorat à la formule canonique du mythe, tout porte à croire que ce serait bien le cas. En ce sens, il soutient que « [m]ême si la description de la formule qu'il [Lacan] dit avoir utilisée ne correspond pas tout à fait à la formule standard, il ne fait aucun doute qu'elle en possède les traits essentiels. » (Scubla, 2011, p. 259) Dans la mesure où à quelques différences près dans la notation, Scubla retrouve « l'échange de variables et la "double torsion" qui caractérisent la formule canonique » (*ibid.*), nous pouvons en conclure que, dans son application de la formule, Lacan en respecte la lettre, sinon l'esprit. Toutefois, s'il est possible de dire que l'usage qu'il en fait est conforme à celui prévu par Lévi-Strauss, force est d'admettre en revanche que les conclusions auxquelles il aboutit dans son application de la formule au cas de l'Homme aux rats sont loin de correspondre à celles obtenues par l'anthropologue. Selon A. Tardits, tandis que Lacan lit dans « ce résidu irréductible » qui subsiste « sous la forme de la négativation d'un des quatre termes » (IA, p. 105) et que l'on peut identifier au (a-1) de la formule canonique du mythe²⁰ comme étant le « signe d'une espèce d'impossibilité de la totale résolution du mythe » (*ibid.*), au contraire, « Lévi-Strauss considère l'écriture de cette négativation (a-1) comme assurant la fermeture du système par sa structuration binaire. » (Tardits, 2009, p. 37)

Sans entrer dans une analyse approfondie de la formule canonique du mythe, il semble raisonnable de dire que Lacan n'a pas tort d'interroger la clôture de cet ensemble fermé des variantes qui constitue le mythe. D'une part, comme le confirme M. Drach, c'est bien à ce « a-1 » de la formule qu'est conféré le rôle de clore le système. S'appuyant sur Lévi-Strauss qui affirme dans la *Pensée sauvage*

²⁰ Rappelons ici la formule: $F_x(a) : F_y(b) : : F_x(b) : F_{a-1}(y)$

que l'opposition binaire « offre l'exemple le plus simple qu'on puisse concevoir d'un système » (Lévi-Strauss in Drach, 2008, p. 163), Drach soutient que dans la formule canonique, « il revient à la seconde torsion [a-1] de boucler sur un tel système le réseau des équivalences entre mythèmes. » (Drach, 2008, p. 163)

De plus, comme l'évoque Scubla dans son analyse de la formule canonique du mythe, des trois opérations nécessaires pour « passer du schéma analogique à la formule canonique proprement dite » (1998, p. 33), l'opération par laquelle s'effectue « le bouclage de la série » (Scubla, 1998, p. 36) assurée « par un échange entre valeur de terme et valeur de fonction » illustré par le dernier élément de la formule $Fa-1(y)$ plutôt que par $Fy(a)$ « n'est pas sans faire problème. » (1998, p. 37) D'ailleurs, dans un article contemporain de Lévi-Strauss « Les organisations dualistes existent-elles? », auquel Lacan fait référence dans « Le séminaire sur “La lettre volée” » (É, p. 47, note 3), l'anthropologue « interroge à nouveau la réponse par la formalisation binaire qui lui vient de la linguistique » (Tardits, 2009, p. 37). Tout porte donc à croire que la question de la clôture du système n'était pas à cette époque une question entièrement résolue pour l'anthropologue.

Sans égard au bien-fondé des raisons formelles qui peuvent mener Lacan à conclure à cette « impossibilité de la totale résolution du mythe » (IA, p. 105), ce qui nous intéresse est le déplacement que cela opère par rapport à la problématique du mythe tel que l'avait situé Lévi-Strauss dans son article sur « Les structures du mythe » et dans lequel le (a-1) assurait la clôture de la formule. En effet, en 1955, après avoir présenté le mythe comme « un modèle logique pour résoudre une contradiction » (AS, p. 254), avec la formule canonique du mythe, l'anthropologue cherche à mettre en équation la manière avec laquelle « la pensée mythique procède de la prise de conscience de certaines oppositions et tend à leur médiation progressive. » (AS, p. 248) Ainsi dans la pensée mythique « [l']impossibilité de mettre en connexion des groupes de relations est surmontée (ou plus exactement remplacée) par l'affirmation que deux relations contradictoires entre elles sont identiques, dans la mesure où chacune est, comme l'autre, contradictoire avec soi. »

(AS, p. 239) En d'autres termes, le mythe procéderait à la résolution d'une contradiction « en intercalant des termes moyens entre des termes diamétralement opposés. » (Scubla, 1998, p. 33)

En réduisant son mode de fonctionnement à sa plus simple expression, nous pouvons dire que pour résoudre l'opposition entre A et B, le mythe affirme que A est à B ce que C est à D ce que E est à F et ainsi de suite. En emboîtant une série d'analogies de cette façon, le mythe répond à la contradiction, soit à une opposition insoluble, comme celle entre la vie et la mort, en substituant progressivement des oppositions dont l'écart entre les termes paraît de plus en plus faible, comme le serait par exemple, l'opposition entre la jeunesse et la vieillesse. Malgré sa trivialité, cet exemple a pour effet de montrer comment procède le mythe pour résoudre une contradiction. En effet, bien que, jeunesse comme vieillesse s'opposent comme la vie et la mort, ces deux termes appartiennent tous deux aux domaines de la vie.

Comme le rappelle Lévi-Strauss dans sa réponse à Lacan à la suite de son intervention, sa formule vise à mettre en équation le fait que « chaque variante [d'un mythe] peut être assimilée à un groupe de permutation des éléments autrement disposés dans les variantes voisines, si bien que le mythe progresse, se développe, engendre de nouvelles variantes jusqu'à l'épuisement de la totalité des combinaisons. » (Lévi-Strauss in IA, p. 112) Lacan, en affirmant que l'application de la formule canonique du mythe aboutit « sous la forme de la négativation d'un des quatre termes » à « ce résidu irréductible » qui se présente comme le « signe d'une espèce d'impossibilité de la totale résolution du mythe » (IA, p. 105), le psychanalyste ne contredit pas en tant que tel l'anthropologue. En « s'avançant peut-être un peu » (IA, p. 106), il en dit simplement davantage.

Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, Lacan, dans sa conférence sur « Le mythe individuel du névrosé », s'accorde avec Lévi-Strauss pour dire qu'un mythe doit être « considéré comme l'ensemble de ses variantes » (AS, p. 252). Comme en témoigne les éloges qu'il fait au sujet du « caractère excessivement

avancé des formules » (IA, p. 104) de Lévi-Strauss et l'usage qu'il fait de la formule canonique du mythe pour analyser le cas de l'Homme aux rats, le psychanalyste se rallie à Lévi-Strauss pour dire que « tout mythe (considéré comme l'ensemble de ses variantes) est réductible à une relation canonique » (AS, p. 252) tel que le met en équation sa formule. Là où apparaît la différence entre le psychanalyste et l'anthropologue se situe dans la fonction à accorder au mythe. Certes, Lacan s'entend avec Lévi-Strauss pour dire que le mythe se présente comme « un modèle logique pour résoudre une contradiction » (AS, p. 254) qui « procède de la prise de conscience de certaines oppositions et tend à leur médiation progressive » (AS, p. 248) de sorte que « chaque variante [d'un mythe] peut être assimilée à un groupe de permutation des éléments autrement disposés dans les variantes voisines, si bien que le mythe progresse, se développe, engendre de nouvelles variantes jusqu'à l'épuisement de la totalité des combinaisons » (Lévi-Strauss in IA p. 112). Seulement, Lacan insiste sur le fait que là n'est pourtant pas la fonction du mythe.

En effet, selon le psychanalyste, du fait de ce « résidu irréductible » qui subsiste « sous la forme de la négation d'un des quatre termes » dans lequel il faut lire le « signe d'une espèce d'impossibilité de la totale résolution du problème mythe » (IA, p. 105), il n'est pas possible d'affirmer que la fonction du mythe est de résoudre une contradiction. En d'autres mots, Lacan soutient que la fonction du mythe doit être déterminée à partir de l'existence de ce reste irréductible. En ce sens, immédiatement après avoir affirmé l'existence de ce résidu « où se lit ce que je dirai le signe d'une espèce d'impossibilité de la totale résolution du problème du mythe » (*ibid.*), Lacan énonce cette fonction du mythe :

De sorte que le mythe serait là pour nous montrer la mise en équation sous une forme signifiante d'une problématique qui doit par elle-même laisser nécessaire quelque chose d'ouvert, qui répond à l'insoluble en signifiant l'insolubilité, et sa saillie retrouvée dans ses équivalences, qui fournit (ce serait là la fonction du mythe) le signifiant de l'impossible. (*Ibid.*)

Pour bien comprendre la fonction qu'il accorde au mythe, il nous apparaît nécessaire de distinguer les deux idées que Lacan articule dans cette phrase. D'abord, en

conformité avec Lévi-Strauss qui définit le mythe comme « un modèle logique pour résoudre une contradiction » (AS, p. 254), Lacan affirme que le mythe se montre comme « la mise en équation sous une forme signifiante d'une problématique » (IA, p. 105) qu'il est possible de définir comme une contradiction en ce qu'elle se présente d'emblée comme insoluble. En ce sens, si le mythe prend bel et bien en charge cette contradiction en « répond[ant] à l'insoluble en signifiant l'insolubilité » (*ibid.*), il nous faut préciser deux choses. Ce qu'entend Lacan par « répond[re] à l'insoluble en signifiant l'insolubilité » se comprend aisément par l'image de deux personnes en désaccord convenant d'un commun accord sur le fait qu'ils sont en désaccord. Autrement dit, affirmer qu'il n'y a pas de réponse à une question sans réponse est une manière de répondre « à l'insoluble en signifiant l'insolubilité ». En ce sens, le mythe serait « la mise en équation sous une forme signifiante » d'une telle solution à un problème insoluble comme l'est une contradiction.

Ensuite, bien que le mythe fournisse cette réponse à une contradiction qu'elle prend en charge, cette façon bien particulière qu'a le mythe de répondre à l'insoluble en signifiant l'insolubilité n'est pas selon Lacan la fonction de celui-ci. Car, dans la mesure où, selon lui, « le mythe serait là pour nous montrer la mise en équation sous une forme signifiante d'une problématique qui doit par elle-même laisser nécessaire quelque chose d'ouvert », c'est dans la « saillie retrouvée dans ses équivalences » (*ibid.*) que Lacan dégage la fonction du mythe. Puisque le mythe procède à « la mise en équation sous une forme signifiante d'une problématique » qui est celle d'une contradiction en répondant « à l'insoluble en signifiant l'insolubilité », le mythe laisse paraître dans sa saillie, « un résidu irréductible sous la forme de la négativation d'un des quatre termes » (*ibid.*) qui se présente comme le résultat de cette opération. C'est dans cet effet de « saillie » qui se forme de la mise en équation signifiante d'une contradiction qui a pour conséquence de produire « un résidu irréductible » (*ibid.*) dans lequel Lacan reconnaît la fonction du mythe.

Si le mythe répond, par « la mise en équation sous une forme signifiante » à un problème « insoluble en signifiant l'insolubilité » (*ibid.*), cette solution ne répond pas pour autant à tout le problème de l'insoluble que prend en charge le mythe. En effet, si le fait de répondre qu'il n'y a pas de réponse est la manière avec laquelle procède le mythe, il faut bien reconnaître qu'en répondant ainsi, le mythe ne répond qu'en partie au problème et laisse nécessairement quelque chose d'ouvert. Dans la mesure où affirmer qu'il n'y a pas de réponse à un problème est déjà une réponse en soi, répondre à l'insoluble en signifiant l'insolubilité, c'est offrir une solution à ce qui, par définition, ne saurait en avoir. En d'autres mots, résoudre un problème insoluble est en soi une contradiction : ou bien le problème n'était pas insoluble ou bien la réponse donner n'est pas une solution. Ainsi, en ce qu'une partie du problème lui échappera toujours, la réponse du mythe à la contradiction est nécessairement partielle. Le problème n'ayant pas de réponse, la solution mythique est de signifier cette absence de réponse. C'est pourquoi Lacan attribue au mythe la fonction de fournir « le signifiant de l'impossible. » (*Ibid.*)

Nous soutenons donc qu'il faut identifier ce « signifiant de l'impossible » (*ibid.*) comme « le pas suivant » (IA, p. 101) que Lacan a franchi en « [s]'avança[nt] peut-être un peu » (IA, p. 106) dans son application de la formule canonique au cas de l'Homme aux rats et dont il cherchait la validation dans l'exposé de Lévi-Strauss qui, pour sa part, bien loin de suivre le psychanalyste dans sa propre démarche, résiste plutôt à emboîter.

2.1.4 La déception de Lacan

À l'opposé des conclusions que le psychanalyste dégage de son application de la formule à un cas de névrose, Lévi-Strauss dans son exposé « Sur les rapports entre la mythologie et le rituel » cherche, selon Lacan, à escamoter par un recours indu à l'imaginaire ce « quelque chose d'ouvert » que le mythe met en équation « sous une forme signifiante », c'est-à-dire dans le registre purement symbolique. Ce qui le

mène à conclure à « impossibilité de la totale résolution du problème du mythe. » (IA, p. 105)

Si, pour Lacan, l'exposé de Lévi-Strauss « semble un peu en retrait par rapport à ce que [lui] semblait donner comme principe de structuration l'article du *Journal of American Folklore* sur la structure du mythe » (IA, p. 109), c'est qu'il perçoit dans la « complémentarité symbolique » (IA, p. 110) que l'anthropologue tente d'établir entre le mythe et le rite une « intrusion massive d'un élément venu du réel dans la fonction formatrice de ce mythe. » (IA, p. 109) Cet « élément nouveau » par lequel Lacan dit, par préterition, être « dérout[é] » (*ibid.*) serait plus justement qualifié d'imaginaire. En effet, selon Lacan, dans l'analyse que fait Lévi-Strauss au cours de son exposé des rapports entre le mythe pawnee du garçon enceint et les rituels blackfoots, il « chercher[ait] la motivation de ces structures mythiques dans une sorte de relation en miroir du groupe à la structure sociale d'un groupe voisin » (*ibid.*). Dans la mesure où il apparaît à Lacan que l'anthropologue « rapporter[ait] ce qui constitue le mythe » à ce qu'il qualifie comme « une sorte de mirage, de reflet ou d'image de ce qui se passe chez les autres » (IA, p. 110), c'est bien un élément imaginaire, et non réel, que Lévi-Strauss fait intervenir « dans la fonction formatrice de ce mythe » (IA, p. 109). Ainsi, à la toute fin de son intervention, avant de laisser la parole à l'anthropologue, Lacan affiche clairement ses couleurs en affirmant qu'il « attendai[t] un plus long circuit dans l'ordre du pur symbolique avant que vous [Lévi-Strauss] nous rameniez à ces motivations imaginaires. » (IA, p. 111)

On ne discutera pas si Lacan avait raison de faire un tel reproche à Lévi-Strauss. Soulignons tout de même que l'anthropologue repousse cette accusation d'avoir eu recours dans son exposé à des données imaginaires. Pour l'anthropologue, si les raisons pour lesquelles « une société réalise sous forme de mythe, [ce que] celle d'à côté réalise sous forme de rite » (Lévi-Strauss in IA, p. 113) appartiennent bien à « l'histoire respective de ces populations » et peuvent, en ce sens, relever de ce que Lacan tient pour le registre imaginaire, elles demeurent, de son point de vue, « des

raisons résiduelles qui ne touchent pas à l'essentiel de l'interprétation symbolique » (*ibid.*). Aussi, Lévi-Strauss ne croit pas se placer, comme le pense Lacan, « en retrait de [s]es hypothèses précédentes » (*ibid.*) telles qu'il les a élaborées dans son article sur « Les structures du mythe ». Au contraire, dans la mesure où il présente le rite et le mythe comme « deux systèmes de signes » (Lévi-Strauss in IA, p. 112) qui se répondent l'un et l'autre, en montrant que « le type de combinaisons qu'une société réalise sous forme de mythe, celle d'à côté le réalise sous forme de rite » (Lévi-Strauss in IA, p. 113), Lévi-Strauss soutient que son exposé, qui cherche à « englober dans le royaume du symbolisme le domaine du rituel » (*ibid.*), était, contrairement à ce qu'en pense Lacan, « un moyen de les étendre [ses hypothèses précédentes] et de les développer » (*ibid.*).

2.2 L'autonomie du symbolique

La conférence du 26 mai 1956 représente le seul échange enregistré entre le psychanalyste et l'anthropologue. Elle montre que, malgré que le psychanalyste et l'anthropologue s'échangent la parole à tour de rôle, ils ne s'accordent pas sur un point précis, soit celui de « l'autonomie du registre symbolique » (L II, p. 48). Bien qu'à cette occasion la question de l'autonomie du symbolique ne soit pas explicitement abordée par ni l'un ni l'autre, nous soutenons qu'elle représente l'enjeu principal de ce dialogue avorté. C'est seulement à partir de ce problème qu'il est possible de comprendre ensemble les deux fronts sur lesquels Lacan mène son intervention, à savoir l'impossible résolution du mythe et la coordination entre le symbolique et l'imaginaire. En effet, ce n'est qu'en procédant dans « l'ordre du pur symbolique » (IA, p. 111), soit en tenant l'ordre symbolique comme autonome, c'est-à-dire comme fondamentalement séparé de l'ordre imaginaire, qu'il est possible de voir l'impossibilité de la totale résolution du mythe à laquelle aboutit Lacan. En ce sens, si le psychanalyste reproche à l'anthropologue de ramener son analyse à des motivations imaginaires, c'est que, en sortant du domaine du pur symbolique et en ayant recours à l'imaginaire, Lévi-Strauss esquive ce « quelque chose d'ouvert » auquel aboutit le mythe et qui fournit « le signifiant de l'impossible. » (IA, p. 105)

En critiquant l'anthropologue de « rapporter ce qui constitue le mythe » à ce « une sorte de mirage, de reflet ou d'image de ce qui se passe chez les autres » (IA, p. 110), Lacan suggère que Lévi-Strauss referme ce que le mythe laisse ouvert de manière à

concevoir tout cet ensemble de petites civilisations en quelque sorte minuscules, poudroyantes, des Indiens des plaines comme ne formant en quelque sorte qu'un vaste groupe où tout ferait partie, en fin de compte, d'un même monde cohérent, où chacun se livrerait à une espèce de spécialisation qu'il essaie de compenser d'un autre côté comme il peut (*ibid.*).

Aussi, si ce jour-là, un véritable dialogue entre Lacan et Lévi-Strauss ne s'est pas instauré, c'est à cause de ce désaccord, dont on trouve la première trace à la séance du 1^{er} décembre 1954, au lendemain d'un autre exposé de l'anthropologue dont nous avons déjà fait mention.

Comme nous l'avons déjà indiqué, lors de cette séance, Lacan s'appuie sur l'explication que donne l'anthropologue sur l'origine du langage dans son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » pour affirmer l'universalité du symbolique. L'intérêt de cette séance ne tient pourtant pas uniquement dans cet accord puisque Lacan y évoque, comme au passage, ce qui se révélera être entre lui et l'anthropologue un point de discordance majeur.

En réponse à une question d'O. Mannoni sur la distinction entre nature et culture, Lacan, s'appuyant sur « [s]es dialogues personnels avec Lévi-Strauss » (L II, p. 48), évoque la crainte que lui aurait exprimée l'anthropologue devant l'idée de « l'autonomie du registre symbolique » (*ibid.*). Aussi, le psychanalyste soutient-il que

Lévi-Straus est en train de reculer devant la bipartition très tranchante qu'il fait entre la nature et le symbole, et dont il sent bien pourtant la valeur créative, car c'est une méthode qui permet de distinguer entre les registres, et du même coup entre les ordres de faits. Il oscille, et pour une raison qui peut vous paraître surprenante, mais qui est tout à fait avouée chez lui – il craint que, sous la forme de *l'autonomie du registre symbolique*, ne reparaisse, masquée, une transcendance pour laquelle, dans ses affinités, dans sa sensibilité personnelle, il n'éprouve que crainte et aversion. (*Ibid.* nous soulignons)

Pour Lacan, « l'origine de l'oscillation » de Lévi-Strauss quant à l'opposition nature/culture tient au fait que ce dernier « ne veut pas que le symbole [...] ne soit qu'une réapparition de Dieu sous un masque » et qu'il « craint qu'après que nous a[y]ons fait sortir Dieu par une porte, nous ne le fassions entrer par l'autre » (*ibid.*). Il faut reconnaître que, indépendamment des « affinités » ou de la « sensibilité personnelle » évoquées par Lacan, ce qui est véritablement en cause concerne bien « l'autonomie du registre symbolique » (*ibid.*). Ce qui s'exprime chez Lévi-Strauss comme l'opposition entre la nature et la culture s'exprime chez Lacan comme « l'autonomie du registre symbolique » (*ibid.*). Là où Lévi-Strauss, au fil de sa réflexion, recule devant cette opposition qu'il avait d'abord posée dans l'introduction des *Structures élémentaires de la parenté*, Lacan, à partir de 1956, au contraire va accentuer l'affirmation de cette autonomie.

En ce sens, bien que, dès la première année de son séminaire, Lacan soutienne que « [s]i on n'arrive pas à bien saisir l'autonomie de la fonction symbolique dans la réalisation humaine, il est impossible de partir des faits sans faire aussitôt les plus grossières erreurs de compréhension » (L I, p. 65), ce n'est qu'à compter de 1956 que celle-ci prend une place de premier plan dans son enseignement. Quelques semaines à peine avant l'exposé de Lévi-Strauss, à la séance du 18 avril 1956, Lacan évoque déjà « ce que nous pourrions appeler provisoirement autonomie du signifiant, à savoir qu'il y a des lois qui lui sont propres. » (L III, p. 223) Outre la proximité dans le temps entre cette affirmation de l'autonomie du signifiant et la conférence de Lévi-Strauss, il faut remarquer par l'usage de la conjonction *à savoir* le sens que donne Lacan à cette autonomie. Ce qui constitue l'autonomie du signifiant se trouve à être le trait distinctif des lois qui le caractérisent. Aussi, dans son intervention suite à l'exposé de l'anthropologue, lorsque Lacan affirme qu'il tient de Lévi-Strauss la primauté du signifiant en tant que celui-ci « se distingue par ses lois » (IA, p. 102), bien qu'il n'énonce pas expressément l'autonomie du symbolique, il en indique clairement le fondement.

Le texte de Lacan sur « Le séminaire sur “la lettre volée” » doit donc être lu comme un plaidoyer en faveur de l'autonomie du symbolique. Si on peut faire différents liens entre ce texte et Lévi-Strauss auquel Lacan fait explicitement référence dans une note de bas de page (É, p. 47, note 3), il est possible de lire cet article comme une réponse à sa déception à l'égard de l'exposé de Lévi-Strauss « Sur les rapports de la mythologie et des rituels ». Dans son intervention, il affirmait en effet qu'il « attendai[t] un plus long circuit dans l'ordre du pur symbolique avant que vous [Lévi-Strauss] nous rameniez à ces motivations imaginaires. » (IA, p. 111) En effet, dans la mesure où, dans ce texte, à partir de la « construction des α , β , γ , δ , Lacan fait la démonstration qu'en partant d'une suite aléatoire de signes + et -, une loi symbolique élémentaire se détache du Réel et de l'Imaginaire » (Darmon, 2004, p. 121), il fait aussi une véritable démonstration de l'autonomie du symbolique. Bien que ce texte tire son origine de la séance du 26 avril 1955, la version écrite est, quant à elle, datée de la « mi-mai, mi-août 1956 » (É, p. 918), c'est-à-dire au cours de la période de l'exposé de Lévi-Strauss. Le fait que, à ce moment précis, soit, plus d'un an après la séance du séminaire dont cet article s'inspire, Lacan décide d'en écrire une nouvelle version grandement enrichie dans l'intention de la publier, ce fait, dis-je, démontre encore une fois que cette question se situe au premier rang de ses préoccupations du moment. En ce sens, là où il affirme en 1955 que « [d]ès l'origine, et indépendamment de tout attachement à un lien quelconque de causalité réelle, déjà le symbole joue, et *engendre par lui-même* ses nécessités, ses structures, ses organisations » (L II, p. 228, nous soulignons), dans la version écrite Lacan parle explicitement de « l'autonomie du symbolique » (É, p. 52).

Si nous nous en tenons à la définition que Lacan donne de l'autonomie du signifiant, « à savoir qu'il y a des lois qui lui sont propres » (L III, p. 223), l'homologie qu'il pose à partir de la séance du 2 mai 1956 entre les processus primaires tels que sont le déplacement et la condensation chez Freud avec la métonymie et la métaphore à partir de l'article de R. Jakobson sur « Deux aspects du langage et deux types d'aphasies » (Jakobson, 1963) (L III, p. 248), cette homologie donc est à ranger du côté de

l'approfondissement par le psychanalyste de l'autonomie du symbolique. Lacan affirmant, pour une première fois dans son enseignement, que « [d]'une façon générale, ce que Freud appelle la condensation, c'est ce qu'on appelle en rhétorique la métaphore, ce qu'il appelle le déplacement, c'est la métonymie » (L III, p. 251), l'année suivante, il pourra soutenir que « c'est toute la structure du langage que l'expérience psychanalytique découvre dans l'inconscient » (É, p. 495).

Nous savons qu'à partir de 1957, Lacan pose l'homologie des lois du discours conscient tel que mis de l'avant par Jakobson et celles de l'inconscient découvertes par Freud, de façon à établir la « commune mesure de l'inconscient et de la structure de la parole en tant qu'elle est commandée par les lois du signifiant » (L V, p. 85). À compter de cette date, le psychanalyste soutient que « les lois de composition de cet inconscient recourent exactement les lois de composition les plus fondamentales du discours. » (L V, p. 66) En d'autres mots « [l]es déplacement et condensation dans le discours de l'inconscient sont sans aucun doute ce que sont les déplacement et condensation dans le discours en général, c'est-à-dire métonymies et métaphores. » (L VI, p. 426) Toute cette élaboration visant à poser l'homologie entre les lois du discours conscient et inconscient s'ancre donc dans la problématique de l'autonomie du registre symbolique. Dans la mesure où l'autonomie du signifiant tient au fait « qu'il y a des lois qui lui sont propres » (L III, p. 223) et que « les fonctions essentielles du signifiant » sont celles « de la métaphore et de la métonymie » (L V, p. 30), la métaphore et la métonymie sont le gage de l'autonomie du symbolique qui s'exprime comme « l'autonomie des lois du signifiant » qui « sont premières par rapport au mécanisme de la création du sens » (L V, p. 85).

2.2.1 L'opposition nature/culture

Si le terme de *symbole* s'inscrit sur le registre anthropologique, tandis que celui de *signifiant* se situe dans le registre linguistique, l'autonomie de l'un et de l'autre désigne chacun dans leur registre propre une même opposition, soit celle de la nature et de la culture ; laquelle recoupe celle de l'imaginaire et du symbolique.

Dans « Situation de la psychanalyse en 1956 » rédigé entre septembre et octobre 1956 (É, p. 486), cette opposition s'exprime comme « [l']hétéronomie du symbolique » (É, p. 468), c'est-à-dire la profonde « extériorité du symbolique par rapport à l'homme » que Lacan désigne alors comme « la notion même de l'inconscient » (*ibid.*) en tant qu'il a « la structure radicale du langage » (É, p. 594). Dans cet article, Lacan soutient que si « nulle préhistoire ne nous permet d'effacer la coupure » qui sépare la nature de la culture, les artefacts préhistoriques que sont les « sépultures qui [...] sont des édifices que ne connaît pas la nature » ne font « que plus [...] creuser » (*ibid.*) cette opposition. Dans la séance du 18 juin 1958, il peut ainsi présenter l'être humain comme cet être « saisi comme vivant, en tant que vivant, mais avec cet écart, cette distance, qui est justement celle qui constitue [...] l'autonomie de la dimension signifiante » (L V, p. 466). L'autonomie du symbolique ou du signifiant est bien alors ce qui fonde chez Lacan l'opposition nature/culture.

Dans sa conférence « Position de l'inconscient » prononcée au congrès de Bonneval en 1960 — dont le propos a été « condensé » en 1964 (É, p. 919) —, Lacan reprend la distinction déjà avancée dans le *Discours de Rome* concernant la *wagging dance* des abeilles que certains ont voulu qualifier de langage animal. En 1953, s'il refuse de considérer ce code naturel par lequel les abeilles communiquent entre elles comme un langage, c'est « qu'il s'en distingue précisément par la corrélation fixe de ses signes à la réalité qu'ils signifient. » (DR, p. 297) À cette date, la « fixité du codage » (*ibid.*) des abeilles est ce qui le distingue du langage humain dans lequel, comme il le dit plus tard, « le rapport du signifié et du signifiant paraît toujours fluide, toujours prêt à se défaire » (L III, pp. 296-7). Reprenant cette question dans « Position de l'inconscient », c'est en se référant aux « fonctions essentielles du signifiant » (L V, p. 30), que sont celles « de la métaphore et de la métonymie » (L V, p. 30), autrement dit, par les « lois qui [...] sont propres » (L III, p. 223) au signifiant et par lequel il définit l'autonomie du symbolique, que Lacan distingue le « langage prétendu de certains animaux » qu'il qualifie de « langage de signes »

par opposition aux signifiants, en tant que celui-ci « n'admet pas la métaphore, ni n'engendre la métonymie. » (É, p. 840)

À l'opposé de Lacan qui se dirige, à partir de 1956, vers une affirmation toujours plus marquée de l'opposition entre la nature et la culture, Lévi-Strauss, après avoir fondé sa thèse dans *Les Structures élémentaires de la parenté* sur cette opposition en présentant la prohibition de l'inceste comme l'expression du « passage du fait naturel de la consanguinité au fait culturel de l'alliance » (SEP, p. 35), s'en éloignera. Comme l'évoque Lacan en 1954, si pendant un certain temps, Lévi-Strauss « oscille » devant « la bipartition très tranchante qu'il fait entre la nature et le symbole » (L II, p. 48), dans *La Pensée sauvage*, en 1962, il reculera définitivement devant cette séparation pour adopter la thèse « d'une continuité de l'esprit humain qui transcende l'opposition nature/culture. » (Hénaff, 1991, p. 212)

Comme le remarque P. Descola, « la distinction de principe entre la nature et la culture par laquelle l'ouvrage [*Les Structures élémentaires de la parenté*] débute n'était qu'un artifice d'exposition permettant de récuser toute opposition substantive entre les deux domaines » (Descola, 2014). Car, dès 1949, il est possible de retrouver la trace de cette oscillation qu'évoque Lacan en 1954, en ceci qu'il affirme en conclusion de sa thèse que « les lois de la pensée — primitive ou civilisée — sont les mêmes que celles qui s'expriment dans la réalité physique et dans la réalité sociale, qui n'en est elle-même qu'un des aspects. » (SEP, p. 520) Toujours est-il qu'en 1967, dans la préface à la seconde édition, Lévi-Strauss prend soin de lever toute ambiguïté quant à sa position passée en affirmant que dans la mesure où l'opposition de la culture et de la nature n'est « ni une donnée primitive, ni un aspect positif de l'ordre du monde », il faut « voir en elle une création artificielle de la culture » (SEP, p. XVII).

Avant de regarder de manière plus précise le commentaire de Lacan sur ce changement de position de Lévi-Strauss à compter de *La Pensée sauvage* — ouvrage que le psychanalyste commentera l'année de sa parution trois fois dans son

séminaire en l'espace de 6 mois — il nous faut nous arrêter sur un passage dans lequel, au cours de sa lecture d'*Antigone* de Sophocle, le psychanalyste évoque le lien de ses propres recherches avec celles de Lévi-Strauss. S'il est juste d'affirmer, comme le fait Zafiroopoulos, qu'en « suivant le héros tragique dont le vouloir est d'être enfin arraché à la structure où grouille la vie martyrisée par le signifiant, soit de se rejoindre comme un *être pur* [...] Lacan indique ce qui rend sa recherche non pas voisine, mais identique à celle de Lévi-Strauss » (2017, p. 13, souligné par l'auteur), il apparaît essentiel d'ajouter à quelle recherche de l'anthropologue le psychanalyste identifie la sienne.

Après avoir affirmé que dans sa lecture d'*Antigone*, le psychanalyste se trouve à « chemin[er] au joint entre l'imaginaire et le symbolique où nous poursuivons le rapport de l'homme au signifiant, et le *Splitting* qu'il engendre chez lui » (L VII, p. 319), il ajoute que « Claude Lévi-Strauss cherche la même chose *quand* il tente de formaliser le passage de la nature à la culture, et plus exactement la faille entre la nature et la culture. » (L VII, p. 319, nous soulignons) En ce sens, à la lumière de cette citation, il est tout à fait justifié de soutenir que, après son *retour à Freud* opéré entre 1951-1957, Lacan, en 1960, est « encore lévi-straussien » (Zafiroopoulos, 2017, p. 14). Seulement, à la lumière du passage dans lequel il identifie l'objet de son étude à celui de l'anthropologue, il faut préciser comme lui-même le fait, à quelle recherche de Lévi-Strauss il identifie la sienne. Ainsi, si Lacan peut dire que « Claude Lévi-Strauss cherche la même chose » que lui, « cheminant » comme il le fait « au joint entre l'imaginaire et le symbolique » à la poursuite du « rapport de l'homme au signifiant », il précise que c'est « quand [Lévi-Strauss] tente de formaliser le passage de la nature à la culture, et plus exactement la faille entre la nature et la culture » (L VII, p. 319) qu'ils se rencontrent. En d'autres mots, qu'il précise ainsi le moment *quand* leurs recherches convergent sous-entend qu'il en existe un autre où elles s'éloignent l'une de l'autre.

Depuis la séance du 1^{er} décembre 1954, nous savons que Lacan est conscient de « l'oscillation » (L II, p. 48) dans la pensée de Lévi-Strauss quant à « la bipartition

très tranchante qu'il fait entre la nature et le symbole » (*ibid.*). Plus encore, il en connaît la raison : « il craint que la forme de l'autonomie du registre symbolique, ne reparaisse, masquée, une transcendance pour laquelle, dans ses affinités, dans sa sensibilité personnelle, il n'éprouve que crainte et aversion. » (*Ibid.*) Dans ce mouvement de balancier qui fait hésiter Lévi-Strauss sur l'opposition nature/culture, Lacan choisit le moment où l'anthropologue « tente de formaliser le passage de la nature à la culture » (L VII, p. 319). Si, en 1960, Lacan est « encore lévi-straussien » (Zafiroopoulos, 2017, p. 14), il faut préciser à quel Lévi-Strauss il s'identifie. Dans le mouvement de bascule qui anime l'anthropologue, Lacan tranche, c'est au moment où Lévi-Strauss affirme l'opposition nature/culture qu'il s'identifie à lui.

On comprendra alors qu'en 1962, Lacan puisse critiquer de façon virulente le changement de position de Lévi-Strauss quant à l'opposition entre nature/culture que l'anthropologue opère dans *La Pensée sauvage*. Le moins que l'on puisse dire est que Lacan attend ce livre avec impatience. En effet, le 6 juin 1962, avant même sa parution en librairie, Lacan après n'en avoir lu que « les pages inaugurales » (L IX, 6 juin 1962), évoque ce livre pour une première fois. Deux semaines plus tard, il mentionnera de nouveau l'ouvrage de l'anthropologue, cette fois, pour soutenir « le caractère radical de la constitution signifiante dans tout ce qui est, disons, de la culture » (L IX, 20 juin 1962), non sans pourtant évoquer au passage le fait que, pour Lévi-Strauss, parler de la culture, « ce n'est pas là marquer un domaine dont la frontière soit absolue. » (*Ibid.*) Bien qu'il n'affirme pas à ce moment précis sa propre position sur le sujet, il précise néanmoins, à la lumière de la lecture sommaire qu'il a faite de *La Pensée sauvage* que la distinction nature/culture n'y est pas si tranchée que cela.

Après la pause estivale au cours de laquelle Lacan s'est attelé à une lecture en profondeur de l'ouvrage de Lévi-Strauss paru au mois de juin, le 28 novembre 1962, dès la troisième séance du séminaire consacré à *L'angoisse*, Lacan commente de nouveau *La Pensée sauvage*. Cette fois, s'il l'évoque à nouveau, c'est pour le

critiquer sur le fond. D'emblée, Lacan affirme « le rapport vraiment étroit » de « ce qu'a avancé Lévi-Strauss dans son livre qui marque l'actualité, *La pensée sauvage* » avec ce qu'il a « à dire cette année » (L X, p. 42). Toutefois, si rapport il y a, il n'est pas d'identité. En effet, c'est en réponse à la béance que pointe Lévi-Strauss dans son ouvrage que Lacan situe son propos :

Si nous avons en effet à aborder ici ce dont il s'agit dans cet ouvrage, c'est afin de marquer la sorte de progrès que constitue l'usage de la raison psychanalytique, en tant qu'elle vient précisément répondre à cette béance [...] celle que Claude Lévi-Strauss indique tout au long de son développement dans l'opposition de ce qu'il appelle raison analytique avec la raison dialectique. (L X, pp. 42-3)

Lacan pose « la raison psychanalytique » — c'est-à-dire de « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou [de] la raison depuis Freud » pour reprendre le titre de sa conférence dans laquelle il formalise « les fonctions essentielles du signifiant » que sont celles « de la métaphore et de la métonymie » (L V, p. 30) — comme un tiers terme dans le débat qui oppose Lévi-Strauss à Sartre, c'est-à-dire la raison analytique et la raison dialectique.²¹ Si Lacan peut affirmer que son propos se situe « en référence à cette opposition » (L X, p. 43), c'est avant tout pour introduire la distinction qu'il opère entre la raison psychanalytique et « la raison analytique », soit « celle à laquelle le discours de Claude Lévi-Strauss tend à donner la primauté. » (*Ibid.*)

Cette distinction tient avant tout à la question de l'opposition entre la nature et la culture, c'est-à-dire à « l'autonomie du registre du symbolique » (L II, p. 48), devant laquelle l'anthropologue, dans *La Pensée sauvage*, recule de manière décisive en affirmant, entre autres, que « [l']opposition entre nature et culture, sur laquelle nous avons jadis insisté (I, chapitres 1 et 2), nous semble aujourd'hui offrir une valeur surtout méthodologique. » (1962, p. 327, note en bas de page) Il faut bien comprendre qu'en affirmant ne plus retenir que la valeur méthodologique de l'opposition nature/culture, Lévi-Strauss refuse, comme il le dira dans la préface à

²¹ Nous concentrant à situer la position de Lacan vis-à-vis Lévi-Strauss nous ne reprendrons pas ici l'entièreté du débat entre l'anthropologue et le père de l'existentialisme qui anime encore aujourd'hui la critique (Harder, 2013; Maniglier, 2011; Worms, 2008).

la seconde édition des *Structures élémentaires de la parenté* de faire de cette opposition « une donnée primitive » ou « un aspect positif de l'ordre du monde » (SEP, p. XVII). En somme, cette opposition est pour lui « une création artificielle de la culture » (*ibid.*) pouvant servir d'outil analytique, comme il s'en sert dans ses *Mythologiques* en usant de cette distinction dans l'analyse des mythes.

En effet, dans la mesure où ce qui distingue la raison psychanalytique de la raison analytique tient à « [l']homogénéité » que celle-ci pose entre « les lois du signifiant » et « celles du monde » (L X, p. 44), la démarcation que pose Lacan entre ces deux raisons relève bien de « l'autonomie du registre symbolique » (L II, p. 48) fondée sur le fait que le signifiant « se distingue par ses lois » (IA, p. 102) ; autrement dit, « qu'il y a des lois qui lui sont propres [aux signifiants] » (L III, p. 223), c'est-à-dire qui ne se confondent pas avec les lois de la nature. En somme, si, comme il l'a fait à de nombreuses reprises dans le passé, Lacan reconnaît à Lévi-Strauss d'avoir, grâce à la raison analytique, « si puissamment articulé », les lois du signifiant et de leur « combinatoire », le psychanalyste reproche à l'anthropologue de vouloir faire du « jeu de la structure » un simple « doublet » de « la structure même du cerveau [...] voire celle de la matière » (L X, p. 43) et d'aboutir à une sorte de « matérialisme primaire » dans lequel les lois du signifiant ne seraient, au fond, qu'un simple reflet des lois de la nature. Bien que Lacan précise qu'il s'agit là « d'une perspective » contenue « à la limite [du] discours » de la raison analytique, s'il en parle, dit-il, c'est qu'elle y est « expressément articulée » (*ibid.*) par Lévi-Strauss.

Pour bien comprendre la critique de Lacan à l'égard de Lévi-Strauss à cette occasion, il faut se rappeler le but que, en réponse à Sartre, l'anthropologue, dans *La Pensée sauvage*, assigne aux sciences humaines : « Le but des sciences de l'homme n'est pas de constituer l'homme mais de le dissoudre. » (Lévi-Strauss, 1962, p. 326) En ce sens, il soutient que si « par-delà la diversité empirique des sociétés humaines, l'analyse ethnographique veut atteindre des invariants » (*ibid.*), c'est que cette entreprise ne correspond qu'à « la première étape d'une démarche

qui en comporte d'autres » (*ibid.*). Ainsi, pour Lévi-Strauss, après « avoir résorbé des humanités particulières dans une humanité générale », comme le vise l'ethnographie, il s'agit par le biais des « sciences exactes et naturelles [de] réintégrer la culture dans la nature, et finalement, la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques. » (Lévi-Strauss, 1962, p. 327) Dans la mesure où l'opposition entre la nature et la culture n'est « [qu']une création artificielle de la culture » (SEP, p. XVII), la réduction de la culture à la nature peut alors, selon la raison analytique, se réaliser. Ceci implique donc la commune mesure entre les lois de la culture, soit « le jeu de la structure, celui de la combinatoire si puissamment articulée par le discours de Claude Lévi-Strauss » et les lois de la nature : que ce soit celles de « la structure même du cerveau [...] voire celle de la matière » (L X, p. 43).

Selon cette thèse, Lévi-Strauss, identifiant « le fonctionnement libre de l'esprit [...] relativement affranchi de toute contrainte extérieure, et obéissant seulement à leurs lois propres » à « l'activité des cellules du cortex cérébral », il peut soutenir que « [c]omme l'esprit aussi est une chose, le fonctionnement de cette chose nous instruit sur la nature des choses : même la réflexion pure se résume en une intériorisation du cosmos. Sous une forme symbolique, elle illustre la structure de l'en-dehors ». (Lévi-Strauss, 1962, p. 327, note en bas de page) Bien que dans sa critique du « matérialisme primaire » (L X, p. 43) qui se dégage du discours de Lévi-Strauss, Lacan ne mentionne pas ce passage, nous pensons que celui-ci illustre le reproche que le psychanalyste adresse à l'anthropologue lorsqu'il l'accuse d'accorder une « homogénéité en fin de compte bien singulière » entre « les lois du signifiant », c'est-à-dire celles du langage, soit de l'inconscient et de la culture, et « celles du monde » (*ibid.*), autrement dit celles de la nature.

Par contraste, ce qui fonde la raison psychanalytique étant pour Lacan ce qu'il qualifie « d'autre scène » et que Freud introduit « dès l'entrée en jeu de la fonction de l'inconscient à partir du rêve » (L X, p. 43), cette autre scène donc « sur laquelle nous faisons monter ce monde » (L X, p. 44) devrait être suffisant « pour imaginer à

nos yeux la distinction radicale du monde et de ce lieu où les choses, fût-ce les choses du monde, viennent à se dire. » (L X, p. 43) En ce sens, contrairement à la raison analytique qui fait du jeu de la structure un simple reflet de la matière, la raison psychanalytique partant de « la dimension de l'autre scène » sur laquelle « les choses, fût-ce les choses du monde, viennent à se dire » (*ibid.*) pose que si « [t]outes les choses du monde viennent à se mettre en scène selon les lois du signifiant » (L X, pp. 43-4), ces lois ne sauraient d'aucune façon être tenues « pour homogènes à celles du monde. » (L X, p. 44) En somme, là où Lévi-Strauss, n'accordait qu'une valeur méthodologique à l'opposition nature/culture et considère la barre qui les sépare comme un simple miroir, pour Lacan, au contraire, du fait de « l'autonomie du registre symbolique » (L II, p. 48) cette barre représente une faille qui, bien que pouvant faire l'objet d'un passage, représente « [c]ette extériorité du symbolique par rapport à l'homme [qui] est la notion même de l'inconscient. » (É, p. 469)

Si cette position adoptée par Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage* en 1962, largement décriée par Lacan au moment de sa parution, marque un point de non-retour sur sa manière de penser l'opposition entre la nature et la culture, dans son exposé du 26 mai 1956 « Sur les rapports entre la mythologie et les rituels », l'anthropologue, aux dires du psychanalyste, hésite toujours encore quant à la posture à prendre par rapport à celle-ci. Selon la teneur de l'intervention de Lacan, il semble clair que le psychanalyste juge que dans son exposé l'anthropologue semble pencher du mauvais côté de ce mouvement de balancier qui l'affecte.

2.2.2 La réponse à la question de l'autonomie du symbolique

Admettons que ce soit bien le cas et que Lacan repère dans l'exposé de celui qu'il appelle encore en 1960 « [s]on ami Claude Lévi-Strauss » (L VII, p. 328), cette fâcheuse hésitation devant « la bipartition très tranchante qu'il fait entre la nature et le symbole » (L II, p. 48). Pourquoi Lacan insiste-t-il tant sur cette question de l'autonomie du registre symbolique, au point d'en faire le point central de son intervention et de lire l'exposé de Lévi-Strauss en fonction de cet unique enjeu ?

Respectant le principe de lecture selon lequel, au dire de Lacan, « plus on se rapproche du texte, et moins on arrive à comprendre » et suivant lequel aussi, pour y arriver « il faut faire vivre un texte par ce qui suit et par ce qui précède » (L III, p. 170), nous proposons ici de situer l'enjeu de son intervention que Lacan énonce sous la forme de la question de l'autonomie du symbolique le 26 mai 1956 à la lumière de la réponse qu'il offre à celle-ci le 15 janvier 1958 en introduisant « la métaphore paternelle » (L V, p. 175) dans son enseignement.

C'est que, en 1958, Lacan répond à un problème qu'il se pose depuis le printemps 1956. Grâce à Lévi-Strauss, Lacan a établi en effet depuis 1953 que la fonction de l'œdipe est d'introduire le sujet à l'ordre symbolique par l'opérateur du *nom du père* qui joue la fonction de *point de capiton* entre le signifiant et le signifié, il lui reste encore, en 1956, à définir l'opération par laquelle cette fonction s'effectue. Voilà la question qui anime l'intervention de Lacan dans son intervention à la suite de l'exposé de Claude Lévi-Strauss et à laquelle il répond en 1958 avec « la métaphore du Nom-du-Père » (É, p. 557)²². S'il faut reconnaître le *nom du père* comme « le support de la fonction symbolique » (DR, p. 278) comme il le répète depuis 1953, reste maintenant à savoir comment, dans chaque cas particulier, ce support vient à se fixer. Aussi, en 1958, c'est bien « pour introduire la solution » à ce « quelque chose qui cloche, qui manque dans notre explication » (L V, p. 174) de l'œdipe que Lacan affirme introduire le fait que « le père est une métaphore. » (*Ibid.*) Autrement dit, Lacan élabore la métaphore paternelle dans le but « d'élaborer quelque chose qui nous permette de le concevoir de façon plus rigoureuse et de mieux poser nos questions dans chaque cas particulier. » (L V, p. 171)

²² Notons au passage qu'à compter de janvier 1958, Lacan adopte la graphie Nom-du-Père avec la double majuscule et des traits d'union. En effet, tandis que dans le *Discours de Rome* en 1953, Lacan écrit le *nom du père* en minuscule et en italique (DR, p. 278), à compter « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose » rédigé au moment même où il introduit la métaphore paternelle dans son enseignement, soit entre décembre 1957 et janvier 1958 (É, p. 919), il adopte cette nouvelle graphie (É, p. 553). Dans la mesure où dans l'édition des *Écrits* en 1966, Lacan maintient cette différence d'écriture, nous croyons nécessaire d'employer ces deux graphies différentes selon le moment de l'enseignement de Lacan auquel nous nous référons, soit *nom du père* entre 1953 et 1957 et Nom-du-Père après 1958.

Pour comprendre pourquoi nous affirmons que le problème auquel Lacan répond avec la métaphore paternelle en ce début d'année 1958 est le même que celui qu'il pose sous la forme de l'autonomie symbolique dans son intervention à l'exposé de Lévi-Strauss le 26 mai 1956, il faut rappeler que Lacan identifie l'œdipe comme « le fondement de notre rapport à la culture » (L V, p. 174) et que l'œdipe doit se comprendre comme « le passage de l'imaginaire au symbolique » (L IV, p. 274). Si « le passage de la nature à la culture » (L VII, p. 319) équivaut à celui « entre l'imaginaire et le symbolique » (*ibid.*), Lacan soutient que seule une opération symbolique peut réaliser un tel passage. Dans la mesure où Lacan définit la métaphore comme « [u]n mot pour un autre » (L III, p. 257)²³, c'est-à-dire comme « la substitution du signifiant au signifié » (É, p. 515), Lacan trouve dans la métaphore cette opération symbolique par laquelle s'opère le passage de l'imaginaire au symbolique qui constitue l'œdipe.

Pour soutenir notre propos il suffit de remarquer que, trois semaines avant la conférence de l'anthropologue, soit à la séance du 2 mai 1956, Lacan, pour la première fois dans son enseignement introduit la question de la métaphore à partir de la théorie de Jakobson. Lorsque le 2 mai 1956, en s'appuyant sur le linguiste (L III, p. 248), il introduit la métaphore, Lacan insiste sur le fait que « [c]e qui est au principe de la métaphore n'est pas la signification », mais bien « la fonction de substitution, laquelle n'est concevable que sur le fondement de la relation positionnelle. » (L III, p. 257). À compter de cette date, Lacan présente la métaphore comme ce qui exprime une relation de similarité qui n'appartient pas à l'ordre imaginaire. En ce sens, le « symbolisme qui s'exprime dans la métaphore suppose la similarité, laquelle est manifestée uniquement par la position. » (L III, p. 248)

Cette propriété fondamentale de la métaphore qui est à son principe, Lacan l'illustre alors par un vers de Victor Hugo tiré du poème « Booz endormi » de *La légende*

²³ En 1957, il répète « *Un mot pour un autre*, telle est la formule de la métaphore » (É, p. 507, souligné par l'auteur).

des siècles et qu'il reprendra à de multiples reprises par la suite : « Sa gerbe n'était point avare ni haineuse » (Hugo cité in L III, p. 247). Dans ce vers, Lacan identifie « la vertu métaphorique de cette gerbe » au fait « qu'elle est mise en position de sujet dans la proposition, à la place de Booz. » (L III, p. 257) Ainsi, soutient-il que dans la mesure où il n'est pas dit *de même que* la gerbe, entre Booz et la gerbe, « [i]l n'y a pas comparaison, mais identification. » (L III, p. 247) En ce sens, s'il peut y avoir entre la gerbe et Booz une identification, ce ne peut être « qu'en raison de la structure du signifiant » (L III, p. 258) et plus particulièrement du « lien positionnel » (L III, p. 256) qui s'établit entre eux, et non en raison d'une quelconque similarité au niveau du signifié. Dans la mesure où « [r]ien qui soit dans l'usage du dictionnaire ne peut un instant nous suggérer qu'une gerbe puisse être avare, et encore moins haineuse » (L III, p. 248), c'est-à-dire qu'il n'y a aucune contiguïté sémantique entre *gerbe* d'un côté et *haine* et *avarice* de l'autre, dans le vers en question, ce ne peut donc être que « par la similarité de position que la gerbe est littéralement identique au sujet Booz. » (*Ibid.*) En d'autres mots, « [c]'est par le fait que la gerbe est le sujet de *avare* et de *haineuse*, qu'elle peut être identifiée à Booz dans son manque d'avarice et sa générosité. » (*Ibid.*)

Lacan présente donc l'identification entre la gerbe et Booz, en jeu dans la métaphore, comme homologue à l'identification au sens analytique en faisant valoir que la dimension métaphorique devrait être pour les psychanalystes « moins difficile d'accès que pour quiconque d'autre, à cette seule condition que nous reconnaissons comment nous l'appelons habituellement, à savoir identification. » (L III, p. 247) Une identification *symbolique* donc qui n'a rien à voir avec une quelconque dimension imaginaire et qui demeure dans « l'ordre du pur symbolique » (IA, p. 111). On comprend alors pourquoi, à l'occasion de la seconde édition des *Écrits*, Lacan en profitera pour y ajouter sa réponse à une conférence de M. Perelman du 23 juin 1960 réécrite en juin 1961 (É, p. 889) intitulé « La métaphore du sujet » dans laquelle il insiste sur le fait qu'il n'est « pas fondé pour autant à croire l'avoir ramenée [la métaphore] à la fonction de l'analogie » (*ibid.*).

Évidemment, avec l'introduction à la séance du 2 mai 1956 de la métaphore comme identification symbolique, nous sommes encore bien loin de la métaphore paternelle que Lacan va introduire le 15 janvier 1958 en affirmant que « [l]a fonction du père dans le complexe d'Œdipe est d'être un signifiant substitué au premier signifiant introduit dans la symbolisation, le signifiant maternel. » (L V, p. 175) La raison qui pousse Lacan à introduire pour la première fois cette théorie de la métaphore dans son enseignement est l'absence de cette dimension dans le discours psychotique et dont il dit avoir été « frappé » : « même quand les phrases peuvent avoir un sens, on n'y rencontre jamais rien qui ressemble à une métaphore. » (L III, p. 247) Dans sa relecture du cas clinique du président Schreber, Lacan se rend compte aussi que ce dernier « manque, selon toute apparence, de ce signifiant qui s'appelle *être père* » (L III, p. 330). Sans faire le lien entre la « forclusion du Nom-du-Père » (É, p. 563) et cette absence de métaphore, il faut reconnaître que Lacan était bien sur la voie d'affirmer ce qu'il énoncera en toutes lettres en 1958, soit que « [l]à où le Nom-du-Père manque, cet effet métaphorique ne se produit pas, je ne peux arriver à faire venir au jour ce qui fait désigner x comme le signifiant phallus » (L V, p. 480) qui est précisément, comme nous le verrons, le résultat ordinaire de la métaphore [paternelle] » (L V, p. 176).

Soulignons aussi, comme le fait remarquer Lacan à la séance du 19 juin 1957²⁴ en revenant sur le vers d'Hugo en question, que celui-ci est tiré d'un poème qui porte explicitement sur la question de la paternité : « [c]e dont il s'agit dans le poème, c'est en effet d'annoncer, ou de faire annoncer, à Booz, dans le rêve qui va suivre, que malgré qu'il ait un grand âge comme il le dit lui-même, quatre-vingts ans d'âge, il va bientôt être père » (L IV, p. 377). C'est donc dans l'analyse de ce vers introduit pour la première fois le 2 mai 1956 que Lacan, en 1957 est mené à parler de « la métaphore paternelle » (L IV, p. 379), sans que celle-ci n'ait immédiatement la portée qu'il lui donnera l'année suivante en en faisant « l'unique ressort de

²⁴ Soit un mois après sa conférence prononcée le 9 mai précédent sur « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud » dans laquelle il donne la formule de la structure métaphorique pour la première fois (É, p. 515).

l'intervention du père dans le complexe d'Œdipe. » (L V, p. 175) Si Lacan affirme dans « L'instance de la lettre » que ce vers est « efficace à réaliser la signification de la paternité » (É, p. 508), comme il l'indiquera un mois plus tard dans son séminaire, c'est que « le poète utilis[e] la métaphore pour faire apparaître dans son originalité la dimension paternelle à propos de ce vieillard déclinant, pour le revigorer de tout le jaillissement naturel de cette gerbe. » (L IV, pp. 399-400) Si cette métaphore est à même de réaliser la signification de la paternité dont « rien dans la réalité vécue n'en indique à proprement parler la fonction » (L III, p. 244), ce n'est que par la substitution signifiante qu'elle réalise.

En 1957, un an après l'avoir introduit pour la première fois, Lacan aborde plus en détail « la fonction de substitution » (L III, p. 257) au principe de la métaphore. En se substituant à Booz, la gerbe « pour un instant, littéralement, [...] l'annule. » (L IV, p. 377) Dans la mesure où la gerbe « est mise en position de sujet dans la proposition, à la place de Booz » (L III, p. 257), elle « vient prendre sa place » (L IV, p. 377) et par le fait même abolit Booz jusque dans son nom. Il s'agit là, précise Lacan, de l'illustration pure « du symbole en tant qu'il est la mort de la chose. » (*Ibid.*)²⁵ Ce qu'il s'agit de remarquer, c'est que, de s'être fait « usurper sa place » (É, p. 507) et ainsi « rejeter [...] dans les ténèbres du dehors où l'avarice et la haine l'hébergent dans le creux de leur négation » (É, p. 507), Booz « après avoir été éclipsé, occulté, aboli » se trouve à « réparaît[re] dans le rayonnement fécond de la gerbe » (L IV, p. 377) et ainsi « resurgit dans ce qui entoure la figure où il s'est annihilé. » (É, p. 508) En d'autres mots, dans ce processus de substitution signifiante en quoi consiste la métaphore, par un effet rétroactif, la qualité de l'incomparable générosité de la nature de la gerbe, du point de vue de sa fécondité, s'est attachée à Booz. De son abolition métaphorique par sa gerbe, Booz en revient donc avec la promesse qu'il « va recevoir dans un contexte sacré de son avènement à la paternité » (*ibid.*).

²⁵ Rappelons que, dans le *Discours de Rome*, Lacan présente le symbole comme ce qui « se manifeste d'abord comme meurtre de la chose » (DR, p. 319). Dans le séminaire de la même année, il réaffirme que le symbole « annule la chose existante, [et] ouvre le monde de la négativité » (L I, p. 196).

Bien qu'elle ne soit pas linéaire, il faut reconnaître la filiation claire qui s'établit entre la séance du 2 mai 1956 dans laquelle Lacan introduit la théorie jakobsonienne de la métaphore pour la première fois et la séance du 15 janvier 1958 où il énonce en toutes lettres la nature métaphorique de la fonction paternelle. Après avoir illustré la fonction de substitution signifiante au principe de la métaphore à l'aide du vers d'Hugo en 1956 et avoir présenté l'année suivante ce vers comme une métaphore « efficace à réaliser la signification de la paternité » (É, p. 508), laissant ainsi présager que « la fonction paternelle nous apparaît être pour le sujet, de l'ordre d'une expérience métaphorique » (L IV, p. 376), Lacan sera dès lors en mesure d'affirmer en 1958 que « le père est une métaphore » (L V, p. 174), c'est-à-dire que « [l]a fonction du père dans le complexe d'Œdipe est d'être un signifiant substitué au premier signifiant introduit dans la symbolisation, le signifiant maternel. » (L V, p. 175)

Six ans après avoir introduit la métaphore paternelle dans son enseignement, soit le 17 juin 1964, Lacan confirme cette relation directe que nous traçons entre les séances du 2 mai 1956 et du 15 janvier 1958. Évoquant les raisons pour lesquelles il avait choisi, à l'origine, le vers d'Hugo dans le poème « Booz endormi » (L XI, p. 223) comme exemple pour illustrer les propriétés de la métaphore, Lacan affirme que le moment où il a référé à ce vers dans son enseignement correspond à celui-là même où il introduit la métaphore paternelle. Ainsi, soutient-il, la métaphore de la gerbe de Booz « n'est pas un exemple défavorable à être manié par des analystes, surtout au moment où je l'introduisais, c'est-à-dire où j'introduisais en même temps la métaphore paternelle. » (L XI, p. 224) Que le choix de cet exemple tienne au « sort » qui l'aurait « favorisé » (L IV, p. 377), comme il le soutient en 1957, ou à un choix délibéré de sa part, il n'en reste pas moins que, dans l'après-coup, soit en 1964, la période du 2 mai 1956 au 15 janvier 1958 correspond, selon les dires de Lacan, à un même moment, soit celui de l'introduction de la métaphore paternelle. Dans la mesure où la métaphore, comme substitution d'un signifiant à un autre, représente l'opération par laquelle la fonction paternelle s'effectue « dans l'ordre du pur symbolique » (IA, p. 111), il semble raisonnable d'affirmer qu'elle

représente la réponse à la question que Lacan formule en 1956 sous la forme de « l'autonomie du symbolique » (É, p. 52).

2.3 Le mythe du meurtre du père

Si, le 2 mai 1956, l'introduction dans son enseignement de la théorie de Jakobson sur la métaphore nous donne une idée « des intérêts » (IA, p. 101) à partir desquels Lacan s'adresse trois semaines plus tard à Lévi-Strauss après son exposé « Sur les rapports entre la mythologie et les rituels », nous soutenons que pour bien situer où se trouve le psychanalyste dans son rapport avec l'anthropologue et ainsi être en mesure de suivre le développement de sa pensée, il nous faut évoquer encore un autre événement majeur qui se joue lors de cette même séance. En effet, à la date même où il introduit la question de la métaphore dans son enseignement et qui aboutira, le 15 janvier 1958, à la formulation de la métaphore paternelle, Lacan inaugure sa relecture du mythe du meurtre du père contenu dans *Totem et Tabou*. Comme le démontrera la suite de son enseignement, le fait que Lacan revoit sa position à l'égard du mythe freudien du meurtre primitif du père et réintroduise le père mort dans la dialectique œdipienne, au moment même où il introduit par ailleurs l'identification symbolique en jeu dans la métaphore, est loin d'être le fait du hasard. En effet, ces deux nouveaux éléments qu'introduit alors Lacan s'ancrent dans la même problématique qui, au final, éloignera définitivement le psychanalyste de l'anthropologue, à savoir « l'autonomie du registre symbolique » (L II, p. 48).

Pour bien saisir la portée de sa relecture du meurtre du père le 2 mai 1956, nous devons rappeler sa lecture initiale de ce mythe freudien. Malgré l'importance qu'occupera par la suite la question du père mort dans son enseignement, il faut reconnaître qu'avant cette date, Lacan avait une tout autre position à l'égard de celui-ci. En 1938, en condamnant sévèrement « l'abus » du « saut théorique » effectué par Freud qui, dans *Totem et Tabou*, « imagine un drame de meurtre du père » (AÉ, p. 48), Lacan, dans « Les complexes familiaux », prend ouvertement parti contre cet

élément de la pensée de Freud. Après cette prise de position initiale, et avant de revenir sur celle-ci lors de la séance du 2 mai 1956, à l'exception d'une brève remarque²⁶ en 1948 dans « L'agressivité en psychanalyse » (É, p. 117), Lacan ne dit mot ni de *Totem et Tabou* ni du meurtre du père. Dans la mesure où jusqu'en 1956 Lacan ne donne aucune indication quant à un quelconque changement de position à l'égard de cet élément de la théorie freudienne, il nous faut la considérer comme inchangée. Ainsi, même après avoir changé de galaxie conceptuelle en entamant en 1951 son *retour à Freud* sur le chemin de Lévi-Strauss et affirmé du même souffle la nécessité de « faire confiance » (MI, p. 17) à Freud, rien n'indique, qu'avant 1956, cette confiance s'étendait jusqu'au meurtre primitif du père.

Ainsi, lorsque en 1953, dans « Le mythe individuel du névrosé », Lacan introduit la mort comme « quart élément » (MI, p. 44) dans le schème œdipien traditionnel, ce n'est pas à Freud et au mythe du meurtre primitif auxquels il fait référence, mais bien à « la métaphysique hégélienne » (MI, p. 48) et à la dialectique spéculaire telle qu'il l'a développé dans le *stade du miroir*. Aussi, deux ans après avoir amorcé son *retour à Freud* et trois ans avant d'opérer sa relecture de *Totem et Tabou* à partir de laquelle il tracera le lien entre le père mort et le registre symbolique, dans le texte où il introduit pour la première fois le *nom du père* dans son enseignement, en 1953, en ce que c'est de « la mort imaginaire et imaginée » (MI, p. 49) auquel il fait référence, c'est d'emblée du côté de l'imaginaire que Lacan fait entrer la mort dans la dialectique œdipienne. Dans la mesure où la réouverture de la voie œdipienne est le chemin privilégié par Lacan dans son *retour à Freud*, l'inclusion de la dimension symbolique de la mort dans la dialectique œdipienne qui accompagne son changement de position en 1956 à l'égard du mythe du meurtre du père doit être considérée à la fois comme une coupure radicale par rapport à ses positions antérieures et comme une composante majeure de son *retour à Freud*.

²⁶ « Ici gît évidemment la portée que garde l'œuvre de Freud : *Totem et tabou*, malgré le cercle mythique qui la vicie, en tant qu'elle fait dériver de l'événement mythologique, à savoir du meurtre du père, la dimension subjective qui lui donne son sens, la culpabilité. » (É, p. 117)

Comme il l'indique à la séance du 2 mai 1956, c'est par le truchement du *Moïse et le monothéisme* de Freud que Lacan est mené à sa relecture du mythe du meurtre du père tel qu'il apparaît dans *Totem et Tabou*. À cette occasion, il précise que c'est « à dessein de préparer la présentation qu'on [lui] a chargé de [...] faire de la personne de Freud » (L III, p. 243) qu'il a été conduit à relire cet ultime livre de Freud. À la relecture du *Moïse* de Freud qu'il effectue en préparation à sa conférence intitulée « Freud dans le siècle »²⁷ qui aura lieu le 16 mai 1956, Lacan affirme avoir trouvé dans ce livre la « confirmation » (*ibid.*) de ce qu'il soutient depuis qu'il a amorcé son virage en 1951. Après avoir affirmé à Vienne l'année précédente que « [l]e sens d'un retour à Freud, c'est un retour au sens de Freud » et que le sens de la découverte freudienne est d'avoir mis « en question la vérité » (É, p. 405), en ce que la vérité est « la question qui jusqu'au bout tourmente Freud dans *Moïse et le monothéisme* » (L III, p. 243), en relisant ce livre en 1956, Lacan trouve une preuve supplémentaire à l'idée selon laquelle « l'analyse est absolument inséparable d'une question fondamentale sur la façon dont la vérité entre dans la vie de l'homme. » (*Ibid.*)

Dans la mesure où « [c]'est avec la dimension de la parole que se creuse dans le réel la vérité » (L I, p. 254) et que « la fonction de parole », comme le dit Lacan « est exactement la même chose dans notre vocabulaire » que « la fonction symbolique » (L I, p. 105), affirmer que jusqu'au bout Freud s'est questionné « sur la façon dont la vérité entre dans la vie de l'homme » (L III, p. 243) équivaut à dire, comme il l'énoncera deux semaines plus tard, que la seule question qui anime Freud jusqu'à la fin de sa vie est celle de l'entrée de l'être vivant qu'est l'animal humain dans l'ordre symbolique (L III, p. 275). Du moment où, à « la question de savoir par quelle voie la dimension de la vérité entre de façon vivante dans la vie, dans l'économie de l'homme », « Freud répond que c'est par l'intermédiaire de la signification dernière de l'idée du père » (L III, p. 244), il faut convenir que, à cette occasion, Lacan réaffirme l'idée énoncée dès 1953 selon laquelle « [c]'est dans le

²⁷ Cette conférence est judicieusement reproduite dans l'édition du *Séminaire* établie par J.-A. Miller (L III, pp. 263-277).

nom du père qu'il nous faut reconnaître le support de la fonction symbolique » (DR, p. 278). Rappelant l'argumentation qu'il a mise en place au cours des trois dernières années selon laquelle ce qui permet au père d'être « le représentant, l'incarnation » (MI, p. 44) de la fonction symbolique dans la structure œdipienne, c'est que le père est un signifiant, en 1956, Lacan rajoute que si « c'est par l'intermédiaire de la signification dernière de l'idée du père », que « la dimension de la vérité entre de façon vivante dans la vie, dans l'économie de l'homme », c'est que « [l]e père est d'une réalité sacrée en elle-même, plus spirituelle qu'aucune autre, puisqu'en somme rien dans la réalité vécue n'en indique à proprement parler la fonction » (L III, p. 244, nous soulignons).

À cette séance du 2 mai 1956 où il dit avoir relu *Moïse et le monothéisme* en préparation de sa conférence pour le centenaire de Freud, Lacan poursuit cette articulation en ajoutant un nouvel élément à sa réflexion. Après avoir insisté sur le fait que rien dans la nature ne préfigure la fonction symbolique du père, dans lequel il faut lire l'affirmation de l'autonomie du registre symbolique, Lacan pose alors une question qu'il n'avait alors jamais explicitement formulée : « Comment la vérité du père, comment cette vérité que Freud appelle lui-même spirituelle, vient-elle à être promue au premier plan? » (*Ibid.*) En d'autres mots, si le *nom du père* est bien l'opérateur permettant à la pensée symbolique de s'exercer, alors par quelle opération celui-ci est-il institué? Si « [c]'est dans le *nom du père* qu'il nous faut reconnaître le support de la fonction symbolique » (DR, p. 278) et que, en ce sens, le symbole du père sert de socle à partir duquel la pensée symbolique peut s'exercer, comment ce support se met-il en place? La question apparaît d'autant plus pertinente qu'à cette occasion, mettant l'accent sur l'autonomie du registre symbolique, Lacan précise que « rien dans la réalité vécue », soit dans l'imaginaire, « [n']indique à proprement parler la fonction [du père] » qui est « d'une réalité sacrée en elle-même, plus spirituelle qu'aucune autre » (L III, p. 244), c'est-à-dire essentiellement symbolique. À cette date, n'ayant pas encore formulé la métaphore paternelle, Lacan ne peut répondre à cette question par le moyen de celle-ci. Pour l'instant, à la question de savoir « [c]omment la vérité du père, comment cette vérité

que Freud appelle lui-même spirituelle, vient-elle à être promue au premier plan? » (*Ibid.*), Lacan s'en tient à dire que « [l]a chose n'est pensable que par le biais de ce drame anhistorique, inscrit jusque dans la chair des hommes à l'origine de toute histoire — la mort, le meurtre du père. » (*Ibid.*) Au-delà de cette conférence qu'il doit faire pour le centenaire de Freud, ce qui conduit Lacan à revenir sur sa lecture du mythe du meurtre du père est le problème posé par l'autonomie du registre symbolique. En somme, ce mythe est la réponse freudienne à la question de savoir comment il est possible d'envisager que, « indépendamment de tout attachement à un lien quelconque de causalité réelle, déjà le symbole joue, et *engendre par lui-même* ses nécessités, ses structures, ses organisations. » (L II, p. 228, nous soulignons)

On ne saurait trop souligner l'importance de cette séance du 2 mai 1956 en ce qu'elle marque, dans l'enseignement de Lacan, la première occurrence de la liaison entre le *nom du père* et le meurtre du père dans le mythe freudien. Dans la mesure où Lacan définit désormais celui-ci comme « une dramatisation essentielle par laquelle entre dans la vie un dépassement intérieur de l'être humain – le symbole du père » (L III, p. 244), Lacan peut affirmer l'inévitabilité de ce mythe « dans la cohérence de la pensée de Freud. » (*Ibid.*) Comme s'il s'agissait de lever toute équivoque quant au geste qu'il est train de poser en nouant ainsi le mythe du meurtre père à l'apparition dans la vie de l'être humain du *nom du père* dans lequel « il nous faut reconnaître le support de la fonction symbolique » (DR, p. 278), Lacan ajoute que ce dont il est question dans le mythe freudien est de « la fonction originelle et initiatrice, dans la vie humaine, de l'existence du symbole en tant que *signifiant pur* » (L III, p. 244, nous soulignons). Dans la mesure où Lévi-Strauss définit précisément le *mana* et autres notions du même type parmi lesquelles, dès 1953, Lacan range le *nom du père*, comme un « signifiant flottant » (MM, p. XLIX) — soit comme un « symbole à l'état pur » (MM, p. L) dont l'unique fonction est de permettre « l'exercice de la pensée symbolique » (MM, p. XLIX) —, il faut reconnaître que la relecture de Lacan du mythe freudien renvoie à la théorie lévi-straussienne.

Bien que Lacan n'en soit pas à son premier bricolage intellectuel, il n'en reste pas moins que, connaissant la position de l'anthropologue à l'égard de *Totem et Tabou* qu'il tient pour « irrecevable » (SEP, p. 563), le psychanalyste fait montre d'une certaine audace en lisant ensemble le mythe freudien du meurtre primitif et la théorie lévi-straussienne du *signifiant flottant*. Que Lacan établisse ce lien ne signifie pas qu'il reconnaisse à ce récit la valeur « scientifique » que lui reconnaissait Freud, mais bien plutôt, comme nous le verrons, qu'il attribue au *signifiant flottant* lévi-straussien un caractère mythique. Autrement dit, après avoir entamé en 1951 son *retour à Freud* en s'appuyant sur l'anthropologie de Lévi-Strauss et avoir été conduit à ranger le *nom du père* parmi les notions de type *mana* (Zafiropoulos, 2003, p. 181), tout se passe comme si, à partir de la relecture de *Totem et Tabou* qu'il amorce en mai 1956, Lacan se trouvait en même temps à relire Lévi-Strauss à la lumière de Freud.

2.3.1 La question de *Totem et Tabou*

Avant d'en arriver à l'effet rétroactif de la relecture lacanienne du mythe freudien du meurtre du père sur la théorie de Lévi-Strauss, il nous faut au préalable examiner plus en détail ce qui se dégage de sa relecture de *Totem et Tabou*, livre auquel Freud tenait « plus qu'à tout dans son œuvre » (É, p. 519) et que Lévi-Strauss n'hésitait pas à qualifier « [d']échec » (SEP, p. 562). D'une part, contrairement à Freud et au « refus osbtiné [sic] qu'il a opposé à toute relativisation du meurtre du père considéré comme drame inaugural de l'humanité » (É, p. 469), Lacan, en accord avec Lévi-Strauss sur ce point (SEP, p. 563), considère le meurtre du père comme un mythe. Seulement, à la différence de sa lecture de 1938 dans laquelle il dénonçait « l'abus » de ce « saut théorique » (AÉ, p. 48), en 1956, Lacan reconnaît désormais « le caractère inévitable de l'intuition freudienne » (L III, p. 244) sur lequel repose le mythe.

Dans une flèche lancée en direction de l'anthropologue qui critique la méthode de Freud dans *Totem et Tabou* qui consiste, selon lui, à « invente[r] un mythe pour

expliquer les faits » (SEP, p. 564), Lacan soutient que toutes « [l]es critiques ethnographiques portent à côté. » (L III, p. 244) Bien que Lévi-Strauss ne soit pas le seul ethnographe à avoir critiqué *Totem et Tabou*, c'est tout particulièrement à ce dernier auquel Lacan s'adresse puisque, comme il tiendra à le préciser deux semaines plus tard, si les critiques ethnographiques ratent la cible c'est qu'ils ne comprennent pas que le mythe du meurtre du père n'est tout simplement pas une « explication » (L III, p. 275). Ainsi, après avoir écarté la critique ethnographique sur laquelle lui-même s'appuyait en 1938, Lacan présente ce que devrait viser une interprétation juste de *Totem et Tabou*. Plutôt que d'y lire une « explication » (*ibid.*) visant à « expliquer des faits » (SEP, p. 564), Lacan soutient qu'une lecture adéquate du meurtre du père devrait s'appliquer à comprendre « pourquoi Freud a fomenté ce mythe. » (L III, p. 275)

En appliquant le principe de lecture qui guide son commentaire des textes du père de la psychanalyse depuis son *retour à Freud*, Lacan affirme que si « Freud construit le mythe du meurtre du père » (*ibid.*), c'est, avant tout, pour répondre à une question. En effet, dans la mesure où « [l]a pensée de Freud est la plus perpétuellement ouverte à la révision » et que « chaque notion » qui se trouve dans sa pensée « possède sa vie propre » (L I, p. 7), il faut considérer chacune d'entre elles comme « une réponse à une question qu'il avait formulée par avant, dans d'autres termes. » (*Ibid.*) En ce sens, si l'on ne peut saisir la valeur des notions freudiennes « qu'à les re-situer dans leur contexte », il ne suffit pourtant pas « de faire de l'histoire, de l'histoire de la pensée » (*ibid.*), il faut situer ses notions dans le sens du mouvement de sa pensée, c'est-à-dire dans le contexte de leur énonciation, et ainsi chercher la question, formulée auparavant dans d'autres termes, à laquelle chaque notion vient répondre.

Suivant ce principe dans sa relecture de *Totem et Tabou*, Lacan soutient que pour comprendre pourquoi « Freud a fomenté ce mythe » (L III, p. 275), il faut d'abord saisir la question à laquelle le mythe du meurtre du père vient répondre. Comme il le fait à la séance du 2 mai 1956 au cours de laquelle il revient pour la première fois

sur son interprétation de *Totem et Tabou* — et chaque fois qu’il reviendra par la suite sur le sens à donner au mythe du meurtre du père — c’est toujours à la lumière de la question à laquelle celui-ci viendrait répondre qu’il l’interprète. Aussi, le 16 mai 1956, à l’occasion de sa conférence « Freud dans le siècle », c’est en formulant la question à laquelle est censé répondre le meurtre du père que Lacan entreprend de l’interpréter :

De bout en bout, depuis la découverte du complexe d’Édipe jusqu’à *Moïse et le monothéisme*, en passant par le paradoxe extraordinaire au point de vue scientifique de *Totem et tabou*, Freud ne s’est posé, personnellement, qu’une seule question — comment ce système du signifiant sans lequel il n’y a nulle incarnation possible, ni de la vérité, ni de la justice, comment ce logos littéral peut-il avoir prise sur un animal qui n’en a que faire, et qui n’en a cure? [...] Comment cette prise peut-elle s’établir, comment l’homme entre-t-il dans cette loi, qui lui est étrangère, avec laquelle il n’a rien à faire comme animal? (*Ibid.*)

Si Freud invente le mythe du meurtre du père pour illustrer le « drame inaugural de l’humanité » (É, p. 469), c’est pour répondre à l’unique question qu’il s’est posé tout au long de son œuvre, soit celle du passage de la nature à la culture. De nouveau, il faut reconnaître, dans cette nouvelle formulation, l’insistance avec laquelle Lacan souligne « l’autonomie du registre symbolique » (L II, p. 48), c’est-à-dire l’opposition entre la nature et la culture, qui conduit inévitablement à la question de l’opération par laquelle s’opère ce passage. En ce sens, en mettant l’accent sur le caractère étranger du système du signifiant et de ses lois, par rapport à l’espèce humaine, qui de la nature n’a rien à faire, Lacan souligne l’absence de toute correspondance originelle entre l’ordre de la nature et celui de la culture. S’il peut parler d’une prise de l’animal humain par le symbolique au sens d’une emprise ou d’une capture dans les rets du signifiant, c’est bien parce que si « [c]ette extériorité du symbolique par rapport à l’homme est la notion même de l’inconscient » (É, p. 469) alors « [d]ans la perspective freudienne, l’homme, c’est le sujet pris et torturé par le langage. » (L III, p. 276)

Dans la mesure où c’est par « le symbole du père », c’est-à-dire par son nom, « [qu’]entre dans la vie un dépassement intérieur de l’être humain » (L III, p. 244) — en ceci que la fonction du *nom du père* est l’introduction dans la nature d’une

« ordination dans la lignée [...] qui est l'introduction d'un ordre, d'un ordre mathématique dont la structure est différente de l'ordre naturel » (L III, p. 360) et que « rien dans la réalité vécue n'en indique à proprement parler la fonction » (L III, p. 244) —, alors « [c]omment cette prise peut-elle s'établir, comment l'homme entre-t-il dans cette loi? » (L III, p. 275) Voilà la question qui, selon Lacan, explique pourquoi « Freud construit le mythe du meurtre du père. » (*Ibid.*) Si « ce qui fait qu'une structure est possible, ce sont des raisons internes aux signifiants » (IA, p. 103) et que « la structure du signifiant est, comme on le dit communément du langage, qu'il soit articulé » — ce qui veut dire que « ses unités [...] sont soumises à la double condition de se réduire à des éléments différentiels derniers et de les composer selon les lois d'un ordre fermé » (É, p. 501) et que « la loi [du signifiant] comme telle se présente comme autonome » (L V, p. 154) — alors comment expliquer que la structure du signifiant vient à s'instituer. Autrement dit, par quelle opération l'opérateur du *nom du père* qui représente la condition de l'exercice de la pensée symbolique est-il lui-même promu? Si, en mai 1956, Lacan avance que « [l]a chose n'est pensable que par le biais de ce drame an-historique » (L III, p. 244), il faut attendre l'année suivante pour qu'il donne suite à sa réflexion en formulant d'une nouvelle manière la question à laquelle viendrait répondre le mythe freudien du meurtre du père.

Ainsi, après avoir noué pour une première fois le mythe du père à l'émergence de la fonction symbolique l'année précédente, en 1957, dans le cadre de son séminaire sur *La Relation d'objet*, Lacan revient une nouvelle fois sur son interprétation de *Totem et Tabou* et offre une nouvelle formulation à la question qui aurait animé Freud dans son œuvre : « Toute l'interrogation freudienne — non seulement dans la doctrine, mais dans l'expérience du sujet Freud lui-même [...] — toute l'interrogation freudienne se résume à ce ceci — *Qu'est-ce que c'est qu'être un père?* » (L IV, p. 204, souligné par l'auteur) À la différence de l'année précédente, Lacan apporte cette fois une précision. Si la question « Qu'est-ce qu'un père? », en droite ligne avec ses réflexions précédentes, est « une façon d'aborder le problème de signifiant du père », il précise à cette occasion qu'il ne faut pas oublier « qu'il s'agit aussi que les

sujets, au bout du compte, le deviennent, pères. » (L IV, p. 205) Lacan est amené ainsi à faire une distinction qu'il n'avait encore jamais posée en ces termes : « Poser la question *qu'est-ce qu'un père?*, c'est encore autre chose qu'être soi-même un père, que d'accéder à la position paternelle. » (*Ibid.* souligné par l'auteur)²⁸

Pour saisir la portée de cette distinction entre l'*être père* qui est le problème du signifiant du père et le *devenir père*, il faut en revenir à cette autre distinction que Lacan pose en 1953 dans « Le mythe individuel du névrosé », soit celle entre le père symbolique et le père réel. Si cette nouvelle distinction recoupe la première, il faut ajouter que, dans cette nouvelle formulation, on distingue mieux l'écart entre ce que nous appelons l'opérateur et son opération. Que la fonction du père dans l'œdipe soit celle de son nom est une chose sur laquelle Lacan a depuis 1953 fortement insisté; quant à savoir comment opère cette fonction dans l'œdipe de manière à ce que « les sujets, au bout du compte, le deviennent, pères » (*ibid.*), voilà qui est une question que, jusqu'à cette date, le psychanalyste a laissée ouverte. Bien qu'il y répondra de manière définitive le 15 janvier 1958 en introduisant la métaphore paternelle, c'est cette même question qui anime sa relecture du mythe du meurtre du père amorcée le 2 mai 1956 et qu'il poursuit, ici, à la séance du 6 mars 1957 de son séminaire.

Si cette distinction entre l'*être père* et le *devenir père* recoupe bel et bien celle du père réel et du père symbolique, elle offre à Lacan l'occasion de donner une meilleure illustration de leur articulation. Bien que la question du *devenir père* ne se réduise pas à celle de l'*être père*, il n'en reste pas moins que Lacan soutient que, pour que le sujet puisse le devenir père, « il faut partir de cette supposition, qu'il y a quelque part quelqu'un qui peut assurer pleinement la position du père, quelqu'un qui peut répondre — *Je le suis, père.* » (L IV, p. 205) Dans la mesure où Lacan affirme que « [c]ette supposition est essentielle à tout le progrès de la dialectique

²⁸ Il y a certainement différentes façons d'interpréter cette distinction que pose Lacan. Pour sa part, É. Porge soutient qu'elle exprime la dualité du point de vue à partir de laquelle la question de l'être père peut se poser, soit « [c]elui de l'adulte qui devient père et pourrait dire je suis père » et « celui de l'enfant pour qui fonctionne le père. » (Porge, 1997, p. 35)

œdipienne » (*ibid.*), on comprend que si elle ne répond pas à la question du *devenir père*, elle la détermine en grande partie. Pour qu'il y ait des pères réels, c'est-à-dire pour que « les sujets, au bout du compte, le deviennent, pères » (*ibid.*), il faut partir de la supposition qu'il y en a, au moins un, père symbolique. Pour bien comprendre cette proposition qu'énonce Lacan en 1957, il faut la mettre en parallèle avec ce qu'il avance en 1953 lorsqu'il affirme dans « Le mythe individuel du névrosé » que « [l']assomption de la fonction du père suppose une relation symbolique simple ou le symbolique recouvrirait pleinement le réel. » (MI, p. 45, nous soulignons) Comme nous l'avons vu, à cette date, tout le problème de l'œdipe tient justement au fait que « le père est toujours, par quelque côté, un père discordant par rapport à sa fonction », c'est-à-dire que « ce recouvrement du symbolique et du réel » supposé par l'assomption de la fonction du père « est absolument insaisissable » (*ibid.*).

Ainsi, lorsqu'en 1957, dans sa relecture de *Totem et Tabou*, Lacan affirme qu'il faut partir de cette supposition qu'il y a quelqu'un quelque part qui peut assurer pleinement la position du père et répondre « *Je le suis, père* » (L IV, p. 205), il se trouve dans le droit fil de la problématique qu'il introduit quatre ans plus tôt. Dans la mesure où, en 1953, il soutient que « [l']assomption de la fonction du père suppose une relation symbolique simple où le symbolique recouvrirait pleinement le réel » (MI, p. 45), mais, en même temps, que « ce recouvrement du symbolique et du réel est absolument insaisissable » (*ibid.*), il faut admettre qu'il y a quelque chose d'irrésolu dans cette manière de présenter l'assomption de la fonction du père. C'est de ce point tension dans sa proposition de 1953 dont se ressaisit Lacan quatre ans plus tard dans sa relecture du mythe du meurtre du père et qu'il poursuit ici à la séance du 6 mars 1957 de son séminaire.

Certes, comme nous l'avons souligné, en insistant sur cet impossible recouvrement du symbolique et du réel, dès 1953, Lacan est en mesure d'identifier les effets pathogènes de l'œdipe au fait que la personne du père ne peut « représente[r] dans toute sa plénitude la valeur symbolique cristallisée dans sa fonction » (*ibid.*).

Toutefois, si les « discordances de la relation paternelle », c'est-à-dire entre la personne du père et sa fonction, expliquent l'origine des « effets pathogènes » (DR, p. 278) de l'œdipe, elles n'expliquent pas, à l'inverse, la valeur normativante de celui-ci. En effet, s'il « y a toujours une discordance extrêmement nette entre ce qui est perçu par le sujet sur le plan du réel et la fonction symbolique », et que « [c]'est dans cet écart que gît ce qui fait que le complexe d'Œdipe a sa valeur – non pas du tout normativante, mais le plus souvent pathogène » (MI, p. 45), il faut reconnaître que, malgré toutes les avancées cliniques de cette distinction entre la personne du père et sa fonction et « les confusions nuisibles qu'engendre sa méconnaissance » (DR, p. 278), la valeur normativante de l'œdipe n'en est pas pour autant éclairée. En d'autres mots, bien que cette explication de l'impossible recouvrement du réel et du symbolique puisse offrir une réponse aux discordances de la fonction paternelle en ce qu'elle traite cette discordance comme structurelle à la fonction paternelle, elle n'éclaire pas comment celle-ci fonctionne dans les faits, c'est-à-dire de quelle manière elle est effectivement opérante.

Ainsi, après avoir introduit cette distinction essentielle entre la personne du père et sa fonction quatre ans plus tôt pour expliquer les effets pathogènes de l'œdipe par l'écart impossible à recouvrir entre eux, en 1957, Lacan peut revenir sur cette question de manière à expliquer comment il se fait que dans l'œdipe « les sujets, au bout du compte, le deviennent, pères. » (L IV, p. 205) En ce sens, en affirmant qu'il « faut partir de cette supposition, qu'il y a quelque part quelqu'un qui peut assurer pleinement la position du père, quelqu'un qui peut répondre – *Je le suis, père* » (*ibid.*), Lacan se ressaisit du problème du caractère « absolument insaisissable » de « ce recouvrement du symbolique et du réel » que suppose « [l]'assomption de la fonction du père » (MI, p. 45). En d'autres mots, la question à laquelle Lacan tente de répondre dans sa relecture du mythe du meurtre du père est celle de savoir comment il est possible que les sujets deviennent pères, c'est-à-dire qu'il y ait des pères réels qui assument la fonction symbolique du père, si le recouvrement du symbolique et du réel que suppose l'assomption de la fonction du père est structurellement insaisissable.

Dans la mesure où Lacan soutient que l'interprétation du mythe du meurtre du père doit s'effectuer à partir du problème auquel il apporte une solution, il paraît donc inévitable qu'en introduisant cette nouvelle distinction entre l'*être père* et le *devenir père* par laquelle il entend répondre à la question à laquelle se résume « toute l'interrogation freudienne », c'est-à-dire « *Qu'est-ce que c'est qu'être un père?* » (L IV, p. 204), l'interprétation de Lacan du mythe freudien s'en trouve modifier. De fait, à cette date, Lacan présente le meurtre du père comme « un mythe construit pour expliquer ce qui restait béant dans sa doctrine, à savoir — *Où est le père?* » (L IV, p. 210) En d'autres mots, si, comme Lacan le soutient, pour qu'il y ait des pères réels, c'est-à-dire que les sujets le deviennent pères, « il faut partir de cette supposition, qu'il y a quelque part quelqu'un qui peut assurer pleinement la position du père, quelqu'un qui peut répondre — *Je le suis, père* » (L IV, p. 205), dans *Totem et Tabou*, Freud indiquerait justement où se trouve celui qui, en répondant « *Je le suis, père* », viendrait « représente[r] dans toute sa plénitude la valeur symbolique cristallisée » (MI, p. 45) de la fonction du père qui « suppose une relation symbolique simple où le symbolique recouvrirait pleinement le réel » (*ibid.*).

Lacan affirme en effet que « *Totem et tabou* est fait pour nous dire que, pour qu'il subsiste des pères, il faut que le vrai père, le seul père, le père unique, soit avant l'entrée dans l'histoire, et que ce soit le père mort. » (L IV, p. 210) Ainsi s'achève, le 6 mars 1957, la relecture du mythe du meurtre amorcée par Lacan le 2 mai 1956, c'est-à-dire par l'identification du père symbolique au père mort comme condition de possibilité de l'existence des pères réels. En ce sens, après avoir affirmé que pour que « les sujets, au bout du compte, le deviennent, pères » (L IV, p. 205), il est nécessaire de « partir de cette supposition, qu'il y a quelque part quelqu'un qui peut assurer pleinement la position du père, quelqu'un qui peut répondre — *Je le suis, père* » (*ibid.*), Lacan poursuit en spécifiant que le seul qui pourrait répondre ainsi et donc « représente[r] dans toute sa plénitude la valeur symbolique cristallisée dans sa fonction » (MI, p. 45) est le père mort dont le

meurtre a été commis avant l'entrée dans l'histoire. En d'autres mots, « le père symbolique, c'est le père mort » (L IV, p. 375)²⁹.

2.3.2 Le père symbolique est le père mort

Déjà, dans « Situation de la psychanalyse en 1956 », rédigé entre septembre et octobre 1956 (É, p. 486), quelques mois à peine après avoir tracé pour la première fois le lien entre le symbole du père, c'est-à-dire entre « l'existence du symbole en tant que signifiant pur » (L III, p. 244) et le meurtre du père, Lacan affirme « que le vrai père, le père symbolique, est le père mort. » (É, p. 469) Dans ce texte, Lacan explique « la préférence que Freud a gardée pour son *Totem et Tabou*, et le refus obstiné qu'il a opposé à toute relativisation du meurtre du père considéré comme drame inaugural de l'humanité » par le fait que, avec le meurtre du père, Freud maintient « la primordialité de ce signifiant que représente la paternité au-delà des attributs qu'elle agglutine » (*ibid.*). En d'autres mots, le caractère purement signifiant du père « apparaît sans équivoque dans l'affirmation ainsi produite que le vrai père, le père symbolique, est le père mort. » (*Ibid.*)

Si, comme le dit Lacan en 1953, même « représentée par une seule personne, la fonction paternelle concentre en elle des relations imaginaires et réelles, toujours plus ou moins inadéquates à la relation symbolique qui la constitue essentiellement » (DR, p. 278), dans la mesure où le symbole « se manifeste d'abord comme meurtre de la chose » (DR, p. 319), dans l'épreuve de sa mort, réduit à son nom, le père atteint sa plus grande valeur symbolique. Bien qu'en 1960 Lacan précisera que « [c]'est beaucoup déjà qu'ici nous devons placer, dans le

²⁹ Cette identification du père mort au père symbolique, Lacan la maintient au moins tout au long de la période à l'étude. Dans *Les formations de l'inconscient*, « Le père mort, c'est le Nom-du-Père » (L V, p. 146). Dans « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose de » rédigé entre décembre 1957-janvier 1958, il répète que « le Père symbolique en tant qu'il signifie cette Loi est bien le Père mort. » (É, p. 556) Dans « Subversion du sujet et dialectique du désir », en 1960, Lacan reprend « la question d'où [Freud] lui-même est parti : qu'est-ce qu'un Père? — C'est le Père mort, répond Freud, mais personne ne l'entend, et pour ce que Lacan en reprend sous le chef du Nom-du-Père » (É, p. 812). En 1964, Lacan affirme que Freud « fond[e] l'origine de la fonction du père sur son meurtre » (L XI, p. 58).

mythe freudien, le Père mort » (É, p. 818), il n'en reste pas moins que, à cette date, la figure mythique du père mort à l'orée des temps historiques représente donc la meilleure, ou la moins mauvaise, des représentations de ce que pourrait être un signifiant pur, c'est-à-dire un signifiant auquel aucun signifié ne serait rattaché, c'est-à-dire un « symbole à l'état pur », « une valeur symbolique nulle » qui, pour n'avoir aucune valeur déterminée, est « susceptible de se charger de n'importe quel contenu symbolique » (MM, p. L).

Toutefois, à en rester à cette interprétation de la relecture du mythe du meurtre du père amorcée par Lacan le 2 mai 1956 et qui culmine par l'identification du *nom du père* au père mort en présentant celui-ci comme l'image la plus à même d'illustrer ce que pourrait représenter un signifiant pur serait néanmoins un peu réducteur et risquerait de nous faire manquer toute la portée de cette relecture. Il est possible en effet d'en mieux saisir l'ampleur dans une seconde variante de ce même énoncé que Lacan donne le 6 mars 1957. Ainsi, après avoir réaffirmé « [qu']il faut partir de cette supposition, qu'il y a quelque part quelqu'un qui peut assurer pleinement la position du père, quelqu'un qui peut répondre — *Je le suis, père* » (L IV, p. 205), il précise un peu plus loin que « [l]e seul qui pourrait répondre absolument à la position du père en tant qu'il est le père symbolique, c'est celui qui pourrait dire comme le Dieu du monothéisme — *Je suis celui qui suis.* » (L IV, p. 210) Toutefois, poursuit-il, « cette phrase que nous rencontrons dans le texte sacré ne peut être littéralement prononcée par personne. » (*Ibid.*)

Cette phrase « Je suis celui qui suis » adressée par Yahvé à Moïse dans l'épisode du buisson ardent, Lacan l'avait déjà commentée l'année précédente à la séance 20 juin 1956. S'il y revient à plusieurs reprises au cours de son enseignement³⁰, ce n'est pas sans en changer la traduction. Dès l'année suivante, soit le 27 novembre 1957, Lacan traduit désormais l'hébreux « *Ehyeh acher ehyeh* » (Lacan, 2005,

³⁰ Pour ce qui concerne la période ici à l'étude le 23 décembre 1959 (L VII, p. 98), le 16 mars 1960 (L VII, p. 204), le 28 juin 1961 et le 20 novembre 1963, soit dans l'unique séance du séminaire interrompu qui aurait dû être consacré au *Noms-du-Père* (Lacan, 2005, p. 77).

p. 77) prononcé par le Dieu des Juifs par « Je suis ce que je suis »³¹. Le rapport que Lacan établit à cette occasion entre cette phrase et la question de l'idolâtrie nous montre en quoi l'identification du *nom du père* au père mort ne se réduit pas à un moyen d'illustrer ce que serait un signifiant pur. Si, dans son commentaire du *Witz* de Henri Heine auquel Freud s'est intéressé, Lacan est conduit à envisager cette question de l'idolâtrie, c'est que ce trait d'esprit porte sur le Veau d'or³². Dans la mesure où l'idolâtrie se soutient de « [l]a régression topique que comporte dans la perspective religieuse la substitution de l'imaginaire au symbolique » (L V, p. 70), il ne fait aucun doute que le Veau d'or entretient le rapport le plus étroit avec la question de l'idolâtrie. Mais ce qui donne une pertinence particulière au commentaire de Lacan, c'est qu'il ne réduit pas le Veau d'or à cette régression topique du symbolique à l'imaginaire en lequel consiste l'idolâtrie.

Pour Lacan, on ne peut saisir la véritable valeur de l'épisode du Veau d'or qu'en le mettant en rapport avec la question de la reconnaissance d'un Dieu qui se définit comme celui capable d'affirmer *Je suis celui qui suis*. Dans la mesure où le « [l]e seul qui pourrait répondre absolument à la position du père en tant qu'il est le père symbolique » (L IV, p. 210) est précisément ce Dieu du monothéisme, le rapport que Lacan trace entre le Veau d'or et cette reconnaissance nous paraît des plus pertinents :

si le Veau d'Or a en lui-même le plus grand rapport avec cette relation du signifiant à l'image qui constitue le versant sur lequel s'installe effectivement l'idolâtrie, il ne se situe en fin de compte que d'une perspective où la reconnaissance de celui qui s'annonce comme *Je suis celui qui suis*, nommément le Dieu des Juifs, exige de se refuser non seulement à l'idolâtrie pure et simple, à savoir l'adoration d'une statue, mais, plus loin, à la nomination par excellence de toute hypostase imagée, soit à ce qui se pose comme l'origine même du signifiant, et ce, pour en chercher l'au-delà essentiel, dont le refus est précisément ce qui donne sa valeur au Veau d'or. (L V, p. 70)

³¹ En 1959, il justifie cette traduction en la disant « la plus proche, au dire des hébraïstes, de ce que signifie l'articulation du verset. » (L VII, p. 98)

³² Bien que nous ne traitons pas du commentaire de Lacan sur le *Witz* en question, il nous paraît pertinent, ne serait-ce que pour le plaisir que procure sa lecture, de le reproduire ici : « Un attroupement se forme dans un salon autour d'un vieux monsieur aurolé de tous les reflets de sa puissance financière. *Regardez*, dit Frédéric Soulié à celui qui n'était que de peu son aîné, et dont il était l'admirateur, *regardez comment le XIXe siècle adore le Veau d'or*. A quoi Henri Heine, d'un œil dédaigneux regardant l'objet sur lequel on attire son attention répond – *Oui, mais celui-là me semble avoir passé l'âge*. » (L V, p. 69, souligné par l'auteur)

L'essentiel ne tient donc pas dans le refus d'adorer la statue du Veau d'or et dans la régression corrélatrice du symbolique à l'imaginaire. Ce qui est en jeu ici c'est la reconnaissance d'un Dieu qui se définit comme celui qui dit « Je suis celui qui suis », c'est-à-dire comme de « ce qui se pose comme l'origine même du signifiant » (*ibid.*). Cette origine du signifiant qui ne peut être représentée par le Veau d'or, Lacan la situe donc dans « cette phrase que nous rencontrons dans le texte sacré » et qui « ne peut être littéralement prononcée par personne. » (L IV, p. 210)

Dans cette phrase, « qui se pose comme l'origine même du signifiant » (L V, p. 70) ne pouvant être « prononcée par personne » (L IV, p. 210), on voit donc que la question posée par l'identification du *nom du père* — en tant qu'il faut reconnaître en lui « le support de la fonction symbolique » (DR, p. 278) — au père mort ou au Dieu du monothéisme tient à l'énonciation de la loi. Dans la mesure où Lacan identifie « l'origine même du signifiant » (L V, p. 70) dans cette phrase « Je suis celui qui suis », l'enjeu n'est pas l'énoncé de la loi en tant que tel, mais l'impossibilité pour un sujet d'en soutenir l'énonciation. Si le sujet est bien, comme le dit Freud, le « sujet de la parole » (L V, p. 405), Lacan soutient que « [p]armi les paroles, il faut qu'il y en ait une qui fonde la parole en tant qu'acte dans le sujet. » (L V, p. 145) Avec cet énoncé dont le seul qui serait en mesure de soutenir l'énonciation est le Dieu du monothéisme, c'est de la question de la « parole fondatrice » (L III, p. 261) introduite dans *Le Rapport de Rome* sous la forme du « Tu es ma femme » par lequel « un sujet se scelle d'être l'homme du conjugo » (DR, p. 298) dont Lacan se ressaisit.

Si cette forme exemplaire du « Tu es ma femme », à laquelle il faut ajouter le « tu es mon maître », signifiant respectivement « je suis ton époux » et « je suis ton disciple » (É, p. 351), donne pour Lacan « la forme essentielle dont toute parole humaine dérive » (DR, p. 298), c'est pour des raisons qui tiennent à « la structure de la parole » dans laquelle « le sujet reçoit son message de l'autre sous une forme inversée. » (L III, p. 47) Si Lacan peut dire à propos du Dieu qui dit « Je suis celui que je suis » qu'il « paraît très difficile à dissocier de celui qui, dans le même entourage de feu qui le rend inaccessible, fait entendre, nous dit la tradition

biblique, les fameux commandements » (L VII, p. 204), c'est justement parce que « [l]e je qui dit *je suis celui qui suis*, ce *je*, absolument seul, est celui qui soutient radicalement le *tu* de son appel. » (L III, p. 323) Aussi, le fait que Lacan puisse soutenir que les dix commandements « ne sont peut-être que les commandements de la parole » — à savoir « qu'ils explicitent ce sans quoi il n'y a pas de parole [...] possible » (L VII, p. 84) — ne tient pas à leur contenu, c'est-à-dire à ce qu'ils prescrivent ou interdisent, mais bien au fait que le *je* qui énonce le *tu*, par exemple dans le « tu ne feras pas de moi d'image taillée », en tant qu'il est le « [l]e je qui dit *je suis celui qui suis*, ce *je*, absolument seul, est celui qui soutient radicalement le *tu* de son appel. » (L III, p. 323)

En d'autres mots, en soutenant comme *tu* celui auquel il s'adresse, le « je qui dit *je suis celui qui suis* » (*ibid.*) est le seul capable de fonder le *tu* comme sujet, capable de dire *je* à son tour. En effet, bien que Lacan puisse dire, « [m]oi je suis moi, et vous aussi vous l'êtes, vous » (L II, p. 372), puisque cette phrase ne peut être prononcée par personne, tout autre *je* que celui capable de dire « Je suis ce que je suis », a « une nature essentiellement fuyante » et, en ce sens, « ne soutient jamais totalement le *tu* » (L III, p. 323). Ce qui, par manière de plaisanterie, pourrions-nous dire, explique le taux ahurissant de divorce.

Ainsi, bien loin de se réduire à un simple moyen d'illustrer ce que serait un « signifiant pur » (L III, p. 244), l'identification du *nom du père* au père mort à laquelle conduit la relecture de Lacan du meurtre du père ouvre plutôt à la problématique du fondement de la loi du signifiant et de l'impossibilité pour un sujet d'en être l'auteur. En ce sens, si « [l]e seul qui pourrait répondre absolument à la position du père en tant qu'il est le père symbolique, c'est celui qui pourrait dire comme le Dieu du monothéisme — *Je suis celui qui suis* » (L IV, p. 210) et que personne ne peut prononcer par ailleurs cette phrase — en ceci que le « *je* a une nature essentiellement fuyante » (L III, p. 323) —, c'est que du fait de « [l']autonomie du signifiant » (L III, p. 223), ce dernier doit contenir en lui-même son propre fondement.

2.4 Au fondement est le père mort

Pour bien saisir la portée dans l'enseignement de Lacan de l'identification du *nom du père* au père mort, il nous faut en mesurer l'effet sur sa lecture de la théorie du *signifiant flottant* de Lévi-Strauss. Comme nous l'avons vu, dans son *retour à Freud*, Lacan est amené à identifier le père comme « le représentant, l'incarnation » (MI, p. 44) de « la fonction symbolique de l'Œdipe » (MI, p. 45) de manière à reconnaître dans le *nom du père* « le support de la fonction symbolique » (DR, p. 278). Poursuivant sur cette voie, en 1956, par l'introduction de la notion de *point de capiton* « où viennent se nouer le signifié et le signifiant » (L III, p. 303), Lacan identifie la fonction du père aux notions de type *mana* en tant qu'elles représentent ce *signifiant flottant* dont « l'unique fonction [est] de combler un écart entre le signifiant et le signifié » (MM, p. XLIV) permettant ainsi « l'exercice de la pensée symbolique. » (MM, p. XLIX) À ce point de sa trajectoire, il paraît donc inévitable que l'identification du *nom du père* au père mort dans sa relecture du mythe du meurtre du père vienne modifier sa position à l'égard de la théorie lévi-straussienne.

Bien que Lacan ouvre la première séance de l'année de séminaire qui suit celle lors de laquelle il achève sa lecture du mythe du meurtre en mentionnant la question du « point de capiton » pour dire que « [c]'est là-dessus que nous reprendrons cette année » (L V, p. 13), il faudra attendre à la séance du 22 janvier 1958, soit une semaine après qu'il ait introduit « la métaphore paternelle » (L V, p. 161), pour lire en toutes lettres l'effet de sa relecture du mythe freudien sur sa conception du *signifiant flottant*. Ainsi, un an et demi après avoir introduit son schéma du *point de capiton* à la séance 6 juin 1956, — soit avant que sa relecture de *Totem et Tabou* le conduise à identifier le *nom du père* au père mort — Lacan affirme à la toute fin de la séance du 22 janvier 1958 que « [l]'épinglage dont je vous parle, le *point de capiton*, n'est qu'une affaire mythique, car personne n'a jamais pu épingler une signification à un signifiant. » (L V, p. 196, nous soulignons) Dans la mesure où le *point de capiton*, joue dans l'enseignement de

Lacan la fonction du *signifiant flottant* que ce *point de capiton* soit une affaire mythique veut dire alors que le *signifiant flottant* de Lévi-Strauss l'est aussi.

Mais comme l'affirme Zafirooulos, le fait de qualifier ainsi le *point de capiton* d'affaire mythique « n'indique en rien que ce capitonnage n'existe pas, mais qu'il n'existe *que* comme une affaire mythique » (2018, p. 35, souligné par l'auteur). En effet, nous soutenons qu'ici entendre *mythique* au sens de chimérique et donc comme un désaveu de la part de Lacan à l'égard de sa théorie serait une erreur d'interprétation. Il suffit pour s'en assurer de rappeler qu'aux yeux de Lacan, « [q]u'une chose existe *réellement* ou pas, n'a que peu d'importance. Elle peut parfaitement exister au sens plein du terme, même si elle n'existe pas réellement. » (L II, p. 268, souligné par l'auteur) Autrement dit, si « [l]es symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent » (MM, p. XXXII), comme le veut Lévi-Strauss et que c'est bien « le monde des mots qui crée le monde des choses » (DR, p. 277) ; alors, qu'une chose n'existe que symboliquement ou dans ce cas-ci, *mythiquement* ne signifie pas qu'elle n'existe pas. En ce sens, lorsque Lacan du *point de capiton* que c'est une affaire mythique, il ne trouve pas à récuser sa position initiale, mais à la modifier

Il faut donc le dire d'emblée : l'équivalence faite par Lacan entre le père symbolique et le père mort à l'origine de l'histoire part d'une nécessité structurelle, celle que Lévi-Strauss accordait aux notions de type *mana* et qui permettent à la pensée symbolique de s'exercer. En affirmant que le *point de capiton* est une affaire mythique Lacan ne renie donc pas ce qu'il affirme dès 1954 :

Il faut à une créature quelque référence à l'au-delà du langage, à un pacte, à un engagement qui la constitue, à proprement parler, comme une autre, incluse dans le système général, ou plus exactement universel, des symboles inter-humains [...] c'est ce qu'on appelle la fonction du sacré (L I, p. 197)

En tant que le *nom du père* renvoie précisément à cet au-delà du langage qui n'est autre que le « *nomen* », soit la « totalité signifiant-signifié », qui dans sa « forme originelle [...] le met en rapport avec *numen*, le sacré » (L I, p. 181), Lacan, en tout

marquant le caractère proprement religieux du *nom du père*, en affirme la nécessité. De la même manière, en 1957, après avoir identifié le *nom du père* au père mort, il soutient toujours qu'à l'*Ecclésiaste* où est écrit que « [l]'insensé a dit dans son cœur : il n'y a pas de Dieu » (L IV, p. 364), Lacan répond « qu'il est à proprement insensé de dire dans son cœur qu'il n'y a pas de Dieu, tout simplement parce qu'il est insensé de dire quelque chose qui est contradictoire avec l'articulation même du langage. » (*Ibid.*) Disant cela, « ce n'est pas une profession de déisme que [Lacan est] en train de faire » (*ibid.*), et, encore moins une preuve de l'existence de Dieu ; mais la nécessité de supposer un support, tel le *nom du père*, à la fonction symbolique. En d'autres mots, Dieu n'est pas *le* nom du père, mais occupe la fonction *du* nom du père. En ce sens, ce qui « est à proprement insensé de dire » et « contradictoire avec l'articulation même du langage » (*ibid.*), c'est de dire qu'il n'y aurait rien qui occupe la fonction du *nom du père* puisque, si c'était le cas, ce serait impossible de le dire. Car dans la mesure où « [l]e père symbolique, c'est le *nom du père* », il représente toujours, « l'élément médiateur essentiel du monde symbolique et de sa structuration. » (*ibid.*) Même si « le père symbolique, c'est le père mort » (L IV, p. 375), autrement dit, que « [l]e père mort, c'est le Nom-du-Père » (L V, p. 146), il n'en demeure pas moins que « [l]e *nom du père* est essentiel à toute articulation de langage humain » (L IV, p. 364).

Du seul fait que vous instituez un ordre symbolique, quelque chose répond ou non à la fonction définie par le Nom-du-Père, et à l'intérieur de cette fonction vous mettez des significations qui peuvent être différentes selon les cas, mais qui, en aucun cas, ne dépendent d'une autre nécessité que la nécessité de la fonction du père, à quoi répond le Nom-du-Père dans la chaîne signifiante. (L V, p. 181)

Dans la mesure où « il faut déjà avoir le matériel signifiant pour faire signifier quoi que ce soit » (L III, p. 177), alors « [i]l y a nécessité structurale à poser une étape primitive où apparaissent dans le monde des signifiants comme tels. » (L III, p. 168) Autrement dit, du fait que langage est un système de relations où chaque terme n'a de valeur que par rapport à tous les autres « le langage n'a pu naître que tout d'un coup » (MM, p. XLVII). Puisque « le signifiant précède et détermine le signifié » (MM, p. XXXII) et que « l'homme dispose dès son origine d'une

intégralité de signifiant » (MM, p. XLIX), alors il faut conclure logiquement que « [l]e signifiant est donc donné primitivement » (L III, p. 177). Autrement dit, si « [l]’ordre symbolique est donné d’abord dans son caractère universel », « [c]e n’est pas peu à peu qu’il se constitue ». Aussi, « [d]ès que le symbole vient, il y a un univers de symboles » (L II, pp. 41-2). En tant qu’il représente le support de la fonction symbolique, le *nom du père* est donc le signifiant qui signifie cette totalité. Le Nom-du-Père « est le signifiant qui ne signifie qu’à l’intérieur de ce signifiant, le signifiant existe. » (L V, p. 147). Le Nom-du-Père ne renvoie pas à l’existence de tel ou tel signifiant particulier, mais il signifie « l’ensemble du système signifiant » (L V, p. 240). En effet, « ce qui fait qu’une structure est possible, ce sont des raisons internes aux signifiants » (IA, p. 103), à savoir que le signifiant « a des lois qui lui sont propres » (L III, p. 223). Le Nom-du-Père signifie donc l’existence de la *loi* du signifiant « dont la structure est différente de l’ordre naturel » (L III, p. 360). En ce sens, Lacan présente « le Nom-du-Père, en tant qu’il fonde comme tel le fait qu’il y a loi, c’est-à-dire articulation dans un certain ordre du signifiant » (L V, p. 147). En concordance avec l’insistance qu’il accorde, à compter de 1956, à la question de « [l]’autonomie du signifiant » (L III, p. 223), Lacan présente le Nom-du-Père non seulement, comme en 1953, en tant que « support de la fonction symbolique » (DR, p. 278), mais en tant que « signifiant qui fonde le signifiant » (L V, p. 150).

En effet, poser comme le fait Lacan « l’autonomie du registre symbolique » (L II, p. 48), c’est-à-dire que « [d]ès l’origine, et indépendamment de tout attachement à un lien quelconque de causalité réelle, déjà le symbole joue, et *engendre par lui-même* ses nécessités, ses structures, ses organisations » (L II, p. 228, nous soulignons), conduit nécessairement à poser la question de son fondement. Du fait que « la loi comme telle se présente comme autonome » (L V, p. 154) c’est-à-dire que le signifiant « se distingue par ses lois » (IA, p. 102), ce qui fonde la loi du signifiant, qui est précisément « ce qui fait qu’une structure est possible » (IA, p. 103), en ce que son autonomie même en dépend, doit nécessairement lui-même appartenir au signifiant. Ainsi, il est possible de constater une inflexion dans

l'enseignement lacanien quant à la nécessité structurelle de la notion du Nom-du-Père. Si cette exigence est toujours fondée sur la structure du langage, c'est-à-dire sur la « primauté du signifiant » (É, p. 467) qu'il a trouvée chez Lévi-Strauss, elle dérive plus directement de l'autonomie du signifiant, devant laquelle l'anthropologue hésitera longtemps avant de finir par la rejeter complètement, et ce, en dépit du fait que Lacan la considère comme une conséquence logique du fait que « le signifiant précède et détermine le signifié. » (MM, p. XXXII)

Si « le père symbolique est le signifiant dont on ne peut jamais parler qu'en retrouvant [...] sa nécessité » (L IV, pp. 219-220), alors « il nous faut donc [l']accepter comme une donnée irréductible du signifiant » (L IV, p. 220). Du fait de « l'autonomie du registre symbolique » (L II, p. 48), le Nom-du-Père ne peut lui-même qu'être un signifiant. En tant que le Nom-du-Père est « ce signifiant qui fonde le signifiant » (L V, p. 150) et que « ce qui autorise le texte de la loi se suffit d'être lui-même au niveau du signifiant » (L V, p. 146), il représente donc pour Lacan le « garant de ce que la loi comme telle se présente comme autonome. » (L V, p. 154)

2.4.1 L'Autre de l'Autre

Il faut bien admettre que l'autonomie du registre symbolique n'est pas sans poser son lot de problèmes. En effet, le fait que l'ordre symbolique soit autonome implique qu'il doit nécessairement contenir en lui-même le signifiant qui le fonde. Affirmer que, « à l'intérieur du système signifiant, le Nom-du-Père a la fonction de signifier l'ensemble du système signifiant » (L V, p. 240), autrement dit, qu'il est « dans le signifiant, ce signifiant par quoi le signifiant lui-même est posé comme tel » (L V, p. 257) veut dire que, « [e]n lui-même, le signifiant a en effet cette dimension originale, qu'il peut contenir le signifiant qui se définit comme le surgissement de ce signifiant. » (L V, pp. 257-8) Aussi, le Nom-du-Père étant le « signifiant qui dans l'Autre, en tant que lieu du signifiant, est le signifiant de l'Autre en tant que lieu de la loi » (É, p. 583), le Nom-du-Père représente donc « l'Autre dans l'Autre. » (L V, p. 146) Ainsi, au cours de cette année de séminaire

sur *Les formations de l'inconscient* dans lequel il interroge le fondement du symbolique, Lacan sera conduit à parler à plusieurs reprises de « l'Autre de l'Autre » (L V, p. 475). Considérant le fait que l'année suivante, Lacan affirmera « [qu']il n'y a pas d'Autre de l'Autre » et que cela constitue « le grand secret de la psychanalyse » (L VI, p. 353), nous avons une idée du type de problèmes que suscite l'autonomie du signifiant.

En effet, dans la mesure où le Nom-du-Père se présente comme le signifiant « garant de ce que la loi comme telle se présente comme autonome » (L V, p. 154), il se trouve donc à occuper la place du *fondement* de l'ordre symbolique tout en étant un *élément* qui se compte parmi cet ordre.

Le signifiant étant autonome et, en ce sens, contenant son propre fondement, le Nom-du Père, comme « signifiant qui fonde le signifiant » (L V, p. 150), doit nécessairement se trouver dans l'Autre en tant que celui-ci est « le lieu du signifiant » (L V, p. 157). En même temps, puisqu'il est le signifiant qui représente l'ensemble des signifiants, ce même signifiant « nous ne pouvons [le] situer que dans un au-delà, je dirais presque une transcendance » (L IV, p. 219). Cette expression, d'un au-delà *presque* transcendant, montre à elle seule toute la difficulté qu'entraîne l'autonomie du signifiant qui nécessite de donner à un signifiant, le Nom-du-Père en l'occurrence, la fonction de signifier l'ensemble du signifiant. Si « la dimension de l'Autre, en tant qu'il est le lieu du dépôt, le trésor du signifiant, comporte, pour qu'il puisse exercer pleinement sa fonction d'Autre, ceci, qu'il ait aussi le signifiant de l'Autre en tant qu'Autre » (L V, p. 155), alors cela veut dire que « [l']Autre a lui aussi au-delà de lui cet Autre capable de donner fondement à la loi. » (*Ibid.*) Mais en même temps, l'Autre étant désigné comme « lieu du signifiant » (É, p. 583), et qu'il est dit autonome, cet au-delà de l'Autre capable de donner le fondement à la loi, « d'aucune façon ne saurait apparaître hors de ce lieu. » (É, p. 813) Il faut nécessairement en conclure que cet au-delà de l'Autre est lui-même « une dimension qui, bien entendu, est également de l'ordre du signifiant » (L V, p. 155). En d'autres mots, la dimension de l'Autre contient son

propre au-delà. Voilà le paradoxe qu'entraîne « l'autonomie du signifiant » (L III, p. 223), soit celui de la nécessité d'un signifiant, comme le Nom-du-Père, qui tout en étant le *fondement* de la chaîne signifiante en est également un *élément*, c'est-à-dire d'un signifiant qui dans l'Autre représente l'Autre, soit « l'Autre dans l'Autre » (L V, p. 146).

Si, comme le dit Lévi-Strauss, le mythe est bien « un modèle logique pour résoudre une contradiction » (AS, p. 254), le récit freudien du meurtre du père permet de prendre en charge le paradoxe qu'entraîne l'autonomie du registre symbolique. À ce titre aussi, le meurtre du père est bien un mythe.

C'est précisément ce qu'exprime ce mythe nécessaire à la pensée de Freud qu'est le mythe de l'Œdipe. Regardez-y de plus près. S'il est nécessaire qu'il procure lui-même l'origine de la loi sous cette forme mythique, s'il y a quelque chose qui fait que la loi est fondée dans le père, il faut qu'il y ait meurtre du père. Les deux choses sont étroitement liées — le père en tant qu'il promulgue la loi est le père mort, c'est-à-dire le symbole du père. Le père mort, c'est le Nom-du-Père. » (L V, p. 146)

Dans cette formulation du 8 janvier 1958, nous comprenons pourquoi Lacan a amorcé plus tôt, dès le 2 mai 1956, sa relecture du mythe freudien du meurtre du père au moment même où la question de « l'autonomie du signifiant » (L III, p. 223) devient un enjeu central de sa réflexion. Si, comme le dira Lacan en 1974, « [l]e mythe, c'est ça, la tentative de donner forme épique à ce qui s'opère de la structure » (AÉ, p. 532), le mythe du meurtre du père est la formulation mythique de cette contradiction essentielle impliquée par l'autonomie du registre signifiant. De manière corrélative, si, à la séance même où il amorce cette relecture du mythe du meurtre du père, Lacan introduit la théorie jakobsonienne de la métaphore qui le conduit le 15 janvier 1958 à définir la fonction du père dans l'œdipe comme étant celle d'une métaphore, c'est que la métaphore paternelle formule de manière scientifique³³ ce que le mythe du meurtre du père énonce de manière mythique. En

³³ Dans la mesure où, suivant A. Koyré, pour Lacan, « ce qui distingue la science positive, la science moderne, n'est pas la quantification, mais la mathématisation et nommément combinatoire, c'est-à-dire linguistique, incluant la série et la récurrence » (L III, p. 270), en ce que la métaphore est une telle mathématisation, la formule de la métaphore paternelle doit être considérée comme ayant une valeur scientifique.

effet, dès la leçon inaugurale du séminaire à l'École normale supérieure, le 1^{er} décembre 1965, Lacan dira que « la psychanalyse est essentiellement ce qui réintroduit dans la considération scientifique le Nom-du-Père » (É, pp. 874-5). La métaphore paternelle apparaît donc comme l'une, sinon la première, occurrence de cette réintroduction du Nom-du-Père dans la considération scientifique.

Après avoir affirmé, en 1957, que le *nom du père* se présente comme « un terme qui, je vous l'ai indiqué au passage, n'est rejoint que par une construction mythique » (L IV, p. 219), le 15 janvier 1958, avec l'introduction de « la métaphore paternelle » (L V, p.161), Lacan formalise l'opération par laquelle le Nom-du-Père vient à occuper la place du fondement de l'ordre symbolique. Aussi, « la métaphore du Nom-du-Père » (É, p. 557) répond-elle à la contradiction inhérente au fait de considérer le Nom-du-Père comme « l'Autre dans l'Autre » (L V, p. 146), c'est-à-dire de faire du *fondement* de la chaîne signifiante un *élément* de celle-ci.

Or, pour bien comprendre comment « la métaphore paternelle » permet à Lacan de surmonter cette contradiction sans en passer par la formulation mythique, il nous faut maintenant situer quelle opération cette métaphore vient formaliser exactement. Autrement dit, à quoi de « ce qui s'opère de la structure » (AÉ, p. 532) l'écriture de la métaphore correspond.

2.4.2 Du mythe à la métaphore

Pour saisir ce que la métaphore paternelle formalise de « ce qui s'opère de la structure » (AÉ, p. 532), il nous faut en passer par la question de l'articulation des mythes qui composent la mythologie freudienne, soit celui du meurtre du père et celui de l'Œdipe. En 1953, il ne fait aucun doute, pour Lacan, que « le complexe d'Œdipe, a une valeur de mythe » (MI, p. 14). S'il est possible de dire avec Zafiropoulos que la réouverture de « la lecture de la voie œdipienne dans l'expérience analytique [...] est sans doute la dimension caractérisant de la manière la plus sûre le *retour à Freud* de Lacan » (2003, p. 127), tout se passe comme si, à partir de sa relecture de *Totem*

et *Tabou* amorcée en 1956, Lacan est conduit à lire le mythe d'Œdipe en fonction de cet autre mythe qu'est celui du meurtre primitif du père comme s'il s'agissait de deux variantes d'un même mythe.

Dans sa lecture du mythe d'Œdipe, nous pouvons dire que Lacan suit la leçon de Lévi-Strauss sur « La structure des mythes » selon laquelle un mythe se lit à partir de ses variantes (AS, p. 240). Déjà en 1947, dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, l'anthropologue accorde une valeur mythique au récit du meurtre du père (SEP, p. 563) ; et en 1955, dans son article sur « La structure des mythes », il n'hésite pas « à ranger Freud, après Sophocle, au nombre de [ses] sources du mythe d'Œdipe. » (AS, p. 240) Si, à l'instar de Lévi-Strauss, Lacan accorde aussi à l'œdipe et au meurtre du père une valeur mythique, son originalité est toutefois de les considérer ensemble comme les deux variantes d'un même mythe. En ce sens, après avoir affirmé le 2 mai 1956 que le mythe du meurtre du père est « impossible à éviter dans la cohérence de la pensée de Freud » (L III, p. 244), le 8 janvier 1958, Lacan présente « le mythe de l'Œdipe » comme « ce mythe nécessaire à la pensée de Freud » (L V, p. 146).

Bien qu'il accorde à l'un comme à l'autre une place essentielle dans l'articulation de la réflexion freudienne, celle-ci ne devrait pas pour autant mener le lecteur à les confondre. Comme le stipule Lévi-Strauss, « la répétition », entre les variantes d'un même mythe, « a une fonction propre, qui est de rendre manifeste la structure du mythe » (AS, p. 250). Aussi, c'est dans la différence entre la variante de l'Œdipe et celle du meurtre du père que se trouve le nœud de la question à laquelle le mythe se présente comme une réponse. De là, s'il peut sembler qu'après avoir amorcé sa relecture de *Totem et Tabou* Lacan parle indistinctement du mythe d'Œdipe et du meurtre du père, c'est précisément parce qu'il y a répétition entre les deux variations du mythe.

C'est précisément ce qu'exprime ce mythe nécessaire à la pensée de Freud qu'est le mythe de l'Œdipe. Regardez-y de plus près. S'il est nécessaire qu'il procure lui-même l'origine de la loi sous cette forme mythique, s'il y a quelque chose qui fait que la loi est fondée dans le père, il faut qu'il y ait meurtre du père. (L V, p. 146)

Toutefois, la répétition entre les deux variantes n'efface pour autant pas leur différence. Dans « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose » rédigé au même moment, c'est-à-dire entre décembre 1957 et janvier 1958, Lacan énonce de manière plus détaillée le rapport entre l'œdipe et le meurtre du père en affirmant que « le mythe du meurtre du père [est] rendu nécessaire par la présence constituante du complexe d'Œdipe dans toute histoire personnelle » (É, p. 543). Et quelques mois plus tard, dans « La signification du phallus », conférence prononcée le 9 mai 1958, Lacan rappelle la nécessité du mythe du meurtre du père dans la pensée de Freud en même temps qu'il le présente comme le « mythe sous-jacent à la structuration du complexe d'Œdipe » (É, p. 686). Si le mythe du meurtre du père est « impossible à éviter dans la cohérence de la pensée de Freud » (L III, p. 244), c'est qu'il répond à cet autre « mythe nécessaire à la pensée de Freud qu'est le mythe de l'Œdipe » (L V, p. 146). C'est bien dans le même sens qu'il faut lire la citation ci-dessus dans laquelle Lacan semble traiter indistinctement le mythe du meurtre du père et celui de l'Œdipe. Si le père peut incarner la fonction symbolique dans le complexe d'Œdipe, c'est que le mythe du meurtre du père se montre comme ce « qui fait que la loi est fondée dans le père » (*ibid.*). En d'autres mots, si à partir du mythe d'Œdipe, il est possible de dire que « [c]'est dans le *nom du père* qu'il nous faut reconnaître le support de la fonction symbolique », le mythe du meurtre du père nous indique comment celle-ci, « depuis l'orée des temps historiques, identifie [l]a personne [du père] à la figure de la loi. » (DR, p. 278)

Malgré l'apparente indistinction entre les deux variantes du mythe qui se répondent l'une l'autre, dans son analyse de leur variation Lacan fait ressortir un élément essentiel qui, tout en étant rattaché au mythe d'Œdipe, n'a pas, selon lui, de valeur mythique. En effet, en 1960, dans « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient », tout en semblant de nouveau traiter indifféremment le mythe d'Œdipe et celui du meurtre du père, Lacan insiste pourtant en toutes lettres sur leur distinction. Immédiatement après avoir présenté le meurtre du père comme « le mythe, dernier-né dans l'histoire, que nous devons à sa plume [de Freud] », Lacan

affirme que « ce qui n'est pas un mythe, et que Freud a formulé pourtant aussitôt que l'Œdipe, c'est le complexe de castration. » (É, p. 820)

Un an plus tôt, à la séance du 29 avril 1959, dans la tragédie d'*Hamlet* sur laquelle porte son commentaire dans *Le désir et son interprétation*, Lacan place le meurtre du père en son centre. Lacan en profite aussi pour revenir sur le « flou » (L VI, p. 403), consent-il à admettre, qui persiste entre le mythe du meurtre du père et l'œdipe afin « [d']introduire une distinction claire » (L VI, p. 404) entre eux. En effet si, dans l'Œdipe comme dans *Totem et Tabou*, il y a bien meurtre du père « [n]ous nous trouvons en présence de deux étages. » (*Ibid.*) Qu'est-ce à dire ? À cette occasion, Lacan présente l'œdipe comme la « reproduction rituelle du mythe » (*ibid.*) que constitue le meurtre primitif du père. Bien que, dans la suite de son enseignement, Lacan ne maintienne pas la distinction qu'il pose alors, elle nous semble tout de même révélatrice.

Dans la mesure où le récit du meurtre du père « indique la liaison primitive, essentielle, de toute nécessité, qui fait que nous ne pouvons concevoir l'ordre de la loi que sur la base d'une donnée primordiale », à savoir ce meurtre, il ne fait aucun doute, pour Lacan, que « *Totem et tabou* ordonne ce qu'on peut appeler à proprement parler un mythe » (*ibid.*). En ce sens, si le meurtre primitif du père reçoit sa valeur mythique de lier l'origine de la loi à la mise à mort du père, l'Œdipe reçoit sa valeur rituelle du fait que, dans « le drame formateur de l'Œdipe », le héros tragique « qui est Œdipe, mais qui est aussi bien, virtuellement, chacun de nous [...] quand il tue le père et s'accouple avec la mère » se trouve à « accompli[r] sur le plan tragique, en une sorte de bain lustral, la renaissance de la loi. » (*Ibid.*)

En présentant ainsi l'œdipe comme la reproduction rituelle du mythe du meurtre du père, c'est-à-dire comme la réactualisation de l'origine de la loi racontée par le récit du meurtre du père, Lacan suit le rapport classique qu'établissent les sciences sociales entre rite et mythe. Tandis que « tout mythe est, de quelque manière, un récit des origines, racontant comment le monde — ou telle réalité particulière —

est apparu » (Ménard, 1999, p. 63), le rite, quant à lui, « est donc d'abord et avant tout la mise en scène — ou en geste — d'un mythe, sa réactualisation, au sens fort du terme » (Ménard, 1999, p. 78).

Bien que Lacan ne maintienne pas cette bipartition dans son enseignement, elle nous paraît pertinente dans la mesure où elle met d'emblée l'accent sur l'acte. Si, à cette occasion, Lacan fait de l'œdipe le rite du mythe du meurtre du père, c'est que, « comme chacun de nous le répète dans ses rêves » (L VI, p. 405), le héros tragique, dans l'œdipe « accomplit à son insu [...] le renouvellement des passes qui vont du crime à la restauration de l'ordre et à la punition qu'il s'administre lui-même, qui nous le fait apparaître à la fin comme châtré » (L VI, p. 404). En ce sens, c'est « *accomplissant* sur le plan tragique, en une sorte de bain lustral, la renaissance de la loi » (*ibid.*, nous soulignons) qu'il présente le héros dans l'œdipe.

Ainsi, pour Lacan, ce qui distingue ces deux variantes du même mythe est le complexe de castration. En effet, lorsqu'il s'agit de comparer le mythe du meurtre du père et l'œdipe, Lacan affirme que la « castration est l'élément essentiel à prendre en compte, qui reste voilé quand on s'en tient au niveau génétique du meurtre primitif. » (*Ibid.*) S'il peut attribuer cette place décisive à la castration, c'est qu'elle « tient enfermée à clef ce qui en est le résultat [du meurtre du père], à savoir l'humanisation de la sexualité chez l'homme » (L VI, pp. 404-5) qui est, en définitive, le phallus lui-même. Pour l'instant, il s'agit de reconnaître qu'en plaçant l'humanisation de la sexualité chez l'être humain dans la castration, Lacan fait de celle-ci l'opération, c'est-à-dire l'action de la fonction symbolique de l'œdipe. Si l'œdipe est le fondement de notre rapport à la culture et que le *nom du père* est le support de la fonction symbolique, la castration est l'opération par laquelle s'accomplit effectivement la liaison du désir et de la loi. Si « la vraie fonction du Père qui foncièrement est d'unir (et non pas d'opposer) un désir à la Loi » (É, p. 824), la castration est l'opération par laquelle le père opère la fonction essentielle de l'œdipe.

2.4.3 L'énonciation de la loi

Ainsi, après avoir été conduit dans l'analyse comparative du mythe d'Œdipe et celui de meurtre du père à identifier la castration comme l'élément essentiel qui distingue leur variante, nous pouvons maintenant comprendre de quelle manière Lacan bâtit la métaphore paternelle sur cette différence. Dans la mesure où il affirme que quand « [j]e vous parle de la métaphore paternelle. J'espère que vous vous êtes aperçu que je vous parle du complexe de castration » (L V, p. 197), la métaphore paternelle est la formule de la castration par laquelle s'opère « la vraie fonction du Père » (É, p. 824), soit « l'humanisation de la sexualité chez l'homme. » (LVI, p. 405)

La métaphore paternelle voulant dire que « [l]e père est un signifiant substitué à un autre signifiant » et que « [l]à est le ressort, le ressort essentiel, l'unique ressort de l'intervention du père dans le complexe d'Œdipe » (L V, p. 175), la castration est le nom de l'opération dont la métaphore paternelle donne la formule. En ce sens, s'il est possible de dire que la métaphore paternelle est la première occurrence de la réintroduction du Nom-du-Père dans la considération scientifique par laquelle Lacan définit la psychanalyse en 1965 (É, pp. 874-5), c'est qu'elle formalise ce qui a effectivement lieu dans l'œdipe et qui « n'est pas un mythe » (É, p. 820), soit la castration qui en est le « ressort » (L V, p. 179).

Bien que Lacan ne l'énonce pas comme tel, il faut bien admettre qu'en introduisant la métaphore paternelle, il fait de la castration « ce qui s'opère de la structure » (AÉ, p. 532) dans l'œdipe et, ce faisant, se trouve à réduire l'œdipe à la castration. Ainsi, il est possible de reconstituer la logique par laquelle il procède à cette réduction du complexe d'Œdipe à celui de la castration. D'abord, Lacan affirme « [qu']il n'y a pas de question d'Œdipe s'il n'y a pas de père, et inversement, que parler d'Œdipe, c'est introduire comme essentielle la fonction du père » (L V, p. 166). Ensuite, il ajoute que « [l]a fonction du père dans le complexe d'Œdipe est d'être un signifiant substitué à un premier signifiant » (L V, p. 175), autrement dit que « le père est une métaphore » (L V, p. 174). Finalement, il conclut que quand il « parle de la

métaphore paternelle », il « parle du complexe de castration » (L V, p. 197). En suivant ce développement logique, il est possible de dire qu'en introduisant la formule de la métaphore paternelle, Lacan vise à réduire l'œdipe à ce qu'il a d'essentiel et de structurant, soit le complexe de castration. Autrement dit, après avoir fait de l'œdipe « la clef » (L I, p. 101) de l'intégration du sujet dans l'ordre symbolique, il fait de la castration « la clef de l'Œdipe, à savoir son issue. » (L V, p. 188)

Il faut bien mesurer le sens de ce déplacement de l'œdipe à la castration qui s'opère avec l'introduction de la métaphore paternelle. Il s'agit en somme du passage de la nécessité d'un opérateur comme le Nom-du-Père qui permet à la pensée symbolique de s'exercer, au fait que, concrètement — « dans les faits » (L V, p. 187), dit Lacan —, « le père en tant qu'il est culturellement le porteur de la loi, le père en tant qu'il est investi par le signifiant du père, intervient dans le complexe d'Œdipe » (L V, pp. 187-8). Autrement dit, si « [l]e seul qui pourrait répondre absolument à la position du père en tant qu'il est le père symbolique, c'est celui qui pourrait dire comme le Dieu du monothéisme — *Je suis celui qui suis* », et qu'en même temps « cette phrase que nous rencontrons dans le texte sacré ne peut être littéralement prononcée par personne » (L IV, p. 210), alors comment expliquer le fait que le père puisse effectivement intervenir dans l'œdipe. Voilà ce qu'exprime Lacan lorsqu'il affirme que « Nous savons que la fonction du père, le Nom-du-Père, est liée à l'interdiction de l'inceste, mais personne n'a jamais songé à mettre au premier plan du complexe de castration le fait que *le père promulgue effectivement la loi de l'interdiction de l'inceste.* » (L V, p. 187, nous soulignons)

Si on ne peut pas dire que Lacan fasse montre d'un excès de modestie en se présentant comme le premier à « mettre au premier plan du complexe de castration le fait que *le père promulgue effectivement la loi de l'interdiction de l'inceste.* » (*ibid.*, nous soulignons), cette phrase a néanmoins l'avantage de situer exactement l'enjeu de ce passage de l'œdipe à la castration qui s'effectue à travers l'introduction de la métaphore paternelle. En effet, en affirmant que « [n]ous savons

que la fonction du père, le Nom-du-Père, est liée à l'interdiction de l'inceste », Lacan rappelle ce qu'il soutient depuis son *retour à Freud*, à savoir qu'en installant le complexe d'Œdipe comme la « motivation centrale » (É, p. 432) de l'inconscient, Freud a su y reconnaître « l'instance des lois où se fondent l'alliance et la parenté » (*ibid.*). Ce que, comme il le dit en 1959, « Claude Lévi-Strauss confirme sans doute dans son étude magistrale » (L VII, p. 82). Dès lors, si « la fonction du père, le Nom-du-Père, est liée à l'interdiction de l'inceste » (L V, p. 187), c'est bien parce que, comme l'a découvert Freud et l'a confirmé Lévi-Strauss à sa suite, « [c]e sont des lois de nomenclature qui déterminent [...] et canalisent les alliances à partir desquelles les êtres humains copulent » (L II, p. 31). Autrement dit, c'est bien parce que le *nom du père* est l'introduction d'une « ordination dans la lignée [...] qui est l'introduction d'un ordre, d'un ordre mathématique dont la structure est différente de l'ordre naturel » (L III, p. 360) et que, en ce sens, c'est le fait d'être le fils ou la fille d'un tel, c'est-à-dire de l'ordre de la parenté, que l'accouplement est interdit ou préféré, que la fonction du père est bien liée à l'interdit de l'inceste.

Cela, depuis Freud, « nous [le] savons » (L V, p. 187), d'autant mieux, faut-il ajouter, que Lévi-Strauss le « confirme sans doute » (L VII, p. 82). Toutefois, ce que « personne n'a jamais songé à mettre au premier plan », c'est-à-dire ni Freud ni Lévi-Strauss, c'est que dans le complexe de castration « le père promulgue effectivement la loi de l'interdiction de l'inceste. » (L V, p. 187) Ainsi, en suivant Lévi-Strauss sur le chemin de son *retour à Freud*, après avoir affirmé en 1953 que « c'est dans le *nom du père* qu'il nous faut reconnaître le support de la fonction symbolique qui, depuis l'orée des temps historiques, identifie sa personne à la figure de la loi », avec la métaphore paternelle, Lacan montre de quelle manière le père devient effectivement « porteur de la loi » (Conté, 1998, p. 314) de façon à ce qu'il puisse remplir sa fonction qui est celle de promulguer « la loi de l'interdiction de l'inceste. » (L V, p. 187) En d'autres mots, si le Nom-du-Père est l'opérateur permettant à la pensée symbolique de s'exercer, la métaphore paternelle représente l'opération par laquelle celui-ci agit effectivement.

Ce dont il s'agit dans la métaphore paternelle, c'est donc « du père en tant que Nom-du-Père, étroitement lié à l'énonciation de la loi » (L V, p. 191). En ce sens, ce que fait valoir Lacan avec la métaphore paternelle c'est que « le Nom-du-Père, il faut l'avoir, mais il faut aussi savoir s'en servir » (L V, p. 156). Pour illustrer cette idée, Lacan évoque le cas du petit Hans qu'il a traité l'année précédente. Dans son cas, affirme-t-il, « [l]e père est tout ce qu'il y a de plus gentil, il est tout ce qu'il y a de plus présent, il est tout ce qu'il y a de plus intelligent [...] et il est néanmoins inopérant » (L V, p. 193). Si l'on retrouve là un exemple de la nécessité qu'il souligne dès 1953 « de distinguer clairement dans l'analyse d'un cas les effets inconscients de cette fonction d'avec les relations narcissiques, voire d'avec les relations réelles que le sujet soutient avec l'image et l'action de la personne qui l'incarne » (DR, p. 278), en 1958, Lacan ne s'en tient pas à cette distinction essentielle dans son explication. En effet, dans le cas du petit Hans, bien que la personne du père, ne soit pas en défaut, si le père est « inopérant » (L V, p. 193), c'est « pour autant que ce qu'il dit, c'est exactement comme s'il flûtait » (*ibid.*). En d'autres mots, si nous savions déjà à propos du père que « [p]arler de sa carence dans la famille n'est pas parler de sa carence dans le complexe [...] pour parler de sa carence dans le complexe, il faut introduire une autre dimension que la dimension [...] de sa présence dans la famille » (L V, p. 169) qui est la dimension du symbolique, Lacan fait un pas de plus en disant que, dans la mesure où l'intervention du père dans l'œdipe tient à ce que « le père promulgue effectivement la loi de l'interdiction de l'inceste » (L V, p. 187), la carence du père dans le complexe tient à « l'énonciation de la loi » (L V, p. 191) comme telle.

2.5 La métaphore paternelle

Si la métaphore paternelle est la formule de la castration où s'énonce la loi de l'interdit de l'inceste, il nous faut maintenant reprendre la question que nous avons laissée en suspens et qui consiste en ceci : comment la métaphore du Nom-du-Père surmonte-t-elle la contradiction inhérente à l'autonomie du symbolique et à laquelle Freud répond sous la forme du mythe du meurtre du père ? En d'autres mots, si la

fonction du père est d'énoncer la loi, comment la personne du père, c'est-à-dire le *je* à partir duquel il énonce la loi, dans sa « nature essentiellement fuyante », c'est-à-dire incapable qu'il est de soutenir « totalement le *tu* », comment vient-il à occuper la place du « je qui dit *je suis celui qui suis* », en tant qu'il est le seul apte à soutenir « radicalement le *tu* de son appel. » ? (L III, p. 323) Autrement dit, comment le père, en tant qu'il est lui-même un *élément* de la chaîne signifiante, lui-même soumis à la loi du signifiant, vient-il à occuper la place du *fondement* de cette loi ? Après avoir introduit cette question à la séance du 18 avril 1956 sous la forme de « l'autonomie du signifiant » (L III, p. 223), près de deux ans plus tard, le 15 janvier 1958, Lacan y répond de manière explicite en affirmant que ce n'est que dans la mesure où « le père est une métaphore » (L V, p. 174) que le Nom-du-Père peut occuper à la fois la place du *fondement* de l'ordre symbolique et être un *élément* de celui-ci. S'il est possible à Lacan de soutenir que « [l]e père est, dans l'Autre, le signifiant qui représente l'existence du lieu de la chaîne signifiante comme loi » et que, en ce sens, « [i]l se place, si je puis dire, au-dessus de celle-ci » (L V, p. 196), ce n'est qu'à condition d'ajouter que le père n'occupe cette position « d'au-delà » « presque » transcendant (L IV, p. 219) que d'une manière métaphorique. Si, dans la pensée de Freud, le mythe du meurtre du père est « un mythe construit pour expliquer ce qui restait béant dans sa doctrine, à savoir — *Où est le père?* » (L IV, p. 210), Lacan, s'appuyant sur la science linguistique, répond à cette question de manière non mythologique en affirmant que « [l]e père est dans une position métaphorique. » (L V, p. 196)

2.5.1 La symbolisation de l'Autre

Après avoir affirmé que « [l]a fonction du père dans le complexe d'Œdipe est d'être un signifiant substitué au premier signifiant dans la symbolisation », Lacan ajoute que « si ce n'est pas à ce niveau que vous cherchez les carences paternelles, vous ne le trouverez nulle part ailleurs » (L V, p. 175). Il faut convenir alors qu'il ne dit pas simplement que le père est une métaphore, mais qu'il n'est rien d'autre que cela. En ce sens, il faut nous demander comment cette position métaphorique dans

laquelle se trouve le père lui permet de servir de *fondement* à la chaîne signifiante, tout en étant un *élément* de celle-ci. Si nous savons depuis 1953 que la fonction du père dans l'œdipe est celle de son nom et que, en tant que signifiant, le *nom du père* fait nécessairement partie de la batterie signifiante, il reste à savoir comment ce signifiant, dans sa position métaphorique, peut servir de fondement au signifiant. Cette position de fondement de la chaîne signifiante, le Nom-du-Père ne peut l'occuper que dans la mesure où, par « la voie métaphorique » (L V, p. 176), il vient à symboliser l'Autre comme tel.

Pour saisir le sens de cette symbolisation de l'Autre qu'opère la métaphore paternelle à partir de laquelle le Nom-du-Père vient à servir de fondement à la chaîne signifiante, il nous faut nous rapporter à la séance du 18 juin 1958 lors de laquelle Lacan affirme que « rien ne peut s'organiser d'une vie mentale [...] si ce n'est qu'il y ait, au-delà de l'Autre mis primordialement en position de toute-puissance par son pouvoir [...] l'Autre de cet Autre, si je puis dire, à savoir ce qui permet au sujet d'apercevoir cet Autre, lieu de la parole, comme lui-même symbolisé. » (L V, p. 463) Si l'on voit réapparaître la formule paradoxale « l'Autre de cet Autre » qui apparaît à chaque fois que Lacan aborde la question du fondement de l'ordre symbolique en tant qu'il se présente comme autonome, nous ferons remarquer que le « si je puis dire » qui la suit immédiatement la rabaisse à une simple façon de parler, soit à une expression qui ne peut être prise au pied de la lettre. En ce sens, cette manière de s'exprimer ne devrait pas voiler la proposition principale qui se dégage de cet énoncé. Ce que Lacan affirme ici, c'est que « rien ne peut s'organiser d'une vie mentale » sans que n'ait lieu l'opération par laquelle « cet Autre, lieu de la parole » en vienne à être « lui-même symbolisé. » (L V, p. 463) Le *nom du père* étant bien « le support de la fonction symbolique » (DR, p. 278), dont le rôle est, à l'instar des notions de type *mana*, « de permettre à la pensée symbolique de s'exercer » (MM, p. XLIX), nul doute que c'est au père qu'est dévolue la fonction de cette symbolisation de l'Autre, sans laquelle « rien ne peut s'organiser d'une vie mentale » (L V, p. 463).

Aussi, nous soutenons que si « [l]a fonction du père dans le complexe d'Œdipe est d'être un signifiant substitué au *premier* signifiant introduit dans la symbolisation, le signifiant maternel » (L V, p. 175, nous soulignons), et que la mère est précisément désignée comme ce « premier Autre » (L V, p. 463), il faut reconnaître dans la métaphore paternelle « ce qui fait que le premier Autre [...] est lui-même symbolisé. » (*Ibid.*) En effet, dans la mesure où, à compter de 1958 Lacan affirme que « la voie symbolique [...] est la voie métaphorique » (L V, p. 176), autrement dit, que « le symbolisme analytique n'est concevable qu'à être rapporté au fait linguistique de la métaphore » (É, p. 703), alors il est possible d'identifier « la métaphore du Nom-du-père » (É, p. 557) comme l'opération par laquelle « [l']Autre, lieu de la parole » parvient à être « lui-même symbolisé. » (L V, p. 463)

Pour saisir toute la portée de cette thèse, il faut s'accorder sur le sens à donner à cette symbolisation de l'Autre à laquelle procède la métaphore paternelle. Bien qu'il ne fasse aucun doute que « [c]'est dans un monde humain organisé par cet ordre symbolique qu'il [le sujet] fait son apparition » (L IV, p. 398) et que ce monde, pour être pris dans les rets de l'Autre se voit peuplé de signifiants, il semble évident que la symbolisation par laquelle « cet Autre, lieu de la parole » se montre « comme lui-même symbolisé » (L V, p. 463) ne correspond pas exactement au processus par lequel un objet particulier vient à s'élever au statut « [d']objet-symbole » (L V, p. 330). En effet, si la métaphore, comme Lacan l'affirme à propos de la *gerbe* de Booz, nous donne « le schéma du symbole en tant qu'il est la mort de la chose » (L IV, p. 377), la *chose* qui est symbolisée dans la métaphore paternelle est l'Autre *comme tel*, c'est-à-dire en tant qu'il est le « lieu de la parole » (L V, p. 463). Il faut donc entendre la symbolisation de l'Autre s'effectuant dans la métaphore du Nom-du-Père comme l'opération par laquelle le foisonnement des signifiants qui peuplent le monde du sujet se voit réduit à un ensemble, soit une totalité, de sorte que tous les signifiants pris dans leur disparité viennent à tomber sous le coup de l'unité du symbole, soit d'un signifiant. Ce n'est qu'à la condition d'envisager la métaphore paternelle comme le mouvement de totalisation des signifiants qui s'opère par la réduction de ce lieu en une unité symbolique que le

Nom-du-Père peut servir de fondement au signifiant, c'est-à-dire « ce signifiant par quoi le signifiant lui-même est posé comme tel. » (L V, p. 257)

Pour s'en assurer, il suffit de mettre en parallèle la formule générale « *de la métaphore, ou de la substitution signifiante* » (É, p. 557) et celle de « la métaphore du Nom-du-Père » (*ibid.*) telles que Lacan les pose dans « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », rédigé au moment même où il introduit la métaphore paternelle dans son enseignement, soit entre décembre 1957 et janvier 1958 (É, p. 919). À partir de cette écriture « la métaphore du Nom-du-Père » (É, p. 557) :

$$\frac{\text{Nom-du-Père}}{\text{Désir de la Mère}} \cdot \frac{\text{Désir de la Mère}}{\text{Signifié au sujet}} \rightarrow \text{Nom-du-Père} \left(\frac{A}{\text{Phallus}} \right)$$

Figure 4 – La formule de la métaphore du Nom-du-Père (É, p. 557)

il est clair qu'elle se présente comme une forme particulière de la formule générale que Lacan écrit ainsi :

$$\frac{S}{S'} \cdot \frac{S'}{x} \rightarrow S \left(\frac{x}{s} \right)$$

Figure 5 – La formule générale de la métaphore, ou de la substitution signifiante (É, p. 557)

Dans cette forme générale où « les grands S sont des signifiants, x la signification inconnue et s le signifié induit par la métaphore » (*ibid.*), il paraît évident que, dans la formule de la métaphore paternelle, le *Nom-du-Père* et le *Désir de la Mère* sont les signifiants S et S', que le *Signifié au sujet* est « la signification inconnue » (*ibid.*) et que le *Phallus* est « le signifié induit par la métaphore » (*ibid.*). Lorsque l'on prête attention à la description que fait Lacan des termes de la formule générale de la métaphore et qui permet de poser leur équivalence avec ceux de la formule de la métaphore du Nom-du-Père, on ne peut manquer de d'apercevoir le fait qu'il ne dit

mot du I qui apparaît au-dessus du *s* comme le résultat de la métaphore et qui est désigné par la lettre A au-dessus du *Phallus* dans la métaphore paternelle. Ce mystère entourant ces termes se dissipe aussitôt que, à travers la comparaison de ces deux formules, nous reconnaissons que, de la manière que dans la formule de la métaphore paternelle, le *Phallus* est produit comme *s*, c'est-à-dire comme le signifié de la formule générale, le A est symbolisé comme I, soit comme unité.

2.5.2 La production du phallus

Si cette lecture comparative de la formule générale de la métaphore et celle de la métaphore du Nom-du-Père vient confirmer le fait que la métaphore paternelle est l'opération par laquelle l'Autre en tant que lieu de la parole se trouve à être « lui-même symbolisé » (L V, p. 463), elle nous montre également que cette symbolisation de l'Autre réduit à l'unité symbolique ne se fait pas sans effet, soit la production de « la signification du phallus » (É, p. 557) — expression que Lacan emploie pour la première fois entre décembre 1957 et janvier 1958 dans « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », avant de l'employer à nouveau comme titre de la conférence qu'il prononce le 9 mai 1958 à Munich (É, p. 685). Depuis mai 1957, c'est-à-dire depuis sa communication sur « L'instance de la lettre », Lacan soutient que « c'est dans la substitution du signifiant au signifiant que se produit un effet de signification » (É, p. 515), autrement dit qu'il faut reconnaître dans « la structure métaphorique » la fonction du signifiant « dans la genèse du signifié » (É, p. 497). Pour autant que dans la métaphore paternelle, le signifiant auquel le signifiant du Nom-du-Père vient se substituer — à savoir le signifiant maternel — est le « *premier* signifiant introduit dans la symbolisation » (L V, p. 175, nous soulignons), il faut reconnaître que la métaphore du Nom-du-Père n'est pas simplement une métaphore parmi tant d'autres, mais qu'elle occupe une place à part. Pour reprendre l'expression de Lacan, la métaphore paternelle « nous porte à l'origine. » (É, p. 805)

Bien que ce soit au signifiant maternel que vient se substituer le signifiant du Nom-du-Père dans la métaphore paternelle, Lacan affirme que ce dernier est « déjà liée à quelque chose qui était x, c'est-à-dire le signifié dans le rapport à la mère » (L V, p. 175), avant l'opération de la métaphore. En tant que le signifiant maternel est le « premier signifiant introduit dans la symbolisation » (*ibid.*) ce signifié est à proprement parlé « inconnu. » (L V, p. 452) En effet, dans la mesure où « c'est dans le rapport d'un signifiant à un signifiant, que va s'engendrer un certain rapport *signifiant sur signifié* » (L V, p. 33, souligné par l'auteur), ce signifié auquel le signifiant maternel, soit le « premier signifiant introduit dans la symbolisation » (L V, p. 175), est « déjà lié » — en ceci qu'il se présente comme absolument fermé au sujet — ne peut être que marqué d'un x. Sans entrer dans le détail de la dialectique de la demande sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir dans le prochain chapitre, disons simplement que devant l'alternance des réponses de la mère à satisfaire la demande d'amour de l'enfant, autrement dit à répondre présent ou non à ses appels, surgit chez ce dernier la question du désir de la mère. En ce sens, si avant l'opération de la métaphore « le signifié des allées et venues de la mère » (*ibid.*), correspond à cette « signification inconnue » (É, p. 557) qui est absolument fermé au sujet, la symbolisation de l'Autre en quoi consiste la métaphore paternelle aura pour effet de placer le phallus à cet endroit.

Conformément à la théorie jakobsonienne de la métaphore que Lacan introduit dans son enseignement pour la première fois le 2 mai 1956, dans la métaphore paternelle, « la condition de la réussite de la métaphore » (*ibid.*), c'est-à-dire de la production de la signification du phallus, est « [l]'élision de S', ici représentée, par sa rature » (*ibid.*). En effet, comme il l'a d'abord illustré avec le vers d'Hugo « Sa gerbe n'était point avare ni haineuse », si le « symbolisme qui s'exprime dans la métaphore suppose la similarité » celle-ci ne tient pas à une quelconque analogie, mais « est manifestée uniquement par la position. » (L III, p. 248) En ce sens, si dans « la fonction de substitution » (L III, p. 257) que réalise le procès métaphorique, il y a bien entre les termes une « identification » (L III, p. 247), ce ne peut être « qu'en raison de la structure du signifiant » (L III, p. 258), c'est-à-dire en fonction « de la

relation positionnelle » (L III, p. 257) entre les signifiants. Aussi, dire que « [l]a fonction du père dans le complexe d'Œdipe est d'être un signifiant substitué au premier signifiant introduit dans la symbolisation, le signifiant maternel » équivaut à dire que dans le procès métaphorique le « père vient à la place de la mère » (L V, p. 175).

Tout comme dans le cas du vers d'Hugo où la gerbe est « mise en position de sujet dans la proposition » (L III, p. 257), du fait qu'elle vienne « prendre [l]a place » (L IV, p. 377) de Booz et où celui-ci se voit « rejeté [...] dans les ténèbres du dehors où l'avarice et la haine l'hébergent dans le creux de leur négation » (É, p. 507), dans la métaphore paternelle, du fait de la substitution du signifiant père au signifiant mère par laquelle le « père vient à la place de la mère » (L V, p. 175), le signifiant maternel « se voit éclipsé, occulté, aboli » (L IV, p. 377) par le père qui a « usurpé sa place » (É, p. 507). Tout comme dans le cas de Booz où la production d'une nouvelle signification — à savoir la promesse qu'il « va recevoir dans un contexte sacré de son avènement à la paternité » (É, p. 508) — est conditionnelle à son abolition métaphorique par sa gerbe, dans la métaphore paternelle, ce n'est que dans la mesure où « [l]'élément signifiant intermédiaire tombe », soit le *Désir de la mère* « que va se produire le résultat ordinaire de la métaphore » (L V, p. 176), c'est-à-dire le surgissement d'une signification nouvelle.

Notons, par souci du détail, que si la métaphore paternelle est de toute évidence construite sur le bâti de la théorie jakobsonienne de la métaphore telle que Lacan l'introduit le 2 mai 1956 et l'illustre à partir du vers d'Hugo, une différence s'impose. En effet, à la différence de Booz qui « après avoir été éclipsé, occulté, aboli » mais « réapparaît dans le rayonnement fécond de la gerbe » (L IV, p. 377) et ainsi « resurgit dans ce qui entoure la figure où il s'est annihilé » (É, p. 508) de manière à revenir avec la promesse qu'il « va recevoir dans un contexte sacré de son avènement à la paternité » (*ibid.*), dans la formule de la métaphore paternelle, le signifiant du *Désir de la mère*, parce qu'il est refoulé, ne resurgit pas transformé par son élision autrement que sous la forme du retour du refoulé. En effet, à la

différence de la métaphore de Booz, dans la métaphore du Nom-du-Père, l'élision du *Désir de la mère* par la substitution du signifiant paternel à sa place a pour résultat le fait que le père « entre[r] en possession par voie métaphorique de l'objet du désir de la mère, qui se présente alors sous la forme du phallus. » (L V, p. 176) Dans la métaphore paternelle, il y a donc une équivalence stricte entre le fait que le père se voit attribuer par voie métaphorique l'objet du désir de la mère et le fait que le phallus vienne prendre la place du « signifié des allées et venues de la mère » (L V, p. 175), c'est-à-dire de « la signification inconnue » (É, p. 557).

Bien que la métaphore du Nom-du-Père produise la signification du phallus, c'est-à-dire que le phallus vienne prendre la place de « la signification inconnue » (*ibid.*) qu'est le Désir de la mère pour l'enfant, il ne faudrait pas croire que par là le « signifié des allées et venues de la mère » (L V, p. 175) lui soit dévoilé pour autant. Le fait que, par la métaphore paternelle, le père « entre en possession par voie métaphorique de l'objet du désir de la mère qui se présente alors sous la forme du phallus » (L V, p. 176) et que, en ce sens, le phallus vienne prendre la place de la « signification inconnue » (É, p. 557) ne lève pas pour autant le voile sur le signifié du désir de la mère, mais indique plutôt à l'enfant « que l'affaire à la fois sort des mains de l'enfant et qu'elle est réglée ailleurs. » (L IV, p. 227) Dès lors que, après s'être interrogé sur le désir de la mère, après aussi s'être aperçu que dans ses allées et venues, « il y a autre chose qui la travaille » (L V, p. 175), et que, par la voie de la métaphore paternelle, l'enfant peut répondre à l'énigme de « ce qui la travaille » par le phallus « [l]'objet du désir de la mère qui se présente alors sous la forme du phallus » (L V, p. 176), c'est le père qu'il l'a ; mais l'enfant n'a pas pour autant la réponse à la question de ce que signifie ce désir. Ce qu'il obtient comme réponse à travers la métaphore du Nom-du-Père sous la forme du phallus ce n'est pas ce *que* signifie le désir de la mère, mais ce *qui* le signifie, c'est-à-dire son signifiant. En ce sens, si le phallus, par la métaphore paternelle, prend la place du signifié du désir de la mère, il n'occupe cette place qu'en tant que signifiant, soit comme « signifiant du désir de l'Autre » (L V, p. 350).

Le phallus étant le signifiant du désir de l'Autre, c'est-à-dire le signifiant qui vient prendre la place du signifié du désir de la mère, soit de la « signification inconnue » (É, p. 557), il faut reconnaître que le phallus jouit d'un statut tout à fait privilégié dans la structure : ce qui lui vaut en 1957 d'être désigné par Lacan comme « le signifiant privilégié » (É, p. 522)³⁴. Si nous insistons sur cette appellation, c'est à dessein puisqu'à la séance du 27 mars 1958, Lacan l'emploie pour élever le signifiant du phallus à la dignité du signifiant du Nom-du-Père en affirmant que « [d]e même que nous avons défini le signifiant paternel comme le signifiant qui, dans le lieu de l'Autre, pose et autorise le jeu des signifiants, il y a un autre signifiant privilégié » (L V, p. 317) soit le phallus. Bien entendu, il ne s'agit pas de confondre le signifiant du Nom-du-Père avec le signifiant phallus, mais de souligner que, en tant que « signifiant central de l'inconscient » (L V, p. 483), le phallus acquiert dans l'enseignement de Lacan une valeur dont l'importance est équivalente à celle du Nom-du-Père.

Si le Nom-du-Père acquiert son statut privilégié d'être « le signifiant qui, dans le lieu de l'Autre, pose et autorise le jeu des signifiants » (L V, p. 317), cet « autre signifiant privilégié » (*ibid.*) qu'est le phallus, lui, l'acquiert du fait d'être « le signifiant du signifié en général » (L V, p. 240). En effet,

De même que je vous ai dit qu'à l'intérieur du système signifiant, le Nom-du-Père a la fonction de signifier l'ensemble du système signifiant, de l'autoriser à exister, d'en faire la loi, je vous dirai que nous devons fréquemment considérer que le phallus entre en jeu dans le système signifiant à partir du moment où le sujet a à symboliser, par opposition au signifiant, le signifié comme tel, je veux dire la signification. (*Ibid.*)

Si, en tant que « signifiant du désir de l'Autre » (L V, p. 350), le phallus obtient son statut privilégié d'être « le signifiant du signifié en général », il n'en reste pas moins que, pour ce qui est de savoir « ce que, en tant que signifiant, il signifie », Lacan affirme « [qu']il y a peu de chance qu'il se dévoile jamais autrement que dans sa

³⁴ Vocabulaire qui sera repris à plusieurs reprises, notamment dans « La signification du phallus » (É, p. 692) prononcée le 9 mai 1958 et comme aux séances du 12 et le 26 mars (L V, p. 280; L V, p. 317), du 16 avril (L V, p. 334) et 25 juin 1958 (L V, p. 483). Si l'année suivante, Lacan ne l'emploie qu'à une occasion, soit à la séance du 11 février 1959 (L VI, p. 259), il affirme en revanche que « la fonction à lui [au phallus] est privilégiée » (L VI, p. 146).

nature de signifiant » (*ibid.*). En effet, du fait que le phallus est le « signifiant dernier dans le rapport du signifiant au signifié », Lacan soutient qu'il « restera voilé jusqu'à la fin des siècles » (*ibid.*).

Dans la mesure où il désigne en 1956 le *point de capiton* comme « le point où viennent se nouer le signifiant et le signifié » (L III, p. 303) — puisque, à partir de 1958, Lacan présente le phallus comme le « signifiant dernier dans le rapport du signifiant au signifié » —, le phallus représente donc l'ultime *point de capiton*. « [S']il y a peu de chance qu'il se dévoile jamais autrement que dans sa nature de signifiant » (L V, p. 240), le phallus nous montre en effet que le *point de capiton* n'est en lui-même qu'un signifiant auquel on ne peut accorder de signification que par la voie métaphorique, c'est-à-dire en l'épinglant à un autre signifiant. C'est la métaphore paternelle qui nous donne la véritable signification de ce que dit Lacan lorsqu'il affirme que « [l]'épinglage dont je vous parle, le point de capiton, n'est qu'une affaire mythique » (L V, p. 196) Si, à cette occasion, il justifie le caractère mythique du *point de capiton* par le fait que « personne n'a jamais pu épingler une signification à un signifiant », il précise néanmoins que, « [e]n revanche, ce que l'on peut faire, c'est épingler un signifiant à un signifiant et voir ce que cela donne [...] à savoir le surgissement d'une nouvelle signification. » (L V, p. 196) Dans la mesure où la métaphore du Nom-du-Père, par la substitution du signifiant à un autre signifiant nous donne « le signifiant du signifié en général », c'est-à-dire le « signifiant dernier dans le rapport du signifiant au signifié » (L V, p. 240), la métaphore paternelle révèle que « c'est dans le rapport d'un signifiant à un signifiant, que va s'engendrer un certain rapport *signifiant sur signifié*. » (L V, p. 33, souligné par l'auteur)

Puisque le phallus est le « signifiant du désir de l'Autre » (L V, p. 350), c'est-à-dire le signifiant qui par la voie de la métaphore paternelle, c'est-à-dire de la substitution signifiante, vient à désigner le signifié en général — soit le signifié du désir de la mère en tant qu'il est le « *premier* signifiant introduit dans la symbolisation » (L V, p. 175) — le phallus signifie qu'il n'y a pas de signifiant qui puisse s'accoler à un

signifié sans en passer par un autre signifiant. En somme, le rapport du signifiant au signifié n'est que la conséquence du rapport d'un signifiant à un autre. La métaphore paternelle révèle « que, pour que quelque chose s'engendre dans l'ordre du signifié, il faut qu'il y ait substitution d'un signifiant à un autre signifiant. » (L VI, p. 199) En ce sens, il est possible de considérer à l'instar de Zafirooulos que le fait de qualifier le *point de capiton* d'affaire mythique « n'indique en rien que ce capitonnage n'existe pas, mais qu'il n'existe *que* comme une affaire mythique » (2018, p. 35, souligné par l'auteur). En effet, il y a donc bien épinglage du signifiant et du signifié, mais celui-ci ne se fait que par la voie métaphorique, c'est-à-dire par la liaison d'un signifiant à un autre signifiant. Aussi, en 1960, après avoir qualifié deux ans plus le *point de capiton* « [d']affaire mythique » (L V, p. 196), dans « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient », Lacan fait du *point de capiton* une « métaphore »³⁵ (É, p. 805).

2.5.3 Le véritable algorithme lacanien

Si nous nous accordons avec Zafirooulos pour qualifier « cette nouvelle théorie du capitonnage désormais engendrée par l'effectuation de la métaphore paternelle dans l'Œdipe » (2018, p. 41) de véritable « révolution » (*ibid.*), il nous faut prendre la mesure de celle-ci. Comme nous l'avons rappelé dans notre chapitre précédent (Zafirooulos, 2001, pp. 217-222 ; 2003, pp. 179-217 ; 2015, pp. 117- 121), c'est à partir de la théorie du *signifiant flottant* de Lévi-Strauss que Lacan élabore le *point de capiton* en tant qu'il représente « le point où viennent se nouer le signifiant et le signifié » (L III, p. 303). Il est donc inévitable que cette nouvelle théorie du capitonnage vienne modifier le rapport du psychanalyste à l'anthropologue. Pour l'illustrer nous proposons d'en passer par la comparaison de l'algorithme S(I/s) avec cet autre que Lacan présente comme l'algorithme qui « fonde » (É, p. 497) la linguistique, soit S/s. En effet, si, comme le dit explicitement Lacan en 1960, le *point de capiton* est une « métaphore » (É, p. 805) et que le S(I/s) est « le résultat

³⁵ Il faut préciser ici que si Lacan fait du *point de capiton* une métaphore, c'est dans « [s]a structure synchronique » (É, p. 805), qu'il distingue de sa « fonction diachronique » qui est celle de la phrase.

ordinaire de la métaphore » (L V, p. 176), cet algorithme se présente comme l'écriture même de la nouvelle théorie du capitonnage entre le signifiant et le signifié qui ne s'opère que par la liaison d'un signifiant à un autre signifiant. Inversement, S/s bien qu'il illustre les caractères de détermination et d'antériorité du signifiant sur le signifié tels que Lévi-Strauss les pose en affirmant que « le signifiant précède et détermine le signifié » (MM, p. XXXII), en tant qu'il suppose un rapport direct entre le signifiant et le signifié, — c'est-à-dire qui ne passerait pas par la médiation d'un autre signifiant — cet algorithme peut être tenu comme l'écriture du *point de capiton* qualifié de mythique par Lacan, c'est-à-dire dans lequel serait « épingl[é] une signification à un signifiant » (L V, p. 196).

Si Lacan ne désigne pas ces algorithmes comme l'écriture de ces deux types de capitonnage, cette comparaison nous semble justifiée dans la mesure où, dès 1957, c'est-à-dire au moment de les introduire pour la première fois dans son enseignement, il indique que l'un doit être lu en fonction de l'autre. En effet, dans « L'instance de la lettre », Lacan appelle à cette lecture lorsque, immédiatement après avoir énoncé ce que définit l'algorithme S/s c'est précisément « la topique de cet inconscient » (É, p. 515), il poursuit en affirmant que ce qu'il vient « de développer de l'incidence du signifiant sur le signifié » (*ibid.*) dans son texte — c'est-à-dire ce que sont les « liaisons propres au signifiant » qui entrent en « fonction dans la genèse du signifié » (É, p. 497)—, permet de transformer cet algorithme en « $f(S)I/s$ » dans lequel il est aisé de reconnaître le S(I/s) comme résultat de la métaphore.

L'année suivante, dans la « Signification du phallus », c'est-à-dire à peine quatre mois après avoir introduit la métaphore paternelle dans son enseignement (L V, p. 175), Lacan fait un pas supplémentaire dans cette direction. En 1958, Lacan renverse l'ordre de son argumentation. Dorénavant, il ne présente plus l'algorithme qui fonde la linguistique comme ce que définit la topique de l'inconscient, tel qu'il le faisait l'année précédente, mais bien « la découverte de Freud » comme ce qui « anticip[e] [l]es formules » de « la linguistique moderne. » (É, p. 688) Dans la

mesure où « c'est la découverte de Freud qui donne à l'opposition du signifiant et du signifié la portée effective où il convient de l'entendre : à savoir que le signifiant a fonction active dans la détermination des effets où le signifiable apparaît comme subissant sa marque, en devenant par cette passion le signifié » (*ibid.*), il est possible de dire que l'algorithme S(I/s) que Lacan trouve dans Freud est la vérité de S/s qui fonde la linguistique.

Si la découverte de Freud dévoile la vérité cachée derrière l'algorithme de la linguistique, c'est que la psychanalyse a été en mesure « de retrouver dans les lois qui régissent cette autre scène (*eine andere Schauplatz*) que Freud, à propos des rêves, désigne comme étant celle de l'inconscient », de retrouver donc les « effets déterminés par le double jeu de la combinaison et de la substitution dans le signifiant, selon les deux versants générateurs du signifié, que constituent la métonymie et la métaphore » (É, p. 689). En d'autres mots, le signifiant précédant et déterminant le signifié, il ne saurait y avoir de rapport entre un signifiant et un signifié qui ne soit d'abord un rapport de signifiant à signifiant dont découle la détermination du signifié. Bien entendu, si Lacan peut soutenir que la découverte freudienne donne la vérité de la linguistique ce n'est que dans la mesure où « l'inconscient [a] la structure radicale du langage » (É, p. 594) et que « les lois de composition de cet inconscient recourent exactement les lois de composition les plus fondamentales du discours » (L V, p. 66). Puisque les deux « fonctions essentielles du signifiant », que sont celles « de la métaphore et de la métonymie » (L V, p. 30), sont aussi les mêmes pour l'inconscient que pour le discours en général, il est tout à fait fondé d'appliquer au langage ce que révèle la découverte freudienne sur la structure, c'est-à-dire que S(I/s) est la vérité de S/s.

Il semble ici que Lacan place la psychanalyse dans un face à face avec la linguistique en général et à Saussure en particulier mais, dans la mesure où S/s est l'écriture lacanienne de l'algorithme lévi-straussien, il semble bien que c'est plutôt à Lévi-Strauss et à l'anthropologie qu'il s'adresse lorsqu'il affirme la nécessité de transformer le S/s en S(I/s) à partir de la découverte de l'inconscient. Si ce que

signifie S(I/s) est que « c'est dans le rapport d'un signifiant à un signifié, que va s'engendrer un certain rapport *signifiant sur signifié* » (L V, p. 33, souligné par l'auteur), cela implique que la « complémentarité » que Lévi-Strauss pose à l'origine du langage et que le signifiant flottant a pour fonction de restituer est aussi une affaire mythique. Rappelons-nous en effet que dans son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », l'anthropologue présente la complémentarité entre « les deux catégories du signifiant et du signifié » (MM, p. XLVII) comme « la condition même de l'exercice de la pensée symbolique » (*ibid.*). C'est donc à « la *restauration* » de cette « unité, non pas perdue (car rien n'est jamais perdu), mais inconsciente » (*ibid.*) que les notions de types *mana* sont affectées. Du fait que « le signifiant précède et détermine le signifié » (MM, p. XXXII), Lévi-Strauss peut soutenir qu'il existe une « inadéquation » entre le signifiant et le signifié « qui relève[rait] de la condition humaine » (MM, p. XLIX). Dans la mesure aussi où il présente la pensée symbolique comme « une totalité fermée et complémentaire avec elle-même » (MM, p. XLVIII), dans laquelle « les deux catégories du signifiant et du signifié se sont constituées simultanément et solidairement, comme deux blocs complémentaires » (MM, p. XLVII), il faut reconnaître que, pour l'anthropologue, la complémentarité entre le signifiant et signifié est tout autant inconsciente qu'originale.

Cette unité inconsciente originale que Lévi-Strauss place au fondement de la pensée symbolique se retrouve aussi bien à son terme lorsque l'anthropologue suggère à demi-mot la résorption complète et totale par la science de cette inadéquation qui, pourtant, dit-il, « relève de la condition humaine » (MM, p. XLIX). Comme le soutient Hénaff à propos de l'origine du langage chez Lévi-Strauss, si la « [l]a totalité est donnée » et que « l'histoire ne serait que son actualisation », Lévi-Strauss confie à « la science qui peu à peu se substitue à la pensée symbolique jusqu'à en supposer la disparition » (Hénaff, 1991, p. 399), l'accomplissement de cette tâche. Bien que « Lévi-Strauss ne le dit et ne pourrait le dire, pourtant cela est impliqué dans cette hypothèse. » (Hénaff, 1991, pp. 399-400)

En effet, après avoir présenté la connaissance comme le processus consistant à « identifier les uns par rapport aux autres certains aspects du signifiant et certains aspects du signifié » (MM, p. XLVII-XLVIII), Lévi-Strauss trace ensuite une différence « de degré, non de nature » (MM, p. XLVIII) entre « la connaissance scientifique » (*ibid.*) et les autres modes de connaissance de la pensée symbolique, en affirmant la nécessité de « reconnaître que le travail de péréquation du signifiant par rapport au signifié a été poursuivi de façon plus méthodique et plus rigoureuse à partir de la naissance, et dans les limites d'expansion, de la science moderne. » (MM, p. XLVIII-XLIX) Après avoir fait cette distinction, l'anthropologue suggère que ce travail plus rigoureux et méthodique de la connaissance scientifique pourrait venir mettre un terme à cette « situation fondamentale [...] qui relève de la condition humaine » (MM, p. XLIX) qu'est l'existence de cette inadéquation entre le signifiant et le signifié. En effet, si Lévi-Strauss affirme que cette inadéquation « se maintient » « partout ailleurs, et constamment encore chez nous-mêmes », il enchaîne en écrivant entre parenthèse « (et pour fort longtemps sans doute) » (*ibid.*). Ainsi, en ajoutant cette précision sous la forme d'une parenthèse, l'anthropologue, sans le dire, laisse entendre qu'un jour, quoique fort éloigné, la science viendra mettre un terme à cette inadéquation. À peine quelques lignes plus loin Lévi-Strauss confirme cette interprétation. Toujours à mots couverts, il affirme que, si la fonction des notions de type *mana* qui est de « signaler » autant que « combler » (MM, p. XLIV) cette inadéquation entre le signifiant et le signifié qui « ne disparaît pas dans notre mentalité et dans notre forme de société », il laisse entendre plus loin que la connaissance scientifique pourrait peut-être venir la combler. En effet, en soutenant que la fonction du *signifiant flottant* est toujours présente « dans notre mentalité et dans notre forme de société », et ce, précise-t-il, « bien que la connaissance scientifique soit capable, *sinon de l'étancher*, au moins de la discipliner partiellement » (MM, p. XLIX, nous soulignons), et cela même si l'anthropologue n'est pas catégorique quant à la capacité de la connaissance à « étancher » cette inadéquation dans les notions de type *mana*, il n'en reste pas moins que, par cette formulation, il le suggère.

Là-dessus, Lévi-Strauss et Lacan sont en total désaccord. Car, quand Lacan affirme que la « métaphore » en tant que « structure synchronique » du *point de capiton* « nous porte à l'origine » (É, p. 805), c'est qu'à l'origine il n'y a pas de complémentarité entre le signifiant et le signifié, que l'inadéquation est première et que, pas plus dans l'inconscient, que dans langage dont il « est la condition » (AÉ, p. 488), il n'y a d'unité devant faire l'objet d'une « restauration » (MM, p. XLVII). En 1964, rappelant que c'est « [d]ans le rêve, l'acte manqué, le mot d'esprit » que, sous « le mode de l'achoppement » (L XI, p. 27), Freud trouve l'inconscient, il soutient que « [l]a discontinuité [...] est la forme essentielle où nous apparaît d'abord l'inconscient comme phénomène » (L XI, p. 28). Du fait que « dans le chemin de la découverte de Freud », la « discontinuité a ce caractère absolu, inaugural », nous ne pouvons d'aucune manière placer cette discontinuité « sur le fond d'une totalité », de manière à affirmer que « le *un* est antérieur à la discontinuité » (*ibid.*). Au contraire, en ce que « le *un* qui est introduit par l'expérience de l'inconscient, c'est le *un* de la fente, du trait, de la rupture », Lacan soutient que « tout ce [qu'il a] enseigné ces dernières années tendait à faire virer cette exigence d'un *un* fermé » (*ibid.*).

Quoique dans un lexique quelque peu différent que celui utilisé en 1964, deux ans après avoir introduit la métaphore paternelle dans son enseignement et avoir déclaré mythique le *point de capiton*, c'est bien là ce qu'affirme Lacan en 1960 lorsqu'il soutient que le *point de capiton*, dans sa « structure synchronique » de « métaphore », « nous porte à l'origine » (É, p. 805).

Du fait que l'algorithme S(I/s) indique que « [c]'est à partir du rapport de signifiant à signifiant, de la liaison du signifiant d'ici au signifiant qui est là, du rapport purement signifiant [...] que va pouvoir s'exercer l'action qui est d'engendrement de signification » (L V, p. 33), contrairement à ce qu'affirme Lévi-Strauss, Lacan soutient que « les deux catégories du signifiant et du signifié », *ne se sont pas* « constituées simultanément et solidairement, comme deux blocs complémentaires » (MM, p. XLVII), mais que ce sont « liaisons propres au

signifiant » qui entrent en « fonction dans la genèse du signifié » (É, p. 497). En ce sens, il faut en conclure que pour Lacan l'inconscient ne saurait être « une totalité fermée et complémentaire avec elle-même. » (MM, p. XLVIII)

Dans la mesure où Lacan définit l'œdipe comme « le passage de l'imaginaire au symbolique » (L IV, p. 274), — ce qui équivaut dans le lexique lévi-straussien au « passage de la nature à la culture » (L VII, p. 319) — et que « parler d'Œdipe, c'est introduire comme essentielle la fonction du père » (L V, p. 166), en ce que la fonction du père est d'être « une métaphore » (L V, p. 174), il faut en conclure que « l'assomption du symbolique » (L V, p. 189) qui s'effectue par la métaphore paternelle, est la version lacanienne de l'origine du langage telle que Lévi-Strauss l'a décrit dans son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss ». Comme le premier homme qui « dispose dès son origine d'une intégralité de signifiant dont il est fort embarrassé pour faire l'allocation à un signifié, donné comme tel sans être pour autant connu » (MM, p. XLIX), l'enfant accède, dans l'œdipe, au langage par la « fonction du père » qui est « d'être un signifiant substitué au *premier* signifiant introduit dans la symbolisation, le signifiant maternel » (L V, p. 175, nous soulignons), ce qui a pour effet de placer le phallus en lieu et place de cette « signification inconnue » (É, p. 557).

Avec la métaphore paternelle, Lacan se trouve donc à répondre à une question fondamentale laissée sans réponse par le texte de Lévi-Strauss, à savoir : comment le signifié à l'origine inconnue se fait-il connaître, si tout ce dont l'être humain dispose, à l'origine, sont des signifiants? En effet, si le signifié est de l'ordre du connu, mais qu'à l'origine il est inconnu, comment, n'ayant à sa disposition que des signifiants, le premier homme arrive-t-il à en faire l'allocation à un signifié pour que celui-ci passe de l'inconnu au connu? Considérant que Lévi-Strauss définit la connaissance comme « le processus intellectuel qui permet d'identifier les uns par rapport aux autres certains aspects du signifiant et certains aspects du signifié », comment est-il possible d'associer un signifiant à un signifié si tout ce dont dispose l'être humain à l'origine sont des signifiants? Par la métaphore paternelle Lacan

affirme que « c'est dans le rapport d'un signifiant à un signifiant, que va s'engendrer un certain rapport *signifiant sur signifié*. » (L V, p. 33, souligné par l'auteur) Il est donc possible de comprendre pourquoi c'est « une nécessité structurale du langage, qui veut que, pour que quelque chose s'engendre dans l'ordre du signifié, il faut qu'il y ait substitution d'un signifiant à un autre signifiant. » (L VI, p. 199) Si ce n'était pas le cas, il resterait comme le premier homme de Lévi-Strauss, au seuil du langage, disposant « d'une intégralité de signifiant » dont, contrairement à ce que dit l'anthropologue, il resterait non seulement « fort embarrassé pour faire l'allocation à un signifié » (MM, p. XLIX), mais absolument incapable.

Cette réponse que Lacan offre à la question de l'origine du langage dans la métaphore paternelle, c'est en suivant la logique lévi-straussienne qu'il la donne. Tout comme « l'autonomie du registre symbolique » (L II, p. 48), devant laquelle l'anthropologue hésite pour finalement la rejeter complètement en 1962, dérive du principe lévi-straussien selon lequel « le signifiant précède et détermine le signifié » (MM, p. XXXII), le fait de placer la métaphore à l'origine du langage s'inscrit dans le même mouvement consistant à tirer les conséquences de cet énoncé de l'anthropologue. C'est bien ce que soutient Lacan lorsqu'en appelant à lire S(I/s) en fonction de S/s, il affirme que c'est à partir de l'algorithme de Lévi-Strauss qu'il a été en mesure de déterminer « l'incidence du signifiant sur le signifié » en quoi S/s « s'accommode de sa transformation » (É, p. 515) en S(I/s).

De plus, si en répondant à la question laissée en suspens dans l'hypothèse lévi-straussienne sur l'origine du langage par l'entremise de la métaphore paternelle Lacan suit le raisonnement de l'anthropologue, c'est aussi parce que cette réponse obéit à la logique structurale à partir de laquelle, dans sa thèse de doctorat, Lévi-Strauss invalide la thèse du meurtre du père chez Freud où ce dernier, soutient-il, « prétendait expliquer certains traits actuels de l'esprit humain par un événement, à la fois historiquement certain et logiquement nécessaire » (SEP, p. 562). Selon l'anthropologue, Freud aurait dû « voir que des phénomènes mettant en cause la

structure la plus fondamentale de l'esprit humain, n'ont pas pu apparaître une fois pour toutes [et qu'ils] se répètent tout entiers au sein de chaque conscience » (*ibid.*). Or dans la mesure où, avec la métaphore paternelle, Lacan illustre de quelle manière s'effectue le passage de la nature à la culture pour chaque sujet, sa réponse respecte bien la logique structurale telle que la met en place Lévi-Strauss tout en sauvegardant l'essentiel de la thèse freudienne.

2.5.4 Prendre le parti de la découverte freudienne

Bien que la nouvelle théorie de Lacan sur le *point de capiton* et la métaphore du Nom-du-Père s'inscrive bel et bien dans la logique lévi-straussienne tant du point de vue de la forme que du contenu, il faut néanmoins admettre qu'elle dépasse un peu les conclusions de l'anthropologue. Si la métaphore paternelle comme opération symbolique par laquelle s'effectue le passage de la nature à la culture, tout comme l'autonomie du symbolique, se présentent comme des conséquences logiques à la thèse lévi-straussienne contenue dans le fait que « le signifiant précède et détermine le signifié » (MM, p. XXXII), il reste à savoir pourquoi l'anthropologue ne les a pas lui-même dégagées.

Il faut bien l'admettre, de ce *signifiant flottant* permettant à la pensée symbolique de s'exercer et à partir duquel l'anthropologue aurait pu, comme Lacan, être conduit à ces conséquences, Lévi-Strauss n'en aura, somme toute, que très peu parlé. En effet, après avoir posé l'existence de ce signifiant flottant dans son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », il n'y fera pas référence de nouveau avant 1956 dans *Les organisations dualistes existent-elles?* Dans ce texte, Lévi-Strauss affirme que la division (nord/sud) dans l'organisation sociale des Bororos « n'a aucune fonction, sinon de permettre à la société bororo d'exister » (AS, p. 176), ce qui le conduit à dire que « ce n'est pas la première fois que la recherche nous met en présence de formes institutionnelles qu'on pourrait appeler *de type zéro*. » (*ibid.*, souligné par l'auteur) et à faire référence en note de bas de page à la notion de *mana*. Selon la logique qu'il avait déployée en 1950, dans son « Introduction à l'œuvre de

Marcel Mauss », l'anthropologue décrit alors ces *institutions de types zéro* comme n'ayant « aucune propriété intrinsèque, sinon d'introduire les conditions préalables à l'existence du système social dont elles relèvent, auquel leur présence — en elle-même dépourvue de signification — permet de se poser comme totalité. » (*Ibid.*)

Si, après avoir rappelé de la sorte la question soulevée par les notions de types *mana*, il évoque le fait qu'avec ce type d'institutions, « [l]a sociologie rencontrerait ainsi un problème essentiel, qui lui est commun avec la linguistique » (*ibid.*), soit celui qui « consiste dans l'existence d'institutions dépourvues de sens, sinon d'en donner un à la société qui les possède » (AS, p. 177), il prend bien soin de préciser qu'il n'a pas l'intention de « [s']étendre davantage sur ce sujet qui dépasse les cadres de la présente étude » (*ibid.*). Voilà comment, au final, s'achève dans la réflexion de l'ethnologue le développement d'une notion qui lui aurait permis de dégager les conséquences contenues dans sa proposition et selon laquelle « le signifiant précède et détermine le signifié. » (MM, p. XXXII) En s'en tenant à cet argument, on pourrait dire que, si Lévi-Strauss n'a pas tiré toutes les conséquences de sa thèse, c'est que cela dépassait le cadre de son étude. Nous proposons pour notre part une autre réponse qui s'inscrit dans la foulée de ce que Lacan soutient, en 1954, à partir de « [s]es dialogues personnels avec Lévi-Strauss » (L II, p. 48). En effet, affirme-t-il, si l'anthropologue « est en train de reculer devant la bipartition très tranchante qu'il fait entre la nature et le symbole », c'est « [qu']il craint que, sous la forme de l'autonomie du registre symbolique, ne reparaisse, masquée, une transcendance pour laquelle, dans ses affinités, dans sa sensibilité personnelle, il n'éprouve que crainte et aversion. » (*Ibid.*) Pour reprendre la formule de Lacan qui affirme que Freud a su prendre parti de sa découverte, nous dirons au contraire que Lévi-Strauss a pris parti contre sa découverte pour n'en avoir n'a pas tiré toutes les conséquences.

En 1955, Lacan attribuant « l'originalité de la découverte freudienne » au fait d'avoir identifié « l'ordre symbolique, dans ses structures propres, dans son dynamisme, dans le mode particulier sous lequel il intervient pour imposer sa cohérence, son économie

autonome à l'être humain et à son vécu » (L II, p. 143), il prend bien soin de souligner que là n'est pas le tout de la trouvaille freudienne. Après avoir « découv[ert] le fonctionnement du symbole comme tel, la manifestation du symbole à l'état dialectique, à l'état sémantique, dans ses déplacements, les calembours, les jeux de mots, rigolades fonctionnant toutes seules dans la machine à rêver » (L II, p. 97), Lacan affirme que Freud « a à prendre parti sur sa découverte, à l'accepter ou la méconnaître » (*ibid.*). En ce sens, nous pouvons dire qu'à la différence « de tous les autres qui étaient aussi près d'elle » (L II, p. 97) la particularité de Freud, ne tient pas seulement à l'originalité de sa découverte, mais d'avoir su la soutenir, c'est-à-dire d'en avoir tiré les conséquences.

En effet, « [l]a découverte de l'inconscient [...] c'est que la portée du sens déborde infiniment les signes manipulés par l'individu. De signes, l'homme pousse toujours plus qu'il ne croit ». Il faut reconnaître alors que ce dont il s'agit dans la découverte freudienne, c'est « d'un nouveau sentiment de l'homme. L'homme après Freud, c'est ça. » (L II, p. 150) Pour Lacan, « prendre parti sur [l]a découverte » de Freud, signifie donc prendre la mesure de cette nouvelle définition de l'homme qui tient compte de l'inconscient. Car c'est bien « à la révolution dite copernicienne que Freud lui-même comparait sa découverte, soulignant qu'il y allait une fois de plus de la place que l'homme s'assigne au centre d'un univers. » (É, p. 516) Assumer « [l]a place que j'occupe comme sujet de signifiant » (*ibid.*), voilà ce que signifie accepter la découverte freudienne. Si, comme l'affirme Lacan, « la découverte de Freud prend son relief justement d'avoir dû anticiper [l]es formules » de la linguistique moderne, en « donn[ant] à l'opposition du signifiant et du signifié la portée effective où il convient de l'entendre », c'est-à-dire que ce sont les « liaisons propres au signifiant » qui entrent en « fonction dans la genèse du signifié » (É, p. 497) — d'où le fait que l'algorithme qui « fonde » la linguistique, S/s , dont il faut reconnaître la paternité à Lévi-Strauss « s'accommode de sa transformation en $f(S)I/s$ » (É, p. 515) c'est-à-dire en $S(I/s)$ —, il faut reconnaître alors qu'en tirant les conséquences de l'énoncé lévi-straussien selon lequel « le signifiant précède et détermine le signifié » (MM, p. XXXII), Lacan a lui aussi su prendre le parti de la découverte freudienne.

2.5.5 La division de l'Autre

Si la métaphore paternelle à laquelle aboutit Lacan à partir de la thèse de Lévi-Strauss se trouve à être l'opération par laquelle « cet Autre, lieu de la parole » se montre « comme lui-même symbolisé » et sans laquelle « rien ne peut s'organiser d'une vie mentale » (L V, p. 463), dans cette symbolisation qui s'opère par la totalisation des signifiants de l'Autre, se révèle le manque de signifiant dans l'Autre : ce qui a pour effet de le barrer, « \bar{A} » (L V, p. 312). Dans le mouvement même de totalisation en quoi consiste sa symbolisation, l'Autre apparaît comme manquant lui-même du signifiant qui pourrait le totaliser. Au lieu et à la place de ce signifiant se trouve le phallus qui viendra à être écrit comme $S(\bar{A})$, soit « signifiant d'un manque dans l'Autre » (É, p. 818). En ce sens, « S de \bar{A} est précisément ce que Φ , le phallus réalise. » (L V, p. 312) En d'autres mots, « le phallus est ce qui introduit dans A quelque chose de nouveau, et qui ne l'introduit que dans A, et au niveau de A » (*ibid.*), soit « l'effet dénaturant que comporte la présence du signifiant. » (L V, p. 464) et qui a pour effet de le barrer, c'est-à-dire de le montrer comme lui-même manquant.

Dans la mesure où « une fois donnée la batterie du signifiant [...] rien ne manque » (L VIII, p. 285), autrement dit que « la batterie des signifiants, en tant qu'elle est, étant par là même complète » (É, p. 819), le manque dont l'Autre est porteur, ne s'obtient pas en recensant l'ensemble des signifiants pour s'apercevoir qu'il en manquerait un, comme on le ferait d'un puzzle que l'on reconstituerait pour s'apercevoir qu'il est incomplet. Tiens! là, il manque un morceau. Le manque qui affecte l'Autre n'est donc pas pour Lacan une substance, quelque chose qu'il serait possible d'hypostasier, mais cerne plutôt une opération. La marque d'incomplétude que représente la barre sur \bar{A} , ne peut apparaître que dans le mouvement de sa totalisation ; laquelle s'opère par la réduction de ce lieu en une unité symbolique, c'est-à-dire au moment clef où l'Autre en tant que trésor des signifiants se voit lui-même symbolisé.

Si c'est au phallus qu'est déferé ce rôle, c'est qu'en tant qu'il est donné comme « le résultat ordinaire de la métaphore » (L V, p. 176), soit S(I/s), et que, en ce sens, « il désigne l'effet du signifiant comme tel sur le signifié. » (L V, p. 450) En d'autres mots, si le phallus est le « signifiant dernier dans le rapport du signifiant au signifié » et qu'il est impossible de savoir « ce que, en tant que signifiant, il signifie » (L V, p. 240), nous pouvons en conclure que la signification du phallus est « [qu']il n'y a pas de sens, sinon métaphorique, le sens ne surgissant que de la substitution à un signifiant dans la chaîne symbolique. » (L V, p. 13) Autrement dit, on ne saurait symboliser l'Autre lui-même, le ramener à l'unité du symbole, signifier « ce que, en tant que signifiant, il signifie » (L V, p. 240) autrement que de manière métaphorique, c'est-à-dire par la substitution d'un signifiant à un autre signifiant. La symbolisation par laquelle « cet Autre, lieu de la parole » se montre « comme lui-même symbolisé » (L V, p. 463) et qu'effectue la métaphore paternelle a donc pour effet de révéler l'Autre comme étant « lui-même soumis à l'articulation signifiante » (L V, p. 464), c'est-à-dire comme manquant, incomplet, c'est-à-dire castré.

Si, dans la dialectique de la demande, à partir « des premières articulations, que nous repérons sur le *Fort-Da* » (L V, p. 188) — c'est-à-dire à partir de la mise en place du « couple d'opposition présence-absence » (L IV, p. 68) — il est possible de dire que « ce premier Autre qu'est [I]a mère », a fait l'objet d'une « première symbolisation » (L V, p. 188), cette symbolisation n'est pourtant pas la symbolisation de l'Autre qui s'opère dans la métaphore paternelle. En effet, dans la mesure où cette « première symbolisation de la mère [...] consiste simplement à poser la mère comme cet être primordial qui peut être là ou n'être pas là » (L V, pp. 181-2), il faut tenir cette première symbolisation dont fait l'objet la mère comme celle par laquelle un objet réel s'élève au rang « [d']objet-symbole » (L V p. 330). S'il est possible de désigner la métaphore du Nom-du-Père comme l'opération par laquelle « cet Autre, lieu de la parole » se montre « comme lui-même symbolisé » (L V, p. 463), c'est d'une symbolisation « à la seconde puissance » (L II, p. 58) dont il s'agit, c'est-à-dire de la symbolisation non de la personne de la mère, mais de l'Autre comme tel, c'est-à-dire en tant que « lieu de la parole » (L V, p. 463).

Si nous revenons ici sur cette distinction que nous avons établie plus haut, c'est qu'elle permet d'illustrer comment l'Autre par la métaphore paternelle vient à être « lui-même soumis à l'articulation signifiante » (L V, p. 464). En effet, s'il est possible de dire que « l'enfant qui a constitué sa mère comme sujet sur le fondement de la première symbolisation, se trouve entièrement soumis à ce que nous pouvons appeler, mais uniquement par anticipation, la loi », cette loi, n'est pas la Loi, mais « la loi de la mère » (L V, p. 188). Comme cette loi « est toute entière dans le sujet qui la supporte, à savoir dans le bon ou le mauvais vouloir de la mère » (*ibid.*), soit dans son « caprice » (É, p. 814), cette « loi de la mère », si le sujet y est entièrement soumis, comme son nom l'indique, puisqu'il s'agit de *sa* loi, la mère n'y est pas elle-même soumise. Cette loi dépend entièrement de la mère, la mère n'en dépend pas. En ce sens, cette loi, aussi bien que la personne qui la supporte, Lacan la décrit comme « incontrôlée » (*ibid.*). Il faut comprendre alors la métaphore paternelle en tant qu'elle est l'opération par laquelle « le premier Autre [...] est lui-même symbolisé » (L V, p. 463), comme le « bridage par la Loi » (É, p. 814) de ce premier Autre insoumis, tout-puissant, qu'est l'Autre de la demande. De cette symbolisation qui s'effectue dans la métaphore paternelle qui a pour effet de réduire l'Autre, c'est-à-dire « le lieu où s'articule la loi », à l'unité du symbole, en le soumettant ainsi « à l'articulation signifiante » (L V, p. 464), c'est-à-dire à la Loi comme telle, l'Autre ainsi symbolisé se voit dès lors marquer « de l'effet dénaturant que comporte la présence du signifiant. » (*Ibid.*) Dans la mesure où « l'effet du signifiant sur l'Autre, la marque qu'il en subit à ce niveau, représente la castration comme telle » (*ibid.*), avec la métaphore paternelle Lacan pose la question du complexe de castration et sa mise en scène œdipienne en termes de pure contrainte logique lui donnant, par le fait même, son fondement langagier. De plus, dans la mesure où, dans la métaphore du Nom-du-Père, c'est « le désir de l'Autre qui est marqué de la barre signifiante » (L V, p. 348), Lacan indique que « [c]'est précisément dans la mesure où l'Autre est marqué par le signifiant que le sujet peut — et ne peut que par là, par l'intermédiaire de cet Autre — reconnaître que lui aussi est marqué par le signifiant » (L V, p. 366), c'est-à-dire castré. Autrement dit, « la castration du fils n'est ici que la suite et l'équivalent de la castration du père. » (L VI, p. 541)

Prendre parti pour la découverte de Freud (L II, p. 97), comme pour la découverte lévi-straussienne, en acceptant la transformation de l'algorithme S/s en S(I/s), conduit dans les deux cas à remettre en question « la place que l'homme s'assigne au centre d'un univers. » (É, p. 516) Dans la mesure où le résultat de la métaphore introduit S(A), soit le « signifiant d'un manque dans l'Autre » (É, p. 818), c'est-à-dire de l'incomplétude à travers laquelle le sujet reconnaît la place qu'il occupe comme sujet du signifiant, c'est-à-dire comme étant, à l'instar de l'Autre, lui-même marqué par l'effet du signifiant, soit comme castré, tirer les conséquences de la thèse lévi-straussienne selon laquelle « le signifiant précède et détermine le signifié » (MM, p. XXXII) conduit bien à accepter la découverte freudienne. Inversement, s'en tenir à une définition de l'Autre comme le fait Lévi-Strauss comme « une totalité fermée et complémentaire avec elle-même » (MM, p. XLVIII), dans laquelle « les deux catégories du signifiant et du signifié se sont constituées simultanément et solidairement, comme deux blocs complémentaires » (MM, p. XLVII), c'est nécessairement prendre le parti contre la découverte freudienne en maintenant l'Autre et le sujet comme plein, aussi forte que puisse être par ailleurs la volonté « de le dissoudre » (Lévi-Strauss, 1962, p. 326) à travers la science.

Nous dirons même plus, en ce que S(A), c'est-à-dire « [l]e signifiant qui fait défaut dans l'Autre » signifie « [qu']il n'y a pas d'Autre de l'Autre », soit que rien « ne vient garantir la signification du discours de l'Autre » (L VI, p. 355), ne pas reconnaître l'incomplétude du symbolique à laquelle conduit son autonomie mène à ce « qu'après que nous a[y]ons fait sortir Dieu par une porte, nous ne le fassions entrer par l'autre. » (L II, p. 48) Exactement comme le craignait Lévi-Strauss, c'est bien par la question de « l'autonomie du registre symbolique » que réapparaît sous une forme « masquée, une transcendance pour laquelle, dans ses affinités, dans sa sensibilité personnelle, il n'éprouve que crainte et aversion. » (*Ibid.*) Seulement, à l'inverse de la position qu'il finira par adopter à l'égard de l'autonomie du symbolique en reculant définitivement devant l'opposition nature/culture en 1962, c'est précisément en assumant l'autonomie du registre symbolique aboutissant de

la sorte à reconnaître le « signifiant d'un manque [de signifiant] dans l'Autre » (É, p. 818) qu'il est possible de laisser Dieu à l'extérieur de l'équation.

Si l'athéisme est bien, comme le conçoit Lacan, « la négation de la dimension d'une présence de la toute-puissance au fond du monde » (L X, p. 358), c'est à la métaphore du Nom-du-Père qu'est déferé ce rôle. Ce n'est que par l'opération métaphorique qui consiste à symboliser « ce premier Autre qu'est [l]a mère » (L V, p. 188) que la « Toute-puissance » (É, p. 814) de l'Autre, insoumis à la loi, a pour effet de faire de « [l]'Autre, le Père dans l'occasion, le lieu où s'articule la loi » et qu'il soit « lui-même soumis à l'articulation signifiante » (L V, p. 464). Seule la reconnaissance de l'autonomie du registre symbolique permet « la négation de la dimension d'une présence de la toute-puissance au fond du monde. » (L X, p. 358) En ce sens, ne pas faire rentrer Dieu par une porte après l'avoir fait sortir par une autre doit passer par l'autonomie de la loi en ceci qu'elle seule permet qu'elle ne soit pas tributaire d'aucun Autre de l'Autre qui viendrait lui donner sa garantie. Reconnaître l'autonomie de la loi ne se fait qu'au prix de reconnaître l'incomplétude de l'Autre, c'est-à-dire $S(A)$, dans laquelle le sujet se reconnaît comme lui-même castré.

2.5.6 Au risque de la disgrâce

En 1960, dans « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », soit sept ans après avoir rangé le *nom du père* parmi les notions de type *mana*, Lacan « [s']objecte à conférer à notre signifiant $S(A)$ le sens du *Mana* ou d'un quelconque de ses congénères » (É, p. 821). C'est qu'en effet « c'est plutôt du manque de ce signifiant zéro qu'il nous paraît s'agir en notre cas. » (*Ibid.*) Loin de venir « combler un écart entre le signifiant et le signifié » (MM, p. XLIV), le $S(A)$ montre qu'il ne saurait y avoir de signifiant d'attacher à un signifié sans que ce capitonnage ne s'effectue par la liaison d'un autre signifiant. « Quitte [alors] à encourir quelque disgrâce » (É, p. 821), en retournant contre Lévi-Strauss le reproche qu'il adresse à Mauss dans la fameuse introduction à son œuvre, nous

pourrions soutenir que, du point de vue de la psychanalyse, en attribuant aux notions de type *mana* la fonction « de combler un écart entre le signifiant et le signifié » (MM, p. XLIV), Lévi-Strauss « se laisse mystifier par la pensée indigène » (MM, p. XXXVIII), c'est-à-dire qu'il pense dans le *mana* plutôt que de penser le *mana*. C'est pour ne pas avoir reconnu l'autonomie du registre symbolique et tenir l'Autre comme une « une totalité fermée et complémentaire avec elle-même » (MM, p. XLVIII) que Lévi-Strauss est mené à faire des notions de type *mana* ce qui a pour fonction de restaurer cette « unité, non pas perdue (car rien n'est jamais perdu), mais inconsciente » (MM, p. XLVII) qu'il *suppose* à l'origine de la pensée symbolique. Ainsi, bien qu'il observe « partout ailleurs, et constamment encore chez nous-mêmes » cette « inadéquation » entre le signifiant et le signifié « qui relève de la condition humaine » (MM, p. XLIX), Lévi-Strauss, comme Mauss, en se laissant prendre au jeu de la théorie qui quoique « indigène ou occidentale, [...] n'est jamais qu'une théorie » (MM, p. XXXIX), se détourne des faits pour poser à l'origine comme au terme de la pensée cette unité qui prend la forme chez lui de la complémentarité « du signifiant et du signifié » (MM, p. XLVII).

Pour ne pas avoir reconnu comme première l'inadéquation entre le signifiant et le signifié qu'il observe pourtant « partout ailleurs, et constamment encore chez nous-mêmes » (MM, p. XLIX) il n'a pu voir l'Autre comme barré « en tant qu'il est lui-même sujet divisé de la *Spaltung* signifiante » (É, p. 693). Pour ne pas avoir tenu l'inadéquation entre le signifiant et le signifié, c'est-à-dire la division de l'Autre, comme constitutive de la structure, il aura manqué de relever ce que Lacan présente, en 1962, comme le « reste » de cette « division » (L X, p. 37), soit l'objet *a* que, dès 1959, il définit comme « l'effet de la castration » (L VI, p. 436).

CHAPITRE III

LA CHUTE DE PETIT A

*S'il était si facile d'en parler, nous
l'appellerions autrement que l'objet a.*
– Jacques Lacan

Dans ce chapitre, nous présenterons la construction de l'objet *a* (1958-1963) dans l'enseignement de Lacan à partir de l'introduction, en 1957, du signifiant *phallus* qui signe la fin de sa « lune de miel transférentielle » (Zafirpoulos, 2003, p. 240) avec Lévi-Strauss. Si la construction de l'objet *a* s'inscrit dans la critique de Lacan, dès 1953 (DR, p. 243)³⁶, à l'encontre de la place prédominante prise par la notion de relation d'objet depuis la mort de Freud, il faut reconnaître que son invention n'a été rendue possible que par l'introduction du signifiant *phallus* dans son enseignement, en tant que signifiant du manque dans l'Autre. En effet, dans la mesure où « [l]e *a*, j'ai dit que c'était l'effet de la castration » (L VI, p. 436), c'est-à-dire de la division du sujet, cet objet se présente comme une conséquence directe de la véritable révolution que représente l'introduction du *phallus* dans son enseignement.

³⁶ Bien qu'il y ait, avant cette date, une critique de la notion d'objet, ce n'est qu'à compter de 1953 que Lacan dans le *Discours de Rome* utilise ce terme de relation d'objet. L'année suivante, à la séance du 2 juin 1954, il en fait une notion clé pour qualifier « cette période qui s'étend de 1930 à nos jours, et qui est caractérisée par une montée progressive, dans l'analyse de la notion de relation d'objet » (L I, p. 234).

Bien que Lacan désigne l'objet *a* comme son « invention »³⁷, cette dernière n'a pas été engendrée ex nihilo. Conformément au principe de notre archéologie critique de la pensée de Lacan, il s'agira de mettre au jour les conditions de possibilité de la constitution de l'objet *a*.

Or, sur ce chemin, Lacan ne peut plus suivre Lévi-Strauss. Bien qu'au cours de la période d'élaboration du concept, le psychanalyste ne rompt pas tout dialogue avec l'anthropologue, ce dernier est relégué au second plan. Si nous le retrouverons en conclusion de ce chapitre, il nous faut, pour l'heure, laisser Lévi-Strauss en arrière-plan et montrer comment Lacan en arrive à forger son invention. Au terme de ce parcours, nous serons alors en position de mesurer l'effet de l'introduction de l'objet *a* dans l'enseignement de Lacan et dans son rapport à Lévi-Strauss.

3.1 Périodisation

À l'instar de M. Safouan, nous situons la période de construction de l'objet *a* dans l'enseignement de Lacan entre 1958 et 1963 (2001, p. 12). S'il n'y a pas, dans le *Séminaire*, une séance lors de laquelle il énonce en toute clarté la définition de l'objet *a*, nous pouvons néanmoins considérer la leçon du 9 janvier 1963, au cours laquelle Lacan l'offre cérémonieusement à son assistance, comme le terme de sa période de construction.³⁸ À cette date, après avoir affirmé au cours du séminaire sur *Le désir et son interprétation* (1958-1959) qu'il était « exigible pour [lui] d'élaborer une juste définition de l'objet *a* » (L VI, p. 414), jugeant manifestement que cette élaboration a atteint un stade d'achèvement suffisant, Lacan peut désormais présenter l'objet *a* en offrande à son auditoire : « Cette partie résiduelle, la voici. Je l'ai construite pour vous, je la fais circuler. Elle a son petit intérêt, parce

³⁷ Tout comme É. Porge (2006, p. 173), F. Pellion (2007) note que, le 16 novembre 1966, Lacan avance déjà qu'il a inventé l'objet *a* : « “Qu'avez-vous donc fait”, me disait l'un d'entre eux [les psychanalystes], “qu'avez-vous besoin d'inventer cet objet petit *a*?” » puis de nouveau, en 1968, lors de la troisième leçon du séminaire *D'un Autre à l'autre* : « Cet objet *a*, en un certain sens je l'ai inventé » (L XVI, p. 45).

³⁸ À ce sujet, notre périodisation s'accorde avec un certain nombre d'auteurs. Voir (Safouan, 2001, p. 12; Allouch, 2009, pp. 169-70; Le Gaufey, 2012, p. 62; Porge, 2006, p. 188)

que, laissez-moi vous le dire, ceci, c'est *a*. Je vous le donne comme une hostie, car vous vous en servirez par la suite. Le petit *a*, c'est fait comme ça. » (L X, p. 116)

Bien qu'à l'occasion de cette séance, Lacan ne donne pas de définition précise de l'objet *a* ni les raisons qui le mène à ce moment exact de son enseignement à le présenter aussi solennellement à son assistance, nous pouvons néanmoins dire rétrospectivement qu'à cette date, après avoir fait chacune l'objet d'un développement distinct, « les caractéristiques constituantes » (L X, p. 51) de l'objet *a*, telles qu'elles se maintiendront dans son enseignement, soit son caractère *partiel, non spéculaire et pulsionnel* (Le Gaufey, 2012, pp. 14-5), ont toutes été posées par Lacan. Ainsi, après avoir reçu au cours de son enseignement une diversité impressionnante de noms, « l'objet du désir » (L I, p. 193), le « petit *a* » (L II, p. 277), « l'objet métonymique » (L V, p. 18), « l'objet du fantasme » (L VI, p. 111), « l'*agalma* » (L VIII, p. 179) et « l'objet partiel » (*ibid.*), à compter du mois de janvier 1963, l'objet *a* prend définitivement le statut d'objet « cause du désir » (L X, p. 120).

S'il est possible de convenir, sans grande controverse, de la date à laquelle cette période de construction s'achève, il nous faut également situer son point de départ. Bien que Lacan affirme le 29 avril 1959 qu'il est « exigible pour [lui] d'élaborer une juste définition de l'objet *a* » (L VI, p. 414), nous situons l'origine de sa période d'élaboration à l'année précédente, soit à l'introduction, à la séance du 26 mars 1958, de la formule du fantasme « $\$ \diamond a$ » (L V, p. 303). Quoique à cette date, il désigne toujours *a* comme « l'autre en tant qu'il est notre semblable » (L V, p. 311), dans la mesure où il le distingue formellement de « son image » (*ibid.*) qu'il écrit dorénavant *i(a)*, nous pouvons considérer l'écriture de la formule du fantasme comme ce qui marque le coup d'envoi de la période de construction de l'objet *a* dans l'enseignement de Lacan. Dans la mesure où Lacan affirme en 1963 que « [l']objet *a* est ce qui manque, est non spéculaire, n'est pas saisissable dans l'image » (L X, p. 294) et que l'objet est, depuis le début de son enseignement, défini comme appartenant au registre spéculaire, donc imaginaire et narcissique,

cette première distinction entre a et $i(a)$ qu'il opère dans l'écriture de la formule du fantasme à la séance du 26 mars 1958 signe bien le début d'une nouvelle définition de l'objet dans son enseignement.

En ce sens, affirmer que la construction de l'objet a s'amorce en 1958 ne signifie pas que Lacan ne se pose pas avant cette date la question de la définition de ce qu'il appelle dès 1954 « l'objet du désir » (L I, p. 193). En désignant cette année comme celle à laquelle débute la période au cours de laquelle Lacan construit l'objet a signifie plutôt qu'il est dorénavant nécessaire pour lui, « exigible » (L VI, p. 414), comme il le dit l'année suivante, de définir à nouveau l'objet du désir qu'il désignera pour la première fois³⁹ à la séance du 17 décembre 1958 par le syntagme « objet a » (L VI, p. 130).

En effet, bien qu'après avoir fait sa première apparition en 1955 dans le *schéma L* à la séance 25 mai 1955 (L II, p. 284), sous la forme d'une acrophonie désignant l'(a)utre spéculaire⁴⁰, la lettre a soit en fonction dans l'enseignement de Lacan depuis des années, à cette date, le a , s'il désigne l'objet, n'a pas le sens que prend « l'objet a » utilisé pour la première fois le 17 décembre 1958. Le fait que Lacan introduise cette nouvelle expression qu'il maintiendra tout au long de son enseignement apparaît comme la marque du changement en train de s'opérer dans sa pensée. Bien que la différence entre la lettre a désignant l'objet avant 1958 et l'expression « objet a » peut paraître une modification nominale mineure, le simple fait qu'à compter de cette date Lacan emploie une expression différente, aussi subtile soit cette différence lexicale, pour désigner l'objet, est en lui-même le signe qu'il ne parle pas exactement de la même chose.

³⁹ On retrouve bien à trois reprises (É, p. 681; p. 682) le syntagme « objet a » dans « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache : "Psychanalyse et structure de la personnalité" » qui reprend une intervention de Lacan prononcée dans le cadre du Colloque de Royaumont tenu entre le 10 et le 13 juillet 1958. Toutefois dans la mesure où sa rédaction définitive a été effectuée à Pâques en 1960 et que Lacan prend soin d'affirmer à son sujet que « un texte qui n'a été communiqué auparavant sous aucune forme documentaire, n'est attestable que du moment de sa rédaction définitive, soit ici Pâques 1960 » (É, p. 647) ce texte est bien postérieur au 17 décembre 1958.

⁴⁰ Tout comme A , dans ce même schéma et le reste de son enseignement, sert à désigner l'Autre.

Nous retrouvons la preuve de ce que nous avançons à la séance du 9 janvier 1963, lors de laquelle Lacan développe les raisons qui le conduisent à cette nomination. Dans le but de « précis[er] ce que nous entendons par cet objet *a* » (L X, p. 102), Lacan affirme que s'il désigne cet objet par une lettre, ce n'est pas par accident. Ainsi fait-il remarquer qu'il faut reconnaître le *a*, dans l'objet *a*, comme une « notation algébrique » qui sert une « fonction » spécifique (*ibid.*). Contrairement au « repérage par un mot [qui] est toujours métaphorique », la notation algébrique, elle, à l'avantage de « donner un repérage pur de l'identité » (*ibid.*). Un repérage pur, comme nous le verrons par la suite, c'est-à-dire qui ne tient pas à des coordonnées imaginaires. En ce sens, cette notation algébrique a pour fonction de « permettre de reconnaître l'identité de l'objet sous les diverses incidences où il nous apparaît. » (*Ibid.*) Par l'entremise de cette notation qui confère à l'objet *a* une valeur toute formelle, Lacan se trouve par le fait même à distinguer l'objet *a* de tout autre objet imaginable, soit de l'autre spéculaire, qui jusqu'en 1958 occupait la place de l'objet dans son enseignement.

Comme si, en ce 9 janvier 1963, un peu plus de quatre ans après avoir introduit l'expression « objet *a* » (L VI, p. 130) pour une première fois, Lacan jugeant que l'insistance sur la *fonction* qu'occupe l'expression par laquelle il désigne celui-ci n'était plus suffisante pour attester que ce qu'il désigne en lui est distinct de l'autre spéculaire comme objet imaginaire, il introduit au cours de la même séance une distinction entre « deux types d'objets » (L X, p. 107) dans lesquels il faut justement reconnaître l'objet *a* et l'objet formé à l'image de l'autre. Ainsi, en ce début d'année 1963, en affirmant l'existence de « deux sortes d'objets » (*ibid.*), Lacan confirme ce qu'il commence à esquisser dès 1958 lorsque lui apparaît pour une première fois la nécessité de revenir sur la définition de l'objet telle qu'il l'avait promue depuis le *stade du miroir*, en 1936. Lors de cette séance du 9 janvier 1963, il définit ces deux types d'objets comme « ceux qui peuvent se partager, ceux qui ne le peuvent pas » (*ibid.*). En d'autres mots, il y aurait d'un côté « des objets d'échange » (*ibid.*) et, de l'autre, des objets qui ne s'échangent pas, et ce, bien qu'ils courent tout de même « dans ce domaine du partage avec les autres objets » (*ibid.*).

Ce qu'il s'agit ici de remarquer est que l'élément à partir duquel Lacan distingue ces « deux sortes d'objets » (*ibid.*), dans lesquels il faut reconnaître l'objet a et l'autre en tant qu'objet, est leur statut spéculaire. Tandis que l'objet d'échanges « dont le statut repose tout entier sur la concurrence, fonction ambiguë qui est à la fois rivalité et accord » (*ibid.*), Lacan le dit « construit, modelé, à l'image du rapport à l'image spéculaire » (L X, p. 73); l'objet a qu'il décrit comme « incommunicable » (L X, p. 104), c'est-à-dire inéchangeable, « est ce qui manque, est non spéculaire, n'est pas saisissable dans l'image. » (L X, p. 294) Sans entrer dans le détail de la place qu'occupe l'objet a dans l'échange sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir, il nous faut reconnaître, pour l'heure, que lors de cette séance, soit une semaine avant de présenter l'objet a à son public, en le distinguant formellement, à partir de son caractère non spéculaire des objets d'échanges, Lacan met un terme à la nouvelle définition de l'objet qu'il avait entamé le 26 mars 1958 en introduisant la formule du fantasme à l'intérieur de laquelle il distingue formellement le a , soit l'objet, de son image $i(a)$.

3.2 La forme vraie de la prétendue relation d'objet

Dans la mesure où, avec la formule du fantasme, Lacan introduit dans son enseignement la distinction entre l'objet et l'image de l'autre, il n'est pas surprenant que la première fois que Lacan emploie l'expression « objet a » (L VI, p. 130) par laquelle il entend distinguer l'objet formé à l'image de l'autre, soit pour parler de l'objet du fantasme en présence duquel « il y a évanouissement du sujet » (*ibid.*), ce qu'illustre le $\$$ de la formule. Si Lacan affirme la valeur imaginaire du fantasme, ce qui le spécifie c'est d'être soit un « imaginaire pris dans un certain usage de signifiant » (L V, p. 409), soit « un imaginaire pris dans une certaine fonction signifiante » (L V, p. 410). Aussi, à compter de l'écriture de la formule du fantasme en 1958 visant à articuler le sujet de la parole, c'est-à-dire le sujet divisé, avec son objet, celui-ci n'est plus plus pensé à partir de coordonnées strictement imaginaires comme c'était le cas avec le stade du miroir, mais à partir d'un imaginaire « pris dans une certaine fonction signifiante » (*ibid.*).

En ce sens, à la séance du 13 juin 1962 du séminaire sur *L'identification*, Lacan est mené à distinguer « deux imaginaires, le vrai et le faux » (L IX, 13 juin 1962), soit l'imaginaire du fantasme « pris dans une certaine fonction signifiante » (L V, p. 410) et l'imaginaire du miroir dans lequel « le sujet se mé-connaît dans la relation du miroir » (L IX, 13 juin 1962), c'est-à-dire dans l'image de l'autre, son semblable. S'il peut définir l'imaginaire du fantasme comme « vrai » imaginaire par contraste au « faux » imaginaire du miroir, dans lequel le sujet, en s'identifiant à l'image de l'autre, se méconnaît, c'est que, dans la mesure où « le fantasme est essentiellement un imaginaire pris dans une certaine fonction signifiante » (L V, p. 410), les données qu'il met en rapport, soit le sujet et l'objet, sont considérées dans leur rapport au signifiant et, par là, en fonction de l'Autre symbolique. En ce sens, Lacan peut soutenir que le fantasme « est la forme vraie de la prétendue relation d'objet » (L VI, p. 434).

Aussi, « [l]e pas essentiel que la psychanalyse nous fait faire » (L VI, p. 107) par rapport au discours philosophique dans lequel « le sujet n'est que le corrélatif de l'objet » (*ibid.*) se situe dans le fait que l'analyse a mis l'accent sur « ce quelque chose qui était oublié dans ce sujet, à savoir que le sujet est le sujet qui parle » (L VI, p. 108) et que si « [l]'homme parle [...] c'est parce que le symbole l'a fait homme » (DR, p. 276), autrement dit que « c'est de l'effet du signifiant que surgit comme tel le sujet » (L IX, 6 décembre 1961). De là, le fait que l'objet du désir « n'est d'aucune façon accessible à la conceptualisation, si ce n'est par l'intermédiaire de cette formalisation signifiante. » (L IV, p. 381)

Dans la mesure où « [c]'est dans le champ du désir que nous essayons d'articuler les rapports du sujet à l'objet » (L VI, p. 108) et que « le rapport organique du désir avec le signifiant » en est « le caractère essentiel » (L V, p. 311), autrement dit que « ce qui s'appelle désir dans l'être humain est impensable, sinon dans ce rapport au signifiant » (L IX, 7 mars 1962), il est entièrement fondé de soutenir que l'objet *a*, c'est-à-dire l'objet du désir comme tel, entretient « un rapport au signifiant » (L IX, 27 juin 1962). Mais il y a plus. En effet, en rester à l'affirmation du rapport entre

l'objet du désir et le signifiant aurait pour conséquence de nous faire manquer tout un pan de l'originalité de la définition de l'objet *a* que Lacan amorce en 1958. En d'autres mots ce serait se maintenir à sa critique de la relation d'objet qu'il développe dans son séminaire de l'année 1956-1957 consacré à cette notion, c'est-à-dire avant qu'il lui soit « devenu exigible pour [lui] d'élaborer une juste définition de l'objet *a* » (L VI, p. 414) et qu'il n'introduise en 1958 l'écriture de la formule du fantasme en tant que « forme vraie de la prétendue relation d'objet » (L VI, p. 434).

Si depuis 1954 Lacan dénonce la « montée progressive de la notion de relation d'objet » (L I, p. 234), au point d'accuser les postfreudiens d'en faire « l'élément théorique premier dans l'explication de l'analyse » (L IV, p. 13), ce n'est pas simplement parce que cette notion est absente du corpus freudien⁴¹. Si Lacan considère le fait de donner « la prévalence dans la théorie analytique à la relation d'objet » (L IV, p. 12) comme « une déviation de la théorie analytique » (L IV, p. 14), c'est que, telle qu'articulée chez les analystes de l'époque, « la relation d'objet en tant que duelle se rapporte précisément à la ligne a-a' de notre schéma [L] » (L IV, p. 12-13), c'est-à-dire à une « relation imaginaire » entre « le moi et l'autre, qui est son objet typique » (L IV, p. 12). Ainsi, Lacan reproche à cette notion le fait de négliger la dimension symbolique, soit « le rapport de la parole entre le sujet et l'Autre » (*ibid.*) dans le rapport à l'objet alors que celui-ci « n'est d'aucune façon accessible à la conceptualisation, si ce n'est par l'intermédiaire de cette formalisation signifiante. » (L IV, p. 381)

Si cette critique de la relation d'objet datant de 1956-1957 est toujours en partie valable après l'écriture de la formule du fantasme et l'amorce de la redéfinition de l'objet du désir en 1958, nous devons la mettre en rapport avec la deuxième critique de la relation d'objet que Lacan formule en 1959 et dans laquelle il identifie « [l']erreur » (L VI, p. 368) des traités postfreudiens sur la relation d'objet dans le

⁴¹ En ce sens, Lacan peut affirmer « sans doute est-il très difficile, à propos de la relation d'objet, de partir des textes de Freud eux-mêmes, parce qu'elle n'y est pas. » (L IV, p. 14)

fait de « prendre la dialectique de l'objet pour la dialectique de la demande » (*ibid.*). En ce sens, Lacan juge à ce moment précis que ce qui est désigné par la notion de relation d'objet est un rapport du sujet « non pas à des objets, comme on le dit, mais à des signifiants de la demande. » (L VI, p. 368-9) En d'autres mots, après avoir reproché aux tenants de la relation d'objet de ne pas tenir compte de la fonction signifiante dans leur analyse de l'objet et de ne s'en tenir qu'à l'axe imaginaire, en 1959, il leur reproche dorénavant de « confondre ce qui est rapport au signifiant avec ce qui est rapport à l'objet. » (L VI, p. 369)

S'il est possible de dire que le fantasme « est la forme vraie de la prétendue relation d'objet » (L VI, p. 434), c'est que dans la mesure où « le fantasme est essentiellement un imaginaire pris dans une certaine fonction signifiante » (L V, p. 410), tout en y apparaissant dans « un rapport au signifiant » (L IX, 27 juin 1962), l'objet *a* ne se confond pas avec le signifiant. En effet, selon Lacan, la raison pour laquelle il ne faut pas « confondre ce qui est rapport au signifiant avec ce qui est rapport à l'objet », c'est que « [l']objet, en effet, en tant qu'objet du désir, a un autre sens. » (L VI, p. 369) Si Lacan peut affirmer ainsi le rapport étroit de l'objet *a* en tant qu'objet du désir avec le signifiant sans pourtant le confondre avec celui-ci, c'est pour avoir situé le désir à partir de « la dialectique de la demande » (L V, p. 102) dans cette marge qui se creuse entre le besoin et la demande où apparaît « la possibilité d'un résidu » (L V, p. 381) et qu'en analyse « nous appelons désir. » (*Ibid.*)

Ce qu'il s'agit ici de remarquer dans la période de la construction de l'objet *a*, c'est que si elle s'ouvre, en 1958, avec l'écriture de la formule du fantasme que Lacan présente comme « la forme vraie de la prétendue relation d'objet » (L VI, p. 434), c'est-à-dire qui conjugue imaginaire et symbolique en ce qu'il est défini comme « un imaginaire pris dans une certaine fonction signifiante » (L V, p. 410), au terme de son élaboration en 1963, lorsqu'il en fait don à son auditoire, l'objet *a* est dorénavant défini comme ce qui appartient ni au registre de l'imaginaire ni à celui du symbolique.

En ce sens, notre analyse de la construction de l'objet *a* se doit de montrer en quoi Lacan est conduit au cours de cette période à le définir comme « ce qui manque » (L X, p. 294)⁴² : ce qui manque à l'image en tant qu'il se présente comme « non spéculaire » (*ibid.*) ; ce qui manque au signifiant dans la mesure où « le symbole [n'y] supplée pas. » (L X, p. 161) Si tant est qu'il soit possible de dire d'un manque qu'on ne peut le saisir qu'à en cerner les contours, notre parcours de la construction de l'objet *a* dans l'enseignement se doit, non pas de chercher à remplir ce manque, mais bien de s'employer à retracer le chemin parcouru par Lacan pour aboutir à l'identifier à « la cause du désir » (L X, p. 120).

3.3 La relation d'objet

Bien qu'elle soit antérieure à la période de construction de l'objet *a* qui s'amorce en 1958, la critique de ce que Lacan appelle « la prétendue relation d'objet » (L VI, p. 434; É, p. 716), se présente comme relais opportun pour poursuivre notre recherche. Si nous trouvons un appui de taille dans l'opposition tranchée que Lacan manifeste à l'égard de la relation d'objet, c'est qu'il est possible de dégager à partir de cette critique plusieurs des éléments essentiels sur lesquels il construira par la suite sa définition de l'objet *a*. Dans sa critique, en particulier dans le séminaire qu'il consacre à cette notion au cours de l'année 1956-1957, la relation d'objet porte en elle, selon lui, les écueils que sa nouvelle définition de l'objet vise à dépasser. Elle rassemble, en effet, la somme de ce qu'il a pu avancer sur la définition de l'objet formé à l'image de l'autre depuis le *stade du miroir* et le trouble qu'engendre l'intervention du signifiant, c'est-à-dire du symbolique, dans cette dialectique spéculaire.

⁴² Définition qu'il maintient encore en 1976 dans la « Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI », lorsqu'il écrit « avoir produit la seule idée concevable de l'objet, celle de la cause du désir, soit de ce qui manque. » (AÉ, p. 573)

3.3.1 L'objet idéal

Comme nous l'avons mentionné en introduction à ce chapitre, Lacan juge la relation d'objet comme « une déviation de la théorie analytique » (L IV, p. 14). Il reproche aux postfreudiens qui cherchent à expliquer « l'ensemble des phénomènes offerts à notre expérience » (L IV, p. 13) par cette notion de réduire la relation d'objet à l'axe imaginaire entre « le moi et l'autre, qui est son objet typique » (L IV, p. 12) et, de ce fait, de négliger la dimension symbolique, soit « le rapport de la parole entre le sujet et l'Autre » (*ibid.*).

Dans la mesure où, depuis le *stade du miroir*, Lacan a montré que le moi se forme à partir de son identification à l'objet imaginaire qu'est le reflet spéculaire du corps dans le miroir et que, en ce sens, le moi en tant que « fonction imaginaire [...] ne se confond pas avec le sujet » (L I, p. 218), il faut reconnaître que « la prétendue relation d'objet » (É, p. 716) porte très mal son nom puisqu'elle ne décrit pas la relation du sujet avec un objet, mais bien la relation entre le moi qui, en tant qu'il est « un élément des relations objectales du sujet » (L I, p. 219), est lui-même « un objet » (L II, p. 60) et l'image de l'autre à partir de laquelle se forme le moi. En ce sens, bien qu'il n'ait pas encore à ce moment de son enseignement fait la distinction essentielle pour la construction de l'objet a entre l'image de l'autre, $i(a)$, et l'objet en tant que tel, a , à cette époque, du point de vue de Lacan, ce que décrivent les postfreudiens n'est pas le rapport du sujet à l'objet, mais celui du moi avec sa propre réflexion dans le miroir.

Cette « confusion » (L VI, p. 433) entre le sujet et le moi dont font preuve les adeptes de la relation d'objet les conduit à poser « l'idée d'un objet harmonique, achevant de par sa nature la relation sujet-objet » (L IV, p. 25). En ce sens, Lacan signale que la notion de relation d'objet, telle qu'elle est élaborée chez les postfreudiens, s'appuie sur « la supposition d'une correspondance virtuelle, latente, à retrouver ou à obtenir, entre l'investigation du désir et l'objet qu'elle explore » (L VI, p. 433).

S'il avoue que, pour critiquer la notion de relation d'objet, il est « très difficile [...] d'en passer par les textes de Freud eux-mêmes, parce qu'elle n'y est pas » ; en revanche, dans la mesure où « [d]ans Freud, on parle, bien entendu, d'objet », Lacan soutient qu'il est possible de le faire à partir « de la notion même d'objet. » (L IV, p. 14) Lacan rappelle que dans « l'expérience et la doctrine freudiennes [...] [l]'objet se présente d'abord comme une quête de l'objet perdu » et que, de ce fait, « l'objet est toujours l'objet retrouvé » (L IV, p. 26). Dans la mesure où Freud insiste sur la « discordance de l'objet retrouvé par rapport à l'objet recherché » (L IV, p. 53), c'est-à-dire sur la « division essentielle, fondamentalement conflictuelle, dans l'objet retrouvé et dans le fait même de sa retrouvaille » (*ibid.*), on doit admettre que « l'idée d'un objet harmonique, achevant de par sa nature la relation sujet-objet » (L IV, p. 25), c'est-à-dire « d'un objet achevant » (L IV, p. 26) qui aboutit « à la notion du sujet autonome » (*ibid.*) tel que le développent les tenants de la notion relation d'objet « est parfaitement contredite par l'expérience » (L IV, p. 25). Lacan peut dès lors montrer comment, « avec des morceaux choisis de l'œuvre de Freud » (DR, p. 263), les apôtres de la relation d'objet ont construit une « mythologie de la maturation instinctuelle » (DR, p. 263) pour justifier leur « déviation de la théorie analytique » (L IV, p. 14). Selon cette mythologie, « l'élaboration de ce qu'on appelle la relation d'objet » s'effectue de façon « évolutive, génétique » (L VI, p. 517) et l'évolution de la libido s'y présente comme l'unique ressort de « l'achèvement de l'objet » (L II, p. 261). S'appuyant « sur la dichotomie grossière qui se formule en opposant le caractère prégénital au caractère génital » (É, p. 605), l'idée de la maturation instinctuelle repose sur l'opposition entre une organisation prégénitale de la libido, envisagée comme « un amalgame de tous les défauts de la relation d'objet » (*ibid.*), et « l'harmonie du génital » (É, p. 606) conçue alors comme « le fruit d'une maturation instinctuelle » (L II, p. 306) s'achevant dans « l'oblativité », c'est-à-dire dans la « reconnaissance pleine de l'autre » (L IV, p. 373), c'est-à-dire de l'objet achevé.

En ce sens, « l'évolution de la libido » (L II, p. 261) du stade prégénital au stade génital serait « censée faire surgir dans le monde un objet nouveau, une autre

structuration, un autre type d'existence d'objet qui accomplit sa plénitude, sa maturité. » (*Ibid.*) Dans cette perspective, « le progrès, la maturation sexuelle, serait de passer d'un objet partiel à un objet total. » (L V, p. 384) Ainsi, à l'organisation pré-génitale/génitale de l'évolution libidinale telle que la présuppose la relation d'objet correspondrait « l'opposition entre *objet partiel* et *objet total* » sous une forme que Lacan juge tout à fait « inappropriée. » (L VI, p. 518, souligné par l'auteur)

Dans la mesure où dans cette conception, « [l']objet génital » (L IV, p. 25), c'est « le tout de l'autre » (L VIII, p. 177), Lacan soutient que « [p]resque tous les analystes dans leur communauté tiennent présentement pour le sommet et le summum de cette réalisation heureuse du sujet qu'ils appellent la maturité génitale, l'accès à l'oblativité » (L V, p. 416). En ce sens, l'objet génital total serait « un objet qui aurait, par je ne sais quelle vertu de communication magique, la fonction de régulariser les relations avec tous les autres objets » (L IV, p. 23-4), en somme avec la réalité dans son ensemble. Dans cette perspective, par « la maturation de la tendance et de l'objet » (L VII, p. 349), le passage du pré-génital au génital s'achèverait dans l'apparition d'un « objet ineffable, l'Objet avec un grand O qui commande la phase de l'objectalité » (É, p. 605) et donnerait par le fait même « la mesure d'un rapport juste au réel » (L VII, p. 349). Dans la mesure où les tenants de l'oblativité considèrent que « l'avènement de l'objectalité génitale » s'accompagne d'un « accord avec la réalité » (*ibid.*), et que « le terme d'objectalité [...] s'oppose à celui d'objectivité » (L X, p. 248), il faut admettre que ceux-ci sont victimes d'une confusion notionnelle. En effet, selon Lacan « on ne peut nullement confondre l'établissement de la réalité [...] et la notion plus ou moins implicitement visée dans ces textes eux-mêmes sous les termes différents d'objectivité et de plénitude d'objet. » (L IV, p. 21)

Il faut bien comprendre ce que Lacan reproche à la notion de relation d'objet qui s'appuie sur la « mythologie de la maturation instinctuelle » (DR, p. 263). De la même manière que la notion de partialité de la pulsion implique « l'idée qu'elle

s'harmonise dans la totalisation » (L VII, p. 229) ; dans la notion d'objet partiel, à son terme, « [l]'objet total, le prochain, vient s'y profiler » (L VII, p. 238). « Quand nous articulons ainsi la notion d'objet partiel, nous impliquons par là que cet objet ne demande qu'à rentrer dans l'objet, l'objet valorisé, l'objet de notre amour et de notre tendresse, l'objet en tant qu'il concilie en lui toutes les vertus du prétendu stade génital » (*ibid.*) en somme l'objet total. En ce sens, Lacan reproche à la théorie postfreudienne de la relation d'objet d'insérer ce caractère « foncièrement partiel de l'objet » (L VIII, p. 176) dans « une dialectique de la totalisation » (L VIII, p. 177) menant à « l'objet plat, l'objet rond, l'objet total, le seul digne de nous, l'objet sphérique sans pieds ni pattes, le tout de l'autre » (*ibid.*). Dans cette perspective l'objet est pensé en fonction d'un « état terminal » d'un « objet idéal [...] littéralement impensable » (L IV, p. 18) qui est « conçu comme un point de mire, un point d'aboutissement, auquel concurrent toute une série d'expériences, d'éléments, de notions partielles de l'objet » et qui n'a « d'ailleurs jamais [été] observé » (L IV, p. 18).

Avant de voir comment Lacan entend redresser cette « déviation de la théorie analytique » (L IV, p. 14) selon laquelle « l'évolution de la libido » (L II, p. 261) du stade pré-génital au stade génital permettrait de passer « d'un objet partiel à un objet total » (L V, p. 384) donnant ainsi « la mesure d'un rapport juste au réel » (L VII, p. 349), il nous faut insister sur le fait que cette théorie est héritière non pas de la doctrine freudienne, mais de la philosophie.

3.3.2 La co-naissance du sujet et de l'objet

Pour établir que la notion de relation d'objet n'est pas freudienne, Lacan montre en quoi celle-ci provient de la définition classique de l'objet comme objet de connaissance. Si « [d]ans la perspective classique, théorique, il y a entre sujet et objet coaptation, co-naissance » au cours de laquelle « [l]e sujet a à se mettre en adéquation avec la chose, dans un rapport d'être à être » (L II, p. 261), en ce que la notion de relation d'objet « ne fait pas autre chose que de supposer une harmonie

primitive » (L IV, p. 49), c'est-à-dire « une convenance naturelle de l'objet au sujet » (L IV, p. 52), elle est bel et bien héritière du discours philosophique dans lequel « s'est constituée la notion de l'objet. » (L VI, p. 433)

Si dans l'ordre de la connaissance, « on s'est approché aussi loin qu'il se peut d'une profonde identification entre les deux termes du rapport sujet objet », c'est que « toute prise de l'objet manifeste quelque chose d'une harmonie principielle » (L VI, p. 432), « [l]e connaître se rapporte à une co-naturalité » (*ibid.*) entre « un être qui se sait être, à un être qu'on sait être » (L II, p. 261). Dans la mesure où avec « l'idée d'un objet achevant » (L IV, p. 26), les tenants de la relation d'objet aboutissent « à la notion d'un sujet autonome » (*ibid.*), c'est-à-dire à cet « être conscient de soi, transparent à soi-même que la théorie classique met au centre de l'expérience humaine » (L II, p. 262), il faut bien admettre que le sujet comme l'objet de la relation d'objet ne sont pas ceux du désir, mais de la connaissance. À ce propos, Lacan est sans équivoque : « [q]uand on soutient que la maturation du désir comporte du même coup une maturation de l'objet », ce dont on parle c'est de « l'objet de la connaissance » (L VI, p. 432).

Dès lors que « l'objet achevant » (L IV, p. 26), l'objet total, le tout de l'autre, cet objet idéal, auquel les tenants de la relation d'objet s'évertuent d'arriver « grâce à une maturation génitale de la libido » non sans, au passage, « tombe[r] dans toutes sortes de contradictions » (L II, p. 261), finit par aboutir à « un sujet autonome » (L IV, p. 26), la relation d'objet semble en tout point calquée sur « le rapport de la connaissance » dans lequel « le sujet n'est que le corrélatif de l'objet. » (L VI, p. 108) Ainsi à cet « objet idéal » n'ayant « jamais [été] observé » (L IV, p. 18) de la maturation instinctuelle correspond « le sujet de la connaissance, le sujet corrélatif de l'objet [...] qui est lui-même un sujet idéal. » (L VI, p. 41)

Dans la mesure où, dans la relation d'objet, le sujet n'apparaît qu'à « l'achèvement de ce que l'on appelle le stade génital, la maturation de la tendance et de l'objet, qui donnerait la mesure d'un rapport juste au réel » (L VII, p. 349), c'est-à-dire avec

un objet qui aurait « la fonction de régulariser les relations avec tous les autres objets » (L IV, p. 24), le sujet dont parle la relation d'objet, au même titre que « le sujet de la connaissance, le sujet corrélatif de l'objet » (L VI, p. 41), n'est autre que « ce qui est supposé par la connaissance des objets, où il est cette sorte de sujet étrange [...] qui n'est en quelque sorte que l'ombre et la doublure des objets » (L VI, p. 108). Si le sujet de la connaissance est le *corrélatif* de l'objet, son *ombre* et sa *doublure*, c'est bien parce que, comme le veut le *cogito*, « du seul fait que la représentation existe en lui comme objet mental, le sujet s'en déduit avec certitude » (Le Gaufey, 1991, p. 29). Si la « subjectivité à laquelle se suspend la théorie de la connaissance » (L XI, p. 201) tient à la notion de représentation selon le principe que, « à toute représentation, il faut un sujet » (*ibid.*) en ce que ce sujet est un sujet de la représentation, « ce sujet n'est jamais un sujet pur. » (*Ibid.*)

Ultimement, si Lacan s'oppose à la notion de relation d'objet dans laquelle on aboutit « à la notion du sujet autonome » (L IV, p. 26), soit à un « être conscient de soi, transparent à soi-même, que la théorie classique met au centre de l'expérience humaine » (L II, p. 262), c'est que, pour lui, « parce que Lacan est psychanalyste » (L X, p. 33), la conscience de soi, « [l]e *Selbst-bewusstsein*, considéré comme constitutif du sujet connaissant, est une illusion, une source d'erreur » (L X, p. 73).

Dans la mesure où « le sujet supposé transparent dans son propre acte de connaissance ne commence qu'à partir de l'entrée en jeu d'un objet spécifié qui est celui qu'essaye de cerner le stade du miroir, à savoir l'image du corps propre » (L X, p. 75), c'est-à-dire une représentation, le sujet de la connaissance, ou la conscience de soi, n'est pas le sujet au sens lacanien, mais le *moi* en tant qu'il tient du « mirage et [de la] méconnaissance. » (AÉ, p. 143) Si Lacan peut définir le *moi* par « la *fonction de méconnaissance* qui le caractérise » (É, p. 99), c'est que, dans la mesure où il se constitue par identification à la « forme totale du corps » (É, p. 95) qui lui est donnée dans une « extériorité » (*ibid.*), et ce, de manière « anticip[ée] » (É, p. 112), c'est-à-dire à partir d'une forme qu'il n'est pas et où il n'est pas, le *moi*, à son fondement même, se prend pour un autre. En d'autres mots, à l'origine, à partir

de son moi, « [l']homme se voit, se conçoit autre qu'il n'est » (L I, p. 94). Si Lacan identifie l'origine de l'*illusion*, voire l'*erreur*, du « sujet supposé transparent dans son propre acte de connaissance » au « sentiment jubilatoire d'être en effet devant un objet qui le rend, lui sujet, à lui-même transparent » que le sujet peut ressentir devant l'image de son corps dans le miroir, c'est que « l'objet de la connaissance est construit, modelé, à l'image du rapport à l'image spéculaire. » (L X, p. 75) Bref, ce que Lacan reproche à cette relation d'objet c'est d'éluder la question du désir.

S'il est possible de dire que c'est dans un rapport de connaissance que « s'est constituée la notion d'objet » (L VI, p. 433), Lacan précise que dans la mesure où « [l']entrée du sujet dans l'ordre de ce que l'on appelle la recherche désintéressée [...] se paye de l'exclusion, au moins de principe, d'une certaine forme de désir » (*ibid.*), cela signifie que cette exclusion est « implicite à la supposition d'une correspondance virtuelle, latente à retrouver ou à obtenir, entre l'investigation du désir et l'objet qu'elle explore. » (*Ibid.*) Autrement dit, le rapport de connaissance à partir duquel « s'est constituée la notion d'objet » (*ibid.*) est « une expérience spécialisée » (L VI, p. 432) qui implique « une position de désir » (L VI, p. 433) qui lui est propre, c'est-à-dire un désir particulier, soit celui de connaître. En ce sens, parce que la connaissance constitue une expérience particulière qui implique une position de désir qui lui est propre, il apparaît nécessaire « de distinguer, au contraire, entre l'objet satisfaisant le désir de connaissance [...] et l'objet de tout désir. » (*Ibid.*)

Pour Lacan, c'est précisément à partir de la « confusion entre ces deux notions », soit entre « l'objet satisfaisant le désir de connaissance » et « l'objet de tout désir » (*ibid.*), « que les analystes ont été conduits si facilement à poser la correspondance d'une certaine constitution de l'objet avec une certaine maturation de la pulsion. » (L VI, pp. 433-4) Aussi est-il juste d'affirmer que le fantasme « est la forme vraie de la prétendue relation d'objet » (L VI, p. 434). Il s'agit en somme de donner non pas le rapport d'un désir particulier à un objet satisfaisant, mais bien le rapport du désir comme tel à son objet en tant que « [l]e désir est un rapport d'être à manque. » (L II, p. 261)

Bien qu'il soit juste alors de soutenir que Lacan dénonce la relation d'objet pour sa réduction du rapport sujet/objet à l'axe imaginaire, soit à une « relation imaginaire » entre « le moi et l'autre, qui est son objet typique » (L IV, p. 12), limiter sa critique à cet élément n'est pas suffisant, et ce, même à la compléter en affirmant que, en procédant de la sorte, la notion de relation d'objet néglige la dimension symbolique, soit « le rapport de la parole entre le sujet et l'Autre » (*ibid.*). En effet, pour rendre compte de manière plus complète de l'opposition de Lacan à la notion de relation d'objet, il faut ajouter que s'il s'oppose à celle-ci c'est pour autant que la question du désir en tant que tel y est éludée.

Si « [d]ans la perspective classique, théorique, il y a entre sujet et objet coaptation, co-naissance » où « [l]e sujet a à se mettre en adéquation avec la chose, dans un rapport d'être à être » (L II, p. 261), « [c]'est dans un tout autre registre de relations que s'établit le champ de l'expérience freudienne. » (*ibid.*) Car « [l]e monde freudien n'est pas un monde de choses, ce n'est pas un monde de l'être, [mais] c'est un monde du désir en tant que tel ». Et « [l]e désir est un rapport d'être à manque », non pas « manque de ceci ou de cela, mais manque d'être par quoi l'être existe » (*ibid.*). C'est en fonction de ce manque que peut être pensé l'objet du désir en tant que tel, c'est-à-dire « l'objet de tout désir. » (L VI, p. 433) Présentant le manque constitutif du désir comme ce qui est « au-delà de tout ce qui peut le présenter » (L II, p. 261), c'est-à-dire comme un manque qu'aucune représentation ne saurait combler et comme un « désir de rien de nommable » (L II, pp. 261-2), Lacan soutient que son objet ne saurait être qu'un manque, tant dans le registre imaginaire que dans le registre symbolique.

3.3.3 Le manque d'objet

Jusqu'ici l'analyse de la critique de Lacan à l'endroit de la relation d'objet nous a permis de constater qu'elle porte avant tout sur l'impasse faite par les postfreudiens à propos de la question du désir. Ainsi, à la notion de la relation d'objet qui pose « l'idée d'un objet harmonique, achevant de par sa nature la relation sujet-objet »

(L IV, p. 25), Lacan oppose le « manque d'objet » comme étant « le ressort même de la relation du sujet au monde » (L IV, p. 36). Si Lacan a pu dire en 1956 dans « L'instance de la lettre » que « le signifiant installe le manque de l'être dans la relation d'objet » (É, p. 515), d'aucuns soutiendront que c'est en raison du signifiant ; en raison du signifiant, en effet, que « l'objet n'a d'instance, n'entre en fonction, que par rapport au manque » (L IV, p. 66). Sans contredire cette proposition, nous pensons néanmoins ne pas pouvoir en rester là puisque, dans l'enseignement de Lacan, l'objet, de son origine imaginaire, passe dans le registre symbolique. Pour le dire autrement, il s'agit de comprendre comment le désir qui apparaît comme « désir pour l'objet du désir de l'autre » (É, p. 113) vient à prendre la forme du « désir du désir de l'Autre » (L V, p. 271).

En 1956, Lacan soutient toujours, comme il le fait depuis le *stade du miroir*, que « toute relation objectale [...] est fondamentalement imaginaire » (L IV, p. 52). Si « [l]e premier abord qu'il [le sujet humain désirant] a de l'objet, c'est l'objet en tant qu'objet du désir de l'autre » (L III, p. 50), c'est en tant qu'il en est imaginairesment privé. Pour illustrer l'origine imaginaire du manque d'objet par lequel l'objet « entre en fonction » (L IV, p. 66), nous proposons d'en passer par l'exemple de la scène de la jalousie infantile racontée par Saint-Augustin et que Lacan la commente pour la première fois en 1938 dans *Les complexes familiaux*⁴³. Donnons avant de commencer la traduction du passage commenté par Lacan : « J'ai vu de mes yeux et bien observé un tout-petit en proie à la jalousie : il ne parlait pas encore et il ne pouvait sans pâlir arrêter son regard au spectacle amer de son frère de lait » (Saint-Augustin, cité in CF, p. 37).

Pour bien comprendre le commentaire que Lacan en fait, il faut savoir que, pour expliquer « l'apparition de la jalousie en rapport avec le nourrissage » (CF, p. 39) telle qu'elle « a dès longtemps frappé les observateurs » (CF, p. 37), Lacan réfute

⁴³ Cette scène fera l'objet de maints commentaires tout au long de son enseignement : on la retrouve dans les *Propos sur la causalité psychique*, *L'agressivité en psychanalyse* (1948), et *Quelques Réflexions sur l'ego* (1951). Elle apparaît aussi dans les livres VI, IX, XI et XX (1959, 1961, 1964, 1973) du *Séminaire*.

d'abord la thèse darwinienne selon laquelle « la lutte est aux origines mêmes de la vie » (CF, p. 39). Dans la mesure où « la jalousie peut se manifester dans des cas où le sujet [est] depuis longtemps sevré » (*ibid.*), « la jalousie, dans son fond, représente, pour Lacan, non pas une rivalité vitale mais une identification mentale » (CF, p. 37). Contrairement à la logique de la rivalité selon laquelle la jalousie serait déterminée par l'objet de convoitise, Lacan soutient que la jalousie « forme son objet plus qu'il ne la détermine » (CF, p. 43). Autrement dit, ce n'est pas parce que l'enfant désire le sein qu'il est jaloux de son frère de lait, mais parce que l'enfant s'identifie à son frère qui désire et possède le sein, que l'enfant est jaloux de son frère et désire le sein.

Si dans le *stade du miroir* l'enfant se confond entièrement avec l'image de l'autre, et qu'à ce stade il n'y a ni autre ni objet — ce que la confusion entre soi et l'autre tel qu'on la retrouve dans le phénomène du transitivity démontre de manière patente — il s'ensuit que ce n'est « [qu']engagé dans la jalousie par identification » (*ibid.*) que chez l'enfant « naît la triade de l'autrui, du moi et de l'objet » (É, p. 113).

Aussi, à la différence de l'image dans le miroir ou de celle du semblable à laquelle l'*infans* fait face à l'âge de 18 mois, l'image de l'autre dans le drame de la jalousie se voit dotée d'un petit quelque chose de nouveau, à savoir un objet de satisfaction. Ainsi, à suivre le développement qu'en donne Lacan, tout se passe comme si, dans ce drame, dès que l'objet de satisfaction est perçu comme accaparé par un semblable, ce dernier s'extrait de l'image qu'il était jusqu'alors pour devenir un autre à part entière. Simultanément, de la même manière que l'autre naît de la passion jalouse, l'objet naît du fait que c'est l'autre et non moi qui le possède. À partir de la jalousie infantile, tout porte à croire que, pour le sujet humain, l'objet prend forme de « l'éveil de son désir pour l'objet du désir de l'autre » (*ibid.*).

Dans la mesure où en 1956, Lacan affirme que « c'est dans l'ordre de l'imaginaire que se situe la relation d'identification à partir de quoi l'objet se réalise comme objet de concurrence » (L III, p. 200), force est d'admettre que sa thèse développée

autour de la jalousie infantile en 1938 conserve sa valeur au cours de son *retour à Freud*. Lorsqu'à la séance du 11 février 1959, il reprend son commentaire de la scène du frère de lait décrite par Saint-Augustin, Lacan soutient que le drame de la jalousie infantile révèle que « le sujet prend conscience de l'objet désiré » dans la mesure où « l'autre, le petit autre, le semblable est en train de posséder le sein maternel » (L VI, p. 263). Et ce n'est que « dans la mesure où il est imaginativement frustré », en voyant son semblable dans un rapport avec la mère qu'il imagine devant être le sien, « que naît sa première appréhension de l'objet en tant qu'il en est privé. » (*Ibid.*)

Dans la mesure où cette expérience « donne à l'objet, qui est à l'occasion le sein maternel, la valeur élective d'être désiré, en même temps qu'elle donne au sujet conscience de soi-même comme privé » (*ibid.*), Lacan affirme que c'est avec elle « que s'amorce, que s'ouvre quelque chose qui va permettre à cet objet d'entrer dans un certain rapport avec un sujet » (*ibid.*). En d'autres mots, ce n'est que dans la mesure où l'objet apparaît comme manquant dans le registre imaginaire que, pour le sujet, l'objet se constitue comme objet du désir. Par l'entremise du commentaire de cette scène, il est possible de voir que si « toute relation objectale [...] est fondamentalement imaginaire » (L IV, p. 52), en même temps « l'objet n'a d'instance, n'entre en en fonction, que par rapport au manque » (L IV, p. 66).

Bien que, en 1959 — c'est-à-dire vingt ans après l'avoir formulé une première fois — l'idée selon laquelle l'objet du désir prendrait forme chez le sujet de « l'éveil de son désir pour l'objet du désir de l'autre » (É, p. 113) garde toute sa valeur, Lacan élargit considérablement la portée de son commentaire sur cette scène de jalousie infantile. Dorénavant, dans son analyse, Lacan ne s'en tient plus au simple désir de l'autre, mais cherche plutôt à articuler de quelle manière l'objet qui naît du « désir pour l'objet du désir de l'autre » (*ibid.*) avec un petit *a*, c'est-à-dire de son semblable, s'articule au désir en tant qu'il se définit comme « désir du désir de l'Autre » (L V, p. 271). En d'autres mots, Lacan tente d'articuler deux formes du manque d'objet, soit le manque imaginaire et le manque symbolique.

Nous retrouvons la confirmation de ce que nous avançons dans le fait qu'à l'occasion de son nouveau commentaire de la scène de jalousie décrite par Saint-Augustin, le 11 février 1959, Lacan propose de l'analyser à partir de la formule du fantasme qu'il écrit, en s'inspirant de la formule de la métaphore, sous une forme dépliée :

$$\frac{i(a)}{\$} \quad \diamond \quad \frac{a}{I}$$

Figure 6 – La formule dépliée du fantasme (L VI, p. 265)

Bien que cette formule mériterait en elle-même un développement autonome, nous nous contenterons ici de l'employer pour illustrer notre propos, c'est-à-dire comme un exemple de la tentative de Lacan d'articuler l'axe imaginaire où l'objet apparaît comme manque imaginaire — c'est-à-dire en tant que le sujet en est frustré imaginairement — et l'axe symbolique — c'est-à-dire dans son rapport avec le signifiant en tant que celui-ci « installe le manque de l'être dans la relation d'objet » (É, p. 515). Pour ne pas compliquer inutilement notre analyse, nous nous en tiendrons aux termes utilisés par Lacan dans cette forme dépliée de la formule du fantasme. Tandis qu'en 1938 dans son premier commentaire de la scène, Lacan ne faisait intervenir que trois variables, soit « la triade de l'autrui, du moi et de l'objet » (É, p. 113) — c'est-à-dire le frère de lait, l'enfant et le sein — en 1959, Lacan en ajoute une quatrième.

Dans la formule de 1959, tandis qu'on retrouve en $\$$ le sujet parlant, c'est-à-dire en tant qu'il est « marqué par l'effet du signifiant » (L V, p. 439); on retrouve en $i(a)$ l'image de l'autre, ici le frère de lait que Lacan distingue formellement de a en tant qu'objet, à savoir le sein qu'il tète ; lequel est prélevé sur I , c'est-à-dire la mère soit

« comme première forme de l'Un » (L VI, p. 262), soit comme Autre⁴⁴. Parmi toutes les nuances susceptibles d'éclairer cette formule, il faut surtout insister sur le fait que l'élément distinctif ici — par rapport au commentaire de Lacan sur la constitution de l'objet du désir — est l'inclusion dans l'équation de l'axe symbolique sous la forme du $\$$ et de l'Autre. Dans cette perspective, si « [l]e premier abord qu'il [le sujet humain désirant] a de l'objet, c'est l'objet en tant qu'objet du désir de l'autre » (L III, p. 50), c'est-à-dire sur le plan imaginaire, cette formule dépliée du fantasme montre que le rapport du sujet à l'objet est, avant tout, un rapport à quatre termes dans lequel il faut absolument inclure l'Autre symbolique.

Cela dit, tâchons maintenant de rattacher cette forme dépliée de la formule du fantasme qui est, rappelons-le, « la forme vraie de la prétendue relation d'objet » (L VI, p. 434) à la critique par Lacan de la notion d'objet telle qu'on la retrouve dans la relation d'objet. Si, à l'idée de faire de l'objet du désir un objet satisfaisant tel désir particulier, Lacan oppose le fait que ce n'est pas l'objet, mais le « manque d'objet » qui se montre comme « le ressort même de la relation du sujet au monde » (L IV, p. 36), ce n'est que « dans la mesure où le sujet [à l'origine] est imaginairement frustré que naît sa première appréhension de l'objet » (L VI, p. 263). Le fait, en 1959, d'inclure l'Autre, « comme première forme de l'Un » (L VI, p. 262), dans son commentaire sur la scène de jalousie — en tant que cette scène constitue le paradigme de la naissance de l'objet du désir — implique que « [l]e rapport de l'homme au désir [...] n'est pas en soi un rapport à l'objet » (L V, p. 313) et que « l'objet n'a d'instance, n'entre en en fonction, que par rapport au manque » (L IV, p. 66). Cela parce que « le désir s'articule comme désir de l'Autre. » (L V, p. 379) En d'autres mots, si l'objet prend forme de « l'éveil de son désir pour l'objet du désir de l'autre » (É, p. 113), comme le dit Lacan en droite ligne avec son commentaire de 1938, cet objet, ajouté-t-il en 1959, est prélevé dans l'Autre.

⁴⁴ Dans la mesure où nous avons montré l'équivalence entre A et I dans la comparaison entre la formule de générale de la métaphore et celle de la métaphore paternelle, il nous semble légitime de considérer le I dans cette formule comme I. D'autant que Lacan parle de la mère, à maints endroits comme « le premier Autre » (L V, p. 463).

Dans la mesure où « le désir du désir de l'Autre » (L V, p. 271) signifie que « [c]e désir lui-même, pour être satisfait dans l'homme, exige d'être reconnu » (DR, p. 279), et que « [c]'est seulement lorsqu'il se formule, se nomme devant l'autre, que le désir, quel qu'il soit, est reconnu au sens plein du terme » (L I, p. 207), alors, pour que le désir du sujet soit reconnu, « ce sont les signifiants qui constituent le défilé par où il faut qu'en passe [son] désir » (L V, p. 297).

En ce sens, sur la trace du chemin parcouru par Lacan dans la construction de l'objet *a*, nous sommes mené à emprunter la voie par laquelle, de l'apparition de l'objet du désir comme manque imaginaire, à devoir en passer par le signifiant pour être reconnu par l'Autre, le manque imaginaire d'objet prend la forme d'un manque symbolique.

3.3.4 Du manque imaginaire au manque symbolique

Ce passage, nous voyons Lacan l'opérer dans sa critique de la notion de relation d'objet telle que nous la déployons depuis le début de ce chapitre, plus particulièrement, dans la façon avec laquelle il propose de redresser cette « déviation de la théorie analytique » (L IV, p. 14), par la réouverture de la voie œdipienne. À la « mythologie de la maturation instinctuelle » (DR, p. 263) qui s'appuie « sur la dichotomie grossière qui se formule en opposant le caractère pré-génital au caractère génital » (É, p. 605) et selon laquelle « la maturation sexuelle serait de passer d'un objet partiel à un objet total » (L V, p. 384), donnant ainsi « la mesure d'un rapport juste au réel » (L VII, p. 349), Lacan oppose la nécessité de passer du registre de l'imaginaire précœdipien à celui du symbolique à travers le complexe d'Œdipe. Du pré-génital au génital, c'est donc du « passage de l'imaginaire au symbolique » (L IV, p. 274) par l'entremise du complexe d'Œdipe dont il est question.

En effet, si « c'est à travers l'Œdipe que le désir génital est assumé et vient prendre sa place dans l'économie subjective » (L V, p. 359), c'est parce le complexe d'Œdipe « introduit le fonctionnement du signifiant » (L III, p. 214). En d'autres mots, bien que « le complexe d'Œdipe est contemporain de la dimension, ou de la tendance, génitale », pour Lacan, « [c]e n'est pas la dimension instinctuelle qui est opérante dans l'étape à franchir de l'Œdipe » (*ibid.*). Bien que l'instauration « [d']une dimension nouvelle [soit] nécessaire à la constitution d'un monde achevé, et en particulier à la constitution de l'objet » (L IV, p. 321), cette dimension, « loin d'être corrélative d'une maturation instinctuelle prétendue génitale, dépend de l'acquisition d'une certaine dimension symbolique. » (*Ibid.*)

Dans la mesure où Lacan soutient que « [l]e symbolique donne une forme dans laquelle s'insère le sujet au niveau de l'être » et que, de la sorte, c'est « à partir du signifiant que le sujet se reconnaît comme ceci ou cela » (L III, p. 202), il peut aussi affirmer que « [c]'est à la symbolisation qu'est soumise, comme une exigence essentielle, la réalisation génitale » (L III, p. 200). Ce n'est donc « [qu']en tant que la fonction de l'homme et de la femme est symbolisée [...] que se réalise toute position sexuelle normale, achevée. » (*Ibid.*) Et « c'est en tant qu'elle est littéralement arrachée au domaine de l'imaginaire pour être située dans le domaine du symbolique » (*ibid.*) que « la reconnaissance de la position sexuelle du sujet » (L III, p. 191) peut s'effectuer. Ainsi Lacan soutient que « ce que veut dire l'Œdipe », c'est que « [l]e sujet trouve sa place dans un appareil symbolique préformé qu'instaure la loi dans la sexualité » (L III, p. 191). Puisque « [c]'est dans un monde humain organisé par cet ordre symbolique qu'il fait son apparition », ce sujet, dans l'assomption de son sexe et donc de ce désir génital, « c'est à cela qu'il a à faire face. » (L IV, p. 398) « Du fait de l'introduction de la dimension symbolique, l'homme n'est pas simplement un mâle ou une femelle » ; il est nécessaire alors que le sujet ait à « se situer par rapport à quelque chose de symbolisé qui s'appelle mâle et femelle. » (L IV, p. 391)

Si dans le jeu du *Fort-Da* où « l'enfant s'exerce à faire disparaître de sa vue, pour l'y ramener, puis l'oblitérer à nouveau, un objet » (É, p. 46) mettant ainsi en scène « le couple d'opposition présence-absence » représentant « la connotation plus-moins » comme « le premier élément d'un ordre symbolique » (L IV, pp. 67-8), Lacan qualifie cet objet « [d']indifférent » (É, p. 46), il « [r]este qu'il faut qu'il y ait quelque chose pour qu'on puisse mettre plus ou moins, présence ou absence. » (L IV, p. 123) Dans ce jeu dans lequel se montre « l'alternative structurale où la présence et l'absence prennent l'une de l'autre leur appel » (É, p. 46) et auquel se livre le sujet en devenir, on voit comment « au point zéro du désir, l'objet humain tombe sous le coup de la saisie, qui, annulant sa propriété naturelle, l'asservit désormais aux conditions du symbole. » (*Ibid.*)

Si Lacan s'appuie sur Freud pour dire que dans le monde humain « il n'y a pas [...] de réalisation du mâle et de la femelle » en tant que tel, mais qu'« il y a ce qui est pourvu de l'attribut phallique et ce qui en est dépourvu » (L IV, p. 96), c'est que « [c]e dont il s'agit et qui est là en jeu, c'est le phallus. » (L IV, p. 123) En effet, le phallus « [c]'est en tant qu'il est là ou qu'il n'est pas là, et uniquement en tant qu'il est là ou qu'il n'est pas là, que s'instaure la différenciation symbolique des sexes. » (L IV, p. 153) Le phallus étant « l'objet en tant qu'il est l'objet qui manque » (L IV, p. 178), il désigne « le signifiant fondamental par quoi le désir du sujet a à se faire reconnaître comme tel » (L V, p. 273), c'est-à-dire qu'il est ce qui permet au sujet, et ce, « qu'il s'agisse de l'homme ou qu'il s'agisse de la femme » (*ibid.*), d'avoir un rapport à « son existence pure et simple et à sa position sexuelle » (*ibid.*). Autrement dit, « le sujet, pour autant qu'il doit assumer son désir génital comme sujet humain, et non pas simplement comme animal, doit réaliser comme signifiant essentiel de ce désir la fonction du signifiant phallus » (L V, p. 485).

Avant de pouvoir regarder dans le détail la fonction primordiale qu'occupe le phallus dans ce passage de l'imaginaire au symbolique, il nous faut préciser un élément essentiel sans lequel on risque de passer complètement à côté de son rôle essentiel dans la dialectique œdipienne. Dans la mesure où « il ne faut pas

confondre phallus et pénis » (L IV, p. 30), et « [qu']il n'est aucunement possible de le confondre avec le pénis dans la réalité » (L IV, p. 70), on ne peut « déduire d'une quelconque constitution des organes génitaux, le fait que le phallus joue un rôle prévalent dans tout le symbolisme génital » (L IV, p. 190). Comme le note Lacan au sujet du complexe de castration, bien qu'il soit « quelque chose qui a un certain rapport avec les organes », il n'en demeure pas moins que dans les différents moments de la problématique œdipienne « [c']est le caractère signifiant qui domine. » (L V, p. 308) Si, dans le complexe d'Œdipe la fille « rentre [...] avec ce moins » et le « garçon avec le plus » (L IV, p. 123), ce n'est pas dû à un quelconque manque réel de la part de l'une par rapport à l'autre. En effet, pour que se « dissipe l'ombre qui pouvait encore planer d'une infériorité de "l'être sans pénis" » (Conté et Lacan, 1992, p. 119), Lacan note qu'il ne faut jamais oublier que « le phallus du petit garçon n'est pas beaucoup plus vaillant que celui de la petite fille. » (L IV, p. 193) Loin d'être vécu sous le signe d'une quelconque supériorité, c'est bien plus son « caractère fondamentalement déficient [...], voire la honte qu'il peut en éprouver, et l'insuffisance profonde où il peut se sentir » (*ibid.*) que vit le petit garçon dans son rapport à son pénis.

En effet, dans la mesure où « tout ce qui est dans le réel est toujours et obligatoirement à sa place [...] l'absence dans le réel est purement symbolique » (L IV, p. 38). En ce sens, « c'est pour autant que nous définissons par la loi que ça devrait être là, qu'un objet manque à sa place » (*ibid.*). En ce sens, l'introduction « dans le réel [de] la notion de privation » ne peut se faire qu'à condition « que nous le symbolisons déjà assez, et même tout à fait pleinement. » (L IV, p. 218) Ainsi, si « la privation est quelque chose de réel », il faut reconnaître « que le manque, lui, est symbolique. » (L X, p. 160) Autrement dit, puisqu'il « ne peut s'instaurer de dialectique de privation, à proprement parler, qu'à propos de quelque chose que le sujet peut symboliser » (L V, p. 300), ce n'est que dans la mesure où il y a symbolisation qu'il est possible d'introduire la notion de privation. En effet, dans la mesure où « [l]e réel [est] plein de par sa nature, il faut, pour faire un trou réel, y introduire un objet symbolique. » (L IV, p. 250) Aussi, s'il apparaît « clair qu'une

femme n'a pas de pénis », c'est-à-dire qu'elle en est privée, il n'en demeure pas moins que « si vous ne symbolisez pas le pénis comme l'élément essentiel à avoir ou à ne pas avoir, de cette privation, elle n'en saura rien. » (L X, p. 160) En d'autres mots, « [p]our que le sujet appréhende la privation, il faut d'abord qu'il symbolise le réel. » (L IV, p. 56) Ainsi, si, dans « [l]'organisation génitale », et ce, autant pour le garçon que pour la fille, la question de « [l]a possession ou la non-possession du phallus en est l'élément différentiel primordial » (L IV, p. 96), ce ne peut être qu'en fonction du symbole phallique et non du pénis réel. Dû à la nature symbolique du phallus, Lacan peut ainsi dire que « le pénis [...] n'est pas plus phallique que le sein n'est mammaire » (L IX, 21 février 1962).

Si au sein du complexe d'Œdipe « la dialectique symbolique d'avoir ou de n'avoir pas le phallus » représente le pivot central de cette « relation ordonnée et symbolisée qu'est la différenciation des sexes » (L IV, p. 153) introduisant le sujet à la « relation interhumaine assumée, disciplinée, typifiée, ordonnée, frappée d'interdits, marquée [...] de la structure fondamentale de la loi de l'inceste » (*ibid.*), autrement dit, que « pour assumer son désir génital », le sujet « doit réaliser comme signifiant essentiel de ce désir la fonction du signifiant phallus » (L V, p. 485), il faut préciser que « [i]l ne tombe pas du ciel, ce phallus en tant que signifiant. » (L V, p. 287) En effet, il faut bien qu'il ait une origine ce phallus, origine qui n'est pas réelle, mais imaginaire.

Si, réduit à sa plus simple expression, l'œdipe se définit comme le « passage de l'imaginaire au symbolique » (L IV, p. 274), ce ne peut être que « par la voie d'une béance spécifique de sa relation imaginaire à son semblable, qu'il [le sujet] a pu entrer dans cet ordre [symbolique] » (É, p. 53). Bien que le « fait que le complexe d'Œdipe lui-même s'organise sur le plan symbolique suppose derrière lui l'existence constituante de l'ordre symbolique » (L IV, p. 397) — autrement dit, que c'est « dans un monde humain organisé par cet ordre symbolique qu'il [le sujet] fait son apparition » (L IV, p. 398) — il n'en demeure pas moins que « [c]'est dans la relation spéculaire que le sujet a l'expérience et l'appréhension d'un manque

possible » (L IV, p. 176), manque imaginaire, qu'il s'agit précisément à travers le complexe Œdipe de faire passer « sur le plan symbolique de la loi. » (L IV, p. 100)

Dans la mesure où le phallus, en tant que signifiant, ne tombe pas du ciel et que son origine, « en tant qu'il est l'objet qui manque » (L IV, p. 178) est imaginaire, « [i]l faut bien qu'il ait à son origine [...] quelque propriété à remplir sa fonction signifiante. » (L V, p. 287) En d'autres mots, si « quelque chose dans l'image de l'autre est choisi pour porter la marque d'un manque » (L V, p. 464), pourquoi, parmi les objets imaginaires qui composent le monde précœdipien de l'enfant — c'est-à-dire parmi la somme des « échanges corporels, excrémentiels, prégénitaux » qui sont après tout « bien suffisants pour structurer un monde d'objets, un monde de réalité humaine complète » — (L III, p. 214), est-ce le phallus qui est élu à cette fonction de « signifiant-carrefour » (L V, p. 287)?

À la question de la position privilégiée du phallus par rapport à l'objet oral ou anal, en 1957, Lacan répond que, contrairement au sein et à la scybale, le phallus « n'est pas un objet amovible, et qu'il ne le devient que par son passage au rang de signifiant. » (L IV, p. 149) En ce sens, « il y faut beaucoup plus que pour les objets susmentionnés [sein et scybale], qui y sont prédéterminés, pour qu'il [le phallus] devienne, fantasmatiquement ou autrement, un objet détachable » (L V, p. 482). Ce qui fait du phallus « un signifiant central de l'inconscient » en tant que « signifiant privilégié du rapport à l'Autre » est « beaucoup moins sujet à caducité que tout autre des éléments qui ont pris portée de signifiant dans sa demande antérieure » (L V, p. 483) et, de ce fait, « plus que pour un autre, la prise de la chaîne métaphorique doit jouer son rôle pour en faire un signifiant » (*ibid.*). En d'autres mots, à la différence des autres objets d'échanges corporels prégénitaux que sont le sein et l'excrément, le phallus, en tant que ce « quelque chose dans l'image de l'autre [qui] est choisi pour porter la marque d'un manque » (L V, p. 464), n'entre dans le registre de l'échange que par son « élévation à la dignité de signifiant » (L V, p. 345), c'est-à-dire par l'annulation de l'organe en tant que tel. C'est bien pourquoi, si le phallus est bien

« quelque chose qui a un certain rapport avec les organes » (L V, p. 308), c'est, d'abord et avant tout, son « caractère signifiant qui domine. » (*Ibid.*)

En effet, ce n'est que dans la mesure où « le fonctionnement signifiant néantise ce qu'il prend en charge » (Le Gaufey, 2014, p. 105), en d'autres mots, que le signifiant représente la « perte de la chose dans l'objet » (L IX, p. 14 mars 1962) que le phallus peut se faire « instrument de l'ordre symbolique des échanges, en tant qu'il préside à la constitution des lignées. » (L IV, p. 200)

Ainsi, pouvons-nous comprendre pourquoi à l'intérieur de l'œdipe, c'est « le phallus [qui] se trouve [à] être cet élément imaginaire [...] par lequel le sujet, au niveau génital, est introduit dans la symbolique du don » (L IV, p. 122). Ce dont il s'agit « à la fin de la phase précœdipienne, et à l'orée de l'Œdipe », c'est que « l'enfant assume le phallus en tant que signifiant » (L IV, p. 200). C'est par le moyen de la castration qui est « liée à la position centrale donnée au complexe d'Œdipe » (L IV, p. 61), qu'est « introduit ce manque [imaginaire] d'objet dans une dialectique [symbolique], où l'on prend et où l'on donne, où l'on institue et où l'on investit, bref une dialectique qui confère au manque la dimension du pacte, d'une loi, d'une interdiction, celle de l'inceste en particulier. » (L IV, p. 84) Si le phallus préside à « l'entrée de l'enfant dans la relation à l'objet symbolique » (L IV, p. 159), c'est par le moyen de la castration qui fait « passer le manque [imaginaire] sur le plan symbolique de la loi » (L IV, p. 100).

En effet, « dans une dialectique symbolique, ce qu'on n'a pas est tout aussi existant que le reste. » (L IV, p. 123) Aussi, « n'avoir pas le phallus symboliquement, c'est en participer à titre d'absence, c'est donc l'avoir en quelque sorte. » (L IV, p. 153) Dans la mesure où le symbole « annule la chose existante, [et] ouvre le monde de la négativité » (L I, p. 196), et que « [l]a nomination est évocation de la présence, et maintien de la présence dans l'absence » (L II, p. 297), dans une dialectique symbolique, ne pas avoir, c'est aussi en quelque sorte avoir. Simplement, « c'est marqué du signe moins. » (L IV, p. 123) C'est bien ce qu'est une dette. En plus

d'être contracté à l'égard d'un autre auquel celle-ci nous lie, une dette c'est quelque chose que l'on a, mais en moins. En ce sens, bien qu'il ne fasse aucun doute qu'une femme soit privée du pénis réel, Lacan peut définir son sexe comme là « où il n'y a de réalité phallique que sous la forme d'une ombre » (L X, p. 275).

Si Lacan peut affirmer que « [p]our que le sujet parvienne à la maturité génitale, il faut en somme qu'il ait été castré » (L IV, p. 216), c'est qu'il y a homologie complète entre le fait « que le désir génital [soit] marqué de castration » et qu'il soit marqué « d'un certain rapport avec le signifiant phallus » (L IV, p. 84). Avec « la néantisation symbolique » (L III, p. 168) en tant qu'elle est la marque du signifiant qui, en ouvrant le monde de la négativité, permet le « maintien de la présence dans l'absence » (L II, p. 297), avec l'introduction à « la relation symbolique » que la castration entraîne vient « la possibilité de transcender la relation de frustration ou de manque d'objet » (L IV, p. 84). En s'emparant de cet objet imaginaire qu'est le phallus, la castration inscrit par le fait même le manque imaginaire dans la chaîne symbolique sous forme d'une dette, soit d'un manque symbolique. (L IV, p. 219) Pour que le désir arrive à maturité, « il faut que quelque chose d'aussi problématique à situer que le phallus, soit marqué de ceci, qu'il n'est conservé que pour autant qu'il a traversé la menace de castration. » (L V, p. 308) Autrement dit, si l'on prend le cas du garçon, cela signifie qu'il « ne possède son pénis qu'à la condition de le retrouver en tant qu'il lui est rendu, après qu'il l'a perdu. » (L IV, p. 407) En somme, qu'il faut perdre et donner, pour recevoir en retour ce qui constitue précisément la loi des échanges humains.

Si l'on retrouve avec le phallus la loi de l'interdit de l'inceste à travers laquelle nous sommes introduits à la dimension symbolique c'est qu'avec le passage du phallus du registre imaginaire à celui du symbolique, Lacan montre comment un manque imaginaire vient à prendre la position d'un manque signifiant, c'est-à-dire comment « la néantisation symbolique » (L III, p. 168) a pour effet d'élever un objet imaginaire « à la dignité de signifiant » (L V, p. 345). Dans la mesure où, avec le phallus, Lacan montre l'effet du signifiant sur un objet imaginaire, nous avons là

une étape-clé dans la construction de l'objet *a*. En effet, fort de cette présentation qu'il amorce dans son séminaire sur *La Relation d'objet*, Lacan est conduit, l'année suivante, à donner au phallus le statut d'objet du désir en tant que « [qu']objet métonymique » (L V, p. 199).

Comme Lacan viendra le confirmer dix ans plus tard, dans *D'un Autre à l'autre*, bien que l'objet métonymique ne soit pas ce que l'objet *a* viendra à désigner au terme de sa construction en 1963, il est tout de même possible de dire qu'il le préfigure. En 1968, Lacan soutient que dans le compte rendu (Lacan, 2011a, pp. 519-539) du séminaire sur *Les formations de l'inconscient* rédigé par J.-B. Pontalis, « on peut y voir que dès cette époque, combien préhistorique par rapport à l'émergence comme telle de l'objet *a* qui n'était encore désigné — à ce niveau qui suivait ce que j'avais fait l'année précédente sur la relation d'objet — qui n'est désigné — mais bel et bien *préfiguré* pour quiconque a entendu la suite — que dans la fonction de l'objet métonymique. » (L XVI, 27 novembre 1968) En effet, lors de la première séance du séminaire consacré aux *formations de l'inconscient*, le 6 novembre 1957, faisant retour sur son séminaire de l'année précédente consacré à *La Relation d'objet*, Lacan affirme que dans ce dernier il a voulu « montrer qu'il n'y a pas d'objet, sinon métonymique⁴⁵, l'objet du désir étant l'objet du désir de l'Autre, et le désir toujours désir d'Autre chose, très précisément ce qui manque, *a*, l'objet perdu primordialement, en tant que Freud nous le montre comme étant toujours déjà à retrouver » (L V, p. 13).

Ainsi, après avoir présenté, pour une première fois, l'objet du désir comme essentiellement métonymique, dû au statut privilégié du phallus qui, de son origine imaginaire, passe au registre symbolique, Lacan est amené à faire de celui-ci l'objet du désir comme tel. En ce sens, dans la mesure où le phallus est « dans le signifié ce qui résulte de l'existence du signifiant » (L V, p. 199), c'est-à-dire en tant que le

⁴⁵ Précisons, que bien que dans *La Relation d'objet*, Lacan parle plutôt de la « constitution » dite « métonymique » de l'objet (L IV, p. 158), l'expression *objet métonymique* en tant que telle n'est jamais prononcée dans ce séminaire.

signifiant représente la « perte de la chose dans l'objet » (L IX, p. 14 mars 1962), il est possible pour Lacan d'affirmer que « [d]ans le signifiant, nous pouvons nous contenter de le situer comme cela — c'est un objet métonymique. » (L V, p. 199)

Sans trop nous étendre sur cette question, on peut néanmoins souligner que « du fait de l'existence du signifiant », l'objet du désir est « objet d'un type spécial. Cet objet, je l'appelle objet métonymique. » (L V, p. 231) Pour comprendre la construction de l'objet *a*, il nous faut insister sur le fait que « en raison de l'existence du signifiant » (*ibid.*), le phallus en tant qu'objet métonymique, « représente dans l'imaginaire ce qui toujours se dérobe, ce qui s'induit d'un certain courant de fuite de l'objet dans l'imaginaire, en raison de l'existence du signifiant. » (*Ibid.*)

En d'autres mots, avec le phallus comme objet métonymique, après avoir pensé depuis le *stade du miroir* l'objet dans le registre imaginaire, Lacan tente d'articuler de manière plus précise l'effet du signifiant dans sa dialectique spéculaire sur le statut de l'objet. Il est possible de dire qu'avec le phallus, en tant qu'objet métonymique qui de son origine comme manque imaginaire vient à occuper une place dans le symbolique, s'ouvre pour une première fois dans l'enseignement de Lacan la possibilité de penser une espèce d'entre deux où l'objet n'étant ni imaginaire ni symbolique viendrait se loger. Toutefois, pour en arriver là, il nous faut en passer par « la dialectique de la demande » à partir de laquelle Lacan articule l'incidence du signifiant sur la relation du sujet à l'objet.

3.4 La dialectique de la demande

Malgré l'apparente trivialité de la remarque, il est essentiel de rappeler que, dans la mesure où « c'est dans le champ du désir que l'expérience analytique nous apprend que le sujet a à s'articuler » (L VI, p. 108), c'est donc aussi « dans le champ du désir que nous essayons d'articuler les rapports du sujet à l'objet. » (*ibid.*) Si, au niveau du besoin, « l'idée d'un objet harmonique, achevant de par sa nature la

relation sujet-objet » (L IV, p. 25) est parfaitement concevable, elle est, au niveau du désir, « parfaitement contredite par l'expérience » (*ibid.*). En effet, à la différence du besoin, « le désir humain n'est pas directement impliqué dans un rapport pur et simple avec l'objet » (L V, p. 320). Lacan explique que cette tendance à imaginer un objet harmonique en accord avec le désir tient au fait « de vouloir tout déduire du désir considéré comme un élément pur de l'individu » (L IV, p. 102). À l'inverse de cette conception naïve du désir, l'expérience analytique en montre plutôt le caractère « absolument problématique, irréductible et, à proprement parler, pervers » (L V, p. 311).

Loin d'être un élément secondaire et anormal du désir, son « caractère non seulement inadapté et inadaptable, mais fondamentalement marqué et perversi » (*ibid.*) en est au contraire « le caractère essentiel » (*ibid.*). Dans la mesure où Lacan insiste sur le caractère « fondamentalement pervers » (L V, p. 315) du désir humain, on peut comprendre la portée de ce qu'il dit lorsqu'il affirme que le fait d'introduire le désir dans le rapport du sujet à l'objet « va tout de même nous poser des problèmes un petit peu plus compliqués » (L VI, p. 129). En effet, contrairement au rapport de connaissance sur lequel se calque la notion de relation d'objet et dans lequel le rapport du sujet à l'objet est conçu comme « immanent » (L VI, p. 128), dans l'expérience « le désir se présente d'abord comme un trouble. » (L VI, p. 425). Dans la mesure où il « le dégrade, le désordonne, l'avilit, en tous les cas l'ébranle » (*ibid.*), le désir « trouble la perception de l'objet. » (*ibid.*)

Ainsi, contrairement à l'idée d'une maturation instinctuelle qui réduit le désir au besoin, la découverte freudienne écarte toute conception du désir qui l'envisagerait « de façon réduite, normalisée, conforme aux exigences d'une sorte de préformation organique qui l'entraînerait sur des voies tracées à l'avance » (L VI, pp. 424-5). En ce sens, le désir est loin d'être « quelque chose qui progresse par adaptation, par approximation, par perfectionnement » (L II, p. 260) comme le supposent les tenants de la « mythologie de la maturation instinctuelle » (DR,

p. 263). Du point de vue analytique donc, « [à] tout jamais, le désir humain restera irréductible à aucune réduction et adaptation. » (L V, p. 313)

Bien que, « dans un idéal de réduction théorique et pratique », il soit possible de vouloir réduire le « désir au besoin » (É, p. 690), Freud, pour sa part, « nous apprend [...] la distance, voire la béance, qui existe entre la structuration du désir et la structuration du besoin. » (L V, p. 66) En ce sens, si « le désir est resté, pendant ce nombre respectable de siècles une fonction à demi, aux trois quarts, aux quatre cinquièmes, occultée dans l'histoire de la connaissance » (L IX, 21 février 1962), l'expérience analytique a su « démontrer dans le désir le caractère paradoxal, déviant, erratique, excentré, voire scandaleux, par où il se distingue du besoin. » (É, p. 690) En effet, à la différence du besoin, « le désir humain n'est pas directement impliqué dans un rapport pur et simple avec l'objet » (L V, p. 320). Pour preuve, il suffit de dire que si tel était le cas « [l]es hommes, comme sont présumés le faire la plupart des animaux, iraient à leur objet » (L V, p. 313).

Selon Lacan donc, le désir, « ne vise pas — non, pas du tout — l'objet d'une satisfaction de besoin » (L VI, p. 370). En effet, « toute l'expérience telle qu'elle a été instituée et définie par Freud, nous montre à tous les détours à quel point la structure des désirs est déterminée par autre chose que les besoins. » (L V, pp. 66-67) Il ne fait aucun doute que, pour Lacan, « il n'y a pas d'état originel ni d'état de pur besoin. » (L V, p. 218) Aussi primitivement qu'on le prenne, « l'enfant n'a pas simplement rapport à un objet qui le satisfait ou qui ne le satisfait pas » (L V, p. 223), autrement dit, à un objet « qui apporte satisfaction à son besoin » (*ibid.*). Lorsque Lacan affirme qu'il n'existe pas pour le sujet « d'état de pur besoin » (L V, p. 218), il ne nie pas pour autant l'existence des besoins chez l'être humain. Seulement, puisque, pour être satisfait, le besoin doit nécessairement en passer par l'Autre, dès l'origine, le besoin s'inscrit dans ce que Lacan nomme « la dialectique de la demande » (L V, p. 102).

3.4.1 Le cri du nourrisson

Dans sa plus simple expression, la demande se définit comme « ce qui, d'un besoin, passe au moyen du signifiant adressé à l'Autre. » (L V, p. 86) On peut illustrer la mécanique par laquelle un besoin se fait demande par l'entremise du cri de l'enfant auquel un Autre viendrait répondre. Bien que dans le cri de l'enfant « il y a une situation totale, qui comprend la mère, le cri, l'enfant » (L IV, p. 188), il est nécessaire de préciser que, pour Lacan, « nous ne sommes pas là en pleine théorie de la communication » (*ibid.*). Il ne s'agit pas ici de prendre le cri comme le signal du besoin de l'enfant. En effet, « [l]e sujet humain n'est pas seulement averti du cri comme de quelque chose qui, à chaque fois, signale un objet. » (*ibid.*) Ce qui constitue le cri comme demande, ce n'est pas l'enfant ni l'objet du besoin qu'il aurait pour fonction de signaler, mais bien la réponse de l'Autre. Peu importe ce que pourrait *vouloir dire* le cri de l'enfant, c'est dans l'Autre en tant que « lieu du code » (L V, p. 101) qu'il se verra attribuer une signification. En ce sens, dès l'origine, le besoin de l'enfant se voit signifié dans une langue que celui-ci ne possède pas, mais dans laquelle pourtant il s'inscrit, et ce, sans qu'il n'ait son mot à dire.

Selon Lacan, ce qui constitue le cri est le fait qu'il appelle une réponse. Puisque l'enfant « baigne déjà dans un milieu de langage » (L IV, p. 188) où « les cris sont d'ores et déjà virtuellement organisés en un système symbolique » (*ibid.*), alors « dès l'origine, le cri est fait pour qu'on en prenne acte » (L IV, pp. 188-189), c'est-à-dire pour qu'on y réponde. Ce qu'il s'agit ici de saisir dans l'exemple du cri de l'enfant est que ce qui le constitue comme demande ce n'est pas le cri en lui-même ni l'objet du besoin qu'il aurait pour fonction de signaler et qui fait du besoin une demande, mais bien la réponse de l'Autre. En ce sens, « [q]uand la mère répond aux cris de l'enfant, elle les reconnaît en les constituant comme demande » (L IX, 2 mai 1962).

Cet exemple a donc le mérite de situer le lieu de la demande dans l'Autre. Si c'est dans l'Autre que le besoin se fait demande, c'est qu'il représente le lieu du signifiant. En ce sens, bien qu'à cette époque de l'enseignement de Lacan, l'Autre puisse désigner à la fois « la mère, en l'occasion » (L VI, p. 503) et « le lieu de la parole » où se trouve le « trésor des signifiants »⁴⁶, dans le cas de la demande, l'Autre est avant tout « le lieu du code » (L V, p. 101) par lequel s'effectue le passage du vagissement du besoin à l'articulation des signifiants de la demande. Ainsi, bien qu'il ne soit pas à proprement parler une parole, en s'inscrivant dans le registre de l'Autre et entre dans une articulation signifiante, il le devient.

Dans ce contexte, Lacan insiste sur le fait que, dans la réponse de l'Autre au cri de l'*infans*, « [c]e qui, à sa racine, est le besoin ne peut être le même à l'arrivée » (L VI, p. 208). Puisque, « à partir du moment où il est passé par la dialectique de la demande introduite par l'existence du signifiant, le besoin n'est jamais rejoint » (L V, p. 102), on peut donc dire qu'il y a « discordance de l'objet retrouvé par rapport à l'objet recherché » (L IV, p. 53). En effet, si « la demande, ne peut pas exactement se confondre avec la satisfaction du besoin » (L V, p. 91), c'est que « l'exercice même de tout signifiant transforme la manifestation de ce besoin. » (*Ibid.*) En ce sens, la demande « est ce qui, d'un besoin, passe au moyen du signifiant adressé à l'Autre. » (L V, p. 86) La mise en forme signifiante opérée dans le lieu de l'Autre d'où est émis le message dont procède la demande a donc un effet sur le besoin lui-même. Dans cette perspective, dès l'origine « ce qui entre dans la création du signifié n'est pas pure et simple traduction du besoin, mais reprise réassomption, remodelage du besoin [...]. C'est le besoin plus le signifiant. » (L V p. 91) Dans la mesure où, dans la demande, le besoin est « signifié par l'existence

⁴⁶ Si au fil des séminaires, parallèlement à la construction progressive de la notion de sujet lié au signifiant, Lacan *dépersonnalise* cet Autre (Le Gaufey, 1991, p. 185), à partir de 1960 et le rejet de toute forme d'intersubjectivité dans l'expérience analytique, l'Autre ne tiendra plus à ses yeux sa qualité de sujet qu'en lien avec le transfert en tant que *sujet-supposé-savoir*, c'est-à-dire en tant que son existence n'est que supposée. Bien qu'imaginer la mère comme l'Autre puisse aider à la compréhension de la dialectique de la demande, il n'en reste pas moins que le code est celui de l'Autre et non de la mère.

et l'intervention du signifiant » (L V, p. 286), « la demande, par ses nécessités articulatoires, dévie, change, transpose, le besoin » (L V, p. 381). En ce sens,

dans l'expression de ses besoins, le sujet se trouve primitivement pris, coulé, dans les nécessités qui sont propres à la demande, et qui tiennent à ceci, que la forme de celle-ci est déjà altérée, aliénée, par le fait que [...] c'est déjà dans le registre de l'Autre comme tel, dans son code, qu'elle doit s'inscrire. (L VI, p. 208)

Il est ici nécessaire de préciser que cet assujettissement du besoin à la demande, « n'est pas l'effet de [l]a dépendance réelle » de l'enfant par rapport à l'Autre, « mais bien de la mise en forme signifiante comme telle et de ce que c'est du lieu de l'Autre qu'est émis son message. » (É, p. 690) Certes, Lacan ne nie pas la dépendance du nourrisson et l'état d'insuffisance vitale dans laquelle il se trouve à la naissance. Il reconnaît « l'*ananké* somatique de l'impuissance de l'homme à se mouvoir, *a fortiori* à se suffire, un temps après sa naissance » (É, p. 811-2). Toutefois, même si en 1938, dans *Les complexes familiaux*, il met « ce maternage primitif en relation avec les états de dépendance » (L I, p. 179), à compter de 1953, plutôt que de mettre l'accent sur le rôle des soins de la mère dans la formation subjective de l'enfant, Lacan porte désormais son attention sur la dimension langagière, qui a lieu dès les premières expériences, de la structuration subjective.

Dans la mesure où Lacan affirme que « c'est une nécessité vitale qui fait que le milieu de l'homme est un milieu symbolique » (L I, p. 80), il peut soutenir que « cette dépendance est maintenue par un univers de langage, justement en ceci que par et à travers lui, les besoins se sont diversifiés et démultipliés au point que la portée en apparaît d'un tout autre ordre » (É, p. 812). En ce sens, l'état de dépendance d'un enfant, comme d'un adulte d'ailleurs, ne tient pas à son impuissance à prendre soin de lui-même, mais au fait de faire appel à la langue de l'Autre pour signifier son besoin. Ainsi, bien que l'adulte ne nécessite plus les soins d'un autre pour satisfaire ses besoins, il doit nécessairement en passer par le défilé des signifiants pour les signifier.

Si l'Autre est ici représenté par la mère ou toute autre personne prenant soin de l'enfant et que nous le représenter ainsi peut aider à illustrer la dialectique de la demande, il n'en reste pas moins que la dépendance de l'enfant est au langage et non à la mère. En ce sens, dans l'expression de ses besoins, tout comme l'enfant, la mère est soumise au même code. Elle aussi ne peut que produire des signes, par définition, équivoques pour les exprimer. De ce fait, la dépendance dont il s'agit est un phénomène structurel lié à la nature même de l'être parlant et donc au langage et non à la mère. Le code n'est pas celui de la mère ou de quelconques adultes répondant à l'appel de l'enfant, mais bien celui du langage.

Ainsi, en articulant le besoin par le moyen des signifiants, la demande constitue pour le sujet « le premier rapport à l'Autre. » (L VI, p. 335) Dans la mesure où les « besoins [du sujet] sont assujettis à la demande, ils lui reviennent aliénés. » (É, p. 690) Une aliénation fondamentale qui doit être conçue comme la « racine » de toutes formes d'aliénations, qu'elle soit dans « l'économique, le politique, le psychopathologique, l'esthétique, et ainsi de suite. » (L XI, p. 191) Dans la demande qui est articulée dans le code de l'Autre, puisqu'il soumet « le besoin du sujet au consentement, au caprice, à l'arbitraire de l'Autre » (L VI, p. 335), le discours de l'Autre, « a ainsi le pouvoir de structurer la tension et l'intention humaines dans le morcèlement signifiant. » (*Ibid.*)

Si Lacan peut affirmer que « l'enfant n'a pas simplement rapport à un objet qui le satisfait ou qui ne le satisfait pas » (L V, p. 223), c'est que, par le fait de la demande qui articule son besoin dans la langue de l'Autre, dès l'origine, l'Autre s'immisce dans la relation du sujet à l'objet. En ce sens, « bien loin d'être naturel » (L V, p. 442), l'objet du désir « est toujours constitué par une certaine position prise du sujet par rapport à l'Autre. » (L V, pp. 442-3) S'il ne peut jamais y avoir « aucun désir naturel » (L VIII, p. 262), c'est qu'en tant qu'il est « littéralement le lieu de la parole » (L IV, p. 50) à partir duquel le désir se constitue « [l']Autre est déjà installé dans la place » (L VIII, p. 262). Malgré ce que laisse entendre la notion de relation d'objet, « le désir humain n'est pas directement impliqué dans un rapport pur et

simple avec l'objet » (L V, p. 320). En effet, puisqu'il est parlé avant d'être parlant et que ses besoins les plus intimes lui sont signifiés dans la langue de l'Autre, cette relation du sujet à l'objet est toujours déjà prise dans les rets des signifiants de l'Autre.

3.4.2 Un objet parfaitement indifférent en lui-même

Dès lors qu'il y a quelqu'un pour répondre au cri du nourrisson, la réponse de l'Autre le constitue instantanément comme un appel. Si la demande introduit le besoin dans « l'ordre symbolique » (L V, p. 92), c'est qu'il s'établit entre l'enfant et l'Autre un échange d'appel et de réponse en quoi consiste précisément la « dialectique de la demande » (L V, p. 102). À la différence d'un besoin qui se verrait satisfait par un objet quelconque, la demande, par l'appel qu'elle constitue, introduit le « jeu de la présence et l'absence » (L V p. 330) connu sous le nom de *Fort-Da*. Comme le soutient Lacan, après Freud, l'Autre, « la mère, en l'occasion » (L VI, p. 503), « n'apparaît pas en tant que telle dès le départ, mais [...] à partir de ces premiers jeux, jeux de prise d'un objet parfaitement indifférent en lui-même. » (L IV, p. 67) Dans ce jeu d'abord observé par Freud, un enfant lance une bobine liée à un fil qui lui permet de la ramener vers lui pour la relancer. Au cours de ce jeu, deux cris, deux phonèmes accompagnent les mouvements de la bobine « o-o-o » et « da » que Freud traduira par « *fort* » qui signifie *parti* et « *da* » signifiant *là*. Reprenant cet exemple, Lacan insiste sur le fait que, bien qu'il soit question d'une bobine « ce pourrait être n'importe quoi qu'un petit enfant de six mois fait passer par-dessus le bord de son lit pour le rattraper ensuite. » (*Ibid.*) En ce sens, ce qui importe dans ce jeu n'est pas l'objet qui est « parfaitement indifférent en lui-même », mais le « couplage présence-absence » que l'enfant articule « extrêmement précocement » (*ibid.*). Ainsi, par l'entremise du *Fort-Da*, la mère apparaîtra comme « agent de la frustration » (*ibid.*), c'est-à-dire celle qui répond ou non à la demande.

Lacan voit dans ce jeu du *Fort-Da* qui met en scène « le couple d'opposition présence-absence » représentant « la connotation plus-moins » comme « le premier élément d'un ordre symbolique. » (L IV, p. 67-8) En effet, bien que « cet élément ne suffit pas à lui tout seul à [...] constituer » (L IV, p. 68) cet ordre symbolique, il n'en reste pas moins que « dans l'opposition plus et moins, présence et absence, il y a déjà virtuellement l'origine, la naissance, la possibilité, la condition fondamentale, d'un ordre symbolique. » (*Ibid.*) Par la suite, pour qu'un ordre en tant que tel puisse se constituer à partir de couplage présence-absence, il suffit que se mette en place « une séquence, groupée comme telle » (*ibid.*) ce qui implique une loi.

Dans ce jeu du *Fort-Da*, « la présence-absence est, pour le sujet, articulée dans le registre de l'appel. » (L IV, p. 67) À cet endroit, il faut entendre l'appel comme ce qui se « se fait entendre quand l'objet n'est pas là » (L IV, p. 182). En ce sens, on n'appelle que ce qu'on n'a pas. Ainsi, dans le « jeu de la présence et l'absence » (L V p. 330), « [l']objet maternel est proprement appelé quand il est absent » (L IV, p. 67). Inversement, « quand il est présent, [il est] rejeté » (*ibid.*). Si l'objet est repoussé quand il est présent, c'est que l'appel « ne peut être soutenu isolément » (L IV, p. 182). Comme le montre le jeu du *Fort-Da*, l'appel implique son contraire⁴⁷. Si « l'appel est fondamental, fondateur dans l'ordre symbolique », c'est précisément parce que « ce qui est appelé peut être repoussé » (L IV, p. 182) et inversement.

Si Lacan affirme que le « manque d'objet » est « le ressort même de la relation du sujet au monde » (L IV, p. 36) et que « l'objet n'a d'instance, n'entre en en fonction, que par rapport au manque » (L IV, p. 66), c'est que l'appel se fait entendre quand l'objet manque. Cela dit, ce n'est que dans la mesure où la mère « à l'appel du sujet elle ne répond plus » (L IV, p. 68) que s'ébauchera l'étape suivante de son développement. L'absence de réponse à l'appel de l'enfant a pour effet de constituer

⁴⁷ « L'homme littéralement dévoue son temps à déployer l'alternative structurale où la présence et l'absence prennent l'une de l'autre leur appel. » (É, p. 46)

l'Autre, la mère en l'occasion, comme réel. Alors qu'auparavant, « elle était inscrite dans la structuration symbolique qui la faisait objet présent-absent en fonction de l'appel » (*ibid.*), en ne répondant pas à l'appel, « elle devient réelle » (*ibid.*). En ne répondant pas à la demande de l'enfant, c'est-à-dire en le frustrant, la mère se montre comme puissance autonome.

Le fait qu'elle ne réponde pas à l'appel de l'enfant, révèle qu'elle « ne répond plus qu'à son gré » (*ibid.*), c'est-à-dire qu'elle « devient une puissance. » (*Ibid.*) Ainsi de quelque chose qui répondait à l'appel de l'enfant, la mère devient « quelque chose qui peut se refuser » (L IV, p. 69). C'est dans ce refus de la mère à répondre à l'appel de l'enfant que se joue « l'amorce de la structuration de toute la réalité pour la suite » (L IV, p. 68). En effet, corrélativement à ce changement de consistance de la mère passant de symbolique à réelle « se produit un renversement de la position de l'objet » (L IV, p. 68). Dans la mesure où « c'est d'elle que manifestement dépend pour l'enfant l'accès aux objets » (*ibid.*), les objets qui étaient jusqu'alors des objets de satisfaction, c'est-à-dire réels, « deviennent de la part de cette puissance, objets de don. » (*Ibid.*) Ainsi se produit la « substitution de la satisfaction à l'exigence d'amour » (L IV, p. 184). De sa valeur de satisfaction réelle au besoin de l'enfant, du moment où la mère devient réelle, l'objet ne vaudra plus que « comme le témoignage du don venant de la puissance maternelle. » (L IV, p. 69) Ainsi, Lacan insiste-t-il sur la « différence radicale » qui existe « entre, d'une part, le don comme signe d'amour, qui vise radicalement quelque chose d'autre, un au-delà, l'amour de la mère, et d'autre part, l'objet quel qu'il soit qui vient là pour la satisfaction des besoins de l'enfant. » (L IV, p. 125)

En effet, dans le même mouvement qui voit la mère symbolique devenir réelle, les objets, qui étaient jusque-là réels, c'est-à-dire les objets de satisfactions, deviennent, pour leur part, symboliques. Dans la mesure où la mère devient une puissance, c'est-à-dire qu'elle peut se refuser et qu'elle « détient tout ce dont le sujet peut avoir besoin », « [l']objet vaut comme le témoignage du don venant de la puissance maternelle. » (L IV, p. 69)

Puisqu'on peut répondre ou non à un appel, la demande ajoute à la satisfaction du besoin la dimension de la présence et de l'absence. Ainsi, en plus de l'objet comblant le besoin, se joint à la demande la présence ou l'absence de l'Autre qui vient répondre ou non à l'appel du sujet. Par le seul fait que le besoin s'articule comme demande, la demande « pose expressément, même si elle ne le demande pas, l'Autre comme absent ou présent, et comme donnant ou non cette présence. » (L V, p. 381) En ce sens, il se révèle que « la demande demande toujours quelque chose qui est plus que [l'objet de] la satisfaction à quoi elle fait appel » (L V, p. 406). Autrement dit, « [l]a demande en soi porte sur autre chose que sur les satisfactions qu'elle appelle. Elle est demande d'une présence ou d'une absence. » (É, pp. 690-1)

Dans cette première articulation symbolique qu'est la demande, l'objet « n'est déjà plus un objet pur et simple, mais un objet-symbole » (L V p. 330). Dans la demande, l'objet dont il s'agit, c'est la « présence » (*ibid.*) de l'Autre. Si cette présence est « plus précieuse qu'aucun bien » (*ibid.*), c'est qu'en elle se trouve « la somme de tous les objets qu'elle peut apporter. » (*Ibid.*) Puisque dans cette présence réside la totalité des objets qu'elle comprend, il ne fait pas de doute « [qu']aucun des biens qu'elle contient ne peut à lui tout seul satisfaire à l'appel de la présence. » (*Ibid.*) Du fait d'en passer par la demande, à « la demande comme demande de satisfaction d'un besoin » s'ajoute « celle de la demande d'amour » (L V, p. 427). Puisque « ce qui est visé dans l'amour » (L V p. 406), c'est l'être, cette demande d'amour du sujet vise « à obtenir de l'Autre cette présentification essentielle » (*ibid.*). En d'autres mots, ce qu'appelle le sujet en demandant la présence de l'Autre, c'est son amour, c'est-à-dire « son être même » (L V, p. 406). En tant que l'amour vise l'être de l'Autre, l'objet de la demande d'amour « est au-delà de toute satisfaction possible » (L V, p. 406). On comprend alors que si « [a]ucun des biens qu'elle [la présence de l'Autre] contient ne peut à lui tout seul satisfaire à l'appel de la présence » (L V, p. 330), c'est que cet appel ne vise pas un bien, un avoir, mais l'être même de l'Autre. De cette définition de l'amour, on comprend la

formule lacanienne selon laquelle « l'amour, c'est donner ce qu'on n'a pas » (É, p. 618) puisque s'il y a une chose que l'on ne peut avoir, c'est bien l'être.

La demande que constitue l'appel entraînant une satisfaction et répondant ainsi à ce que Lacan nomme « l'appétit de la satisfaction » (É, p. 691), la mise en œuvre de ce moyen se présente dès lors comme la clé de l'apaisement de tous les besoins. En effet, « quand celui qui demande peut penser qu'effectivement l'Autre a vraiment accédé à une de ses demandes, il n'y a en effet plus de limite — il est normal qu'il lui attribue tous ses besoins. » (L V, p. 94) Dans la mesure où elle « le constitue déjà comme ayant le “privilège” de satisfaire les besoins » (É, p. 691), la demande a pour effet d'instituer l'Autre comme lieu de la toute-puissance⁴⁸. Ce qui peut paraître surprenant au premier abord dans le développement de Lacan est le fait qu'il soutienne que cette toute-puissance de l'Autre ne se révèle pas dans sa capacité à satisfaire les besoins, mais dans son « pouvoir de les priver de cela seul par quoi ils sont satisfaits. » (*Ibid.*) Ainsi, si l'Autre se montre puissant à la mesure des satisfactions obtenues, il n'obtient néanmoins sa toute-puissance que dans l'absence de satisfaction. Tel que l'entend Lacan, « on ne demande pas à la puissance d'être partout, on lui demande d'être là où elle est présente, justement parce que, quand elle défaille là où elle est attendue, nous commençons à fomentier la toute-puissance. » (L X, p. 311) Dans cette perspective, la toute-puissance n'est pas un point culminant de la puissance, une infinitisation de la puissance, une acmé, mais bien un au-delà de la puissance n'apparaissant que quand celle-ci fait défaut. Point de défaillance qui ne révèle pas une impuissance, mais bien plutôt ce qui se montre « tout en puissance » (É, p. 808), sans jamais se faire acte; acte, qui, en lui-même, relève d'une puissance déterminée et donc pas si toute-puissante que ça.

⁴⁸ Ainsi, contrairement à « ce cliché imbécile » qui veut que la toute-puissance soit celle du sujet, Lacan rappelle qu'il s'agit « de la Toute-puissance non pas du sujet, mais de l'Autre où s'installe la demande » (É, p. 814).

Dans la mesure où elle représente « cette pure possibilité, cette absolue liberté, en amont de tout acte positif » (Le Gaufey, 2014, p. 20) qui, s'il était possible de l'entendre, de la comprendre, de la juger, de la prévoir, manquerait à cette toute-puissance, elle est donc nécessairement à situer au-delà de l'entendement. Elle apparaît au moment où l'Autre se présente à l'enfant comme irréductible à l'ordre de la loi et excède toute prise que pourrait avoir le sujet pour le saisir. D'où fait écho la notion de « caprice de l'Autre » (É, p. 814) dont parle Lacan qui évoque la contingence absolue et « la nécessité de son bridage par la Loi. » (*Ibid.*)

En effet, tant qu'il est possible de savoir la raison pour laquelle l'Autre veut ceci ou cela, il ne peut être puissant qu'à la mesure des moyens dont il fait preuve. Dans la mesure où, par rapport à sa volonté, le sujet est dans une ignorance irrémédiable et qu'il attend de l'Autre quelque chose de lui sans pouvoir s'assurer de ce qu'il veut, le sujet le tiendra pour tout-puissant. Si Lacan peut parler de « tragédie commune » (L VI, p. 445) entre l'enfant pris dans la demande et l'Autre en position d'y satisfaire, c'est que « l'Autre ne peut que produire des signes, par définition équivoques, de sorte que rien ne viendra attester à l'enfant qu'il sait vraiment à quoi s'en tenir sur ce que cet Autre veut. » (Le Gaufey, 2014, p. 23) Tragédie commune encore parce que cet Autre en l'occasion peut ne pas savoir lui-même ce qu'il veut et est doté de « la capacité de mentir, soit de ne pas se confondre avec la signification de leurs énoncés. » (L II, p. 284) En tant que la toute-puissance de l'Autre à satisfaire les besoins du sujet est posée, l'absence de satisfaction ne saurait venir que d'un refus, dont les motifs sont inaccessibles au sujet. On peut donc dire que la puissance de l'Autre à satisfaire les besoins se voit ainsi complétée par la puissance à ne pas les satisfaire, autrement dit, son bon vouloir par son mauvais.

Dans la mesure où l'Autre est posé comme apte à satisfaire tous les besoins, dans la pratique, la discontinuité dans les réponses à la demande montre le caractère non automatique des réponses et dévoile, par le fait même, qu'il y a autre chose en jeu. Ce qui signifie que ce « privilège » de l'Autre à satisfaire les besoins équivaut au « pouvoir de les priver de cela seul par quoi ils sont satisfaits. » (É, p. 691) Mais

voilà, si, par expérience, il se confirme que par moments l'Autre veut bien satisfaire à la demande et que, par d'autres, il ne veut plus, forcément, alors, apparaît la question que Lacan trouve dans *Le Diable amoureux* de Cazotte, celle de son désir : « Que veux-tu » (L IV, p. 169), « *Che vuoi? Qu'est-ce que tu veux?* » (L VI, p. 47) C'est donc au moment même où la toute-puissance vient suppléer à toute éventuelle insuffisance de la puissance de l'Autre qu'émerge à proprement parler l'énigme de son désir.

Ainsi, c'est « parce que je suis un petit être déjà pris dans le symbolique et que j'ai appris à symboliser » (L V, p. 175) par l'entremise du « jeu de la présence et l'absence » (L V p. 330) que la question du sens des allées et venues de la mère surgit. Le petit être que je suis alors se demande : « quel est le signifié? » (L V, p. 175) Autrement dit, « Qu'est-ce qu'elle veut, celle-là? » (*Ibid.*) En effet, « [j]e voudrais bien que ce soit moi qu'elle veuille, mais il est bien clair qu'il n'y a pas que moi qu'elle veut. Il y a autre chose qui la travaille. Ce qui la travaille, c'est le x, le signifié. Et le signifié des allées et venues de la mère, c'est le phallus. » (*Ibid.*)

3.4.3 La possibilité d'un résidu

Au-delà de la question du complexe d'Œdipe et de sa résolution qu'ouvre ici l'apparition du phallus, il s'agit ici de saisir l'avènement du désir dans la dialectique de la demande. Outre le fait que la question du désir se pose d'emblée à partir du désir de l'Autre, c'est-à-dire que « le désir du sujet est d'abord repéré et trouvé dans l'existence comme telle du désir de l'Autre » (L V, p. 359) par l'entremise du *Che vuoi?*, il apparaît clair que le désir « se produit dans la marge entre demande de satisfaction du besoin et demande d'amour. » (L V p. 442) Dans la mesure où, par l'intervention du signifiant, « la demande, par ses nécessités articulatoires, dévie, change, transpose, le besoin » (L V, p. 381), une marge se dégage entre le besoin et la demande. Dans cette inadéquation entre le besoin et les signifiants de la demande apparaît « la possibilité d'un résidu » (*ibid.*). C'est précisément ce « résidu » (*ibid.*), c'est-à-dire « ce qui est ainsi perdu » (L V, p. 382) du besoin dans la demande par

l'intervention du signifiant qu'en analyse « nous appelons désir. » (L V, p. 381) En ce sens, le désir se présente comme « la marge, le résultat de la soustraction si l'on peut dire, de l'exigence du besoin par rapport à la demande d'amour. » (L V, p. 382). Autrement dit, par l'intervention du signifiant, la demande décolle le besoin de la chose pour l'ouvrir à la virtualité du signe. Par le fait même, s'instaure un « espace virtuel entre l'appel de la satisfaction et la demande » dans lequel « le désir a à prendre sa place et à s'organiser. » (L V, p. 406)

Si « la façon dont on doit se présenter le désir chez le sujet humain, dépend de ce qui est déterminé par la dialectique de la demande » (L V, p. 381), c'est que, dans la mesure où le désir surgit de l'écart qui se creuse entre le besoin et la demande, le désir se présente comme ce qui « restitue la marge de déviation marquée par l'incidence du signifiant sur les besoins » (*ibid.*). Étant donné que la demande « n'est pas pure et simple traduction du besoin » (L V p. 91) et qu'elle « est ce qui, d'un besoin, passe au moyen du signifiant adressé à l'Autre » (L V, p. 86), il faut en conclure que le désir représente ce qui, d'un besoin, *ne passe pas* au moyen du signifiant adressé à l'Autre. En effet, dans la mesure où le désir surgit dans l'écart qui se creuse entre le besoin et la demande, le désir se présente comme ce qui « restitue la marge de déviation marquée par l'incidence du signifiant sur les besoins » (L V, p. 381). En ce sens, « ce qui est ainsi perdu » (L V, p. 382) du besoin par l'intervention du signifiant de la demande se retrouvera sous la forme du désir « au-delà de la demande » (*ibid.*).

Si, par l'intervention du signifiant, la demande a pour effet de transformer le besoin pour en faire « le besoin plus le signifiant » (L V p. 91), elle a aussi comme conséquence de créer un au-delà de la demande dans lequel vient se loger « la marge de ce qui s'est perdu dans cette demande » (L V, p. 382). Puisqu'on y retrouve précisément ce qui a été perdu du besoin, en ce lieu de l'au-delà de la demande, dans lequel « le besoin [...] reprend la première place », à ce niveau, « l'Autre per[d] sa prévalence » (*ibid.*). Bien que les désirs « emprunt[ent] la matière première à nos besoins » (*ibid.*), il nous faut néanmoins insister sur le fait que le

désir « n'est pas pure et simple traduction du besoin » (L V p. 91). Dans la mesure en effet où « le besoin est déjà passé par le filtre de la demande » et que, en ce sens, la demande apparaît comme une négation du besoin, « ce n'est qu'au titre d'une deuxième négation » (L V, p. 382), en tant que négation de la demande, donc, que l'on retrouve le désir « au-delà de la marge de ce qui [du besoin] s'est perdu dans cette demande. » (*Ibid.*)

Ainsi, est-il possible de situer le désir dans une position double par rapport à la demande, selon qu'on l'envisage comme une demande de satisfaction ou une demande d'amour. En effet, le désir se situe à cette place qui est à la fois « toujours au-delà de la demande, pour autant que la demande vise la satisfaction du besoin » et « en deçà de la demande, pour autant que celle-ci [...] est demande d'amour » (L V p. 406). Puisque la demande constitue l'Autre comme « ayant le “privilège” de satisfaire les besoins » (É, p. 691), ou, si l'on préfère, comme ayant le « pouvoir de les priver de cela seul par quoi ils sont satisfaits » (*ibid.*), la demande « demande toujours quelque chose qui est plus que [l'objet de] la satisfaction à quoi elle fait appel » (L V, p. 406). En ce sens, la demande est demande de la présence de l'Autre en qui se trouve « la somme de tous les objets qu'elle peut apporter. » (L V, p. 330) Ainsi, en « transmutant en preuve d'amour », soit en « objet-symbole » (*ibid.*), tout objet réel de satisfaction, « la demande [d'amour] annule la particularité de tout ce qui peut être accordé » (É, p. 691) par l'Autre comme objet de satisfaction. En d'autres mots, dans la dialectique de la demande, le sein ne vaut plus que comme gage de l'amour de l'Autre et non comme objet de satisfaction d'un besoin spécifique. Dans la mesure où « la demande est en son fond demande d'amour » (L V, p. 381), on doit admettre que la demande est « demande de ce qui n'est rien, aucune satisfaction particulière, demande de ce que le sujet apporte par sa pure et simple réponse à la demande. » (*Ibid.*)

En tant que « les satisfactions mêmes qu'elle [la demande] obtient pour le besoin se ravalent à n'être plus que l'écrasement de la demande d'amour » (É, p. 691), demande d'amour et satisfaction du besoin se présentent comme impossibles.

Dans ce contexte, l'enfant qui ferme la bouche au moment où, en lui donnant le sein, la mère répond à son appel de satisfaction, ouvre par là la dialectique de la demande d'amour qui ne se confond pas à la satisfaction d'aucun besoin et que « [a]ucun des biens qu'elle contient ne peut à lui tout seul satisfaire à l'appel de la présence. » (L V, p. 330) Selon la logique qui se dégage de la dialectique de la demande, il est possible de dire que « [l]a satisfaction du besoin est ici la compensation de la frustration d'amour, et elle commence en même temps à devenir, je dirai presque, son alibi. » (L IV, p. 175)

Dans ce contexte, la demande, par rapport au besoin, revêt un caractère d'inconditionnalité. Ce que Lacan appelle « l'inconditionné » (É, p. 691) ou « l'inconditionnel » (É, p. 814) de la demande d'amour, n'est autre que le fait que la satisfaction de cette demande d'amour, à la différence de la satisfaction d'un besoin, ne dépend d'aucun objet ni de besoin spécifique. Par rapport à la satisfaction du besoin qui est conditionnelle à l'objet spécifique qui peut le remplir, la demande d'amour, elle, n'est satisfaite que par la présence de l'Autre qui vient y répondre et, dans ce sens, n'est conditionnée par aucun objet spécifique. Si « [à] l'inconditionné de la demande, le désir substitue la condition "absolue" » (É, p. 691), c'est qu'au-delà de la demande d'amour réapparaît la particularité du besoin que celle-ci avait abolie en le « transmutant en preuve d'amour » (*ibid.*). En ce sens, « [c]e qui ainsi se trouve aliéné dans les besoins [...] de ne pouvoir, par hypothèse, s'articuler dans la demande » (É, p. 690) resurgit au-delà de la demande sous la forme du désir. Voilà en quoi, « [l]e désir, quel qu'il soit, à l'état de pur désir, est quelque chose qui, arraché au terrain des besoins, prend forme de la condition absolue par rapport à l'Autre » (L V, p. 382).

Le fait de qualifier d'absolue cette condition du désir ne signifie pas que le désir rétablisse la particularité phénoménologique de l'objet du besoin. En effet, bien que le désir soit « quelque chose qui est emprunté à un besoin particulier », s'il passe à « l'état d'une condition absolue, sans mesure, sans proportion aucune avec le besoin d'un objet quelconque » (*ibid.*), c'est qu'il s'agit d'une « exigence où l'Autre n'a

pas à répondre oui ou non. » (*Ibid.*) Là où la demande d'amour bien que non conditionné par l'objet du besoin dépend entièrement du bon ou mauvais vouloir de la toute-puissance de l'Autre, de son « caprice » (É, p. 814), le désir en tant que condition absolue « abolit la dimension de l'Autre » (L V, p. 382). Ainsi, à la différence de « l'inconditionnel de la demande d'amour » dans lequel, en dépendant entièrement de la réponse de l'Autre, « le sujet reste dans la sujétion de l'Autre » (É, p. 814), le désir renverse cet inconditionnel « pour le porter à la puissance de la condition absolue (où l'absolu veut dire aussi détachement). » (*Ibid.*) En ce sens, à l'inconditionnel de la demande d'amour qui s'assimile à la sujétion à l'Autre, soit à son caprice, se substitue le désir en tant que condition absolue, c'est-à-dire comme « exigence où l'Autre n'a pas à répondre oui ou non » (L V, p. 382), qui implique le détachement du sujet par rapport à l'Autre.

Si le fait que le besoin soit « déjà passé par le filtre de la demande » (*ibid.*) signifie que le désir se situe à la fois « au-delà de la demande, pour autant que la demande vise la satisfaction du besoin » (L V p. 406), parce que le désir est précisément ce qui, du besoin, *ne passe pas* au moyen du signifiant adressé à l'Autre, il se trouve, également « en deçà de la demande, pour autant que celle-ci [...] est demande d'amour » (*ibid.*). En d'autres mots, le désir est caractérisé par le fait « qu'il y a quelque chose qui comme tel ne peut pas être demandé » (L VI, p. 528). Autrement dit, le désir n'est pas *articulable* dans les signifiants de l'Autre. Mais « que le désir n'est pas articulable », affirme Lacan, « ce n'est pas une raison [...] pour qu'il ne soit pas articulé. » (L V, p. 329)

Dans la mesure où, tout en étant « emprunté à un besoin particulier » (L V, p. 382) le désir représente ce qui, du besoin, « s'est perdu dans cette demande » (*ibid.*), il constitue donc ce qui échappe à la prise du signifiant de l'Autre de la demande. En ce sens, puisque le désir est précisément ce que l'on retrouve du besoin après que « le filtre de la demande » (*ibid.*) soit passé, autrement dit « de ce qu'apporte de distorsion au besoin la dimension de la demande » (*ibid.*), il semble tout à fait cohérent qu'en ce lieu au-delà de la demande où il « a à prendre sa place et à

s'organiser » (L V, p. 406), « le désir devrait apparaître comme ce qui ne se demande pas » (L VIII, p. 262). En d'autres mots, « [i]l n'y a pas de mot pour ça [...] il n'y a pas de mot pour exprimer quelque chose, quelque chose qui a un nom, et c'est justement le désir. » (L V, p. 383) Ainsi, à tous ceux qui déjà pensaient que pour le psychanalyste tout est langage, Lacan y va d'un avertissement : « entendez-le de ma bouche, puisque cela ne fera peut-être pas de mal que je dise que tout n'est pas réductible au langage » (*ibid.*). Le désir en est la preuve.

Que le désir puisse être défini comme « ce qui ne se demande pas » ne signifie pas pour autant qu'il soit possible de s'autoriser à dire que « le désir, c'est ce qu'on prend. » (L VIII, p. 262) En effet, puisque « il n'y a pas de mot pour exprimer [...] le désir » (L V, p. 383), on doit admettre qu'à propos du désir « [t]out ce que vous direz ne fera jamais que vous faire retomber dans la petite mécanique de la demande. » (L VIII, p. 262) À ce sujet note Lacan, « [p]our exprimer le désir, la sagesse populaire le sait fort bien, il n'y a que du baratin. » (L V, p. 383) Cette impossibilité de demander le désir, c'est-à-dire de le nommer dans les mots de l'Autre est d'une telle importance que Lacan en fait même l'origine de la névrose :

« S'il y a [...] quelque chose à quoi on peut dire qu'au départ *le névrosé* s'est laissé prendre, c'est à ce piège; *il essaiera de faire passer dans la demande de ce qui est l'objet de son désir*, d'obtenir de l'Autre, non pas la satisfaction de son besoin pour quoi la demande est faite, mais la satisfaction de son désir, à savoir d'en avoir l'objet, *c'est-à-dire précisément ce qui ne peut se demander* — et c'est à l'origine de ce qu'on appelle dépendance dans les rapports du sujet à l'Autre — de même qu'il essaiera plus paradoxalement encore de satisfaire, par la conformation de son désir, à la demande de l'Autre ». (L IX, 14 mars 1962, nous soulignons)

3.5 La dialectique spéculaire

À ce point de notre parcours sur le chemin de la construction de l'objet *a* dans l'enseignement de Lacan, il nous faut reprendre le trajet parcouru jusqu'à maintenant. À partir de la critique qu'il porte à la notion de relation d'objet, et l'instauration de la dialectique de la demande, nous avons pu voir de quelle manière, de sa constitution comme manque imaginaire au manque symbolique introduit par l'intervention signifiante, Lacan fait du « manque d'objet » « le

ressort même de la relation du sujet au monde » (L IV, p. 36). Bien qu'essentielle pour comprendre la construction de l'objet *a* que Lacan amorce en 1958 et achève en 1963 en définissant celui-ci comme « ce qui manque » (L X, p. 294), la notion de « manque d'objet » n'est pas suffisante pour saisir le manque dont relève l'objet *a*. En effet, en tant qu'il est à la fois « non spéculaire, n'est pas saisissable dans l'image » (*ibid.*) ; et constitue « un manque auquel le symbole ne supplée pas » (L X, p. 161), c'est-à-dire « ce qui résiste à la signifiantisation » (L X, p. 204), l'objet *a* n'est pas simplement un manque imaginaire ou symbolique d'objet, mais l'objet en tant qu'il est ce qui manque à l'imaginaire et au symbolique.

En ce sens, après avoir mis en lumière la notion de « manque d'objet » dans l'enseignement de Lacan, il nous faut maintenant faire un tour de vis supplémentaire dans notre analyse de la construction de l'objet *a* et montrer de quelle manière, à partir de cette notion, il vient à définir l'objet comme ce qui échappe tant à l'imaginaire qu'au symbolique. Si Lacan arrive à cerner le manque dont relève l'objet *a*, ce ne peut être qu'au prix d'une réinterprétation majeure de la « dialectique spéculaire » (L I, p. 171), à partir de laquelle, dès 1936 dans le *stade du miroir*, il définissait l'objet en référence au registre imaginaire.

En effet, dans la mesure où il affirme en 1963 que « [l']objet *a* est ce qui manque, est non spéculaire, n'est pas saisissable dans l'image » (L X, p. 294) et ce que, depuis son texte sur le *stade du miroir*, l'objet est essentiellement défini comme appartenant au registre spéculaire, donc imaginaire et narcissique, l'invention de l'objet *a* par Lacan peut être considérée comme le processus de son extraction à partir de l'image spéculaire *i(a)*. Dans les modifications qu'apporte Lacan à travers le temps à sa dialectique spéculaire, il est possible d'observer en action cette extraction de l'objet *a* de l'image de l'autre avec laquelle il se confond primordialement.

À cette fin, nous proposons de suivre ces modifications au cours de son enseignement sur le *schéma optique*, aussi appelé *schéma du bouquet renversé* (L I, p. 92), qu'il met de l'avant dès la première année de son séminaire (1953-1954) jusqu'à sa forme achevée qui paraît le 7 juin 1961 (L VIII, p. 406) et réapparaît comme telle l'année suivante à la séance du 28 novembre 1962 de son séminaire consacré à *L'angoisse* (L X, p. 50).

Dans la mesure où Lacan présente ce schéma comme « une forme que l'on peut dire généralisée » (É, p. 675) du *stade du miroir*, dans lequel il conjugue la richesse de sa trouvaille initiale dans le champ psychanalytique, au pouvoir de distinction de la triade imaginaire, symbolique et réel à partir de laquelle il opère son *retour à Freud*, il est possible de suivre le mouvement qui conduit Lacan à extraire l'objet *a* de l'image spéculaire *i(a)* en suivant les différentes phases de complexification de ce schéma, de son introduction en 1954 à sa forme achevée en 1961.

3.5.1 Du stade du miroir au schéma du bouquet renversé

S'il est d'usage de réduire le stade du miroir à l'observation expérimentale dont elle procède⁴⁹, soit au moment où l'enfant reconnaît l'image de son corps réfléchi dans le miroir, Lacan, à qui l'on doit l'expression « stade du miroir », sans en être le premier à en avoir parlé, fait une lecture bien différente de ce qui a pu se dire jusqu'alors sur ce phénomène. À partir de Lacan, il est possible de définir le stade du miroir comme l'événement « formateur de la fonction du *Je* » (É, p. 93) par laquelle le sujet qui dit *Je* vise un moi comme unité. Dans cette perspective, c'est par son identification à l'image de son corps qui lui est réfléchi dans le miroir que l'enfant se constitue comme une unité qui s'appelle le *moi*. Ainsi, s'il faut considérer « le stade du miroir *comme une identification* au sens plein que l'analyse donne à ce terme : à savoir la transformation produite chez le sujet, quand il assume

⁴⁹ En 1956, Lacan note lui-même la réduction que l'on fait du stade du miroir. En ce sens, il affirme que « le stade du miroir est bien loin de seulement connoter un phénomène qui se présente dans le développement de l'enfant », c'est-à-dire « le moment où l'enfant reconnaît sa propre image. » (L IV, p. 17)

une image » (É, p. 94), l'interprétation lacanienne de cette observation ne s'arrête pas à cette liaison, absente chez Freud, entre narcissisme et image spéculaire.

Là où la doctrine freudienne présente le narcissisme originaire comme « un investissement libidinal originaire du Moi », lequel sera plus tard en partie « cédé aux objets » (Freud, 1969, p. 83), Lacan présente le stade du miroir comme le moment où la libido du sujet investit⁵⁰ son corps, structurant ainsi sa propre unité corporelle et affective et donnant forme à son moi qui était jusque-là morcelé. En plus d'être ce moment où la représentation du corps passe « d'une image morcelée du corps à une forme que nous appellerons orthopédique de sa totalité » (É, p. 97) donnant lieu à l'*Urbild* du moi, soit à sa forme primordiale, idéale, le stade du miroir est également « révélateur [...] d'une structure ontologique du monde humain qui s'insère dans [les] réflexions [de Lacan] sur la connaissance paranoïaque. » (É, p. 94)

En ce sens, si la dialectique spéculaire mise en place par Lacan dans le stade du miroir en 1936 est présentée comme une tentative de « *suppléer* » (CF, p. 40) au défaut qu'il repère dans la théorie freudienne des premières identifications et du narcissisme⁵¹, elle vient également répondre à un questionnement déjà présent dans sa thèse de médecine sur la psychose paranoïaque soutenue en 1932. En conclusion à sa thèse, Lacan évoque le possible « anthropomorphisme primordial de toute connaissance » (T, p. 326) à partir duquel « la question se pose de savoir si toute connaissance n'est pas d'abord connaissance d'une personne avant d'être *connaissance d'un objet*, et si la notion même *d'objet* n'est pas dans l'humanité une acquisition secondaire. » (*Ibid.*, souligné par l'auteur) Comme il le laisse entendre quatre ans plus tard dans « Au-delà du "Principe de réalité" », tout semble indiquer

⁵⁰ Rappelons comme le fait ici Lacan que « [l'o]n appelle investissement libidinal, ce en quoi un objet devient désirable, c'est-à-dire ce en quoi il se confond avec cette image que nous portons en nous, diversement, et plus ou moins structurée » (L I, p. 162).

⁵¹ Narcissisme que dès sa thèse de médecine Lacan présentait dans la doctrine psychanalytique comme « une *terra incognita*, que les moyens d'investigation issus de l'étude des névroses ont permis de délimiter quant à ses frontières, mais qui dans son intérieur reste mythique et inconnue. » (T, p. 322)

que, pour Lacan, la constitution du *je* et celle de la *réalité*, des objets et des images qui le composent, entretiennent une étroite correspondance. Aussi, dans ce texte, la question de l'identification primordiale, à savoir « comment se constitue le *je*, où [le sujet] se reconnaît? » (É, p. 92), est-elle contiguë à celle portant sur la constitution la *réalité* : « à travers les images, objets de l'intérêt, comment se constitue cette *réalité*, où s'accorde universellement la connaissance de l'homme? » (*Ibid.*, souligné par l'auteur) Si le « deuxième article » (*ibid.*) que Lacan prévoit alors écrire pour répondre à ces deux questions ne verra jamais le jour en tant que tel, il n'est pas excessif d'affirmer que jusqu'à la conférence sur « Le stade du miroir comme formateur du moi » publié en 1949, la dialectique spéculaire qu'il élabore au cours de ces années vise à offrir une réponse, par le biais d'une théorie de l'identification imaginaire, à ces deux questions.

Bien que Lacan ne l'affirme pas explicitement, il apparaît qu'à partir de la dialectique spéculaire mise en place dans le stade du miroir, l'objet et le moi, de par leur facture spéculaire commune s'équivalent *formellement*. En ce sens, le stade du miroir représente ce « nœud de servitude imaginaire » (É, p. 100) à travers lequel « tout ce qui viendra se présenter au je *comme un tout*, c'est-à-dire aussi bien *comme une unité*, devra être forgé à son image » (Le Gaufey, 1997, p. 79). Dans la mesure où, dans l'enseignement lacanien, le moi en tant que « fonction imaginaire [...] ne se confond pas avec le sujet » (L I, p. 218), il n'est dès lors considéré que comme « un élément des relations objectales du sujet » (L I, p. 219). En d'autres mots, « [l]e moi est un objet » (L II, p. 60). De manière réciproque, les objets qui composent la *réalité* sont eux-mêmes forgés à l'image du moi.

Cette équivalence formelle entre l'objet et le moi s'explique par le fait que l'image du corps dans le miroir est à la base à la fois de la constitution du moi comme des objets qui composent le monde : « la *réalité*, soumise d'abord à un morcellement perceptif [...] s'ordonne en reflétant les formes du corps, qui donnent en quelque

sorte le modèle de tous les objets. » (CF, p. 42)⁵² Ainsi s'explique le « nœud de servitude imaginaire » (É, p. 100) que Lacan reconnaît en ce « point de jonction de la nature à la culture » (*ibid.*). La dialectique spéculaire qu'il identifie dans le stade du miroir par laquelle le sujet reconnaît son corps propre, soit sa réalité substantielle, par l'entremise de son reflet dans le miroir, c'est-à-dire en tant qu'image spéculaire, donne le modèle du rapport du sujet à tous les objets qui portent l'unité imaginaire du moi.

Mais voilà qu'en 1962, au cours du séminaire *L'angoisse*, rappelant le caractère fondamental de l'investissement de l'image spéculaire par le sujet, Lacan précise maintenant que celui-ci a une limite. « [T]out l'investissement libidinal ne passe pas par l'image spéculaire. Il y a un reste. » (L X, p. 50) En d'autres mots, à compter de cette année de séminaire, Lacan, 25 ans après avoir mis en place le *stade du miroir*, distingue maintenant quelque chose du corps propre, de ce qui fait face au miroir, qui ne passe pas dans le miroir et résiste à la dialectique spéculaire qui semblait auparavant n'avoir aucune limite. Dans la mesure où « le *a*, qui est ce reste, ce résidu » (L X, p. 51) échappe à l'image spéculaire, Lacan en revisitant sa dialectique spéculaire situe l'objet *a* comme une positivité, un « reste » ou « résidu » qu'on ne saurait trouver dans l'ordre de la représentation.

Lors de la première année de son séminaire (1953-1954), dans le schéma optique, ou schéma du bouquet renversé (L I, p. 92), Lacan procède à la reprise du stade du miroir, mais en intégrant à sa dialectique spéculaire, établie en 1936, la triade du symbolique, de l'imaginaire et du réel avec lequel il amorce son *retour à Freud*.

⁵² En ce sens, on retrouve plusieurs exemples de la structuration de la réalité en fonction de l'image du corps. Si, en 1946, Lacan soutient « [i]l n'y a aucune antinomie entre les objets que je perçois et mon corps, dont la perception est justement constituée par un accord avec eux des plus naturels » (É, p. 159), il maintient toujours ce lien après avoir amorcé son *retour à Freud*. Par exemple, en 1954, à la question de savoir de quoi on parle « quand nous évoquons une réalité orale, anale, génitale », il répond que « ce n'est rien d'autre que les images du corps humain, et l'humanisation du monde, sa perception en fonction d'images liées à la structuration du corps. » (L I, p. 162) De manière plus explicite encore, en 1955, il affirme que « [c]'est l'image de son corps qui est le principe de toute unité qu'il perçoit dans les objets » et que, en ce sens, « c'est toujours autour de l'ombre errante de son propre moi que se structureront tous les objets de son monde. Ils auront tous un caractère fondamentalement anthropomorphique, disons egomorphique. » (L II, p. 198)

D'emblée, Lacan insiste sur le caractère métaphorique de son schéma. Avec ce schéma, dit-il, « [j]e schématise, vous le sentez bien, mais le développement d'une métaphore, d'un appareil à penser, nécessite qu'au départ on fasse sentir à quoi ça sert. » (L I, p. 94) Dans cette perspective, Lacan énonce clairement la fonction métaphorique de son « appareil à penser » (L I, p. 93) qui vise essentiellement à « illustrer d'une façon particulièrement simple ce qui résulte de l'intrication étroite du monde imaginaire et du monde réel dans l'économie psychique » (*ibid.*).

Ainsi, dans ce modèle du schéma optique, « succédané du stade du miroir » pour « éclairer un peu les choses » (L I, p. 88), il ne faut pas oublier que « les relations des images $i'(a)$ et $i(a)$ [...] ne sont pas à prendre à la lettre de leur subordination optique, mais comme supportant une subordination imaginaire analogue. » (É, p. 675) Rappelant que, pour Freud, « les instances psychiques fondamentales doivent être conçues pour la plupart comme représentant ce qui se passe dans un appareil photographique » (L I, p. 142), Lacan soutient que, avec l'élaboration de son modèle optique, il « est dans la ligne même des vœux » (*ibid.*) du père de la psychanalyse et que, en ce sens, il ne fait que « suivre l'exemple de Freud » (É, p. 674).

Bien que, dans ce « modèle théorique » qu'est le schéma optique ce ne soit que « sous le mode analogique » que « les liaisons vont y apparaître » (É, p. 674), il n'en demeure pas moins qu'en y « représentant la relation à l'autre et en permettant d'y distinguer la double incidence de l'imaginaire et du symbolique » — distinction, rappelle Lacan, fondamentale « pour la construction du sujet » — ces liaisons se « rapportent clairement [...] à des structures (intra-)subjectives comme telles » (*ibid.*). Dans la mesure où, en psychanalyse, « [t]out le problème [...] est celui de la jonction du symbolique et de l'imaginaire dans la constitution du réel » (L I, p. 88), l'optique, qui « repose toute entière sur une théorie mathématique » (L I, p. 90) selon laquelle l'hypothèse structurale fondamentale veut que « [p]our qu'il y ait une optique, il faut qu'à tout point donné dans l'espace réel, un point et un seul corresponde dans un autre espace, qui est l'espace imaginaire », sans laquelle « on ne

peut écrire la moindre équation, ni rien symboliser » (*ibid.*), l'optique, dis-je, est toute désignée pour articuler l'imaginaire, le symbolique et le réel sans lesquels il est « impossible de rien comprendre à la technique et à l'expérience freudiennes. » (L I, p. 87) Au final, si Lacan, dans le droit fil de Freud, trouve dans le monde de l'optique le modèle pour illustrer les « structures (intra-)subjectives comme telles » (É, p. 674), c'est que l'optique s'emploie toute entière à formaliser les combinatoires entre les images spéculaires et les objets réels en fonction de la position, symbolique, du regard du sujet.

3.5.2 L'intervention de l'Autre

Bien que, en 1956, Lacan affirme que « [c]'est dans la relation spéculaire que le sujet a l'expérience et l'appréhension d'un manque possible, que quelque chose au-delà peut exister, qui est un manque » (L IV, p. 176.), et cela aussi loin que puisse s'étendre le « champ de l'investissement narcissique » (L VIII, p. 441), il demeure que c'est l'intégration du champ symbolique à l'intérieur de la dialectique spéculaire qui permet d'en limiter la portée et d'identifier ce qui se trouve à y échapper. En effet, « [c]'est grâce à elle [la fonction du signifiant] que ce qui vient de ce champ ouvre au sujet la possibilité de sortir de la pure et simple capture dans le champ narcissique. » (*ibid.*) Sans cette fonction signifiante qui vient du champ de l'Autre, le sujet se trouve condamné à être captif de sa prison imaginaire, sans possibilité de libération, c'est-à-dire emprisonné dans un monde dans lequel « je ne suis, en effet, rien d'autre que ce que je me vois être » (L VIII, p. 440). Ainsi, le 7 juin 1961, reprenant « [s]a vieille thématique du stade du miroir » (L VIII, p. 414), Lacan affirme désormais la nécessité, « pour que quelque chose se fonde qui ouvre à une dialectique, [...] qu'intervienne le registre du grand Autre » (L VIII, p. 415).

Là où, avant cette date, l'Autre se voyait exclu de la dialectique spéculaire, Lacan affirme désormais que « [c]'est pour autant que le tiers, le grand Autre, intervient dans le rapport du moi au petit autre, que quelque chose peut fonctionner, qui entraîne la fécondité du rapport narcissique lui-même. » (*Ibid.*) Devant cette

nécessité d'inclure l'Autre dans la dialectique spéculaire, Lacan est conduit à l'intégrer dans son schéma optique en désignant par A, soit le grand Autre, le miroir plan qui s'y trouve. À ce sujet Lacan prévient encore son auditoire de la valeur « métaphorique » de ce schéma, les incitant à la méfiance. En effet, « ce schéma est d'un ordre un petit peu plus élaboré que celui de l'expérience concrète qui se produit pour l'enfant devant une surface réelle jouant le rôle de miroir, habituellement un miroir plan ou une surface polie. » (L VIII, p. 412) Comme il l'indique, le rôle de ce qui est représenté comme miroir plan dans le schéma est « d'introduire la fonction du grand Autre [...] pour autant que cette fonction doit être impliquée dans ces élaborations du narcissisme respectivement connotées comme Idéal du moi et comme moi idéal. » (L VIII, p. 412-3)

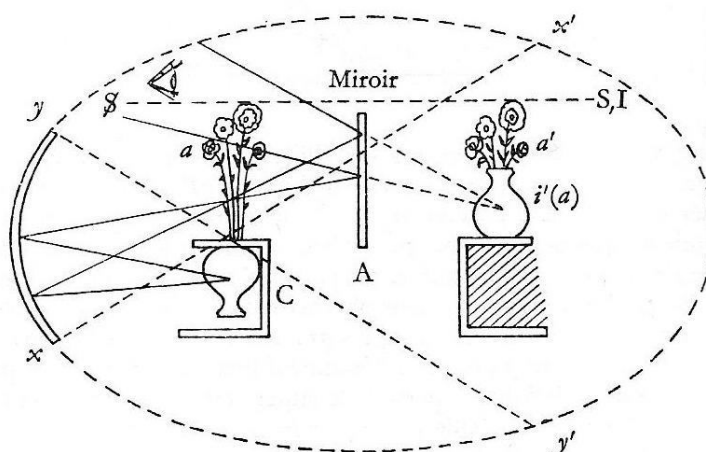


Figure 7 – Le schéma optique complet (L VIII, p. 406)

Parallèlement aux modifications qu'il apporte à son schéma, Lacan ajoute un *détail* à son commentaire du stade du miroir que, en 25 ans de commentaires sur celui-ci, il n'avait pourtant jamais mentionné. Non sans ironie, affirmant qu'il s'agit là d'un élément « bien connu, et qui n'est pas difficile à observer » (L VIII, p. 415), Lacan, pour une première fois, décrit le geste de l'enfant qui, confronté à son image dans le miroir, se retourne vers l'adulte qui le porte pour chercher dans son regard « la reconnaissance de l'image » (É, p. 678). Dans la mesure où c'est la description

même de l'observation dont découle son commentaire qui s'en trouve modifiée, on ne saurait trop souligner l'importance de la nécessité « qu'intervienne le registre du grand Autre » (L VIII, p. 415) dans la dialectique spéculaire. En effet, d'abord conçu comme la rencontre du sujet avec son image dans le miroir, par ce geste de l'enfant qui se retourne le stade du miroir se voit transformé, à compter de 1961, en une scène à trois personnages.

En effet, loin d'être un détail anodin, l'ajout du retournement de l'enfant se présente comme un point décisif de la dialectique spéculaire. Ce geste, désormais présenté comme le « plus pur moment » (É, p. 678) de la dialectique spéculaire, modifie la fonction même que le miroir vient y occuper. Si « la référence à l'Autre vient jouer là une fonction essentielle » (L VIII, p. 415), c'est que ce geste de l'enfant représente un appel de sa part à « [l']assentiment » (L X, p. 42) de l'Autre, une demande, donc, « d'entériner la valeur de cette image. » (*Ibid.*) Dans la mesure où ce geste de l'enfant a lieu immédiatement après que celui-ci ait « été captivé par les premières ébauches de jeu qu'il fait devant sa propre image » (L VIII, p. 415), la fonction de l'Autre dans cette scène n'est autre que de lui permettre de « vérifier [...] la reconnaissance de l'image » (É, p. 678) par l'enfant dont le signe est sa « jubilation triomphante » (É, p. 112). Ainsi, l'Autre, sous la forme de l'adulte qui le porte, entre-t-il en scène dans cette rencontre de l'enfant avec son image dans le miroir pour venir garantir après qu'il s'y soit reconnu qu'il s'agit bien là de lui dans cette image.

En tant qu'il garantit la reconnaissance de l'image par l'enfant, l'Autre représente le lieu à partir duquel l'identification du sujet à l'image dans le miroir est rendue possible. Là où l'on peut dire qu'en reconnaissant son image dans le miroir, le sujet s'y trouve *réfléchi*, on doit dire encore que par l'assentiment de l'Autre, il s'*inscrit* dans celle-ci. Si l'image dans le miroir est ce à quoi le sujet s'identifie, l'Autre se présente dès lors comme « la place même où il s'identifie » (L VIII, p. 415). Ainsi, « le geste de la tête du petit enfant qui se retourne vers celui qui le porte » (L VIII, p. 440) doit être interprété comme le positionnement *hors image* du point de regard

à partir duquel l'identification à l'image dans le miroir s'effectue. En effet, « [c]ette image qui est ici en *i'(a)* », c'est-à-dire à la place de l'image reflétée dans le miroir, « c'est bien ce que le sujet voit dans l'Autre », en tant qu'il est conçu comme un miroir, « mais il ne la voit que pour autant qu'il est à une place qui ne se confond pas avec la place de ce qui est reflété » (L VIII, p. 439), c'est-à-dire en tant qu'il est placé *hors image*.

Bien que, en 1954, lors de l'apparition du schéma optique, Lacan place, sous la forme de l'œil, « symbole du sujet » (L I, p. 94), ce point de regard ailleurs qu'au niveau de l'image réelle ; à cette époque, il n'explique pas de quelle manière le sujet vient à se situer là où se trouve l'œil, c'est-à-dire ailleurs qu'au niveau de l'image réelle, soit à la place de ce qui est reflété, le corps propre. En effet, il se contente alors de dire que « dans le rapport de l'imaginaire et du réel, et dans la constitution du monde tel qu'elle en résulte, tout dépend de la situation du sujet » et que « la situation du sujet [...] est essentiellement caractérisée par sa place dans le monde symbolique, autrement dit dans le monde de la parole. » (L I, p. 95)

Dans ce contexte, à compter de 1961, c'est bien en tant « qu'il est l'Autre du sujet parlant, l'Autre en tant que par lui le lieu de la parole vient à jouer pour tout sujet » (L VIII, p. 436), que Lacan le fait intervenir dans sa dialectique spéculaire. Dans la mesure où, « [n]ous pouvons y fixer [dans l'Autre] la place de ce qui va fonctionner comme Idéal du moi » (L VIII, p. 434), il faut bien voir la modification qu'apporte Lacan au schéma optique et l'ajout du geste de l'enfant qui l'accompagne comme un moyen d'expliquer l'ancrage *hors image* de ce point de regard du sujet dont, comme il le dit en 1954, « tout dépend » (L I, p. 95). En 1961, en ajoutant à sa théorie de l'identification imaginaire à l'autre spéculaire, qui donne forme au moi idéal du sujet, une théorie de l'identification symbolique à un trait de l'Autre de laquelle provient l'Idéal du moi, Lacan se trouve à expliquer le processus par lequel le sujet vient à situer son regard hors champ.

En effet, en intégrant « le registre du grand Autre » (L VIII, p. 415) à sa dialectique spéculaire, Lacan se trouve désormais à même de distinguer « deux niveaux concrets de l'identification » (L VIII, p. 437), celles du *moi idéal*, *i(a)*, et de l'*Idéal du moi*, *I*. Si le niveau d'identification du *moi idéal* peut être dit « imaginaire » (L IX, 22 novembre 1961), celui de l'identification de l'*Idéal du moi*, lui, doit être défini comme symbolique « en tant qu'identification de signifiant. » (*Ibid.*) Là où, comme le spécifiait le stade du miroir, le *moi idéal* résulte d'une « projection imaginaire » (L VIII, p. 418) qui a lieu dans l'identification à l'image totale du corps reflété dans le miroir, l'*Idéal du moi*, affirme désormais Lacan, est le résultat d'une « introjection symbolique » (*ibid.*) d'un trait unique prélevé dans l'Autre. En ce sens, si, dans l'identification imaginaire, le sujet s'identifie à ce qu'il n'est pas — soit dans *une image* dans laquelle il se projette sous la forme d'un moi idéal représenté par *i(a)* —, dans l'identification symbolique, le sujet prélève dans le lieu de l'Autre, où il n'est pas, un trait unique qu'il intériorise sous la forme de *I*, Idéal du moi.

À la différence du travail de l'identification imaginaire qui s'effectue dans le registre spéculaire en « assum[ant] une image » (É, p. 94), l'identification symbolique s'effectue non pas à une image, mais à « trait unique » (L VIII, p. 417) auquel Lacan donnera par la suite le nom de « trait unaire » (L IX, 6 décembre 1961)⁵³. Puisque, dans l'identification à l'Idéal du moi, ce qui a lieu est « une identification par traits isolés, par traits chacun unique, par traits ayant la structure de signifiant » (L VIII, p. 444) et non pas par une image, cela implique nécessairement que ce trait à quoi le sujet s'identifie soit cherché hors du registre spéculaire, *hors image*, autrement dit, à l'extérieur du champ de visibilité représenté par le miroir.

⁵³ Lacan fait ici explicitement référence à l'identification dite « régressive » identifiée par Freud (L IX, 13 décembre 1961) qui a lieu lorsque « le choix d'objet a régressé jusqu'à l'identification » insistant alors sur le fait que cette identification est « partielle, extrêmement limitée, et n'emprunte qu'un seul trait à la personne objet. » (Freud, 1981b, p. 169)

Dans ce contexte, il faut donc lire dans le « signe de l'assentiment de l'Autre » (L VIII, p. 418) que l'enfant, en se retournant vers l'adulte qui le porte, trouve dans son regard ce trait unique *hors image* que l'enfant intériorise et par lequel il vient à se placer en *I*, « en tant que distincte de la place où *i'(a)* se projette. » (L VIII, p. 440) En ce sens, Lacan indique que pour que le sujet en vienne à se situer ailleurs qu'à la place de ce qui est reflété « il suffit, il faut, il se fait tous les jours quelque chose que je vous ai représenté l'autre jour comme le geste de la tête du petit enfant qui se retourne vers celui qui le porte. » (*Ibid.*) En effet, « pour m'entraîner hors du champ conique de visibilité du *i(a)* » (L VIII, p. 441), un rien peut suffire, « [u]ne mouche qui vole, si elle passe dans ce champ, suffit pour me faire me repérer ailleurs » (*ibid.*). Voilà ce que représente le retournement de la tête de l'enfant vers l'adulte qui le porte : un rien qui décroche le regard de l'enfant de sa capture par l'image du miroir et l'accroche ailleurs, c'est-à-dire au regard de l'Autre. Dans ce regard, l'enfant y trouve le « signe de l'assentiment de l'Autre » (L VIII, p. 418) auquel il s'identifie par introjection, ce qui garantit son inscription dans l'Autre et ancre hors champ le point de regard à partir duquel il peut voir son image reflétée dans le miroir.

S'il apparaît légitime de se demander exactement ce que l'enfant va chercher dans ce regard de l'Autre, question qui ouvre à toutes les spéculations psychologiques imaginables, ce qu'il s'agit ici de saisir, c'est que, peu importe la valeur qu'il accorde à ce regard et le signe qu'il y trouve, l'enfant aura été *marqué* par lui, c'est-à-dire par quelque chose d'autre que l'image spéculaire. En ce sens, le mot *assentiment* utilisé par Lacan pour nommer ce que l'enfant trouve dans le regard de l'Autre pour l'intérioriser apparaît particulièrement bien choisi. Sans en faire mention alors⁵⁴, il n'est pas ici déplacé de voir dans le choix de ce mot l'influence de l'ouvrage intitulé *Grammaire de l'assentiment* de J. H. Newman qui a marqué l'histoire de ce terme. L'auteur soutient que si l'assentiment est effectivement un acquiescement, un dire *oui*, celui-ci est essentiellement muet. Ainsi est-il « dans sa

⁵⁴ Lors de la séance du 1^{er} décembre 1965, Lacan fait mention à « *La grammaire de l'assentiment* de Newman. » (É, p. 862)

nature [à l'assentiment] d'être simplement un et indivisible. » (Newman, 1975, p. 99) Mis à part le fait qu'il trouve son moyen d'expression privilégié dans le regard, ce qui spécifie l'assentiment est sa valeur éminemment simple au sens où il ne peut être analysé ou décomposé, autrement dit, en tant qu'il est insécable. En ce qu'il ne possède pas de parties, qu'il n'y a pas de fraction d'assentiment, autrement dit qu'il se donne et s'obtient *tout d'un trait* ou pas du tout, il est tout désigné pour représenter le trait unique de l'identification symbolique.

Il faut donc reconnaître ce signe d'assentiment que l'enfant trouve dans le regard de l'autre comme l'inclusion dans la dialectique spéculaire de l'unité symbolique que Lacan met de l'avant dans *La lettre volée* sous la forme de la *lettre* comme « structure localisée du signifiant » (É, p. 501). Si Lacan soutient dans ce texte qu'une lettre « arrive toujours à destination » (É, p. 41), c'est que l'unité symbolique qu'elle incarne dans sa « matérialité singulière » (É, p. 24) est « de ne point supporter la partition. » (*Ibid.*). Ne pouvant faire l'objet d'aucune dégradation, la lettre lacanienne est une ou elle n'est pas.

En incluant l'intervention de l'Autre et l'introjection symbolique dans sa dialectique spéculaire, c'est donc cette unité symbolique qui en était jusque-là exclue que Lacan se trouve à y inscrire. Là où auparavant le *stade du miroir* était conçu comme l'identification de l'enfant à la forme complète de l'image de son corps donnant forme à l'unité de son moi, dorénavant, en inscrivant le registre de l'Autre en son sein, Lacan se trouve à y donner une portée bien plus significative. Dans la mesure où il inclut désormais le geste de l'enfant qui se retourne vers l'adulte, après s'être identifié à l'image dans le miroir, pour ensuite s'identifier au signe de l'assentiment de l'Autre, sous la forme de ce trait unique, le stade du miroir porte maintenant le germe de l'ordre symbolique ouvrant ainsi la porte au sein même du monde spéculaire à l'introduction de l'enfant au monde peuplé de ces unités insécables que sont les signifiants.

3.5.3 Ce qui ne passe pas dans l'image spéculaire

Là où dans « [s]a vieille thématique du stade du miroir » (L VIII, p. 414), le miroir avait pour fonction de renvoyer à l'enfant son image, à partir de l'intervention de l'Autre, il détermine désormais ce qui est l'image et ce qui n'en est pas. À la question de savoir « [d]e cet Autre, pour autant que l'enfant devant le miroir se retourne vers lui, que peut-il venir? » (L VIII, p. 415) Lacan répond : la distinction entre « le moi désiré, j'entends désiré par lui [l'Autre] et le moi authentique, l'*authent-Ich* » (L VIII, p. 416). Ainsi, là où auparavant, il n'y avait pas de différence entre ce qui fait face au miroir et l'image dans le miroir, l'introduction de l'Autre sous la forme du miroir plan, apporte une distinction entre ce que Lacan nomme, pour une première et unique fois, le *moi authentique* et le *moi idéal*, qui équivaut, du point de vue de l'optique, à la distinction entre l'image réelle et l'image virtuelle. En regard de l'investissement libidinal, le miroir n'a plus désormais la fonction qu'il occupait jusque-là sur un plan optique, soit une machine à faire du double, une surface réfléchissante. Dorénavant, le miroir représente un outil de partage qui s'occupe de séparer ce qui est de l'ordre de l'image et ce qui n'en est pas.

Pour s'assurer de ce changement de fonction du miroir dans la dialectique spéculaire, il suffit de se fier au schéma de l'investissement libidinal (L VIII, p. 454) que Lacan élabore dans le cadre de son commentaire de deux cas d'hystérie rapportés par K. Abraham dans son *Essai sur l'histoire du développement de la libido* (1966, pp. 298-313) paru en 1924. Lacan relate les rêves de l'une des patientes dans lesquels le père était vu complètement nu sans poils pubiens. Là où Abraham voit dans le retranchement d'une partie de l'image du père dans le rêve de la patiente le signe d'un investissement libidinal incomplet de l'objet d'amour que ce dernier représente, Lacan voit, dans cette soustraction, la trace de l'investissement libidinal de l'objet qui ne passe pas dans l'image. Autrement dit, le manque qu'accuse l'image du père dans le rêve, c'est-à-dire cette étrange absence de poils pubiens qui la frappe, représente précisément la part d'investissement

libidinal qui reste investie au niveau du corps propre qui ne passe pas dans l'image spéculaire. Non sans être conscient de la hardiesse de son propos, notant qu'il ne « se sen[t] pas le pouvoir de franchir cela d'un pas allègre comme si c'était vérité courante » (L VIII, p. 442), Lacan soutient que ce qui se dessine dans l'image comme un manque, un blanc, se trouve à être l'indice de cette partie de l'objet réel qui échappe à sa représentation.

Pour donner à voir cette asymétrie entre le corps propre dans l'espace réel tridimensionnel et l'espace virtuel bidimensionnel de l'image spéculaire, Lacan élabore un graphique⁵⁵ dans lequel il place deux triangles, celui de gauche représentant le corps propre, c'est-à-dire ce qui fait face au miroir, et celui de droite qui correspond à l'image spéculaire, séparé par un miroir qui représente la ligne de partage entre les deux.

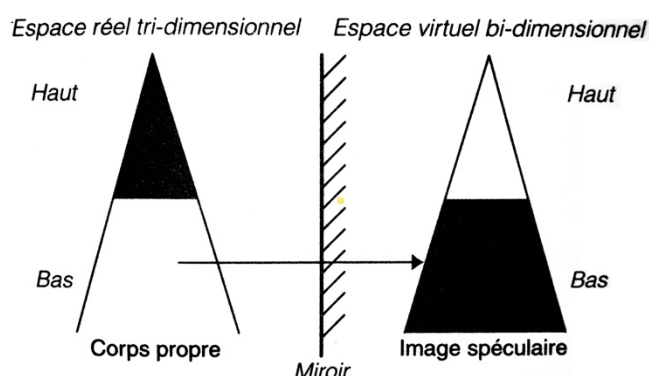


Figure 8 – Le schéma de l'investissement libidinal (Le Gaufey, 1997, p. 103)

Ce que l'on peut voir dans ce graphique, c'est qu'une partie de l'investissement libidinal du corps propre, représentée par la partie inférieure du triangle de gauche, se trouve à occuper son équivalent dans l'image de l'autre côté du miroir tandis que la partie supérieure en noir à gauche reste en blanc dans l'image. Si l'investissement

⁵⁵ Comme le remarque G. Le Gaufey duquel nous reprenons l'image de ce graphique : « les Éditions du Seuil n'ont pas cru bon de fait état [de ce graphique], ce qui rend la compréhension de ce passage crucial [du texte de Lacan] extrêmement difficile. » (1991, p. 103, note 117)

libidinal, comme le montre la flèche qui était en bas à gauche du miroir, s'est déplacé de l'autre côté du miroir, la partie du haut est, quant à elle, restée au même endroit, soit au niveau du corps propre.

La différence ici représentée entre ce qui se retrouve de chaque côté du miroir donne à voir que l'identification imaginaire, c'est-à-dire spéculaire, ne trouve pas à articuler le même au même, mais bien d'un côté du miroir, l'image spéculaire et de l'autre ce qui, n'ayant pas été investi dans l'image, est resté dans le corps. En ce sens, ce qui se trouve à se retourner vers l'Autre, soit la partie supérieure du triangle gauche, à s'être reconnu dans l'autre que représente l'image reflétée dans le miroir, soit la partie inférieure du triangle de droite, est précisément ce reste investi dans le corps propre. Si l'enfant se retourne vers l'Autre en quête de son assentiment, c'est bien parce qu'il y a un manque au niveau de l'image, c'est-à-dire qu'elle ne lui correspond pas entièrement. En d'autres mots, c'est pour ne pas avoir passé entièrement dans l'image que ce qui s'est identifié à elle — qui doit bien être considérée pour ce qu'elle est, c'est-à-dire comme autre — peut se retourner pour rencontrer dans une *autre altérité* que celle de son image, soit dans l'Autre, le signe de son assentiment.

Bien que, en 1961, on puisse toujours soutenir comme Lacan le faisait en 1949 dans le « Stade du miroir » que la dialectique spéculaire qu'il met en place est « révélat[rice] [...] d'une structure ontologique du monde humain » (É, p. 94) ; dans sa nouvelle mouture, 12 ans plus tard, cette structure a quelque peu changé. Dans sa version originale, si le stade du miroir donne le modèle du rapport du sujet à tous les objets, c'est essentiellement en raison de la fonction ensembliste attribuée à l'image spéculaire et « l'unité mentale qui lui est inhérente » (CF, p. 42). Par l'entremise de « l'image unitaire telle qu'elle est perçue [...] dans le miroir » (L I, p. 144), le stade du miroir permet au sujet de passer « d'une image morcelée du corps à une forme que nous appellerons orthopédique de sa totalité » (É, p. 97), unité spéculaire à partir de laquelle se forme l'unité imaginaire du moi. En ce sens, Lacan présente le stade du miroir comme le moment où la libido du sujet investit l'image de son corps structurant ainsi l'unité corporelle et affective qui donne forme à son moi.

À partir de 1961, en y incluant le registre de l'Autre et la fonction signifiante qui le constitue, la dialectique spéculaire se complexifie. À l'unité ensembliste de la forme de l'image dans le miroir unifiant le corps jusque-là morcelé et provenant du champ de l'Autre, vient s'ajouter une seconde unité, celle du trait unique, irréductible dans son unicité et opposée à l'unité imaginaire, au sens où elle partage la structure du signifiant d'être insécable, c'est-à-dire de ne pouvoir faire l'objet d'aucune partition. Si Lacan peut dire que c'est « grâce à elle [la fonction du signifiant] que ce qui vient de ce champ [de l'Autre] ouvre au sujet la possibilité de sortir de la pure et simple capture dans le champ narcissique » (L VIII, p. 441), c'est que, ne tombant pas sous l'unité imaginaire et se situant par le fait même hors image, elle constitue un point à partir duquel s'opère la différence entre ce qui est de l'ordre de l'image et ce qui n'en est pas. En ce sens, par l'intégration du champ symbolique à la dialectique spéculaire, Lacan peut ainsi limiter le « champ de l'investissement narcissique » (*ibid.*) et ainsi identifier ce qui se trouve à y échapper : l'objet *a*.

Il apparaît clair qu'à ce point de l'enseignement de Lacan, l'objet *a*, en tant qu'il est non-spéculaire et ne tombe pas sous le signe de l'unité imaginaire, ne partage plus deux des propriétés du *petit autre* auquel il a été d'abord attaché. En ce sens, en dégageant le *a* de sa valeur métaphorique qui renvoie à l'autre spéculaire, Lacan procède à ce que l'on peut nommer sa *littéralisation* qui mènera à le concevoir comme une notation algébrique permettant de « donner un repérage pur de l'identité » (L X, p. 102). De là, il ne faudrait pas croire pour autant que l'objet *a* puisse se réduire à un élément symbolique, soit à un signifiant.

3.6 L'unité symbolique

Après avoir dégagé dans son séminaire sur *Le transfert* le *a* de l'image spéculaire *i(a)* à partir du schéma du bouquet renversé et ayant mené aussi loin que possible ce que l'optique avait à offrir à l'investigation de l'objet *a*, c'est-à-dire l'identifier au manque dans l'image spéculaire, l'année suivante, dans le séminaire sur

L'identification (1961-1962), Lacan troque cette branche de la physique pour la topologie qui a l'avantage d'« amincir à l'extrême les données de l'imaginaire » (L IX, 28 novembre 1962)⁵⁶. Dans la mesure où Lacan identifie « toutes les confusions [qui] sont entrées dans la théorie analytique » concernant le « statut [...] si difficile à articuler » (L X, p. 51) de l'objet du désir au fait que « nous ne pouvons faire que de l'imaginer dans le registre spéculaire » (*ibid.*), à travers la topologie et sa « géométrie de caoutchouc » (L IV, p. 386; L IX, 28 mars 62), il cherche « un autre mode d'imaginarisation » (L X, p. 51) qui permet d'éviter de tomber dans l'écueil relié à l'articulation du statut de l'objet *a*.

Ainsi, au cours de l'année d'enseignement consacrée à la théorie de *L'identification*, à partir de l'introduction des éléments topologiques que sont la bande de Möbius, la bouteille de Klein et le cross-cap, Lacan introduit l'idée étonnante selon laquelle certains objets n'ont pas d'image dans le miroir. S'il lui est possible de dire que ces éléments topologiques n'ont pas d'image dans le miroir, c'est qu'ils n'ont pas de symétrie et ne peuvent donc pas être inversés dans le miroir⁵⁷. Pour Lacan, du fait que ces objets n'ont pas de symétrie, ils ne peuvent pas tomber sous le coup de l'unité imaginaire. Si surprenante que puisse être cette démonstration *géométrique*, elle est indéniablement cohérente. En effet, si l'unité que confère le miroir possède de façon intrinsèque la propriété de la réflexivité, ce qui ne possède pas cette réflexivité doit logiquement échapper à l'unité spéculaire.

Bien que notre intention ne soit pas de faire une analyse détaillée de l'usage que fait Lacan de la topologie⁵⁸, il nous paraît néanmoins nécessaire de situer le statut épistémologique qu'il est possible d'accorder dans son enseignement à cette branche des mathématiques. Si l'introduction de certains paradigmes

⁵⁶ Affirmation que Lacan reprend textuellement l'année suivante : « la topologie, qui amincit à l'extrême les données de l'imaginaire » (L X, p. 51).

⁵⁷ « Ceci nous sert à illustrer cette propriété que je vous ai dit être celle de *a* en tant qu'objet du désir, d'être ce quelque chose qui est à la fois orientable, et assurément très orienté, mais qui n'est pas, si je puis m'exprimer ainsi, spécularisable. » (L IX, 6 juin 1962)

⁵⁸ Pour ce, nous ne pouvons faire mieux que référer aux ouvrages de J. Dor (2002, pp. 385-489; 1991, pp. 87-97) de J.D. Nasio (1987) et de M. Darmon (2004).

mathématiques dans l'enseignement de Lacan a mené certains à affirmer son génie ou inversement à l'accuser d'imposture, dans un cas comme dans l'autre, ces affirmations n'ont pu se développer qu'à partir du présupposé selon lequel le psychanalyste aurait mené le projet de mathématiser la psychanalyse. Ainsi, retrouve-t-on cette présupposition dans cette remarque : « Lacan n'a jamais cessé de prétendre à la recherche de la vérité et de ses critères, ne serait-ce que par la tentative de rendre l'expérience analytique en termes de mathématiques » (Roustang, 1985, p. 167). Pourtant, en restant fidèle à la lettre de son enseignement, c'est-à-dire à ce qu'il a effectivement dit ou écrit, on a tôt fait de réaliser que Lacan « n'a jamais *radicalement* nourri et développer ce projet au moins pour l'avoir formulé et l'avoir lui-même invalidé à plusieurs reprises. » (Dor, 1991, p. 87)

Dans le séminaire sur *L'identification*, alors même qu'il introduit les figures topologiques que sont le tore, la bande de Mœbius et le cross-cap, Lacan ne manque pas d'accompagner ce geste de précautions. Ainsi, bien loin de parler de mathématisation ou de démonstration, Lacan mentionne plutôt que l'utilisation de la topologie vise à « illustrer », à « montrer » ou à « faire toucher du doigt » (L IX, 7 mars 1962) ce dont il est question dans son enseignement. Ainsi, tient-il à préciser que « [c]es figures conserveront toute leur fonction originale, étant donné que je ne leur donne pas le même usage [que les mathématiciens] et que ce n'est pas les mêmes choses que j'ai recherchées. » (L IX, 9 mai 1962). En ce sens, avec la topologie, « ce qu'il s'agit de former d'une façon sensée, d'une façon sensible, est destiné à comporter comme support un certain nombre de réflexions » (*ibid.*). C'est donc une valeur représentative et non pas démonstrative que Lacan accorde à ces figures topologiques.

Dès la première présentation de la figure du *tore*, comme s'il redoutait le sort que certains allaient lui réserver, Lacan met en garde ses élèves en ce sens : « c'est du tore que je vais vous parler aujourd'hui. À partir d'aujourd'hui, vous le voyez, j'ouvre délibérément l'ère des pressentiments. » (L IX, 7 mars 1962) Comme le rappelle J. D. Nasio « [l]'introduction de la topologie par Lacan dans les années 60

[...] constitue [...] une tentative de saisir le réel par le moyen imaginaire » (Nasio, 1987, p. 151). Puisqu'en faisant de la topologie, il ne s'agit pas pour Lacan de faire de la science topologique, mais bien de proposer à la psychanalyse « un autre mode d'imaginarisation » (L X, p. 51) avec cette « géométrie de caoutchouc » (L IX, 28 mars 62), qui a l'avantage d'« amincir à l'extrême les données de l'imaginaire » (L IX, 28 novembre 1961), nous soutenons avec Nasio qu'il faudrait mieux « procéder comme pour la linguistique et inventer un nom, par exemple *topologerie*⁵⁹ » (1987, p. 152) pour éviter tout malentendu chez tous ceux qui courait le risque d'être agités par les pressentiments.

Cette précision faite, l'intérêt que nous portons à la topologie est orienté. Grâce à la topologie, Lacan reprend la dialectique de la demande qu'il avait d'abord élaborée à partir de *La relation d'objet* en 1957 jusqu'au *Désir et son interprétation* en 1959. Tel que nous l'avons exposée, cette dialectique l'avait conduit à montrer que tout en n'étant pas « articulable » dans les signifiants de la demande, le désir y était néanmoins « articulé. » (L V, p. 329) La topologie lui donne le moyen de mettre en évidence plus que jamais cette articulation.

3.6.1 Qu'est-ce que c'est qu'un signifiant?

Cette articulation ne se fait pas avant d'avoir donné auparavant une définition stricte du signifiant. L'année précédente, pour une première fois, Lacan inclut « le registre du grand Autre » (L VIII, p. 415) dans la dialectique spéculaire de façon à illustrer la manière avec laquelle l'identification symbolique à « un trait unique » (L VIII, p. 417) prélevé dans l'Autre — soit à une unité symbolique « ayant la structure de signifiant » (L VIII, p. 444) —, détermine l'identification imaginaire à l'image dans le miroir à l'origine du *moi*. En d'autres mots, ce n'est que dans la mesure où, par l'intervention de la fonction signifiante, le sujet vient à s'inscrire dans l'Autre que son *moi*, par l'identification à l'image dans le miroir, peut se constituer.

⁵⁹ Ici Nasio fait référence au terme « linguisterie » utilisé par Lacan (L XX, p. 20).

Dans cette foulée, c'est sur « le rapport du sujet au signifiant » (L IX, 15 novembre 1961) dans l'identification qu'il consacre l'année suivante de son séminaire. C'est dans ce contexte que Lacan est mené à se poser la question « Qu'est-ce que c'est qu'un signifiant? » (L IX, 6 décembre 1961). Près de dix ans après avoir introduit la notion de signifiant dans le champ de la psychanalyse (DR, p. 280), Lacan énonce pour une première fois une définition du signifiant qu'il distingue du signe et dont il maintiendra par la suite la formule jusqu'à la fin de son enseignement⁶⁰. Bien qu'il y ait au cours des années cinquante certaines formulations de Lacan qui laissent entendre qu'il ne confond pas signe et signifiant — comme lorsqu'il affirme en 1956 que « [l]a cohérence et [le] caractère propres » du signifiant « le distinguent de tout autre espèce de signe » (L III, p. 187), en 1961 —, c'est en radicalisant cette distinction qu'il en arrive à cette fameuse définition dans laquelle signifiant et sujet s'interdéfinissent : « [l]e signifiant, à l'envers du signe, n'est pas ce qui représente quelque chose pour quelqu'un, c'est ce qui représente précisément le sujet pour un autre signifiant. » (L IX, 6 décembre 1961)

En ce sens, si le signifiant « c'est ce qui représente précisément le sujet pour un autre signifiant » (*ibid.*), c'est d'abord parce que « [l]e signifiant, à l'envers du signe, n'est pas ce qui représente quelque chose pour quelqu'un » (*ibid.*). C'est en insistant sur la « matérialité singulière » (É, p. 24) du signifiant qu'est la *lettre* que Lacan trace la distinction avec le signe et par là sa spécificité. Dans la mesure où la lettre est « le support du signifiant » (L IX, 6 décembre 1961), c'est-à-dire sa « structure localisée » (É, p. 501), il apparaît clair que « pour supporter ce qu'on en désigne [du signifiant], il faut une lettre » (L IX, 6 décembre 1961). C'est donc en s'efforçant de « montrer dans la lettre justement cette essence du signifiant par où il se distingue du signe » (*ibid.*), c'est-à-dire dans la matérialité du signifiant, que Lacan en arrive à la définition du signifiant.

⁶⁰ « Pour celles et ceux qui en douteraient, lire les séances dispersées des 16 janvier 1973, 11 juin 1974, 15 novembre 1975, 11 mai 1976 et 15 novembre 1977. » (Le Gaufey, 2009, p. 6, note en bas de page)

L'exemple majeur que Lacan utilise en ce jour du 6 décembre 1961 pour illustrer ce qu'est le signifiant prend sa source dans un épisode vécu au Musée de Saint-Germain où il aperçoit « sur une côte mince, manifestement une côte de mammifère [...] une série de petits bâtons : deux d'abord, puis un petit intervalle, et ensuite cinq, et puis ça recommence. » (*Ibid.*) Bien qu'il ne dise pas que ce soit là « la première apparition », Lacan y voit néanmoins « une apparition certaine » de l'émergence « du signifiant comme tel » (*ibid.*).

Si l'on peut voir dans cet os de mammifère, « genre chevreuil », disons de renne, quelque chose comme l'émergence du signifiant comme tel, c'est que les traits que l'on retrouve dessus connotent la « différence signifiante » (*ibid.*), soit « la différence à l'état pur » (*ibid.*). Bien que ces traits diffèrent qualitativement les uns des autres, Lacan précise que s'ils représentent la différence signifiante ce n'est pas dû à leur différence qualitative. En effet bien que « [c]hacun de ces traits n'est pas du tout identique à celui de son voisin, [...] cela n'est pas parce qu'ils sont différents qu'ils fonctionnent comme différents » (*ibid.*). En réalité, ce qui permet de différencier ces traits entre eux, c'est qu'ils sont mis en série. Tout comme, au-delà de la particularité de leur tracé, c'est leur équivalence formelle qui permet de concevoir ces traits comme faisant partie d'un même ensemble, c'est précisément la *mêmeté* de leur équivalence formelle qui permet de différencier chacun des traits par rapport aux autres. En d'autres mots, c'est parce qu'ils font partie d'une même série qu'il est possible de dire que chacun des traits désigne un élément différent d'un même ensemble.

Si les traits sur cet os de renne que Lacan rencontre au Musée Saint-Germain illustre ce qu'est un signifiant comme tel, c'est qu'il est impossible de savoir de quoi exactement ces entailles, manifestement creusées par une main humaine, sont la trace. En ce sens, bien qu'il ne soit pas possible de savoir de quoi ces encoches sont le signe, il n'en demeure pas moins que chacune d'elles signifie qu'il y a *un* quelque chose, peu importe quoi, et puis *un* autre et puis *un*, ainsi de suite, tout comme il dénote la présence de quelqu'un, extérieure à cette série, les ayant inscrits. Ainsi

ces traits, bien qu'ils fassent signe de quelque chose, ne sont pas pour autant eux-mêmes des signes. Certes, pour celui, ou ceux, les ayant tracées, ces entailles étaient bien le signe d'un objet spécifique qu'il s'agissait pour lui ou eux de prendre en compte. Toutefois, ce que Lacan fait valoir c'est que la nature de l'objet que ses traits avaient pour charge de comptabiliser, que ce soit des proies abattues, des cycles lunaires passés ou quelconques objets que ce soit, n'influence en rien leur caractère signifiant. Bien au contraire, c'est précisément le fait que soit rompu le lien entre le trait et la chose dont il est le signe qui représente, selon Lacan, la condition de leur « élévation à la dignité de signifiant » (L V, p. 345).

Pour l'observateur qu'est alors Lacan, comme pour tout autre visiteur du Musée Saint-Germain, le lien entre l'encoche sur l'os et l'objet pris en compte est irrémédiablement brisé. C'est précisément cette séparation du lien qui unit sous la forme d'un rapport le signe et la chose qu'il est chargé de représenter qui constitue, selon Lacan, la condition de l'apparition d'un signifiant comme tel. Au-delà de ce que peuvent signifier, c'est-à-dire représenter, chacun de ces traits tracés sur l'os, ce qui les distingue les uns des autres ne tient pas à la chose dont il serait le signe, mais à leur existence localisée en tant que *lettre*, c'est-à-dire à leur position les uns par rapport aux autres. Dans ce processus qui voit le référent s'effacer au profit de l'apparition du signifiant, l'autre face du signe, le signifié se montre, pour sa part, indifférent, et ce, au point de ne plus compter pour rien.

Dès lors que l'on s'aperçoit qu'entre le signe et le signifiant « le pas qui est franchi est celui de la chose effacée » (L IX, 6 décembre 1961), autrement dit, que le signifiant surgit de l'effacement du rapport entre le signe et la chose qu'il représente, il faut en conclure que le signifiant n'est pas à poser avant le signe, comme ce qui avec le signifié le constitue, mais après, c'est-à-dire comme le résultat de cette action. En plus de ce renversement de la logique du signe conçu comme formé de l'union entre le signifiant et le signifié, la perspective lacanienne du signifiant surgissant de l'effacement du rapport entre le signe et la chose qu'il représente entraîne également une distinction entre le sujet du signe et celui du signifiant.

Dans la perspective peircienne du signe⁶¹ en tant qu'il est ce « qui représente quelque chose pour quelqu'un » (*ibid.*), le sujet du signe, soit le « quelqu'un » de la définition, tire son existence d'être le lieu à partir duquel s'effectue le rapport entre le signe et ce qu'il représente. Dans la mesure où ce qui constitue le signifiant est l'effacement du rapport entre le signe à ce à quoi il renvoie, le sujet du signifiant n'est plus celui qui supporte le lien du signe et ce qu'il représente. En ce sens, si « les diverses effaçons [...] dont vient au jour le signifiant, nous donne[nt] les modes majeurs de la manifestation du sujet » (*ibid.*), c'est qu'en tant que le signifiant naît de la rupture de l'attache représentative entre le signe et son référent, le sujet du signifiant ne fait pas de lien entre des représentations, mais des signifiants en tant que tel, c'est-à-dire séparés de ce qu'ils ont la charge de représenter.

Ainsi, dans la vitrine du musée Saint-Germain, bien qu'il soit impossible de savoir de quoi ces traits inscrits sur l'os de renne étaient le signe, il n'en demeure pas moins qu'ils s'articulent entre eux pour former une série qui implique un sujet les ayant tracés. En ce sens, à l'opposé de la perspective saussurienne qui conjoint d'un seul tenant signifié et signifiant dans l'unité du signe, l'exemple de ces traits dans lesquels ceux-ci se voient dissociés, révèle que, que référent et signifié disparaissant l'un comme l'autre, n'implique pas que le signifiant et l'effet sujet qui en découle se perdent pour autant. Puisque c'est la série qui fait le sujet, c'est-à-dire que c'est par la sériation des traits que l'on suppose un sujet les ayant tracés, on peut donc dire que le sujet n'existe que par le signifiant. Dans la mesure où le sujet est ce qui représente un signifiant pour un autre, c'est-à-dire qui fait lien entre eux, il ne peut être aucun des signifiants qu'il représente. En d'autres mots, il ne peut pas se compter parmi ce qu'il compte. Ainsi, faut-il voir dans « la naissance du signifiant à partir de ce dont il est le signe » (L IX, 20 décembre 1961) apparaître la « fonction qui est celle du sujet, non pas du sujet au sens psychologique, mais du sujet au sens structural. » (*Ibid.*) Ce qui caractérise ce sujet au sens structural qui est celui que

⁶¹ « Un signe, ou *representamen* est quelque chose qui représente à quelqu'un quelque chose sous quelque rapport (*respect*) ou à quelque titre (*capacity*). » (Pierce cité in Tiercelin, 1993, p. 65)

l'on retrouve « dans l'expérience analytique » est d'être un « sujet pur parlant », au sens où l'on parle d'un « pâté pur porc » (L IX, 29 novembre 1961).

Or, dans cette naissance du signifiant à partir de l'effacement de la chose auquel le signe renvoie d'où surgit le sujet comme exclu du signifiant en tant que, tout en étant impliqué par la série il n'en fait pas partie, dans cette opération « d'effaçon » (L IX, 6 décembre 1961), simultanément, l'objet *a*, émerge comme ce qui est perdu de la chose. Dans la mesure où le signifiant naît de l'effacement de la chose que le signe a la charge de représenter, la naissance du signifiant cause la « perte de la chose dans l'objet » (L IX, 7 mars 1962).

Si l'objet *a* est « ce qui résiste à la signifantisation » (L X, p. 204), c'est qu'il « symbolise ce qui, dans la sphère du signifiant, se présente toujours comme perdu, comme ce qui se perd à la signifantisation. » (*Ibid.*) Dans la mesure où le signifiant surgit de l'effacement de la chose à quoi le signe renvoie, l'objet *a* représente ce qui est perdu dans cette opération. En ce sens, après avoir énoncé en 1956 dans « L'instance de la lettre » que « le signifiant installe le manque de l'être dans la relation d'objet » (É, p. 515), en 1962, Lacan peut maintenant affirmer que c'est « [c]ette dimension de perte essentielle », c'est-à-dire cette « perte de la chose dans l'objet » occasionné par le signifiant, qui se trouve à être « le vrai sens de cette thématique de l'objet en tant que perdu et jamais retrouvé le même qui est au fond du discours freudien, et sans cesse répétée. » (L IX, 7 mars 1962)

En ce sens, après avoir défini l'émergence de l'objet *a* comme ce qui surgit de l'effacement de la chose que le signe représente, Lacan peut donner une définition de la névrose que l'obsessionnel, par l'acharnement qui le caractérise, exemplifie :

Le névrosé veut effacer cet effacement, il veut faire que ça ne soit pas arrivé. C'est là le sens le plus profond du comportement sommaire, exemplaire, de l'obsessionnel. Ce sur quoi il revient toujours, sans jamais bien entendu pouvoir en abolir l'effet, car chacun de ses efforts pour l'abolir ne fait que le renforcer, c'est de faire que cet avènement à la fonction de signifiant ne se soit pas produit, qu'on retrouve ce qu'il y a de réel à l'origine, à savoir, de quoi tout ça est le signe. (*Ibid.*)

À cette définition de la névrose s'articulant autour de l'objet *a*, en tant que le névrosé est défini comme celui qui « veut savoir ce qu'il y a de réel dans ce dont il est la passion, à savoir, ce qu'il y a de réel dans l'effet du signifiant » (*ibid.*) correspond une définition corrélatrice du symptôme : « [t]oute métaphore, y compris celle du symptôme, cherche à faire sortir cet objet dans la signification, mais toute la pullulation des sens qu'elle peut engendrer n'arrive pas à étancher ce dont il s'agit dans ce trou d'une perte centrale. » (L IX, 27 juin 1962) En effet, si l'objet du désir, à l'instar du sujet du signifiant, naît comme un effet de l'effacement de la chose auquel le signe renvoie, comme le sujet qui, en tant qu'exclu de la chaîne signifiante, ne saurait se signifier qu'en renvoyant toujours à un autre signifiant, l'opération par laquelle surgit l'objet du désir, en tant que perte initiale de la chose effacée dont il est l'effet, ne saurait être inversée.

Retenons ici qu'en introduisant l'Autre dans la dialectique spéculaire, Lacan montre que l'objet *a* « n'est pas saisissable dans l'image » (L X, p. 294). En définissant le surgissement du signifiant comme l'effacement de la chose que le signe a pour fonction de représenter, il présente l'objet du désir comme ce qui « résiste à la signifiantisation » (L X, p. 204), c'est-à-dire à toute sériation. Ainsi, l'objet *a* se montre comme ce qui échappe tant à la capture imaginaire qu'à la prise signifiante. Pas plus que le miroir n'arrive à le saisir, le signifiant est impuissant à le désigner.

Néanmoins, là où avec le schéma optique arrive à identifier l'objet *a* au manque dans l'image spéculaire — c'est-à-dire à ce qui n'y apparaît pas ; tout comme dans la dialectique de la demande, il n'y a pas de mot pour nommer l'objet du désir — par l'usage de la topologie Lacan trouve un moyen non de montrer l'objet du désir ou de le nommer, mais bien une façon de l'articuler. En ce sens, fort de sa nouvelle définition du signifiant qu'il a introduit dans la première moitié de cette année du séminaire consacré à *L'identification* (1961-1962), Lacan reprendra la dialectique de la demande par le moyen de la figure topologique du *tore* afin d'illustrer de quelle manière la demande s'articule au désir.

Rappelons que, en 1959, Lacan identifie le problème dans la notion de relation d'objet dans le fait de « prendre la dialectique de l'objet pour la dialectique de la demande » (L VI, p. 368) et, en ce sens, de « confondre ce qui est rapport au signifiant avec ce qui est rapport à l'objet » (L VI, p. 369). S'il peut affirmer à cette date que le fait que le désir ne soit pas articulable dans les signifiants de la demande n'est pas une « raison [...] pour qu'il ne soit pas articulé » (L V, p. 329), il n'en donne pas pour autant l'articulation exacte. C'est dans *L'identification* (1961-1962), grâce à la figure topologique du *tore*, que Lacan parvient à articuler ces quatre éléments que ce sont les signifiants de la demande, le désir et son objet.

3.6.2 Le tore

Dans l'*Introduction à la topologie combinatoire* de M. Fréchet et K. Fan, le tore est défini comme une « surface obtenue par la rotation d'une circonférence autour d'une droite située dans son plan et ne la rencontrant pas » (1946, p. 4). Le tore, dans les mots de Lacan qui « en parle au sens géométrique strict [...] c'est une surface de révolution, c'est la surface de révolution de ce cercle autour d'un axe, et ce qui est engendré, c'est une surface fermée. » (L IX, 7 mars 1962)⁶² En somme, il s'agit d'une surface, qui a un intérieur et un extérieur, produite par la révolution complète d'un cercle autour d'un axe fixe. En d'autres mots, le tore est un anneau organisé autour d'un trou central.

⁶² Prosaïquement, « Un tore, c'est cela, vous mettez les deux coins de ce mouchoir rejoins en l'air, comme cela, et les deux autres par en-dessous comme ceci, et cela suffit à faire un tore. L'essentiel du tore est là puisque vous avez ici le trou central, et ici le vide circulaire autour duquel tourne le circuit de la demande. » (L IX, 6 juin 1962) En somme, « quand vous le voyez étalé, à savoir sous la forme de ce rectangle dont il s'agira, pour reconstituer le tore, que vous conceviez, primo, que je le replie et que je fais un tube, secundo que je ramène un bout du tube sur l'autre et je fais un tube fermé » (L IX, 11 avril 1962).

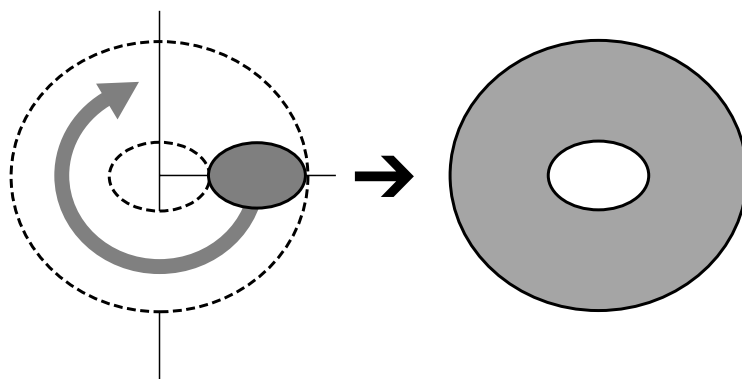


Figure 9 – Le premier schéma du tore (L IX, L IX, 7 mars 1962)

Cette structure est donc composée de deux types de circularité : « un cercle plein » dit également « cercle engendrant » et un « cercle vide » qui, quant à lui, fait « le tour de ce trou » (*ibid.*), que Lacan appelle un « trou courant d'air » par rapport au trou « couloir » d'un macaroni. (L IX, 23 mai 1962)

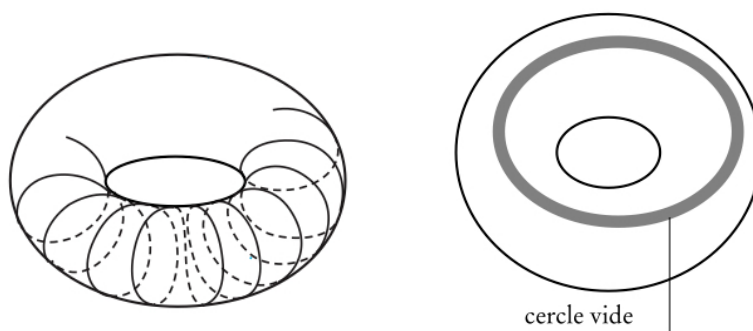


Figure 10 – Le cercle vide et le cercle plein du tore (L IX, 7 mars 1962)

Dans la perspective lacanienne, le tore est tout désigné pour représenter la fonction du sujet désirant. Les répétitions de la demande du sujet peuvent ainsi être représentées comme une succession de cercles pleins qui s'enroulent graduellement autour du tore à la manière d'un fil sur une bobine. En laissant s'effectuer ce bobinage jusqu'à son terme, c'est-à-dire jusqu'à ce que la première boucle ait rejoint l'extrémité de la dernière boucle, on obtient un circuit fermé qui a pour effet de produire en son centre un cercle vide. Dans la mesure où l'on considère la surface du

tore comme la représentation de la fonction du sujet, on peut dire qu'en parcourant ces cercles fermés au fil de la répétition de la demande, le sujet se trouve à constituer la surface même du tore et, par le fait même, le cercle vide qui se trouve en son centre.

Comme le remarque Lacan, au terme de son parcours, « pour autant que le sujet parcourt la succession des tours, il s'est nécessairement trompé de 1 dans son compte » (L IX, 7 mars 1962) Si Lacan peut soutenir qu'à la fin de son parcours qui fait le tour du tore le sujet se trompe nécessairement d'un tour, c'est que ce tour ne peut être compté. En ne cessant de parcourir les cercles pleins, c'est-à-dire ceux de la demande, il effectue simultanément, sans le savoir, le trajet du cercle vide. Dans la mesure où les cercles pleins représentent les cercles de la demande, il faut tenir le cercle vide comme lié à la fonction du désir et plus particulièrement à son objet. En effet, ce n'est pas « le désir qui est symbolisé par ces cercles [vides], mais l'objet comme tel qui se propose au désir. » (*Ibid.*) Ainsi Lacan peut-il soutenir que « par rapport à ces tours qui se succèdent, succession des cercles pleins, [...] les cercles vides, qui sont en quelque sorte pris dans les anneaux de ces boucles et qui unissent entre eux tous les cercles de la demande, il doit bien y avoir quelque chose qui a rapport avec le petit *a*, objet de la métonymie, en tant qu'il est cet objet. » (*Ibid.*) Plus qu'un simple rapport entre la succession de cercles pleins pour produire le cercle vide et l'objet *a*, ce cercle vide représente le lieu même de l'objet du désir « c'est proprement là que se tient, dans les effets de la fonction signifiante, *a*, l'objet en tant que tel. » (L IX, 23 mai 1962) Dans la mesure où le sujet fait le tour du cercle vide en répondant à la succession de la demande, « [c]eci veut dire que l'objet est raté, puisqu'il ne saurait en aucun cas y avoir là que le contour de l'objet » (*ibid.*).

Si, à partir de la révolution complète à travers la succession des cercles pleins, il est possible de produire un cercle vide qui unit entre eux les cercles de la demande comme la figure ci-dessous le montre, il ne s'agit là que d'une représentation partielle du rapport qui unit les signifiants de la demande avec l'objet du désir. Bien qu'il rende saisissable la « fuite » radicale, c'est-à-dire « l'absence d'aucun accès à

la saisie à l'endroit de son objet au niveau de la demande » (L IX, 30 mai 1962), le vide que constitue la série des répétitions des cercles pleins « est différent de ce dont il s'agit concernant *a*, l'objet du désir » (*ibid.*).

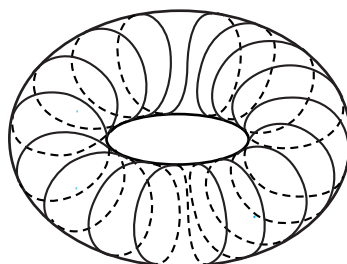


Figure 11 – Les tours de la demande sur le tore (L IX, 30 mai 1962)

Certes, il est vrai que Lacan définit la demande comme ce qui « ne se répète qu'en fonction du vide intérieur qu'elle cerne — ce vide qui la soutient et la constitue » et que, de ce fait, « toute satisfaction saisissable, qu'on la situe sur le versant du sujet ou sur le versant de l'objet, fait défaut à la demande. » (*Ibid.*) Cela dit, « l'objet du désir, ne saurait aucunement être évoqué dans ce vide cerné ici par la boucle de la demande. » (*Ibid.*) Ce que Lacan nomme « le *rien fondamental* où est appelé à l'avènement l'objet du désir » (*ibid.*), ce rien se distingue radicalement du vide de la demande. En ce sens, « le vide qui soutient la demande n'est pas le rien de l'objet qu'elle cerne comme objet du désir » (*ibid.*).

Ainsi, pour rendre compte du véritable lien qui unit la répétition successive de la demande à l'objet du désir, il faut une nouvelle circularité qui parcourt à la fois le tour du trou central et l'épaisseur de l'anneau, fusionnant le cercle plein et le cercle vide en un seul et même cercle. Si, jusqu'ici, nous avons vu deux types de cercles, soit « ceux qui se dessinent autour du trou central et ceux qui le traversent », la surface singulière du tore permet d'en tracer un troisième qui « cumul[e] les deux propriétés » (L IX, 6 juin 1962) des cercles précédents. En effet, Lacan remarque qu'il est possible de « tracer un cercle qui soit de telle sorte [...] [qu'i]l va se promener à l'extérieur du trou central, puis revient de l'autre côté. » (L IX, 7 mars

1962) Par « l'addition de ces deux cercles » qui équivaut à « l'addition de la demande et du désir », il est ainsi possible d'élaborer un nouveau trajet qui, en un seul et même cercle, permet « de symboliser la demande avec sa sous-jacence de désir. » (L IX, 28 mars 1962)

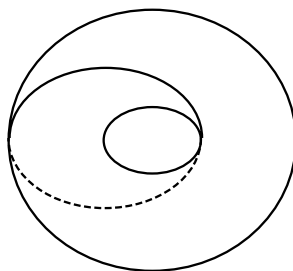


Figure 12 - La double boucle sur le tore (L IX, 4 avril 1962)

Ce trajet, bien qu'il soit difficile de l'apercevoir sur la figure ci-haut, bien « qu'il n'ait fait qu'un seul tour, il en a néanmoins bel et bien fait deux, à savoir le tour du cercle plein du tore, et en même temps le tour du cercle vide » (L IX, 7 mars 1962). Il est possible de mieux visualiser ces deux tours en coupant le tore selon un des cercles pleins pour en faire un cylindre. En le déployant « comme un boudin ouvert aux deux bouts » (*ibid.*), on s'aperçoit que cette nouvelle circularité, qui parcourt à la fois le tour du trou central et l'épaisseur de l'anneau, a bien réalisé deux fois le tour du tore.

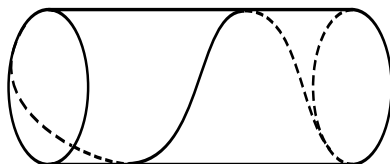


Figure 13 – Le tore sous forme d'un boudin ouvert (L IX, 7 mars 1962)

L'avantage de ce troisième cercle qui additionne les propriétés des deux cercles précédents est qu'il met en évidence le fait que chaque demande implique le tour

du trou central, soit l'objet du désir. Si, la révolution complète du tore effectuée par la succession des cercles pleins de la demande permettait de faire ressortir, sous la forme du cercle vide, le vide intérieur qui soutient et constitue la demande, cette nouvelle circularité, en « additionn[ant] la boucle constituée autour de l'épaisseur du tore avec celle qui se ferait d'un tour fait, par exemple, autour du trou intérieur », permet quant à elle « d'imager les relations comme structurales de la demande et du désir. » (L IX, 11 avril 1962)

Là où, le parcours complet du tore par la répétition des demandes n'entretenait qu'un rapport d'exclusion avec l'objet du désir, cette nouvelle circularité, qui inclut le cercle vide dans chacun de ses trajets, a le bénéfice d'illustrer le rapport qu'entretient chacune des demandes avec l'objet du désir. Dans la mesure où, dans cette nouvelle circularité, l'objet du désir se trouve compris dans la trajectoire de chacune des demandes, sans qu'il ne soit pour autant saisi, cette représentation du cycle de la demande est à même de situer cet objet comme ce qui se place au-delà de la demande, c'est-à-dire comme ce qui est raté par la demande, tout en étant ce qui cause chacune d'entre elles.

Aussi, bien que « la façon dont on doit se présenter le désir chez le sujet humain, dépend de ce qui est déterminé par la dialectique de la demande » (L V, p. 381) en ce qu'elle « dévie, change, transpose, le besoin » (*ibid.*) ; en contrepartie, si « le désir inconscient tel que nous avons à en rendre compte, il se trouve dans la répétition de la demande », ce n'est que dans la mesure où « c'est lui qui la motive. » (L IX, 9 mai 1962). Autrement dit, si « ce qui s'appelle désir dans l'être humain est impensable, sinon dans ce rapport au signifiant » (L IX, 7 mars 1962), en même temps, « le désir, c'est ce qui supporte le mouvement, sans doute circulaire, de la demande toujours répétée » (L IX, 9 mai 1962).

À ce point de notre démonstration, il est possible de comprendre notre brève incursion dans le monde de la « *topologie* » (Nasio, 1987, p. 152) lacanienne. Avec la figure du tore, ce troisième cercle qu'il qualifie de « cercle privilégié »

(L IX, 11 avril 1962), en ce qu'il permet « d'imager les relations comme structurales de la demande et du désir » (*ibid.*), Lacan en arrive à donner une idée plus précise de l'articulation du désir à la demande, soit de l'objet et du signifiant.

Dans la mesure où l'objet du désir surgit en même que le sujet comme effet du signifiant, c'est-à-dire comme l'effet de l'effacement de la chose auquel le signe renvoie, l'objet du désir « n'est à prendre que dans les effets pour nous de la fonction du signifiant » (L IX, 23 mai 1962). En ce sens, loin d'être la chose que le signe a pour fonction de désigner, l'objet du désir représente la « perte de la chose » (L IX, 7 mars 1962), c'est-à-dire ce qui est perdu de la chose dans l'intervention du signifiant. Toutefois, en affirmant que « le désir, c'est ce qui supporte le mouvement, sans doute circulaire, de la demande toujours répétée » et que, en ce sens, « c'est lui qui la motive » (L IX, 9 mai 1962), Lacan affirme que c'est l'objet du désir qui doit être tenu comme ce qui cause la répétition de la demande.

Comme le montre le « cercle privilégié » (L IX, 11 avril 1962), qui est inclus dans le trajet de chaque demande sans pour autant y être saisi, l'objet du désir est ce que visent les signifiants de la demande. Toutefois, s'arrêter à l'objet comme ce qui est visé par le désir dans la demande ne donne pas l'idée juste de ce que Lacan entend par « objet cause du désir » (L X, p. 221). Comme il le fait valoir à la séance du 16 janvier 1963, contrairement à la représentation classique de l'objet que sous-tend le syntagme *objet du désir*, l'objet *a*, c'est-à-dire l'objet « cause du désir », ne se situe pas « en avant », mais « derrière le désir. » (L X, p. 120) En ce sens, contrairement à la perspective phénoménologique où une pensée est tournée vers un objet, l'objet *a* se fait le support du désir, non pas en tant que le désir tend vers lui, mais bien en tant qu'il en émane.

S'il est possible de définir l'objet comme « cause du désir » (*ibid.*), c'est que, dans la mesure où l'objet *a* surgit de l'effacement de la chose que le signe avait à charge de représenter et que, en ce sens, il « symbolise ce qui, dans la sphère du signifiant, se présente toujours comme perdu, comme ce qui se perd à la signifiance »

(L X, p. 204), c'est cette « perte de la chose dans l'objet » (L IX, 7 mars 1962) qui cause le désir. En tant que l'objet *a* est ce qui est perdu de la chose par la signifiantisation, l'objet que vise le désir en passant par le défilé des signifiants de la demande n'est donc pas devant, mais bien « derrière le désir. » (L X, p. 120)

3.7 Un objet comme pas un

Cette caractéristique déterminante de l'objet *a* comme « cause du désir » (*ibid.*) que nous voyons poindre à l'horizon de l'articulation du désir et de la demande, soit dans le registre symbolique, c'est d'abord dans le registre imaginaire que Lacan se trouve à l'avoir identifiée dans ce qui du corps réel ne passe pas dans le miroir, autrement dit dans ce « reste » de « l'investissement libidinal [qui] ne passe pas par l'image spéculaire » (L X, p. 50).

Rappelons que, tandis que dans « [s]a vieille thématique du stade du miroir » (L VIII, p. 414), il n'y a aucune limite à l'investissement libidinal de l'image spéculaire, à compter de 1961, c'est-à-dire à partir du moment où Lacan fait intervenir l'Autre dans sa dialectique spéculaire en tant qu'il y joue « une fonction essentielle » (L VIII, p. 415), il existe désormais un reste à cet investissement libidinal qui ne passe pas dans l'image réfléchiée dans le miroir.

Ainsi, bien qu'en 1961 Lacan soutienne, comme il le faisait auparavant, que « [c]e qui émerge à l'état de forme fascinante se trouve investi des flots libidinaux qui viennent de là où il a été retiré, à savoir du fondement, si l'on peut dire, narcissique, d'où se puise tout ce qui vient à former la structure objectale » (L VIII, p. 454), il ajoute désormais que « [c]e qui constitue le *Triebregung* en fonction dans le désir [...] a son siège dans le reste, auquel correspond dans l'image ce mirage par où elle est justement identifiée à la partie qui lui manque, et dont la présence invisible donne à ce que l'on appelle la beauté sa brillance. » (*Ibid.*) En ce sens, il faut comprendre que si la structure objectale prend toujours forme à partir de l'investissement libidinal de l'image spéculaire, il existe

désormais un reste à cet investissement qui ne passe pas au niveau de l'image que Lacan désigne sous le nom de « *Triebregung* » qu'il identifie à ce qui est « en fonction dans le désir » (*ibid.*). En d'autres mots, Lacan identifie l'objet du désir comme tel non pas dans l'image de l'autre $i(a)$, mais précisément dans ce reste libidinal qui, lors de l'identification imaginaire du sujet, n'est pas investi dans cette image, soit dans a .

Si, en 1961, il reste évasif quant à la signification de ce « *Triebregung* » par lequel il qualifie ce reste libidinal « en fonction dans le désir » (*ibid.*), un peu moins de deux ans plus tard, au cours de son séminaire sur *L'angoisse*, Lacan revient sur le sens précis à accorder à ce terme. Lors de la toute première séance de cette année de séminaire, Lacan note que « [l]a traduction qui a été admise de *Triebregung* par émoi pulsionnel, est tout à fait impropre » (L X, p. 22). Tandis que « [é]moi est trouble, chute de puissance, la *Regung* est stimulation, appel au désordre, voire à l'émeute. » (*Ibid.*) À partir de cette traduction datant de 1962 de *Triebregung* comme désignant la stimulation pulsionnelle, on doit donc lire ce reste libidinal qu'en 1961 il désigne comme ce qui est « en fonction dans le désir » (L VIII, p. 454) comme étant sa charge pulsionnelle. Dans la mesure où ce reste libidinal qui, dans l'image, peut être « identifiée à la partie qui lui manque » est ce qui « donne à ce que l'on appelle la beauté sa brillance » (*ibid.*), on peut dire, comme le soutient Lacan à compter de 1963, qu'il entre en fonction dans le désir à titre de « cause du désir » (L X, p. 120).

3.7.1 Ce qui donne à ce que l'on appelle la beauté sa brillance

Ainsi, dans ce reste libidinal qui ne passe pas dans le miroir apparaît de manière manifeste deux des « caractéristiques constituantes » (L X, p. 51) de l'objet a , soit ses caractères *non spéculaire* et *pulsionnel*. Ce que nous tenons maintenant à souligner est la troisième de ces caractéristiques de l'objet a soit son caractère *partiel* qui se cache dans ce petit bout de phrase à première vue obscure par lequel Lacan identifie ce qui manque à l'image comme ce qui « donne à ce que l'on appelle

la beauté sa brillance. » (L VIII, p. 454) Pour se faire, il nous faut évoquer la notion d'*agalma* que Lacan introduit au cours du séminaire sur *Le transfert*, dans son commentaire sur *Le Banquet* de Platon.

Lorsque Lacan introduit le terme d'*agalma*, il s'occupe dans un premier temps de l'ambiguïté entourant la signification de ce terme dont découle la difficulté de sa traduction. Malgré le flou entourant sa signification exacte, Lacan signale néanmoins qu'il « est clair qu'*agalma* ne peut pas là être traduit, d'aucune façon, par ornement ou parure, ni même comme on le voit souvent dans les textes, par statue. » (L VIII, p. 172) En effet, si *algama* a bien, dans les faits, « toujours rapport aux images », il précise néanmoins que « c'est toujours à un type d'images bien spéciales. » (L VIII, p. 174) À partir « de la multiplicité du déploiement des significations » du terme *agalma*, Lacan cherche à en dégager « la fonction centrale » qui se trouve, dit-il, « à la limite des emplois » (*ibid.*). Ainsi peut-il faire valoir que le terme *agalma* est le mot qu'utilisent les Grecs lorsqu'ils cherchent à relever un certain brillant de l'objet. Évoquant le fait que, dans l'*Odyssée*, « [l']*agalma*, c'est justement cet ornement d'or, et c'est à la faim de la déesse Athéna que cela est sacrifié », il note que l'*agalma* se présente « comme une espèce de piège à dieux », c'est-à-dire comme « des trucs qui leur tirent l'œil. » (L VIII, p. 175) En d'autres mots, l'*agalma*, ce n'est pas l'ornement en tant que tel, mais « le charme » de l'objet qui attire « l'attention divine. » (*Ibid.*) Au final, l'*agalma*, on peut dire que c'est cette « présence invisible [qui] donne à ce que l'on appelle la beauté sa brillance. » (L VIII, p. 454)

Au terme de son développement, Lacan peut ainsi affirmer que ce dont il s'agit dans l'*agalma*, cet « objet insolite », « extraordinaire » (L VIII, p. 175), c'est précisément « ce dont nous, analystes, avons découvert la fonction sous le nom de l'objet partiel » (L VIII, p. 176) qu'il définit alors comme « une des plus grandes découvertes de l'investigation analytique » (*ibid.*). Dans la mesure où, comme nous l'avons vu, avant cette date, Lacan critique vertement la notion d'objet partiel en dénonçant cette « pure bêtise [qui est] de mettre au centre de la relation d'objet

l'objet partiel » (L V, p. 175), le fait qu'il puisse présenter, en ce 1^{er} février 1961, la fonction de l'objet partiel comme « le point majeur de l'expérience analytique » (L VIII, p. 180) requiert un commentaire.

Rappelons qu'avant cette date, Lacan reproche aux tenants de la relation d'objet de recourir à la notion d'objet partiel « emprunté au vocabulaire d'Abraham, d'une façon qui n'est pas tout à fait exacte » (L V, p. 388) dans la mesure où ce dernier n'a jamais parlé d'objet partiel, mais bien « d'amour partiel de l'objet » (*ibid.*), pour répondre à « leur extraordinaire embarras » (*ibid.*) devant la place « d'objet privilégié » qu'occupe le phallus sans lequel « [l]a relation d'objet est impossible à comprendre, et même à exercer » (L IV, p. 28). À l'encontre des auteurs qui, par le moyen de cette notion d'objet partiel, « en sont venus à ne plus en parler du tout [du phallus] alors qu'il est quasiment dans toute l'analyse » (L V, p. 388), Lacan propose de « critiquer la notion du phallus comme objet partiel » (L V, p. 392). Comme nous l'avons vu, à la « mythologie de la maturation instinctuelle » sur laquelle s'appuie la notion de relation d'objet selon laquelle « la maturation sexuelle, serait de passer d'un objet partiel à un objet total » (L V, p. 384), Lacan oppose le « passage de l'imaginaire au symbolique » (L IV, p. 274) qui s'opère dans le complexe d'Œdipe par le moyen de la castration qui, s'emparant de cet objet, à l'origine imaginaire, qu'est le phallus comme de son instrument, fait « passer le manque [imaginaire] sur le plan symbolique de la loi » (L IV, p. 100) pour introduire le sujet « dans une dialectique [symbolique], où l'on prend et où l'on donne, où l'on institue et où l'on investit, bref une dialectique qui confère au manque la dimension du pacte, d'une loi, d'une interdiction, celle de l'inceste en particulier. » (L IV, p. 84)

À compter du 1^{er} février 1961, Lacan change donc catégoriquement de position à l'égard de la notion d'objet partiel, au point où il peut affirmer que « [c]et objet [du désir], de quelque façon que vous ayez à en parler dans l'expérience analytique, que vous l'appeliez le sien, le phallus ou la merde, c'est toujours un objet partiel. » (L VIII, p. 180) Malgré le fait qu'à cette date Lacan puisse associer le phallus à l'objet partiel, là où quatre ans auparavant il proposait au contraire de « critiquer la notion

du phallus comme objet partiel » (L V, p. 392), il ne faudrait pas croire qu'il prend le contre-pied de sa première critique de l'usage fait de l'objet partiel selon laquelle « cet objet [partiel] ne demande qu'à rentrer dans l'objet, l'objet valorisé, l'objet de notre amour et de notre tendresse, l'objet en tant qu'il concilie en lui toutes les vertus du prétendu stade génital. » (L VII, p. 238) La différence majeure se situe dans le fait qu'en 1961, en reconnaissant le caractère « foncièrement partiel de l'objet en tant qu'il est pivot, centre, clé, du désir humain » (L VIII, pp. 176-7), Lacan reproche désormais aux tenants de la relation d'objet qui insère l'objet partiel dans « une dialectique de la totalisation » (L VIII, p. 177) le conduisant ainsi à « l'objet plat, l'objet rond, l'objet total, le seul digne de nous, l'objet sphérique sans pieds ni pattes, le tout de l'autre » (*ibid.*) d'avoir « effacé [...] ce que veut dire l'objet partiel » et ainsi de s'être trouvé à « en effacer l'originalité » (L VIII, p. 176).

3.7.2 Une partie qui n'a rien à faire avec le tout

Cette originalité que Lacan reconnaît désormais à la notion d'objet partiel tient au qualificatif *partiel*. Si partiel désigne ce qui ne concerne qu'une partie, Lacan, prenant cette définition au pied de la lettre, voit dans ce terme une façon de désigner une partie qui n'a aucune mesure avec le tout, c'est-à-dire avec quelque unité que ce soit. Autrement dit, contrairement à la « dialectique de la totalisation » (L VIII, p. 177), dans laquelle il a été inséré jusque-là, l'objet partiel est non pas la partie d'un tout, mais une partie, tout court ; c'est-à-dire sans référence avec quelque tout que ce soit. En ce sens, dans « Position de l'inconscient »⁶³, si Lacan note que l'expression « [l]a partie n'est pas le tout » est prononcée « d'ordinaire inconsidérément » (É, p. 843), on peut dire qu'elle prend tout son sens lorsqu'il s'agit de l'objet partiel en ce que la partie dont il s'agit « n'a avec le tout rien à faire. » (*Ibid.*) En ce sens, l'originalité de la notion d'objet partiel tient au fait que la partie qu'elle désigne « joue sa partie toute seule » (*ibid.*), c'est-à-dire sans référence avec le tout.

⁶³ Prononcé au congrès de Bonneval en 1960, dont le propos a été « condensé » en 1964 (É, p. 919).

Ainsi, ce détour par l'évolution de la critique de Lacan à propos de l'objet partiel permet de jeter un éclairage nouveau sur le rapport qu'il trace entre l'objet du désir, identifié à la partie qui manque à l'image, et l'*agalma* lorsqu'il affirme que ce qui cause le désir d'un objet particulier « c'est parce que là-dedans, caché en lui, il y a l'objet du désir, *agalma*. » (L VIII, p. 180) À l'exemple de cet « objet insolite », cet « objet extraordinaire » (L VIII, p. 175) qu'est l'*agalma* dont « la présence invisible donne à ce que l'on appelle la beauté sa brillance » (L VIII, p. 454), ce qui cause le désir d'un objet particulier, qui tire son unité de la forme totale de l'image de l'autre, est cet autre objet qui s'y cache, invisible en ce qu'il manque à l'image de l'autre, l'objet du désir comme tel, soit *a*.

Dans la mesure où l'*agalma* sert à désigner le *brillant* de l'objet, il offre à Lacan l'exemple d'un objet qui, sans avoir l'unité que l'image de l'autre confère à un objet, en tant qu'il est précisément cette partie qui manque à l'image de l'autre, mérite tout de même l'appellation d'objet, objet partiel, sans doute, mais objet somme toute. Objet d'un nouveau type, que Lacan désigne comme étant « sans balance avec les autres » (L VIII, p. 179), c'est-à-dire non pas *un* objet satisfaisant *un* désir, mais bien *l'objet du* désir comme tel.

Si, dès 1961, Lacan peut définir cet objet comme étant « sans balance avec les autres », c'est-à-dire « sans équivalence » (*ibid.*), c'est qu'il est littéralement *hors pair*, c'est-à-dire qu'il n'a pas son pareil. Si tant est qu'il soit toujours possible de comparer un objet et son image, si l'objet *a* est dit *hors pair*, c'est qu'il n'a pas d'image et ne peut donc pas avoir d'*alter ego*. En effet, « [u]n trait commun à ces objets, c'est qu'ils n'ont pas d'image spéculaire, autrement dit d'altérité. » (É, p. 818) Aussi, si l'on peut dire que l'objet *a* est « sans balance avec les autres » (L VIII, p. 179), ce n'est pas parce qu'il est l'objet le plus important, le plus beau ou le plus quoique ce soit d'entre tous les objets, mais bien parce que, étant partiel, il « n'a avec le tout rien à faire. » (É, p. 843)

Si « la partialité de l'objet » (L VIII, p. 453) est particulièrement manifeste dans le registre imaginaire, en ce qu'il « n'est pas saisissable dans l'image » (L X, p. 294), le caractère partiel de l'objet du désir « qui résiste à la signifiance » (L X, p. 204), est tout aussi avéré dans le registre symbolique. Pas plus qu'il ne tombe sous le coup de l'unité imaginaire, l'objet *a* ne tombe sous celui de l'unité symbolique. Comme nous l'avons vu avec l'exemple de l'os de renne, dans la mesure où le chiffrage symbolique consiste dans la sériation que permet la réduction de la chose à l'unicité du trait, l'objet *a*, en tant qu'il est précisément ce qui est perdu de la chose dans cette opération, se présente comme ce qui est à *part* de toute sériation possible.

Ainsi, déjouant à la fois le miroir qui tenterait de le capturer dans l'image de l'autre, mais également tout chiffrage symbolique qui viserait à le marquer d'un trait pour l'intégrer à la batterie signifiante, l'objet *a* se montre comme ce qui résiste à toute imposition unitaire qu'elle soit imaginaire ou symbolique. En ce sens, il est possible de définir l'objet *a* « comme *pas un* » (L VI, p. 483), c'est-à-dire comme étant à la fois distinct de tous les autres objets, mais également comme ce qui n'est pas *un*, c'est-à-dire qui ne tombe pas sous le coup de l'unité. Ce qui confère son irréductibilité à l'objet *a* est précisément son caractère partiel. En effet, le 1^{er} février 1961, après avoir tracé un lien entre l'objet *a* et l'objet partiel par l'entremise de l'*agalma* comme étant un objet « sans balance avec les autres » (L VIII, p. 179), Lacan introduit pour la première fois une distinction tranchée entre l'objet *a* en tant qu'objet du désir comme tel, c'est-à-dire de tout désir et les objets au sens large, c'est-à-dire qui peuvent faire l'objet d'un désir particulier, comme celui de connaître par exemple. Deux ans avant d'affirmer, à la séance du 9 janvier 1963, l'existence de « deux types d'objets » (L X, p. 107), soit une semaine avant de présenter cérémonieusement l'objet *a* à son public, Lacan pose donc déjà l'irréductibilité de l'objet *a* en affirmant en toutes lettres que « cet objet, *agalma*, petit *a*, objet du désir » (L VIII, p. 181), du point de vue de la psychanalyse, « c'est ça, l'objet, et non pas l'objet d'équivalence, du transactivisme des biens, de la transaction sur les convoitises. » (L VIII, p. 179)

3.7.3 Les deux types d'objets

Comme nous l'avions annoncé en introduction de ce chapitre, cette distinction par laquelle est reconnue le caractère irréductible de l'objet a est ce qui met un terme à la construction de l'objet a dans l'enseignement de Lacan. En effet, le début de cette période de construction correspond avec l'introduction de la formule du fantasme où apparaît pour une première fois la distinction entre l'objet a et l'image de l'autre $i(a)$, et il se conclut avec l'affirmation de l'existence de « deux sortes d'objets » (L X, p. 107), à savoir « ceux qui peuvent se partager, ceux qui ne le peuvent pas » (*ibid.*) et dans lesquels il faut reconnaître l'objet a et l'objet au sens commun.

Si nous avons insisté alors sur le fait que c'est le statut non spéculaire de l'objet a qui permet à Lacan, à cette occasion, soit à la séance du 9 janvier 1963, de le distinguer de l'objet d'échange « construit, modelé, à l'image du rapport à l'image spéculaire » (L X, p. 73), au terme de notre parcours de la construction de l'objet a , nous pouvons ajouter que ce caractère n'est que l'une de ses « caractéristiques constituantes » (L X, p. 51) auxquelles il faut ajouter sa *partialité* et sa nature *pulsionnelle*.

En guise de conclusion, nous proposons de revenir sur la question que nous nous étions abstenu d'adresser dans notre introduction concernant la place singulière que l'objet a occupe dans l'échange. En effet, à la séance du 9 janvier 1963, tout en distinguant l'objet du désir de l'objet commun à partir de son caractère non spéculaire, Lacan présente également l'objet a comme un objet qui, bien qu'impartageable, court tout de même « dans ce domaine du partage avec les autres objets » (L X, p. 107). Pour répondre à la question que soulève la place de l'objet a dans l'échange, il nous faut saisir comment l'objet du désir, sans être échangeable, participe de l'échange. Par le fait même, nous allons également revoir surgir la figure de Lévi-Strauss que nous avons laissé en second plan dans ce chapitre non sans nous avoir engagé en introduction à le retrouver au terme de notre parcours.

Ainsi, le 9 janvier 1963, Lacan affirme qu'il existe « deux sortes d'objets — ceux qui peuvent se partager, ceux qui ne le peuvent pas. » (*Ibid.*) D'un côté, il y aurait « un objet situable, repérable, échangeable » que Lacan dit être « construit, modelé, à l'image du rapport à l'image spéculaire » (L X, p. 73). De l'autre, se trouve « cette sorte d'objet privé, incommunicable et pourtant dominant qui est notre corrélatif dans le fantasme » (L X, p. 104), c'est-à-dire l'objet *a*. Tandis que le statut des objets d'échange « repose tout entier sur la concurrence, fonction ambiguë qui est à la fois rivalité et accord » (L X, p. 107), le statut des objets qui ne peuvent pas s'échanger, c'est-à-dire de l'objet *a* en tant « [qu']objet privé, incommunicable » (L X, p. 104), est dit par Lacan « antérieu[r] à la constitution du statut de l'objet commun, communicable, socialisé. » (L X, p. 108)

Avant d'aller plus loin, remarquons tout d'abord, par l'entremise du lexique qu'il emploie ici, comment à 25 ans d'intervalle Lacan reprend une problématique qu'il avait d'abord introduite dans le drame de la jalousie infantile en 1938. À cette époque, dans *Les complexes familiaux*, il présentait en effet « le sujet, engagé dans la jalousie par identification », comme placé devant « une alternative nouvelle où se joue le sort de la réalité » qu'il décrit alors en ces termes :

ou bien il retrouve l'objet maternel et va s'accrocher au refus du réel et à la destruction de l'autre; ou bien, conduit à quelque autre objet, il le reçoit sous la forme caractéristique de la connaissance humaine, comme objet communicable, puisque concurrence implique à la fois rivalité et accord; mais en même temps il reconnaît l'autre avec lequel s'engage la lutte ou le contrat, bref il trouve à la fois l'autrui et l'objet socialisé. (AÉ, p. 43)

Loin de nous l'idée de vouloir présenter cette alternative devant laquelle se trouve le sujet engagé dans le drame de la jalousie infantile que pose Lacan en 1938 comme étant une préfiguration de la distinction qu'il introduit en 1963 entre les objets « qui peuvent se partager et ceux qui ne le peuvent pas » (L X, p. 107). S'il faut bien reconnaître dans ce qu'il nomme en 1963 les « objets d'échange » (*ibid.*) cet objet socialisé qui, dans le drame de la jalousie, surgit chez le sujet de « l'éveil de son désir pour l'objet du désir de l'autre » (É, p. 113), l'objet *a* ne correspond pas à l'objet maternel que Lacan décrit en 1938. En effet, en 1963, Lacan distinguant

formellement l'objet *a* de l'objet de convoitise, en ce que ces deux objets ne s'opposent pas, le sujet ne se trouve pas pour autant devant une alternative où il aurait à choisir entre deux possibilités inconciliables. Bien que « privé » et « incommunicable » (L X, p. 104), l'objet *a* « antérieu[r] à la constitution du statut de l'objet commun, communicable, socialisé » (L X, p. 108), dans la mesure où il est possible de le voir « courir dans ce domaine du partage avec les autres objets » (L X, p. 107) ne s'oppose pas à l'échange, mais y participe.

Pour saisir la place qu'occupe l'objet *a* dans l'échange, c'est plutôt du côté de Lévi-Strauss qu'il nous faut aborder la question. En effet, lors de cette première séance de l'année 1963 au cours de laquelle Lacan pose cette distinction entre ces deux types d'objets c'est à « [s]on ami Claude Lévi-Strauss » (L VII, p. 328) auquel il fait explicitement référence.

3.7.4 La vérité de l'échange des femmes

Il s'agit ici de souligner la différence qu'entraîne l'introduction de l'objet *a* dans le domaine de l'échange et que l'on ne verra apparaître en toute clarté qu'à la séance du 8 mai de 1963. Pour l'instant, tenons-nous en à la séance du 9 janvier de la même année lors de laquelle Lacan, avant d'introduire la distinction entre les objets « qui peuvent se partager, ceux qui ne le peuvent pas » (L X, p. 107), reprend la question de l'échange des femmes chez Lévi-Strauss pour l'articuler dans les termes qu'il mobilise depuis qu'elle s'est introduite dans son enseignement en 1951, c'est-à-dire au moment d'amorcer son *retour à Freud*.

À cette date, soit le 9 janvier 1963, après avoir rappelé que « comme nous l'a fait remarquer Claude Lévi-Strauss », dans une « société socialisée », « il y a des interdictions sans doute, mais aussi et avant tout des préférences » (L X, p. 105), Lacan peut alors introduire ce qu'il appelle alors « [l]e vrai secret, la vérité de tout ce qu'il [Lévi-Strauss] fait tourner dans la structure autour de l'échange des femmes » (L X, p. 106). Cette vérité, tout en n'ayant jamais été énoncée par

l'anthropologue, n'est pourtant pas nouvelle dans l'enseignement de Lacan en ce qu'elle consiste dans le fait que sous l'échange des femmes », dit-il, « c'est le phallus qui est en cause » (*ibid.*).

Comme nous l'avons vu, l'idée selon laquelle dans le complexe d'Œdipe le « passage de l'imaginaire au symbolique » s'opère par le biais de la castration (L IV, p. 274) en faisant passer le « manque [imaginaire] d'objet dans une dialectique [symbolique] où l'on prend et où l'on donne, où l'on institue et où l'on investit, bref une dialectique qui confère au manque la dimension du pacte, d'une loi, d'une interdiction, celle de l'inceste en particulier » (L IV, p. 84), cette idée a été formulée bien avant qu'il en fasse ici, en 1963, le vrai secret de l'échange des femmes. Si, comme le veut Lévi-Strauss « l'inceste, entendu au sens large, consiste à obtenir par soi-même et pour soi-même » (SEP, p. 561) et, en cela, s'oppose à la loi des échanges sociaux selon laquelle il s'agit « d'obtenir par autrui et pour autrui » (SEP, p. 561), la logique de la castration selon laquelle l'homme « ne possède son pénis qu'à la condition de le retrouver en tant qu'il lui est rendu, après qu'il l'a perdu » (L IV, p. 407), répond bien à l'esprit de la loi des échanges sociaux. En ce sens, l'idée selon laquelle « la castration [est] nécessaire à une société socialisée » (L X, p. 105) et que, dans l'échange des femmes, « c'est le phallus qui est en cause » (L X, p. 106) est tout à fait conforme avec la lecture que fait Lacan des *Structures élémentaires de la parenté* dans le cadre de son *retour à Freud*.

Toutefois, ce qui n'est révélé clairement qu'à la séance du 8 mai 1963 est la modification introduite par l'invention de l'objet *a* dans l'interprétation que Lacan donne de l'échange social. À cette date, Lacan soutient en effet que « la loi de la dette et du don — ce fait social total, comme s'est exprimé, depuis, Marcel Mauss » (L X, p. 254) ne repose pas sur le phallus qu'il disait à peine quelques mois plus tôt être « en cause » (L X, p. 106) dans l'échange des femmes, mais bien sur l'objet *a*.

Voyons comment, en reconstituant la démonstration de Lacan, il est possible d'en arriver à cette conclusion. D'abord il faut préciser que, en droite ligne avec son

interprétation précédente, Lacan évoque le principe selon lequel « [l']échange des femmes ou des biens, comme le rappelle Lévi-Strauss dans ses *Structures élémentaires* » ne peut « prend[re] son poids d'aucun élément que nous puissions considérer comme un tiers, au sens d'un tiers extérieur » (L X, p. 254). Toutefois, là où nous nous attendrions à voir surgir le phallus comme ce qui donne son poids à l'échange des femmes — dans la mesure où Lacan le présente depuis 1956 comme cet « élément tiers » (L IV, p. 28), non pas extérieur mais interne, car « même dans la relation la plus primitive, celle de l'enfant à la mère, le phallus en tant qu'objet du désir de la mère » (L V, p. 285), y apparaît toujours comme « en tiers » (*ibid.*) —, c'est l'objet *a* qui apparaît à cette place.

À cette date, faisant référence au *Marchand de Venise* de Shakespeare, Lacan affirme que « l'enjeu du pacte ne peut être et n'est que cette livre de chair, à prélever, comme dit le texte du *Marchand*, tout près du cœur. » (L X, p. 254) Au cours de cette même année de séminaire, Lacan ayant identifié, cette livre de chair à l'objet *a*, « ce reste, *a*, c'est la livre de chair » (L X, p. 146), il faut en conclure que « l'enjeu du pacte » sur quoi repose la « loi de la dette et du don » (L X, p. 254), c'est l'objet *a* et non le phallus. Soyons clair, Lacan ne récuse pas l'idée que dans l'échange social « c'est le phallus qui est en cause » (L X, p. 106). Il la complète, tout simplement. Si c'est bien du phallus dont il est question dans l'échange social, soit ce « qui est en cause » (*ibid.*), le phallus n'en est toutefois pas la cause. La cause de l'échange social, comme du désir, c'est l'objet *a*.

En guise de confirmation à ce que nous avançons, nous proposons de revenir sur la proposition énoncée plus tôt la même année selon laquelle « [l]e vrai secret, la vérité de tout ce qu'il [Lévi-Strauss] fait tourner dans la structure autour de l'échange des femmes, c'est que, sous l'échange des femmes, les phallus vont les remplir » (*ibid.*). Si, selon Lacan, la vérité autour de quoi tourne l'échange des femmes, c'est que sous « l'échange social » dans lequel « le sujet mâle y court, réduit à être porteur du phallus » (L X, p. 105), c'est que « les phallus vont les remplir » (L X, p. 106), il n'en reste pas moins qu'il « ne faut pas qu'on voie que c'est le phallus qui est en

cause. » (*Ibid.*) En effet, « [s]i on le voit, angoisse. » (*Ibid.*) Dans la mesure où là où apparaît l'angoisse, qui « n'est pas sans objet » (L X, p. 105), l'objet *a* surgit, Lacan peut dire que, dans l'échange des femmes, sous le voile du phallus, se loge *a*.

Lorsque Lacan affirme que l'objet *a* court « dans ce domaine du partage avec les autres objets » (L X, p. 107) en dépit du fait qu'il soit non partageable, il souligne du même souffle que, bien que non-spéculaire, lorsqu'on reconnaît l'objet *a* pour ce qu'il est dans le champ du partage, « l'angoisse nous signale la particularité de [son] statut. » (L X, p. 108) En ce sens, sous le phallus en tant que « le plus illustre » (L X, p. 107) des « objets d'échange », c'est-à-dire « un objet commun, objet de concurrence » (*ibid.*) se cache « derrière le désir » l'objet *a* en tant que « cause du désir » (L X, p. 120) dont l'angoisse signale la présence.

Si dans l'échange des femmes « c'est le phallus qui est en cause » (L X, p. 106) et que, de ce fait, elle se présente dans le champ social comme la forme imaginaire d'une structure réglée par « la puissance combinatoire » (DR, p. 269) de la loi symbolique, dans la mesure où l'angoisse nous signale que derrière le phallus, soit « le seul signifiant qui mérite dans notre registre, et d'une façon absolue, le titre de symbole » (L VIII, p. 283), se trouve comme cause de cet échange l'objet *a*, soit ce « reste irréductible à la symbolisation » (L X, p. 382), on doit en conclure que la logique sociale, c'est-à-dire la loi de l'échange, obéit à la logique du désir.

Il faut bien reconnaître alors la valeur de l'objet *a* dans l'enseignement de Lacan. S'il peut affirmer que « c'est justement au statut de l'objet qu'il s'agit de recourir afin de rendre au symbolique la place exacte qui lui revient dans la constitution et la traduction de l'expérience » (L X, p. 103), c'est que, de la même manière que « [c]'est à cet objet insaisissable au miroir que l'image spéculaire donne son habillement » (É, p. 818), dans le symbolique, « il n'y a rien qui pèse dans le monde véritablement que ce qui fait allusion à cet objet dont l'Autre, grand A, prend la place pour lui donner un sens. » (L IX, 27 juin 1962)

CONCLUSION

Vas-tu finir par finir?
– Ma sommation

Dans notre parcours de la construction de l'objet *a* dans l'enseignement de Lacan à laquelle il se consacre de 1958 à 1963, nous avons choisi comme point de départ le *retour à Freud* qu'il opère sur le chemin de Lévi-Strauss entre 1951 et 1957. Ce choix, nous l'avons fait à partir de notre méthode archéologique qui vise non pas simplement à exhumer les notions lacaniennes comme autant de reliquats d'un passé disparu, de traces inertes d'un temps révolu, mais à suivre le mouvement d'élaboration de la pensée de Lacan de façon à dégager la logique de leur développement. Dans la mesure où, tout comme celle de Freud, la pensée de Lacan se montre comme « la plus perpétuellement ouverte à la révision » (L I, p. 7), elle est à ranger sous le signe de la « pensée en mouvement » (*ibid.*). Ainsi, pour restituer le caractère mouvant de la pensée de l'un comme de l'autre, « il ne suffit pas de faire de l'histoire » (*ibid.*), mais bien de redonner leur « vie propre » aux notions de leur pensée qui auraient été réduites à des « mots usés » (*ibid.*). Tout comme on ne peut saisir « la valeur » des énoncés de Freud « qu'à les re-situer dans leur contexte » (*ibid.*), c'est-à-dire dans la logique de leur articulation, notre archéologie de la pensée de Lacan cherche à mettre au jour les conditions de possibilité de constitution de sa pensée. Il s'agit en somme de considérer chaque énoncé de Lacan, comme il le fait pour Freud, comme « une réponse à une question qu'il avait formulée par avant, dans d'autres termes » (*ibid.*).

En ce sens, la construction de l'objet *a* dans l'enseignement de Lacan ne se laisse pas saisir sans comprendre ce qui conduit Lacan à l'inventer. Avant de pouvoir suivre les étapes de l'élaboration de son invention, il nous fallait situer par quel chemin Lacan a été conduit à affirmer en 1959 qu'il est à ce moment « exigible pour [lui] d'élaborer une juste définition de l'objet *a*. » (L VI, p. 414) Cette nécessité ne serait jamais venue à Lacan si ce n'avait été de sa rencontre avec Lévi-Strauss qui lui aura permis d'opérer son *retour à Freud*.

Chez l'anthropologue, le psychanalyste trouve la fonction symbolique à partir de laquelle il est possible de situer l'expérience analytique dans le champ des sciences sociales. En traçant l'équivalence stricte entre la fonction symbolique et la fonction de la parole, Lacan par le moyen de l'anthropologie confère à la parole sur laquelle repose toute l'expérience analytique un statut scientifique. En ce sens, s'il est possible à la psychanalyse d'employer dans l'analyse de la parole du patient dans laquelle elle trouve son fondement les méthodes mises au point par la science linguistique, c'est parce que la fonction de la parole en tant que donnée première de l'analyse est la fonction symbolique telle que l'a mise de l'avant Lévi-Strauss dans la discipline anthropologique. De la même manière que l'anthropologue fonde son propre usage des méthodes linguistiques aux faits sociaux étudiés dans son propre champ d'études sur la nature symbolique qu'ils partagent avec les faits de langages, Lacan s'appuie sur le caractère symbolique des phénomènes inconscients soumis aux lois de la pensée symbolique pour les appliquer au champ analytique. Dans la mesure où il adopte également la thèse lévi-straussienne de l'origine symbolique de la société, et de sa réciproque, soit qu'il n'y a de symbolisme que social, en reconnaissant le caractère symbolique des phénomènes qui participent du champ analytique, Lacan reconnaît à la fois leur nature sociale. En plus de situer d'emblée l'expérience analytique dans le champ des sciences sociales cela a pour effet de nouer la clinique du cas à la clinique du social en ce que le social et l'individuel doivent, selon cette thèse, se lire dans un rapport de complémentarité.

Si la position qu'occupe la psychanalyse dans le champ scientifique dépend de la place que lui confère la fonction symbolique telle que Lévi-Strauss la conçoit en anthropologie, l'identification de la fonction de la parole, au fondement de l'expérience analytique, à la fonction symbolique aura également des effets majeurs au sein même de la doctrine analytique. En effet, c'est par le moyen de la fonction symbolique que Lacan accorde au complexe d'Œdipe en tant que passage de l'imaginaire au symbolique qu'il sera en mesure de procéder à la réouverture de la voie œdipienne par laquelle il opère son *retour à Freud*. En ce sens, c'est en reconnaissant le père dans l'œdipe comme le représentant de la fonction symbolique qu'il sera conduit à faire du *nom du père* le socle sur lequel repose l'ordre symbolique. En établissant la nature symbolique de la fonction du père dans le complexe d'Œdipe comme ce qui permet chez chaque sujet d'effectuer le passage de la nature à la culture, Lacan aura procédé au renouvellement complet de l'anthropologie classique sur laquelle s'appuyait la discipline analytique avant lui de manière à resituer le sens profond de la doctrine freudienne. En identifiant ainsi le complexe d'Œdipe à un système symbolique, Lacan aura dès lors ouvert la voie à l'interprétation des cas cliniques à partir de méthodes destinées à l'analyse d'autres systèmes symboliques comme celui des mythes. Ainsi sera-t-il conduit, dès 1953, à une relecture du cas de l'Homme aux rats, d'abord analysé par Freud, à la lumière de *la formule canonique du mythe* telle que développée par Lévi-Strauss dans le cadre de ses recherches sur la mythologie qu'il amorce en 1952. En ce sens, à partir des résultats pratiques obtenus depuis l'utilisation d'un outil méthodologique destiné à l'analyse d'un mythe à l'interprétation d'un cas clinique de névrose, Lacan s'emploiera à apporter des modifications à la théorie analytique au premier rang desquelles se situe la fonction de *point de capiton* qu'il attribue en 1956 au père dans l'œdipe. S'il faut reconnaître dans cette notion le sommet de l'influence de Lévi-Strauss dans l'enseignement lacanien en ce que la fonction du *point capiton* répond exactement à celle que l'anthropologue accorde aux notions de type *mana* en tant que *signifiant flottant* permettant à la pensée symbolique de s'exercer, ce moment correspond également à un point de non-retour à partir duquel les voies du psychanalyste et de l'anthropologue bifurqueront.

Comme le révélera en 1956 l'intervention de Lacan à la suite d'un exposé de Lévi-Strauss, l'application par Lacan de la *formule canonique du mythe* à un cas de névrose trois ans auparavant n'aura pas simplement eu pour effet de lui permettre d'apporter des modifications à la théorie analytique, mais l'aura également conduit à tirer des conclusions inconciliables avec la position adoptée par l'anthropologue dans le cadre de sa propre réflexion sur la pensée symbolique. Pour des raisons que Lévi-Strauss tient pour résiduelles, mais qui, dans les faits, appartiennent à l'autonomie du symbolique, Lacan sera conduit à franchir un pas dans l'analyse de la structure que l'anthropologue se refuse à emboîter laissant ainsi le psychanalyste seul sur le chemin de son *retour à Freud* qu'il lui avait pourtant tracé.

Dans la mesure où l'application de la formule de l'anthropologue au cas de l'Homme aux rats a pour effet de laisser un résidu qui ne saurait être réduit, Lacan est dès lors mené à conclure que le mythe n'est pas, comme le conçoit Lévi-Strauss, un système clos sur lui-même, mais bien un ensemble incomplet. Partant du fait que l'analyse structurale d'un système symbolique tel qu'un mythe ou une névrose laisse derrière elle un reste irréductible, Lacan sera ainsi conduit à envisager que tout dans la structure n'est pas signifiant. Dans la mesure où c'est précisément ce reste qui résiste à la signifiantisation que Lacan découvre dans l'application de la formule canonique du mythe de Lévi-Strauss à un cas de névrose qui prendra au terme de sa période de construction de 1958 à 1963 le statut d'objet a , il faut reconnaître que si cet objet est de toute évidence l'invention de Lacan, la méthode qui lui aura permis d'en découvrir l'existence est tout autant structurale que lévi-straussienne.

Néanmoins, en 1956, c'est-à-dire au moment où Lacan constate l'existence de ce reste, il n'a pas encore les moyens de lui donner le statut formel qu'il lui accordera en 1963. Avant de pouvoir entreprendre la construction de son objet, il lui faut d'abord revoir sa conception de la structure de manière à rendre compte de la possibilité de l'existence d'un résidu non symbolisable au sein de l'ordre symbolique. Ainsi, de 1956 jusqu'à ce qu'il formule la fonction métaphorique du père le 15 janvier 1958, Lacan s'attachera au problème du fondement de l'ordre

symbolique qu'ouvre la question de l'autonomie du signifiant. Reprenant son parcours sur la voie que lui avait tracée Lévi-Strauss au point où l'anthropologue s'est lui-même arrêté devant la perspective d'aboutir en un lieu opposé à celui escompté, Lacan, ne craignant ni Dieu ni diable, au moyen des coordonnées que lui a laissées l'anthropologue poursuit son chemin en direction du fondement du signifiant. En ce sens, si comme le dit Lévi-Strauss en 1950, en regard du signifié, le signifiant prime et que ce sont des raisons internes aux signifiants qui rendent la structure possible, Lacan se voit dès confronté à la question de savoir comment le signifiant engendre la structure.

Puisque c'est dans l'Œdipe que s'opère le passage de l'imaginaire au symbolique et que c'est la fonction du *nom du père* qui rend ce franchissement possible, il devient dès lors nécessaire à Lacan d'établir quelle est l'opération par laquelle le père vient à jouer le rôle de symbole au fondement de l'ordre symbolique. Si Lévi-Strauss, reculant devant l'opposition de la culture et de la nature, n'a pas à se saisir de cette question en ce que la continuité de l'esprit humain qu'il finit par poser comme transcendant cette opposition garantit que ce passage est inscrit dans le programme de la nature, Lacan, soutenant l'autonomie du registre symbolique dans laquelle Freud a fondé sa découverte, cherchera dans les lois de composition de l'inconscient qui sont identiques à celles du discours conscient, la réponse à sa question. Ainsi, au terme d'une réflexion de deux ans, ayant identifié la métaphore comme la fonction essentielle du signifiant à l'opération symbolique par laquelle s'engendre l'ordre symbolique, le psychanalyste, sera conduit à affirmer que la fonction du père dans le complexe d'Œdipe est essentiellement métaphorique. En ce sens, ce qui permet au Nom-du-Père de jouer le rôle du fondement de l'ordre symbolique tout en étant lui-même un symbole faisant partie de cet ordre tient au fait qu'il occupe une position métaphorique.

Si Lacan trouve dans la métaphore la voie symbolique par laquelle le père vient à symboliser l'Autre comme tel permettant ainsi de fonder le symbolique, en ce que cette opération par laquelle le lieu du signifiant se voit lui-même réduit à l'unité du

symbole, Lacan trouve la confirmation, au niveau de la structure, de ce qu'il avait d'abord entrevu lors de son application de la formule canonique du mythe de Lévi-Strauss à un cas de névrose, c'est-à-dire l'incomplétude du symbolique. Dans la mesure où la symbolisation de l'Autre par laquelle se fonde l'ordre symbolique consiste à le soumettre à la loi du signifiant, l'Autre se montre comme lui-même manquant du signifiant qui viendrait le totaliser. En d'autres mots, puisque la symbolisation de l'Autre doit en passer par un autre signifiant, il n'y a pas un signifiant qui viendrait signifier ce que l'Autre en tant que signifiant signifie. Au lieu et place de celui-ci, la métaphore paternelle produit le phallus comme signifiant du manque dans l'Autre de ce signifiant unique capable en lui-même de le signifier. Ainsi s'achève, avec la métaphore paternelle et la révolution du phallus qu'elle entraîne, « la lune de miel transférentielle » (Zafiroopoulos, 2003, p. 240) de Lacan avec Lévi-Strauss. Si, en 1956, Lacan identifie la fonction de *point de capiton* que sert le *nom du père* à celle du *signifiant flottant* que Lévi-Strauss attribuait aux notions de types *mana* permettant à la pensée symbolique de s'exercer, en 1960, après avoir reconnu la fonction métaphorique du Nom-du-Père comme fondement de l'ordre symbolique, le psychanalyste, désignant le *point de capiton* comme une simple métaphore, refuse dorénavant d'accorder à son signifiant d'exception, le phallus, le sens que l'anthropologue confère au *mana*.

Si l'invention de la notion d'objet *a* ne peut se penser qu'à partir de la rencontre de Lacan avec Lévi-Strauss, mais plus largement de la psychanalyse avec l'anthropologie, et de ses effets sur la lecture de Lacan de l'expérience analytique, c'est dans la mesure où ce n'est qu'une fois parvenu à ce point de son enseignement, c'est-à-dire au moment précis où son chemin se sépare de celui de l'anthropologue que le psychanalyste peut entreprendre la construction de son objet que Lacan décrira comme « le résidu, le déchet, de la création métaphorique. » (L V, p. 53) Dans la mesure où l'objet *a* que Lacan élira au statut d'objet de la psychanalyse apparaît au moment même de sa séparation avec Lévi-Strauss, nous pouvons dire qu'il surgit de cette coupure entre la psychanalyse et l'anthropologie.

BIBLIOGRAPHIE

- ABARAHAM, Karl. 1966. « Débuts et développement de l'amour objectal » in *Développements de la libido*. Œuvre complètes 2. Paris : Payot, pp. 298-313
- ALLOUCH, Jean. 2009. *L'amour Lacan*. Paris : EPEL, 467 p.
- ARRIVÉ, Michel. 1994. *Langage et psychanalyse, linguistique et inconscient*. Paris : PUF, 276 p.
- ASSOUN, Paul-Laurent. 2007. *Psychanalyse*. coll. « Quadrige ». Paris : Presses Universitaires de France, 816 p.
- . 2008. *Freud et les sciences sociales : psychanalyse et théorie de la culture*. Paris : Armand Colin, 214 p.
- . 2010. *Lacan*, coll. « Que sais-je? » Paris : Presses Universitaires de France, 128 p.
- BAAS, Bernard. 1992. *Le désir pur : Parcours philosophiques dans les parages de J.Lacan*. Louvain : Édition Peeters, 219 p.
- . 1999. *De la chose à l'objet : Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie*. coll. « Accent ». Louvain : Peeters, 264 p.
- . 2014a. « “Subversion” et “dialectique” Lacan avec Hegel ». *Recherches en psychanalyse*, 2014/2 n° 18, pp. 116-123.
- . 2014 b. « De Derrida à Lacan : une phénoménologie sans réserve ». *Le tour critique*, n° 3, pp.111-119
- BARTHES, Roland. 1984. « De l'œuvre au texte ». *Le bruissement de langue*. Paris : Seuil, pp. 69-77
- BASUALDO, Carina. 2011. *Lacan (Freud) Lévi-Strauss : Chronique d'une rencontre ratée*, Lormont : Éditions Le Bord de l'eau, 240 p.
- CAZOTTE, Jacques. 1981 (1772). *Le Diable amoureux*. Paris : Gallimard, 352 p.
- CHEMAMA, Roland et Bernard Vandermersch (dir.). 2003. « Mythe », *Dictionnaire de la Psychanalyse*. Paris : Larousse, p. 260-263.
- COLLINGWOOD, Robin George. 1994. *The Idea of History*. Oxford : Oxford University Press. 510 p.

- CONTÉ, Claude. 1998 (1993). « La métaphore paternelle ». *L'apport freudien. Éléments pour une encyclopédie de la psychanalyse*. Pierre Kaufmann (dir.). Paris : Larousse-Bordas. pp.314-319
- CONTÉ, Claude et Jacques Lacan. 1992 (1968). « La phase phallique et la portée subjective du complexe de castration ». *Le réel et le sexuel*. Paris : Point Hors Ligne. pp. 97-123.
- DARMON, Marc. 2004. *Essais sur la topologie lacanienne. Nouvelle édition, revue et augmentée*. Paris : Éditions de l'Association Lacanienne Internationale. 475 p.
- DESCOLA, Philippe. 2014. « Les deux natures de Lévi-Strauss ». *Claude Lévi-Strauss*. J-Y Harder (dir.). Paris : Flammarions, s.p.
- DESCOMBES, Vincent. 1980. « L'équivoque du symbolique ». *Cahiers Confrontation*, n° 3. Paris : Aubier, pp. 77-95.
- . 1989. « La crise française des Lumières ». *Philosophie par gros temps*. Paris : Éditions de minuit. pp. 69-95
- DÉTIENNE, M. et J.-P Vernant. 1979. *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris : Gallimard, 336 p.
- DOR, Joël. 1991. « Approche épistémologique des paradigmes mathématiques lacaniens ». *Esquisses psychanalytiques*. Printemps 1991, n°15. pp. 87-97
- . 2002. *Introduction à la lecture de Lacan. L'inconscient structuré comme un langage* [1985]. *La structure du sujet* [1992], Paris : Denoël, 555 p.
- DUMÉZIL, Georges. 1948. *Mitra-Varuna : Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*. Paris : Gallimard. 215 p.
- DURKHEIM Émile. 1960. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris : Presses Universitaires de France, 647 p.
- . 1990 [1896]. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris : Presses Universitaires de France, 150 p.
- DREYFUSS, Jean-Pierre. 1999. « Du signifiant saussurien au signifiant lacanien » in DREYFUSS, Jean-Pierre, JARDIN, Jean-Marie, RITTER, Marcel. *Qu'est-ce que l'inconscient* vol. 2 : *L'inconscient structuré comme un langage*. Strasbourg : Arcanes, pp. 15-42
- FAU, Guillaume et Alexandre Mare. 2012, « Les archives comme une nébuleuse ». *Revue des Deux Mondes*, Mai, pp. 166-171. En ligne Stable <https://www.jstor.org/stable/44194609>. Consulté le 07 Janvier 2019
- FOUCAULT, Michel. 1994 (1968) « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie ». *Dits et Écrits I 1954-1988*. Paris, Gallimard, pp. 696-731

- . 2008 (1966). *Les mots et les choses : Une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard, 400 p.
- . 2008. (1964), *Introduction à l'anthropologie*, rééd. augmentée dans *Anthropologie du point de vue pragmatique et introduction à l'anthropologie*, Paris : Vrin, 272 p.
- . 2015 (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris : Gallimard, 354 p.
- . 2015 (1963). *Naissance de la clinique : Une archéologie du regard médical*. Paris : Presses Universitaires de France, 300 p.
- FRECHET, Maurice. et Ky Fan. 1946. *Introduction à la topologie combinatoire*, tome 1, Paris : Vuilbert. 88 p.
- FREUD, Sigmund. 1966. *Correspondance (1873-1939)*. Paris : Gallimard. 552 p.
- . 1969 (1914). « Pour introduire le narcissisme ». *La vie sexuelle*. Paris : PUF, pp. 81-105
- . 1973 (1905) « Fragment d'une analyse d'hystérie, (Dora) ». *Cinq psychanalyses*. Paris : Presses Universitaires de France, pp.1-91.
- . 1981a. (1934). *Malaise dans la civilisation*. Paris : Presses Universitaires de France, 107 p.
- . 1981b. *Essais de psychanalyse*. Paris : Payot, 274 p.
- . 1985 (1937). « Construction dans l'analyse ». *Résultats, idées, problèmes II (1921-1938)*, Paris : Presses Universitaires de France, pp. 269-281
- HARDER, Yves-Jean. 2013. « Dialectique et structure : Sartre, Lévi-Strauss, Lacan ». *Les temps modernes*, n° 674-675, pp. 173-209
- HUNTER, Jamer.1995. *Absence to Presence: The Life History of Silvia [Bataille] Lacan*. Thèse de doctorat. Houston : Rice University, 199 p.
- IZCOVICH, Anita (dir). 2010. *Psychanalyse et Religion*. *Revue du Champ Lacanien* n° 8, 245 p.
- KARSENTI, Bruno. 1997. *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*. Paris : PUF, 456 p.
- KOJÈVE, Alexandre. 1971 (1947). *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris : Gallimard.600 p.
- . 1970 (1942), « Lettres à Georges Bataille ». *Textures « Politique de Bataille »*, n° 6, pp. 61-71
- LACAN, Jacques. 1980 (1951). « Quelques Réflexions sur l'ego ». *Le Coq-héron* n°78, pp. 3-13
- . LACAN, Jacques. 1961. « Perspectives Structurales ». *La psychanalyse*. n° 6, pp. 111-147. Disponible en ligne, <http://aejcpp.free.fr/lacan/1960-10-31.htm>, consulté le 10 avril 2013.)

- . 1966. *Écrits*. Coll. « Champ freudien ». Paris : Éditions du Seuil, 923 p.
- . Livre XI du *Séminaire, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris : Éditions du Seuil, 254 p.
- . 1974. Télévision. Coll. « Le Champ freudien ». Paris : Éditions du Seuil, 80 p.
- . 1975 « Conférences dans les universités nord-américaines : le 2 décembre 1975 au Massachusetts Institute of Technology », *Scilicet*, n° 6-7. pp. 53-63.
- . 1975. Livre I du *Séminaire, Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*. Paris : Éditions du Seuil, 436 p.
- . 1978a. Livre II du *Séminaire, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*. Paris : Éditions du Seuil, 448 p.
- . 1981. Livre III du *Séminaire, Les psychoses (1955-1956)*. Paris : Éditions du Seuil, 363 p.
- . 1986. Livre VII du *Séminaire, L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*. Paris : Éditions du Seuil, 374 p.
- . 1994. Livre IV du *Séminaire, La relation d'objet (1956-1957)*. Paris : Éditions du Seuil, 441 p.
- . 1998. Livre V du *Séminaire, Les formations de l'inconscient (1957-1958)*. Paris : Éditions du Seuil, 517 p.
- . 1998. Livre XVII du *Séminaire, L'envers de la psychanalyse (1969-1970)* Paris : Éditions du Seuil, 245 p.
- . 2001a. Livre VIII du *Séminaire, Le transfert (1961-1962)*. Paris : Éditions du Seuil, 467 p.
- . 2001 b. *Autres Écrits*. Coll. « Champ freudien ». Paris : Éditions du Seuil, 609 p.
- . 2004. Livre X du *Séminaire, L'angoisse (1962-1963)*. Paris : Éditions du Seuil, 391 p.
- . 2005a. Livre XVI du *Séminaire, D'un autre à l'Autre (1968-1969)*. Paris : Éditions du Seuil, 430 p.
- . 2005b. *Des Noms-du-Père*. Paris : Éditions du Seuil, 108 p.
- . 2007. « Intervention après un exposé de Claude Lévi-Strauss à la Société française de philosophie, “Sur les rapports entre la mythologie et le rituel”, avec une réponse de celui-ci. ». *Le mythe individuel du névrosé, ou, Poésie et vérité dans la névrose*. Paris : Éditions du Seuil, pp. 99-113
- . 2011a. « Les formations de l'inconscient. Compte rendu de J.-B. Pontalis, agréé par le Dr Lacan », *Bulletin de psychologie*, vol. numéro 516, no. 6, pp. 519-539.

- . 2011b. *Je parle aux murs : entretiens de la chapelle de Sainte-Anne*. Paris : Éditions du Seuil, 112 p.
- . 2013. Livre VI du *Séminaire, Le désir et son interprétation (1958-1959)*, Paris : De La Martinière, 624 p.
- . Livre IX du *Séminaire, L'identification (1961-1962)*. Inédit. En ligne, <http://www.ecole-lacanienne.net/seminaireIX.php>. consulté le 10 avril. 2013.
- . Livre XIII du *Séminaire, L'objet de la psychanalyse (1965-1966)* Inédit. En ligne, <http://www.ecole-lacanienne.net/seminaireXII.php>. consulté le 10 avril. 2013.
- LE GAUFEY, Guy. 1991. *L'incomplétude du symbolique. De René Descartes à Jacques Lacan*. Paris : EPEL. 244 p.
- . 1997. *Le lasso spéculaire. Une étude traversière de l'unité imaginaire*. Paris : EPEL, 287 p.
- . 2009. *C'est à quel sujet*. Paris : EPEL, 174 p.
- . 2012. *L'objet a. Approches de l'invention de Lacan*. Paris : EPEL. 221 p.
- . 2014. *Une archéologie de la toute-puissance. D'où vient A?*. Paris : EPEL, 135 p.
- LE GAUFEY, Guy (dir.). 1998. *Index des noms propres et titres d'ouvrages dans l'ensemble des séminaires de Jacques Lacan*. Paris : EPEL, 79 p.
- LEMOINE-LUCCIONI, Eugénie. 1980. *Le rêve du cosmonaute*. Paris : Éditions du Seuil. Coll. « Le champ freudien ». 189 p.
- LEFORT, Claude. 1978. *Les formes de l'histoire, Essais d'anthropologie politique*. Paris : Gallimard, 576 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1947. « La sociologie française », in Gurvitch, *La Sociologie au XXe siècle*, Paris PUF, 1947, t.II, p. 526
- . 1955 (octobre-décembre). « The structural study of myth ». *Journal of American Folklore*. vol 68, n°270, pp. 428-444
- . 1956. « Sur les rapports entre la mythologie et le rituel ». *Bulletin de la Société française de philosophie*. T. XLVIII. pp. 699-722. En ligne. https://s3.archive-host.com/membres/up/784571560/GrandesConfPhiloSciences/philosc24_levistrauss_1956.pdf. Consulté le 10 oct. 2019.
- . 1958. *Anthropologie structurale*. Paris : Plon, 450 p.
- . 1964. *Le cru et le cuit. Mythologiques**. Paris : Plon, 402 p.
- . 1967. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris-La haye : Mouton & Co., 591 p.

- . 1971. *L'homme nu*. t. 4 de *Mythologiques*. Paris : Plon, 688 p.
- . 1973. *Anthropologie structurale deux*. Paris : Plon, 451 p.
- . 1979. *Claude Lévi-Strauss : textes de et sur Claude Lévi-Strauss réunis par Raymond Bellour et Catherine Clément*. Coll. « Idées ». Paris : Gallimard, 497 p.
- . 1980a. « “Ce que je suis” : entretien avec Jean-Paul Enthoven et André Burguière », *Le Nouvel observateur*, pp. 14-18.
- . 1980b [1950]. « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss ». *Sociologie et anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France, pp. X-LII
- . 1983. « Les leçons de la linguistique ». *Le regard éloigné*. Paris : Plon, pp. 191-201
- . 1984. *Paroles données*. Paris : Plon, 277p.
- . 1985a. « Quand le mythe devient histoire. Où finit la mythologie et où commence l'Histoire? », *Le magazine Littéraire*, n° 223, pp. 42-44
- . 1985 b. *La potière jalouse*, Paris : Plon, 315 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude et Didier Éribon, 1988. *De près et de loin*. Paris : Odile Jacob, 288 p.
- LIBERA (de), Alain. 2016. *L'archéologie philosophique. Séminaire du Collège de France 2013-2014*. Paris : Vrin. 267 p.
- LIBERTSON, Joseph. 1977. « Excess and Imminence : Transgression in Bataille ». *MLN* :
- LUCHELLI, Juan Pablo. 2011. « À propos de Lacan et Lévi-Strauss ». *L'information psychiatrique*, 2011/1 Volume 87, p. 5-6.
- . 2013. « Le Père Noël est une structure : de Lévi-Strauss à Lacan », *Les Temps Modernes*, 2013/5 n° 676, p. 198-215.
- . 2014. *Lacan avec et sans Lévi-Strauss*. Nantes : Éditions Cécile Default, 175 p.
- MANIGLIER, Patrice. 2006. *La vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*. Paris : Éditions Léo Sheer, 513 p.
- (dir). 2011. *Le Moment philosophique des années 1960 en France*. Paris : PUF. 578 p.
- MAUSS, Marcel. 1980 (1950). *Sociologie et anthropologie*. coll. « Quadrige ». Paris : Presses Universitaires de France, 482 p.
- . 1968. *Œuvres I. Les fonctions sociales du sacré*. Paris : Éditions de Minuit, 633 p.
- MENÈS, Martine (dir). 2007. *L'objet a de Lacan. Incidences cliniques. Conséquences techniques*. *Revue du Champ Lacanien*, n° 5, 221 p.

- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1960. *Signes*, Paris : Gallimard, 438 p.
- MILLER, Jacques-Alain. 2009. *L'Orientation lacanienne*. « Choses de finesse en psychanalyse XX », Paris, France. En ligne : <https://www.causefreudienne.net/wp-content/uploads/2014/08/Choses-de-finesse-XX.pdf>. Consulté le 10 janvier 2019.
- NASIO (de), Juan David. 1987. *Les yeux de Laure. Transfert, Objet a et topologie dans la théorie de J. Lacan*. Paris: Aubier, 243 p.
- NASSIF, Jacques. 2013. « Entre Freud et Lacan, il y a Bataille ». *Totem et Tabou, cent ans après*. Paris : Éditions du Bord de l'eau. Coll. « Psychanalyse, sciences sociales et politique », pp.139-156
- NEWMAN, John Henry. 1975. *Grammaire de l'assentiment*. Paris : Desclée de Brouwer. 627 p.
- PELLION, Frédéric. 2007. « Objet a et privation. Un cas de rétroaction signifiante dans la théorie de la psychanalyse ». *Champ lacanien*. vol. 5, no. 1, pp. 43-49.
- PIERRE, Jacques. 1986. « En guise d'épilogue : la fonction morphogénétique du sacré », *Figures contemporaines du sacré*, Yves Desrosiers (dir.). Montréal : Fides, pp. 403-420.
- . 1989. *Mircea Eliade. Le jour et la nuit : entre la littérature et la science*. Montréal : Hurtubise H.M.H, 374 p.
- . 1994. « L'impasse dans la définition du religieux : analyse et dépassement ». *Religiologiques*, n° 9. En ligne. <http://www.unites.uqam.ca/religiologiques/no9/pierre.pdf>. Consulté le 07 octobre 2014.
- . 2001. « L'analyse du langage religieux ». *L'étude de la religion au Québec : bilan et prospective*, Jean-Marc Larouche et Guy Ménard (dir.), Québec : Presses de l'Université Laval, pp. 267-290.
- . 2009. « Bataille, l'horizon et la pensée de l'Autre ». *Georges Bataille interdisciplinaire. Autour de la Somme athéologique*, Martin Cloutier et François Nault (dir.). Montréal : Tryptiques, pp. 193-217.
- . 2010. « Le langage et le don ». *Revue du MAUSS*. n° 36, pp. 139-152
- PORGE, Erik. 1997. *Les noms du père chez Jacques Lacan. Ponctuations et problématiques*. Toulouse : ERES, 225 p.
- . 2006. *Jacques Lacan, un psychanalyste. Parcours d'un enseignement*. Toulouse : ERES, 268 p.
- . 2018. *La sublimation, une érotique pour la psychanalyse*. Toulouse : ERES, 216 p.
- RICŒUR, Paul. 1965. *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*. Paris : Éditions du Seuil, 533 p.

- . 1963. *Autour de la Pensée sauvage. Réponses à quelques questions : Entretien du « groupe philosophique » d'Esprit avec Claude Lévi-Strauss*. En ligne. <http://www.fondsriceur.fr/doc/PRCLAUDELEVISTRAUSSES PRIT63.PDF>. Consulté le 10 avril 2013.
- . 1975. *La métaphore vive*. Paris : Éditions du Seuil, 413 p.
- . 2001. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Éditions du Seuil, 736 p.
- ROUDINESCO, Élisabeth et Michel Plon. 2006. *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris : Fayard 1200 p.
- ROUDINESCO, Élisabeth. 1982. *Histoire de la psychanalyse en France : La bataille de cent ans*, 2 t. Paris : Ramsay. 773 p.
- . 1993. *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*. Paris : Fayard, 718 p.
- . « De près et de loin » : Claude Lévi-Strauss et la psychanalyse ». *Critique*, n° 620/621, pp. 169-185
- ROUSTANG, François. 1985. *Le Moi et l'Autre*. Paris : Denoël, 224 p.
- SAFOUAN, Moustapha. 2001. *Lacaniana. Les séminaires de Jacques Lacan 1953-1963*. Paris : Fayard. 280 p.
- SAUSSURE (de), Ferdinand. 1989. *Cours de linguistique générale*, édition critique par Rudolf Engler, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, Tome 1, 1030 p.
- . 1995. *Cours de linguistique générale*, publié par Charles Bally et Albert Séchehaye, avec la collaboration de Albert Riedlinger, édition critique préparée par Tullio de Mauro suivie d'une postface de Louis-Jean Calvec, Paris : Payot, 520 p.
- . 2002. *Écrits de linguistique générale*, établis et édités par Simon Bouquet et Rudolf Engler, avec la collaboration d'Antoinette Weil. Paris : Gallimard, 364 p.
- SAUVERZAC (de), Jean-François. 2000. *Le désir sans foi ni loi : Lecture de Lacan*. Paris : Aubier, 324 p.
- . 2001. « Sur les origines anthropologiques du réel chez Lacan ». *Cliniques méditerranéennes*. no 63, pp. 223-237
- SCUBLA, Lucien. 2011. 1998. *Lire Lévi-Strauss. Le déploiement d'une intuition*, Paris : Odile Jacob, 337 p.
- . 2011. « Le symbolique chez Lévi-Strauss et chez Lacan ». *Revue du MAUSS*, n° 37, p. 253-269.
- SIMONIS, Yvan. 1968. *Claude Lévi-Strauss ou La « passion de l'inceste »*. *Introduction au structuralisme*. Paris : Les Éditions Aubier-Montaigne,

380 p.

- STRAUSER, Joëlle. 2004. « Note sur l'archéologie », *Le Portique* n° 13-14, En ligne <http://journals.openedition.org/leportique/638>. Consulté le 07 janvier 2019.
- TARDITS, Annie. 2008. « Le ternaire et la pénombre du symbole ». *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse*, Marcel Drach et Bernard Toboul (dir.). Paris : La découverte. pp. 197-222
- . 2009. « Lévi-Strauss et Lacan en 1956, une rencontre qui éloigne ». *Figures de la psychanalyse*. 2009/1, n° 17, pp. 27-42.
- TAROT, Camille. 1999. *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*. Paris : La Découverte/MAUSS, 710 p.
- . 2003. *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*. Paris : La Découverte, 123 p.
- . 2008. *Le Symbolique et le sacré. Théories de la religion*. Paris : La Découverte/MAUSS, 910 p.
- TIERCELIN, Claudine. 1993. *C. S. Peirce et le pragmatisme*. Paris : PUF, 124 p.
- WORMS, Frédéric. 2008. « Le moment philosophique des années 1960 en France : De la structure à la différence ». *Esprit*. No. 344 (5), pp. 115-130
- ZAFIROPOULOS, Markos. 2001. *Lacan et les sciences sociales : Le déclin du père (1938-1953)*. Paris : Presses Universitaires de France, 258 p.
- . 2003. *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud (1951-1957)*. Paris : Presses Universitaires de France, 250 p.
- . 2003. « Le déclin du père ». *Topique*, n° 84, pp. 161-171.
- . 2007. « L'anthropologie structurale et l'introduction de la théorie du signifiant dans le champ psychanalytique ». *Figures de la psychanalyse*, n° 17, pp. 15-26.
- . 2008. « Le transfert de Lacan à Lévi-Strauss ». *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse*. Paris : La Découverte, pp. 83-95.
- . 2010. *La question féminine, de Freud à Lacan. La femme contre la mère*. Paris : Presses Universitaires de France, 184 p.
- . 2014. *Du père mort au déclin du père de famille. Où va la psychanalyse?* Paris : Presses Universitaires de France, 238 p.
- . 2015. *Le symptôme et l'esprit du temps. Sophie la menteuse, la mélancolie de Pascal... et autres contes freudiens*. Paris : Presses Universitaires de France, 248 p.
- . 2017. *Les mythologiques de Lacan : La prison de verre du fantasme : Œdipe roi, Le diable amoureux, Hamlet*. Toulouse : ERES. 136 p.