
Le postulat du désir

moment existentiel de la subjectivité lacanienne

Je veux marquer maintenant, si étonnante que la formule puisse vous paraître, que son statut d'être, si évasif, si inconsistant, est donné à l'inconscient par la démarche de son découvreur.

Le statut de l'inconscient, que je vous indique si fragile sur le plan ontique, est éthique. Freud, dans sa soif de vérité, dit – *Quoi qu'il en soit, il faut y aller* – parce que, quelque part, cet inconscient se montre. Et cela, il le dit dans son expérience de ce qui est jusque-là, pour le médecin, la réalité la plus refusée, la plus couverte, la plus contenue, la plus rejetée, celle de l'hystérique, en tant qu'elle est – en quelque sorte d'origine – marquée par le signe de la tromperie.

Bien sûr, cela nous a mené à beaucoup d'autres choses dans le champ où nous avons été conduits par la démarche initiale, par la discontinuité que constitue le fait qu'un homme découvreur, Freud, a dit – *Là est le pays où je mène mon peuple*.

Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*

L'intérêt pour « Lacan » au Japon

Depuis une vingtaine d'années, nous constatons au Japon un certain déséquilibre dans l'intérêt qu'on porte à la pensée lacanienne. D'une part, les œuvres de Lacan ont été bien accueillies par le lectorat japonais. Le travail de traduction ayant été entamé assez tôt, une partie importante de ses travaux est aujourd'hui accessible en japonais. Les ouvrages de vulgarisation ou ceux d'inspiration lacanienne sont largement lus, ce qui montre qu'il existe une certaine demande intellectuelle ou culturelle pour sa pensée. Celle-ci s'infiltré d'ailleurs dans la pop-culture, au point que nous avons même une chanson populaire en japonais qui porte le titre de « l'objet *a* »¹. Mais d'autre part, d'un point

1. Cf. « Taishō *a* (objet *a*) », interprété par anNina, parole par interface, sortie chez Frontier Works en 2007.

de vue pratique, la présence de la psychanalyse au Japon n'a jamais été aussi importante qu'en France. Elle n'a pas pu non plus vraiment pénétrer les milieux universitaires ; elle n'y a que peu de place aujourd'hui, et ce peu de place qu'elle a gardé dans les chaires de psychopathologie, est menacé par l'invasion de la psycho-pharmaceutique. En bref, on constate aujourd'hui au Japon, une reconnaissance intellectuelle de la psychanalyse, qui ne se traduit pas nécessairement par le développement de la pratique : il s'agit là d'un type déterminé de « résistance » à la psychanalyse.

Cela dit, qui n'a pas résisté à la psychanalyse ? Il ne serait pas sans intérêt de comparer les résistances japonaises avec celles des autres pays, mais nous réservons cette étude comparative pour une autre occasion. Nous aimerions simplement rappeler, après tant d'autres, que, chaque fois, les résistances ont été pour la psychanalyse une chance de réinvention. En France, c'est le problème de la transmission de la psychanalyse dans des conditions difficiles, après la Seconde Guerre mondiale, le nombre limité de psychanalystes « en ligne directe » et la distance intentionnellement prise au standard « international », qui ont marqué le point de départ de la réflexion lacanienne au seuil des années 50, laquelle a débouché sur la redéfinition radicale de la psychanalyse. Sans doute, la « résistance » japonaise ne peut-elle pas constituer une autre chance de réinvention ?

Je l'espère, mon espoir étant fondé sur la présence des travaux qui vont dans cette direction ², à côté desquels je me place dans la position de ce que Derrida a appelé « ami de la psychanalyse »³ : sans pratiquer

2. Je pense notamment aux travaux de Koji Togawa. Cf. Koji Togawa, *Seishin-bunseki* [Psychanalyse], Iwanami-shoten, Tokyo, 2003, et *Kitarubeki Seishin-bunseki no Puroguramu* [Programme pour une psychanalyse à venir], Tokyo, Kôdansha, 2008.

3. Cette expression implique à la fois la proximité et la distance par rapport à la psychanalyse. Cf. « J'aime l'expression « ami de la psychanalyse ». Elle dit la liberté d'une alliance, un engagement sans statut institutionnel. L'ami garde la réserve ou le retrait nécessaires à la critique, à la discussion, au questionnement réciproque, parfois le plus radical. Mais comme l'amitié, cet engagement de l'existence même, l'engagement au cœur de l'expérience, de l'expérience de pensée et de l'expérience tout court, il suppose une approbation irréversible, le « oui » accordé à l'existence ou à l'événement, non seulement de quelque chose (la psychanalyse) mais de ceux et de celles dont le désir pensant aura marqué l'origine et l'histoire. En aura aussi payé le prix. [/] En un mot, ce « oui » de l'amitié

moi-même la psychanalyse, j'ai voulu faire quelque chose pour cet ami étranger que je tiens en haute estime et qui se trouve dans une difficulté particulière dans notre pays, où il risque d'être étouffé et même oublié au sein même de sa notoriété souvent superficielle. Car, à ce défaut de présence clinique qui l'aurait vérifiée et enracinée dans une expérience concrète, s'ajoute le fait que même ceux qui s'y intéressent se contentent souvent de puiser à des sources secondaires. La situation est sans doute comparable à celle que Lacan a lui-même tant déplorée, soulignant, en 1953, ce qu'on gagnerait en s'apercevant que, « pour comprendre Freud, la lecture de Freud est préférable à celle de M. Fenichel »⁴. On aurait pourtant tort de croire qu'il suffise d'appeler à un certain « retour à Lacan », puisqu'une fois entré dans la lecture des travaux lacaniens, on ne tarde pas à s'empêtrer dans son écriture. Lacan est un auteur réputé difficile, et cette réputation n'est pas sans raison. Ceux qui cherchent un système « prêt-à-porter » dans ses textes, n'y trouveront rien qui corresponde à leurs attentes ; la difficulté de son écriture leur semblera vaine. Car ce que véhicule le style de ses travaux, c'est le mouvement de pensée qui l'amène irrésistiblement à élaborer « un système extrêmement personnel de mots pris dans certains sens »⁵. En effet, ne peut-on rien faire d'autre que de simplifier ou de schématiser sa pensée, pour introduire à la lecture de Lacan ? Le meilleur

suppose la certitude que la psychanalyse reste un événement historique ineffaçable, la certitude que c'est une *bonne chose*, et qui doit être aimée, soutenue, là même où, c'est mon cas, on ne l'a jamais pratiquée en institution, ni comme analysé ni comme analyste, et là même où l'on cultive les questions les plus graves à l'endroit d'un grand nombre de phénomènes dits « psychanalytiques », qu'il s'agisse de théorie, d'institution, de droit, d'éthique et de politique. « L'ami » salue une sorte de révolution freudienne, il présume qu'elle a déjà marqué et devrait continuer de marquer, toujours autrement, l'espace dans lequel nous habitons, pensons, travaillons, écrivons, enseignons, etc.» (Jacques Derrida et Elisabeth Roudinesco, *De quoi demain...*, Paris, Librairie Arthème Fayard et Editions Galilée, 2001, pp. 271–272).

4. E260.

5. L'expression est de Lucien Febvre, qui s'occupait de l'article que Lacan rédigeait pour l'*Encyclopédie Française* : voici son commentaire cité par Elisabeth Roudinesco : « Le style du docteur Lacan n'est pas un « mauvais style » – c'est un système extrêmement personnel de mots pris dans certains sens et tel qu'il faut ou tout récrire après avoir compris – ou prier l'auteur de reprendre encore et de revoir son texte » (Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Fayard, 1993, p. 194).

moyen pour inviter à le lire, n'est-il pas montrer la constance de son interrogation et la continuité de sa problématique, qui a exigé de lui un véritable travail conceptuel ?

C'est dans cette perspective que je vais ici aborder la pensée lacanienne, en m'intéressant à la notion de « postulat », qui ne fait pas nécessairement partie de la panoplie notionnelle proprement lacanienne, mais dont l'apparition marque, me semble-t-il, l'un des moments cruciaux du développement de sa pensée.

« *Postulat* » en 1932 : entre la science et le délire

Le titre de mon exposé « le postulat du désir » s'inspire d'une expression que Lacan a utilisée dans sa Thèse en médecine de 1932, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*⁶. Travail de jeunesse bien ambitieux, puisqu'il s'agissait pour lui d'assurer le fondement de la psychiatrie, en tant qu'elle a un statut à part à l'intérieur de la médecine. En ce sens, c'est comme épistémologue des sciences de l'homme que Lacan a entamé ses réflexions : si la psychiatrie est digne du nom qu'elle porte, si elle est vraiment la science de ce qui est psychique, il faut définir le déterminisme propre à cette science, différent de la causalité régissant les phénomènes que nous observons au niveau corporel et que nous pouvons considérer comme des phénomènes naturels. Cette causalité proprement psychique est à chercher non pas au niveau des relations cause-effet quantitativement repérables, mais au niveau de ce que Lacan appelle « relations de compréhension », en invoquant la notion jaspersienne du *Verstehen*.

Les états psychiques « engendrent » d'autres états psychiques d'une manière compréhensible. L'individu attaqué se met en colère, celui qu'on a trompé devient méfiant. Cette genèse du psychique par le psychique, nous la comprenons « génétiquement »⁷.

6. Jacques Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris, Editions du Seuil, 1975 (Thèse de doctorat en médecine, parue initialement chez Le François à Paris, en 1932).

7. Karl Jaspers, *Psychopathologie générale*, Alcan, trad. Kastler et Mendousse, p. 276.

Les relations qu'on peut ainsi établir entre les états psychiques et les comportements du sujet observé, sur le principe de leur compréhensibilité, permettent d'en reconstituer l'unité psychique, qui fait l'objet de la psychiatrie proprement dite et que Lacan spécifie sous le terme de « la personnalité ».

Or, au lieu de se contenter dans sa Thèse d'*utiliser* la méthode jaspersienne de « compréhension », Lacan la soumet à un examen critique, ou « gnoséologique » pour employer sa propre expression, afin qu'elle puisse fonder une science au même titre que les sciences naturelles. Cette méthode est certes menacée par « de graves dangers d'illusion », dans la mesure où il n'est pas exclu qu'on interprète arbitrairement, mais elle peut être objective, lorsqu'elle « fait usage de *rapports significatifs*, que fonde l'assentiment de la communauté humaine » : « leur application à la détermination d'un fait donné peut être régie, dit Lacan, par des *critères* purement *objectifs*, de nature à garder de toute contamination par les illusions, elle-même repérées, de la projection affective »⁸. Autrement dit, notre compréhension ne s'effectue jamais dans l'absolu, mais elle est conditionnée par les rapports que l'on considère communément comme « compréhensibles », et il est bien possible d'assurer l'objectivité de la compréhension, en l'appuyant constamment sur ces « rapports significatifs » préétablis et partagés de chaque membre de la communauté.

Mais en poussant plus loin ses réflexions « gnoséologiques », Lacan est amené à articuler ce qui conditionne plus profondément la compréhension dans cette approche psychopathologique. En effet, pour fonder une science, on a beau prétendre à s'appuyer sur des faits observés, les faits n'ont pas en eux-mêmes la valeur qu'on leur accorde habituellement. Pourquoi ? La réponse de Lacan va dans le sens de ce que nous pouvons appeler aujourd'hui « constructivisme » :

La preuve est que ces fameux « faits » s'offrent à l'observation des hommes depuis Adam, mais qu'ils leur sont apparus, *en tant que faits*, sous des aspects bien différents depuis cette époque lointaine : de nos jours même, le sauvage mélanésien prétend lui aussi, n'en doutons pas, « s'en tenir aux faits ».

8. Lacan, *op. cit.*, pp. 309–310.

C'est le postulat qui crée la science, et la doctrine le fait. Ce qui fait la valeur de notre science, c'est la loi d'économie qu'elle s'impose dans les postulats qui la fondent. C'est sur ce plan que nous prétendons défendre notre thèse ⁹.

Autrement dit, il ne suffit pas de constater des relations de compréhension, mais nous devons savoir ce que nous *faisons* en comprenant, puisqu'on aurait tort de croire qu'il existe du compréhensible en soi et que la compréhension ne consiste qu'à l'accueillir. Lacan le dit en effet : « notre thèse est avant tout une *thèse de doctrine*. C'est de cette doctrine que les faits que nous rapportons tirent non seulement leur sens, mais leur relief. »¹⁰ Que les relations de compréhension se donnent comme un fait n'implique pas qu'elles soient sans présupposé : la compréhension ne s'effectue qu'à partir d'une supposition fondamentale. Quelle est alors cette supposition, qui rend les états psychiques ou les comportements compréhensibles ?

La réponse de Lacan à cette question annonce le développement ultérieur de sa pensée. La « clef *compréhensive* »¹¹ qu'il affirme appliquer au cas d'Aimée, c'est *le désir*, qu'il propose tout d'abord de définir de manière disons behaviouriste, par « un certain cycle de comportement » que l'on peut observer objectivement dans l'évolution biographique du sujet :

Il [le désir] se caractérise par de certaines oscillations organiques générales, dites affectives, par une agitation motrice, qui selon les cas est plus ou moins dirigée, par certains fantasmes enfin, dont l'intentionnalité objective, sera, selon les cas, plus ou moins adéquate ; quand une expérience vitale donnée, active ou subie, a déterminé l'équilibre affectif, le repos moteur et l'évanouissement des fantasmes représentatifs, nous disons par définition que le désir a été assouvi et que cette expérience est *la fin* et *l'objet* du désir. Peu nous importe que les fantasmes aient été conformes ou non à l'image de cet objet, autrement dit que le désir ait été conscient ou inconscient. Le concept même de

9. *Ibid.*, p. 308.

10. *Ibid.*, p. 307.

11. *Ibid.*, p. 311.

l'inconscient répond à cette détermination purement *objective* de la fin du désir ¹².

C'est pour autant qu'on suppose le désir de l'autre derrière une configuration disons cyclique de ses états psychiques et de ses comportements qu'ils sont compréhensibles. Plus précisément, c'est en supposant chez Aimée le désir d'un objet singulier, ou l'autopunition, que nous pouvons *comprendre* les images qui la hantent, ainsi que ses comportements organisés là autour, et surtout leur brusque disparition après son empiisonnement à la suite de l'agression d'une actrice.

Lacan souligne que tous les épisodes de son développement, inexplicables isolément, « s'ordonnent naturellement par rapport à ce cycle », et qu'il est nécessaire « d'admettre que ce cycle et ses épiphénomènes s'organisaient en fait selon la définition objective [...] du désir et son assouvissement » ¹³. Mais bien curieusement, au lieu d'en conclure immédiatement à la réalité du désir et du déterminisme fondé par celui-ci et spécifié sous le terme de « psychogénie » (et non pas « psychogénèse » ¹⁴), il insiste sur le point que le déterminisme dont il s'agit reste essentiellement *hypothétique*. Le passage où il l'affirme mérite d'être cité intégralement, puisqu'il démontre dans quel contexte il introduit le terme de « postulat » :

Pour le fondement d'une telle science des faits concrets de la psychologie, nous disposons [...] d'une armature conceptuelle et d'un ordre spécifique de phénomènes mesurables. Une condition nous manque encore, sans laquelle nous ne saurions fonder aucune science d'un tel objet, mais seulement nous livrer à une sorte de lecture purement symbolique de ces faits, c'est la condition d'un *déterminisme*, qui soit *spécifique* de ces phénomènes.

C'est ici, et ici seulement, que nous faisons une hypothèse : si nous avons repoussé celles des doctrines classiques, nous n'avons au reste jamais prétendu n'en pas forger nous-même. Cette hypothèse, c'est

12. *Loc. cit.*

13. *Loc. cit.*

14. Lacan a préféré le « psychogénie » au « psychogénèse », parce qu'il a voulu s'éloigner de la connotation constitutionnaliste de ce dernier. Cf. Roudinesco, *op. cit.*, pp. 71-72.

qu'un déterminisme existe qui est spécifique de l'ordre défini dans les phénomènes par les *relations* de compréhensibilité humaine. Ce déterminisme, nous l'avons appelé *psychogénique*. Cette hypothèse mérite le titre de *postulat* ; indémontrable en effet et demandant un assentiment arbitraire, elle est en tout point homologue des postulats qui fondent en droit toute science et définissent pour chacune à la fois son objet, sa méthode et son autonomie.

Nous avons montré que, de ce postulat, chacun se sert implicitement, dès lors qu'il étudie les phénomènes concrets de la psychologie humaine ; que le médecin, l'expert, le psychiatre, qu'il le sachent ou non, s'y réfèrent constamment [...]. Que si ce postulat exprimait une erreur et qu'il n'y eût pas de déterminisme psychogénique, il serait inutile de parler autrement qu'en figures poétiques du comportement de l'homme, et par conséquent de ceux des phénomènes psychopathologiques qui ne sont rien d'autre que des atypies de ce comportement ¹⁵.

En fait, lorsqu'on reconnaît dans tel ou tel phénomène la manifestation du désir, cela n'est pas déterminé d'une manière complètement objective: il nous arrive non seulement de considérer par méprise le non-désirant comme désirant, mais aussi de croire que tous les événements dans le monde sont des manifestations d'un vouloir quelconque (délire d'interprétation, animisme). Une chose est pourtant de souligner le caractère plus ou moins « subjectif » du repérage de l'autre qui désire ; c'en est une autre d'affirmer qu'il s'agit d'une « hypothèse ». Car il apparaît clairement dans ces paragraphes que Lacan tient compte d'une possibilité extrême, où la supposition du désir manque le but au niveau le plus radical et qu'il n'y a point de déterminisme fondé sur le désir ; nous voyons partout des manifestations du désir, cela fait partie de notre attitude naturelle vis-à-vis du monde, mais en dernière analyse, il n'y a rien qui puisse assurer le fondement de sa réalité.

La radicalité de la position où Lacan entend se placer dans ce passage se marque davantage lorsqu'il affirme que l'hypothèse dont il s'agit mérite le titre de « postulat », pour autant qu'elle est selon lui « indémontrable en effet et demandant un assentiment arbitraire ». Une

15. Lacan, *op. cit.*, p. 314.

note dans sa Thèse nous permettrait d'apprécier pleinement la portée de cette formulation, où Lacan se réfère aux *Analytiques postérieures* d'Aristote pour définir la notion de postulat. « Parmi les propositions qu'on prend pour principe sans démonstration, Aristote distingue le postulat (αἴτημα, demande) de l'hypothèse (ὑπόθεσις) en ce que le premier n'est pas conforme à l'opinion de l'élève et que celui-ci *répugne* à l'accepter, et de l'axiome (ἀξίωμα) en ce qu'il ne s'impose pas comme ce dernier à l'esprit (*Anal. Post.*, I, 10, 76, 23, 24) »¹⁶. Autrement dit, la supposition au sens de postulat doit être effectuée à l'encontre même de l'opinion et de la volonté des autres, et concernant l'objet dépourvu de l'évidence, c'est-à-dire, dans l'absence de tout ce qui peut nous y inciter de l'extérieur : il faut que l'« assentiment » donné à la supposition soit « arbitraire », pour que soit constitué un « postulat » ; il s'agit bien d'un « supposons » inaugural, ou de l'acte subjectif par excellence.

Cela ne veut pour-tant pas dire qu'elle n'est pas motivée de l'intérieur. De ce point de vue, il est significatif que Lacan propose de traduire αἴτημα par « demande » dans la note que nous venons de citer. Cette connotation se retrouve d'ailleurs dans le terme de « postulat » lui-même, qui vient du latin *poscere*, qui signifie « demander » ou « exiger ». Autrement dit, la supposition du désir de l'autre est « ce qui est demandé », elle est corrélative du désir du sujet de la connaissance, en l'occurrence, psychiatrique : le sujet connaissant ne *constate* pas le désir de l'autre, mais il *désire* que l'autre désire. On pourrait même arguer que le « postulat du désir » constitue une première articulation de la problématique du « désir du désir », que Lacan va amplement développer dans la suite en s'appuyant sur l'interprétation par Kojève de *la Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel.

Mais une question se pose ici au sujet de la raison de ce « désir du désir » avant la lettre. Pourquoi ce postulat, pourquoi cette « demande » de l'autre qui désire ? Ou autrement dit, en quoi le désir de l'autre est-il si désirable ? La réponse à cette question, avec laquelle nous espérons faire avancer un peu plus loin la problématique lacanienne de l'époque, s'esquisse dans les deux conditionnels de la dernière citation :

16. *Ibid.*, p. 72.

[...] si ce postulat exprimait une erreur et qu'il n'y eût pas de déterminisme psychogénique, il serait inutile de parler autrement qu'en figures poétiques du comportement de l'homme, et par conséquent de ceux des phénomènes psychopathologiques qui ne sont rien d'autre que des atypies de ce comportement.

Ce qu'on voit apparaître en filigrane dans ce passage, c'est une logique de type disjonctif. De deux choses l'une : ou bien l'autre désire comme moi, ce qui fait qu'il y a une possibilité de compréhension imaginaire de l'autre – et on peut en savoir quelque chose, ne fût-ce que partiellement, donner un certain ordre à sa biographie pleine d'épisodes inexplicables ; ou bien l'autre ne désire pas, il n'y a alors point de déterminisme qui régisse ses comportements et ses fantasmes désordonnés, et aucun savoir n'en est possible. Il s'agit d'une alternative que nous pouvons comparer au pari pascalien, à condition de souligner que ce qui est en jeu n'est plus « une infinité de vie infiniment heureuse », mais un savoir concernant l'autre, et le sujet lacanien est invité à parier sur l'existence du savoir, comme le sujet pascalien sur l'existence de Dieu. Nous pouvons donc répondre à la question que nous nous sommes posée tout à l'heure, en disant que le désir de l'autre n'est pas désirable en lui-même, mais par le savoir qu'il rend possible ; mais avec cette réponse, nous ne faisons que remonter d'un cran dans notre interrogation sur l'origine du postulat du désir, car une autre question se pose alors de savoir *en quoi* ce savoir est désirable. A ce moment existentiel de la subjectivité qui se constitue comme connaissant, qu'est-ce qui fait que le sujet opte pour le savoir ?

Pour répondre à cette question, nous pouvons citer une autre occurrence du terme de « postulat ». Lacan s'est référé à la définition aristotélicienne du postulat, dans une note ajourée au passage où il en venait à mentionner la théorie de son maître, Clérambault, selon laquelle il existe « un élément générateur » « à la base des idéations et des comportements anormaux » chez les paranoïaques, élément que Clérambault préférait désigner sous le terme plutôt de « postulat » que d'« idée prévalente », en raison de la valeur d'« embryon logique » (l'expression est de Clérambault) qu'il juge convenable de lui accorder. Lacan affirme d'ailleurs qu'« [à] partir de ce postulat, toutes les anoma-

lies d'idées et d'actes dans le délire se déduisent rigoureusement »¹⁷ : « Le postulat, dans l'érotomanie, dit Lacan en citant les arguments de Clérambault, c'est l'orgueil, « l'orgueil sexuel », c'est encore le sentiment d'« emprise totale sur le psychisme sexuel d'une personne déterminée » (*loc. cit.*)¹⁸. Lacan a donc utilisé, pour fonder la connaissance psychiatrique, le même terme que celui qui permet à Clérambault d'articuler la structure de l'érotomanie. D'ailleurs, nous pouvons signaler dans sa Thèse plus d'un moment où la connaissance scientifique semble s'imbriquer avec la construction délirante, mais pour l'instant, laissons cela de côté¹⁹. Il nous importe ici de remarquer qu'en situant la notion de postulat dans le contexte non pas de la psychopathologie de la paranoïa, mais de la structure paranoïaque elle-même, nous pouvons nous interroger sur ce qui fait *exiger* au sujet paranoïaque la présence chez l'autre d'un désir déterminé (Lacan parlerait plutôt de « l'intention »²⁰), qu'il soit amoureux ou malveillant. Dans son article sur le cas Schreber, qui fait d'ailleurs partie de la bibliographie de la Thèse en 1932, Freud voit dans le délire paranoïaque une tentative de

17. *Ibid.*, p. 72.

18. Clérambault appelle également « postulat » le délire corrélatif de cet « orgueil sexuel ». Cf. « Le Délire Erotomaniaque a pour base ce postulat : le Roi d'Angleterre est amoureux d'elle [la patiente] » (Gaëtan Gatian de Clérambault, « Coexistence de deux délires : persécution et érotomanie » (1920) in *Œuvres psychiatriques*, Paris, Frénésie, 1987, p. 325).

19. Dans ses réflexions d'ordre gnoséologique, Lacan signale le « principe d'identification itérative » comme « un mode d'organisation « prélogique », d'une portée très générale dans les délires des psychoses » (Lacan, *op. cit.*, p. 296), qui ne se limite pourtant pas aux phénomènes pathologiques. Il en souligne non seulement la parenté évidente avec « les productions mythiques du folklore », mais aussi « la parenté plus inattendue avec certains principes généraux de la science, à savoir les principes de constance énergétique » (*ibid.*, pp. 296–297), qui fournissent le cadre conceptuel aux discussions qu'il développe dans sa Thèse, basées sur la théorie freudienne de la libido. Ce rapprochement « nous rendra claire par ailleurs, poursuit Lacan, ce fait, signalé par Ferenczi, de la prédilection manifestée par de nombreux paranoïaques et paraphréniques (et aussi déments précoces), pour la métaphysique et les doctrines scientifiques qui y confinent » (*loc.cit.*). Par ailleurs, le terme de « prototype », que Lacan a utilisé pour spécifier le rôle de la sœur d'Aimée dans la formation de ses délires, se retrouve lorsqu'il tente de définir le rôle du cas Aimée dans les recherches ultérieures, en disant qu'il doit servir de « prototype » dans le classement des cas analogues (*ibid.*, p. 267).

20. Jacques Lacan, « Au-delà du « principe de réalité » », in E83.

« se défendre d'un fantasme de désir homosexuel »²¹ et cherche à articuler ses diverses formes comme autant de manières, grammaticalement déduites, de contredire une proposition : « je l'aime (lui, l'homme) »²². Mais dans le manuscrit H des *Lettres à Fliess*, que Lacan n'a pas pu consulter au moment de sa Thèse²³, Freud conçoit une variété beaucoup plus étendue de ce contre quoi le paranoïaque se défend. Faute, échec, défaite, impuissance sexuelle, bref tout ce qui est pénible, inacceptable pour le sujet, et que Freud appelle « représentation inconciliable »²⁴, peut faire l'objet de ce mécanisme de défense, qui invoque un personnage bien ou mal intentionné, venant se substituer à la véritable raison, souvent endogène, de son malheur. Ce personnage imaginairement constitué s'interpose entre le sujet et ce qui lui est inacceptable en ce que cela peut porter atteinte à sa personnalité, pour lui permettre ainsi de le tenir à l'écart²⁵. C'est là sa fonction et sa vertu indépendamment du caractère qui lui est attribué par le sujet. C'est pour autant que le désir supposé de l'autre constitue la défense contre « une représentation inconciliable », que le sujet est amené à en « exiger » la présence. D'où cette formule célèbre de Freud : « Dans tous les cas, *l'idée délirante* est maintenue avec la même énergie que celle avec laquelle une autre idée pénible difficilement supportable est écartée défensivement par le moi. *Ils aiment donc le délire comme ils s'aiment eux-mêmes*. Voilà le secret. »²⁶

21. Sigmund Freud, *Œuvres complètes*, tome X, Paris, PUF, 1993, p. 305.

22. *Ibid.*, p. 306.

23. Le manuscrit en question fait partie de la correspondance Fliess-Freud, qui ne fut publiée qu'en 1950.

24. Sigmund Freud, *Lettres à Wilhelm Fliess. 1887–1904*, Edition complète, Paris, PUF, 2006, p. 143.

25. *Ibid.*, pp. 144–145.

26. *Ibid.*, p. 145. Car qu'est-ce qu'*aimer*, sinon désirer la présence de l'autre, telle qu'elle est comprise imaginairement, à notre image, c'est-à-dire la présence *désirante* de l'autre : en d'autres termes, aimer, c'est du moins une manière de désirer le désir de l'autre, mais ce désir du désir de l'autre est motivé moins par ce qu'est le désir de l'autre, que par le souci de la défense contre l'inconciliable. Il existe bien une dimension narcissique dans cet amour du délire, cela n'implique pourtant pas que le personnage qui y figure ressemble au sujet, mais qu'il y figure en réponse à son désir de contourner l'inconciliable.

Résurgence du « postulat » en 1957 : la définition du phallus

Nous voyons donc dans la Thèse de 1932 la première ébauche de la subjectivité lacanienne, dont la structure est à la fois épistémologique et existentielle, subjectivité qui est constituée autour du « postulat du désir » fondateur du savoir sur l'autre, ou encore autour de l'assentiment accordé au fait du désir chez l'autre, apparemment naturel mais en fait arbitraire, issu d'ailleurs d'une logique défensive et disjonctive – *Si l'autre ne désire pas, il n'y aura aucun savoir sur son psychisme*. Donc, *il faut qu'il désire* : dans cette perspective, le sujet psychologique raisonne de la même manière que le sujet paranoïaque, qui suppose projectivement, imaginativement ou « existentiellement » une bonne ou mauvaise intention à l'autre, pour pouvoir assumer la situation qui est pour lui difficile à accepter comme telle, à cette différence près que la supposition semble porter principalement sur la nature du désir dans le cas de la paranoïa, alors que dans les réflexions critiques sur la personnalité, c'est le fait même de désirer qui est d'abord hyperboliquement mis en doute, pour être ensuite réaffirmé, comme cela a été toujours le cas lorsqu'il s'agissait de fonder le savoir. S'il est relativement aisé de se représenter l'objet de la défense paranoïaque, il est en revanche difficile d'imaginer l'absence générale et complète du désir de l'autre et l'impossibilité de tout savoir psychologique (contre lesquelles on « se défend » en exigeant le désir de l'autre), sinon à travers le témoignage des sujets psychotiques rapportant la perte de contact avec la réalité²⁷. Certes, l'articulation de cette subjectivité reste à l'état d'esquisse dans le travail du jeune Lacan²⁸. Mais ses réflexions ultérieures viennent prolonger ces

27. Cf. « Une fois, je me trouvais au Patronage, et je vis subitement la salle devenir immense, et comme éclairée d'une lumière terrible, électrique, qui ne donnait pas de vraies ombres. Tout était net, lisse, artificiel, tendu à l'extrême ; les chaises et les tables me parurent des maquettes posées çà et là. Les élèves et les maîtresses semblaient des marionnettes qui évoluaient sans raison, sans but. Je ne reconnaissais plus rien, plus personne. C'est comme si la réalité s'était diluée, évadée de tous ces objets et tous ces gens » (Marguerite et Albert Sechehaye, *Journal d'une schizophrène : Auto-observation d'une schizophrène pendant le traitement psychothérapique*, Paris, PUF, 1950, p. 14).

28. Dans ses discussions ultérieures, Lacan évoque à plusieurs reprises sa théorie de « la connaissance paranoïaque » qu'il aurait développée à l'époque immédiatement postérieure à sa Thèse, dont nous n'avons pourtant que bien peu d'articulations concrètes.

discussions gnoséologiques de 1932.

C'est d'abord son analyse du « temps logique », qui vient articuler la temporalité propre au moment de l'assomption du postulat du désir. Temporalité qui restait latente dans ses études sur la paranoïa, du fait que le moment de son assomption y apparaît d'ores et déjà dépassé, que ce soit dans l'observation psychiatrique ou dans la formation du délire. En effet, l'article de 1945 met en scène le drame vécu du postulat du désir, sous la forme d'un prisonnier qui, dans une situation soigneusement élaborée à cet effet, est amené à conclure logiquement sur la couleur du disque qu'il porte mais qu'il ne peut pas voir lui-même, en se réaffirmant à soi la présence d'un autre imaginairesment compréhensible, mise en doute par la nouvelle situation qui s'est présentée au cours de son raisonnement, de peur que, cet instant passé, il ne puisse plus accéder au savoir qui lui donne le droit à la libération. L'articulation que Lacan donne ici à la temporalité de la logique disjonctive, autour de ce qu'il appelle la fonction de « la hâte », a ceci de spécifique qu'elle met en relief le statut essentiellement *philo-sophique* du sujet qui est posé comme celui qui « aime savoir », ainsi que l'arrière-plan de cet amour de savoir comme la crainte de rester indéfiniment aux limbes du monde de l'action (Le prisonnier restera incapable d'agir ou de réagir, tant qu'il n'arrive pas à se constituer comme sujet du savoir).

Et puis, au cours des années cinquante, Lacan propose deux conceptions directement issues de cette structure subjective esquissée en 1932, décisives pour l'élaboration ultérieure de sa théorie. La première est la mise au premier plan du signifiant « qui, comme tel, ne signifie rien »²⁹. En fait, dans l'interprétation psychanalytique, il s'agit non seulement de comprendre autrement, mais aussi de comprendre ce qui ne s'offrait pas nécessairement à la compréhension. C'est ce qui arrive lorsque le psychanalyste signale un désir inconscient derrière les incidents apparemment « insignifiants » de la vie quotidienne. D'une certaine manière, dans l'interprétation psychanalytique, le désir et le sens, le vouloir et le vouloir-dire se rejoignent comme naturellement.

(Cf. E180.)

29. « [...] [T]out vrai signifiant est, en tant que tel, un signifiant qui ne signifie rien » (S.III, p. 210, séance du 11 avril 1956).

Et en interprétant au niveau du signifiant, de *ce qui veut dire*, et non pas du signifié, de *ce que cela veut dire*, le psychanalyste n'occupe-t-il pas la position de celui qui exige le désir de l'autre, exige qu'il y ait un désir là où l'on n'y songeait même pas, ou pour recourir à une image évoquée par André Breton, la position de celui qui se place d'un bond dans « la région où s'érige le désir sans contrainte »³⁰ ? En un mot, le psychanalyste ne constitue-t-il pas alors l'incarnation même du « postulat du désir » ? Lacan tente de spécifier ce moment proprement « signifiant » par rapport à ce qu'il appelle « signification », en affirmant que c'est à partir du moment où l'important n'est pas « l'effet du contenu du message » mais que l'on « prend acte du message », qu'il y a « usage propre du signifiant » ou « isolement du signifiant » : « c'est l'accusé de réception, dit-il, qui est l'essentiel de la communication en tant qu'elle est non pas significative, mais signifiante »³¹ ; ce n'est qu'à assumer effectivement et explicitement le postulat du désir comme son propre acte, et à vivre en quelque sorte la supposition de l'autre qui désire dans la temporalité effective, que Lacan a pu repérer ce moment singulier de signifiant pur, où le sujet est certain d'avoir devant lui un signifiant, sans pourtant savoir ce qu'il veut dire.

Or il arrive qu'un tel signifiant s'institue dans l'expérience concrète du langage sous la forme du silence de l'interlocuteur³². Le signifiant qui comme tel ne signifie rien, reste indéterminé au niveau de *ce qu'il veut dire* ; il peut alors *tout* signifier, de même que l'on peut attendre toutes paroles possibles, de quelqu'un qui garde le silence le plus complet, son silence étant alors l'incarnation même de tous les vouloir-dire ; il définit le lieu même de l'audition signifiante, où il s'agit pour le sujet d'avancer dans la structure ramifiante de la chaîne signifiante, en se livrant au « renvoi » propre à « la signification » où un signifiant entendu est toujours suivi de « l'ensemble des emplois possibles » qui

30. André Breton, « Du surréalisme dans ses œuvres vives (1953) », in *Manifestes du surréalisme*, Paris, Folio/Gallimard, 1985, p. 167.

31. S.III, p. 213, la même séance. Il serait possible de faire correspondre « la signification » au niveau inférieur et « le signifiant » au niveau supérieur du « graphe du désir ».

32. De ce point de vue, le sujet et le signifiant ne constituent pas deux niveaux distincts, mais ils apparaissent essentiellement interchangeables. D'où la possibilité d'une « anthropologie », qui consiste à envisager ces deux ordres de *logos* et de *anthropos* dans l'unique structure de la « chaîne signifiante ».

« se dessinent » et qui s'offrent au choix auditif du sujet³³. Un linguiste se bornerait à les énumérer tout tranquillement, comme on le fait dans la lexicographie. Il n'est pourtant plus possible pour le sujet de garder cette attitude neutre et contemplative, dès qu'il est subjectivement engagé dans cette audition, et qu'il ne s'agit plus pour lui de savoir ce que l'autre *peut vouloir dire*, mais de savoir ce qu'il *veut dire effectivement*. L'autre occupe alors la position de *toute-puissance*, pour autant qu'il apparaît infini dans son vouloir dire, et par rapport à cet infini incarné dans la présence silencieuse de l'autre, le sujet de l'audition se trouve dans une position désespérément inférieure et dépendante. Lacan parle plus tard de l'angoisse provoquée par une telle situation, dans son séminaire sur l'identification, en empruntant l'image de la rencontre avec une énorme mante religieuse³⁴. Mais déjà en 1957, Lacan a fait intervenir ce moment qu'il avait pu repérer dans le temps logique et articuler à l'aide de la notion de signifiant, au point crucial du développement de la subjectivité qu'il tentait alors de redéfinir en termes de dialectique du désir, où nous observons une résurgence bien curieuse du terme de « postulat ».

Dans le séminaire sur la relation d'objet, lorsqu'il s'agit de reprendre les données apportées par Mélanie Klein et de les intégrer à la perspective de la structure linguistique où s'articulent à la fois le stade préœdipien et le stade œdipien, Lacan présente les premiers moments de la dialectique préœdipienne de la manière suivante. A l'origine de cette dialectique, il suppose le désir de la présence maternelle. Ce que le sujet préœdipien désire avant tout, c'est que la Mère demeure toujours auprès de lui. (Ou plus précisément, l'autre dont la présence constante est désirée par le sujet préœdipien, nous le spécifions par le terme de « Mère », qu'il soit biologiquement, corporellement, sociologiquement féminin ou non.) Ce désir primordial reste pourtant insatisfait, puisqu'il n'a aucun moyen de maîtriser sa présence. La Mère est alors caractérisée par son « caprice », dont le sujet se trouve entièrement dépendant, dans son bonheur ainsi que dans son malheur. Comment sortir de cette impasse où il est à la merci de son comportement aussi capricieux que

33. Voir notre chapitre 5.

34. Cf. S.IX, séance du 4 avril 1962.

tyrannique ? Lacan ne formule pas cette question de manière explicite, mais il présente clairement ce qui constitue la percée possible et permet au jeune sujet de passer à l'étape suivante : ce n'est rien d'autre que l'introduction du *phallus*, en tant qu'il est distinct du pénis anatomique. Quel est alors le statut qui lui est propre ? Il s'agit du « phallus imaginaire », dit Lacan, mais cela n'implique pas simplement qu'il est tributaire moins de son existence effective que de l'imagination. Voici comment il définit le statut de cet élément crucial :

Le phallus imaginaire est le pivot de toute une série de faits qui en exige le postulat. Il faut étudier ce labyrinthe où le sujet habituellement se perd, et peut même venir à être dévoré. Le fil pour en sortir est donné par le fait que la mère manque de phallus, que c'est parce qu'elle en manque qu'elle le désire, et que c'est seulement en tant que quelque chose le lui donne, qu'elle peut être satisfaite³⁵.

Lacan poursuit en disant que « [c]ela peut paraître littéralement stupéfiant ». Mais la logique de ce paragraphe l'est beaucoup moins, à la lumière du terme de « postulat » qui en marque en quelque sorte le pays d'origine. Autrement dit, Lacan semble supposer que le sujet précœdipien, devant cette Mère capricieuse, est amené à occuper une position analogue à celle qu'il avait déjà articulée en 1932, autour des deux pôles de la psychiatrie et de la paranoïa. Ou bien la Mère désire comme je désire moi-même, c'est ce désir qui l'emmène ailleurs, là où il y a son objet, et c'est par l'intermédiaire de cet objet désiré par la Mère, que je pourrai la retenir auprès de moi. Ou bien la Mère ne désire point, il n'y a aucun déterminisme qui régisse son va-et-vient, de telle sorte que je ne peux plus que rester à sa merci, et cela pour l'éternité. Et si, dans cette alternative, le sujet précœdipien est amené à parier sur la première possibilité ; son problème est certes loin d'être réglé, mais il est du moins bien articulé, son ignorance n'est plus totale, elle ne concerne que l'objet que désire la Mère, ce qui lui ouvre la possibilité d'agir et d'organiser son action dans un sens déterminé. La situation étant alors beaucoup moins

35. S.IV, p. 190, séance du 27 février 1957.

pénible³⁶, c'est aussi ce gain immédiat qu'on obtient non pas en gagnant la partie mais déjà en faisant ce pari épistémologique, qui peut inciter le sujet à opter pour la Mère désirante et à se constituer comme sujet essentiellement *philo-sophique*.

Conclusion

Ainsi venons-nous de présenter comment la notion de « postulat du désir », élaborée dans sa Thèse en 1932, a fait sa réapparition en 1957, à l'un des moments cruciaux de la pensée lacanienne où il s'agissait de redéfinir le complexe d'Œdipe, et de marquer le point de départ de sa dialectique. Le phallus n'est rien d'autre que la forme renouvelée de ce postulat du désir, toujours issu du jugement de type disjonctif, où le

36. La logique du moins terrifiant, à laquelle Lacan recourt dans cette articulation de la dialectique précœdipienne, semble provenir de celle qui est esquissée par Mélanie Klein, lorsqu'elle situe la mère phallique dans l'étape précoce du développement subjectif, à cette différence près qu'elle met les « parents combinés » à la place de la mère capricieuse chez Lacan, comme ce qu'il s'agit d'écarter à l'aide du phallus. Cf. « A mon avis, si le garçon éprouve, dans les couches les plus profondes, de son psychisme, une peur aussi terrible de sa mère qu'il considère comme castratrice, et s'il entretient l'idée, étroitement liée à cette peur, de la « femme au pénis », c'est qu'il craint en sa mère une personne dont le corps recèle le pénis du père ; ce qu'il redoute finalement, c'est donc le pénis du père à l'intérieur du corps de la mère. Le déplacement de la haine et de l'angoisse inspirées par le pénis du père, sur le corps de la mère, qui en est le réceptacle, joue selon moi un rôle très important dans l'étiologie des troubles mentaux ; c'est aussi l'une des causes profondes des perturbations du développement sexuel et de l'homosexualité chez l'homme. Or, la crainte du pénis imaginaire de la mère constitue une étape intermédiaire dans ce processus de déplacement. De cette manière, le garçon atténue la peur que lui inspire le pénis contenu dans le corps de la mère ; c'est en effet une peur tout à fait insurmontable car, à ce stade du développement, la partie est encore considérée comme le tout, et le pénis tient lieu de la personne du père. Ainsi le pénis contenu à l'intérieur de la mère représente le père et la mère réunis en une seule personne, et cette combinaison prend une signification particulièrement redoutable et menaçante. Nous avons vu que l'enfant concentre son sadisme, au moment où il est le plus intense, sur le coït des parents. Les souhaits de mort qu'il forme contre eux au cours de la scène primitive ou des fantasmes qui l'entourent sont associés à des fantasmes sadiques dont le contenu est d'une richesse extraordinaire et comporte la destruction à la fois simultanée et successive du père et de la mère » (« Les premiers stades du conflit œdipien et la formation du surmoi », in *La psychanalyse des enfants*, Paris, PUF, 1959, pp. 145–146).

sujet préœdipien se confirme comme sujet désireux de savoir. Or ce sujet *philo-sophique* se transforme ensuite nécessairement en sujet *scientifique*, pour autant que l'échec inévitable de la première quête du phallus le conduit à réviser et à reformuler son hypothèse concernant ce qui est désiré par la Mère, tout en conservant le postulat de l'autre qui désire, postulat d'ailleurs générateur de cette science singulière que Freud a dénommée « théories infantiles de la sexualité ». Faute de pouvoir entrer dans les détails de la dialectique œdipienne que nous pourrions articuler dans cette perspective, j'aimerais simplement souligner, pour conclure, que cette logique disjonctive constitue une constante des réflexions lacaniennes, car Lacan est amené dans la suite à la thématiser régulièrement, d'abord dans l'examen de la notion d'*aphanisis* (S.VI), pour la reformuler sous la forme du « *vel* de l'aliénation » (S.XI), qu'il met finalement au centre de « la logique du fantasme » (S.XIV), ce qui l'a amené à reprendre le pari pascalien (S.XVI). N'est-il pas possible d'articuler l'évolution de la pensée lacanienne dans la perspective de cette structure à la fois épistémologique, disjonctive et existentielle, qui institue la subjectivité humaine dans un statut essentiellement *philo-sophique* ? Voilà une piste possible, que nous pourrions explorer en nous interrogeant sur la place de la philosophie par rapport à la psychanalyse telle qu'elle est élaborée par Lacan.