

---

## *Surface ondulante*

En changeant, il se repose.

Il est pesant de peiner pour les mêmes et d'obéir aux mêmes. (Héraclite, 84 a et b)

Il nous arrive, en lisant Lacan, de constater que des termes qui ne sont pas nécessairement « lacaniens », viennent à s'imposer par leur insistance textuelle et surtout par leur consistance sémantique, à côté de la terminologie signée de son nom. Ils sont essentiels pour saisir le mouvement propre de la pensée lacanienne, parce qu'ils nous permettent non seulement de reconstituer le contexte générateur de ses concepts fondamentaux, mais aussi de redécouvrir l'interrogation proprement lacanienne qui a nécessité leur mise en place.

Nous avons déjà esquissé comment le concept de la chaîne signifiante s'était élaboré au sein d'une configuration notionnelle constituée des termes apparemment innocents tels que « signification », « renvoi », « emplois » et « ensemble », laquelle nous avons reconstituée à partir des travaux lacaniens jusqu'aux années 50<sup>1</sup>. Il nous semble que cette invention conceptuelle est issue d'une question que Lacan s'est posée depuis son premier ouvrage *La psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* (1932), question portant sur l'être-donné du *désir de l'autre*. On sait qu'au noyau des symptômes paranoïaques, il y a souvent une méconnaissance incorrigible concernant l'intention de l'autre. Comment un paranoïaque peut-il être si sûr que l'autre a une intention déterminée envers lui, qu'elle soit favorable (érotomanie) ou

---

1. Voir notre chapitre 2.

défavorable (délire de persécution) ? Au cours de ses discussions de 1932, Lacan semble pressentir – sans pourtant le développer<sup>2</sup> – que cette question qu’il a rencontrée d’abord au sujet des délires paranoïaques, peut se poser également et avec autant de sérieux à propos de la psychiatrie qui essaye de *comprendre* les comportements et les fantasmes du patient en lui *supposant un désir* déterminé. Qu’est-ce qui peut distinguer la supposition délirante d’une intention amoureuse ou persécutrice (Aimée), de la supposition scientifique du « désir d’autopunition » (Lacan) ? Ce doute qui aurait pu germer sur la condition de possibilité de la science de l’homme (ou de « la personnalité » si on reprend la terminologie lacanienne de l’époque) au moment même où elle prenait naissance a été en réalité tenu à l’écart du fait d’une conception bien déterminée du langage. Le vouloir de l’autre est communiqué, dit-on, par le langage. Mais en supposant des unités significatives en elles-mêmes au niveau du mot, la conception traditionnelle du langage – ou sa conception « grammaticale », fondée sur sa forme écrite et présupposant une unité indivisible au niveau de la *grammê* ou la lettre – exclut préalablement la liberté la plus complète dont jouirait le vouloir ou le vouloir-dire derrière une expression. Cela exclut aussi cette question principielle qui en résulte, de savoir comment nous pouvons fonder notre savoir sur le vouloir de l’autre, si une expression peut se lier finalement à n’importe quel vouloir-dire. Une science de l’homme serait possible si le langage était constitué des atomes signifiants univoques pour tous les sujets ; mais ce n’est nullement le cas. En s’appuyant sur l’expérience du langage dit « anormal » – langages de l’enfant, de l’étranger et du fou – qui est à l’origine même de la psychanalyse, Lacan est amené à en chercher une autre conception que celle qui est articulée depuis longtemps comme « la grammaire ». C’est dans cette quête qu’il a pris connaissance du tournant sémantique de la linguistique de l’époque, où les discussions saussuriennes qu’il connaissait depuis sa Thèse sont apparues sous une tout autre lumière à travers la mise à jour par Roman Jakobson et

---

2. Lacan dit en 1975 : « Si j’ai si longtemps résisté à sa republication [celle de sa thèse], c’est simplement parce que la psychose paranoïaque et la personnalité n’ont comme telles pas de rapport, pour la simple raison que c’est la même chose » (S.XXIII, p. 53, séance du 16 décembre 1975).

Emile Benveniste, pour donner lieu à cette véritable création conceptuelle qu'est « la chaîne signifiante ».

Ainsi cet appareil conceptuel est-il d'une certaine manière le prolongement et même l'approfondissement de la problématique initiale. A examiner les choses de plus près, nous voyons cependant qu'il y a une certaine boiterie dans le processus de sa théorisation, qui n'est jamais due à l'inattention ni à une réflexion mal conduite, mais à l'articulation si rigoureuse de ses concepts qu'elle fraye la voie d'une nouvelle dimension de sa problématique. Les références à la topologie et à la logique mathématique, qui caractérisent les discussions lacaniennes des années 60, constituent la tentative de répondre à cette problématique en l'articulant d'une manière déterminée. Mais cette articulation n'est pas, nous semble-t-il, la seule possible.

De ladite boiterie il est possible de franchir un autre pas, dans une direction différente. Et Lacan le franchit en effet, ne fût-ce que de manière inapparente, dans l'ombre des dispositifs optique et linguistique qu'il mobilise dans les années 50. Ceux qui voudront le suivre disposeront de trois termes comme piste qui appartiennent également à sa problématique de l'époque.

*Instant, instance, insistance* : ces termes ne sont pas considérés, eux non plus, comme termes techniques constitutifs du « lacanisme ». Ils ne sont d'ailleurs pas originaires d'une même source ni d'une même époque. On dirait qu'il n'y a finalement que leur homophonie, qui nous justifie de concevoir une configuration notionnelle qu'organisent ces termes datés respectivement de 1945, 1957 et 1954–55. Il nous faudrait pourtant souligner que Lacan est lui-même sensible à la résonance entre eux. En 1971, Lacan dit en effet :

*L'instance, ai-je dit, de la lettre, et si j'emploie instance, c'est comme pour tous les emplois que je fais des mots, non sans raison, c'est qu'instance résonne aussi bien au niveau de la juridiction, il résonne aussi au niveau de l'insistance, où il fait surgir ce module que j'ai défini de l'instant, au niveau d'une certaine logique. Cette répétition, c'est là que Freud découvre l'au-delà du principe du plaisir. Seulement voilà, s'il y a un au-delà, ne parlons plus du principe, parce qu'un principe où il y a un au-delà, ce n'est plus un principe, et laissons de*

côté du même coup le principe de réalité. Tout ça est très clairement à revoir. Il n'y a tout de même pas deux classes d'êtres parlants, ceux qui se gouvernent selon le principe du plaisir et le principe de réalité, et ceux qui sont au-delà du principe du plaisir, surtout que, comme on dit – c'est le cas de le dire – cliniquement, ce sont bien les mêmes<sup>3</sup>.

Si ce passage est plus qu'une simple rationalisation rétrospective, c'est que Lacan mentionne ici le principe du plaisir et son au-delà : Lacan rappelle ici, en soulignant qu'ils sont deux principes immanents au même « être parlant », la division qui marque profondément l'être humain, division à laquelle il a été toujours sensible dès le début de ses réflexions. C'est autour de cette division que s'affirmera « la boiterie » dont nous avons parlé tout à l'heure.

### *Hiatus irrationalis*

La division en question n'est jamais celle qui détruit l'unité authentique de l'être humain. C'est au contraire celle qui fait l'humanité de l'être humain, ou son « unité » même. Freud se confronte à cette division, à travers le phénomène de transfert. Pourquoi le sujet répète-t-il le rapport malheureux à l'autre qui ne lui était qu'une source de déplaisir ? Comment voit-il apparaître itérativement l'*imago* d'une personne qui lui a apporté le plus grand mal ? Freud a finalement tenté d'expliquer ces cas qui vont à l'encontre du principe du plaisir, en supposant deux pulsions, qui sont « pulsion de vie » et « pulsion de mort ». C'est cet être à deux incontournable, opposé à l'être solitaire qui sera la conséquence ultime du principe du plaisir, ou le retour insistant de l'autre irréductible qui ne peut s'expliquer que par un mythe, qui constitue l'au-delà du principe du plaisir dont parle l'article de 1920.

Est-ce par la psychanalyse freudienne que Lacan a été introduit à cette problématique de division essentielle ? Nous serions plutôt tentés de considérer qu'elle est déjà présente dès très tôt, dans le sonnet « Hiatus irrationalis » que Lacan a écrit en 1922 et publié dans une

---

3. S.XIX, inédit, séance du 4 novembre 1971.

version légèrement différente en 1932, et que c'est à partir de là qu'il a découvert le dernier Freud.

« Hiatus » vient du latin *hiare* qui signifie « ouvrir la bouche » ; il s'inscrit donc dans la même ligne d'association que celle de « la béance », terme que Lacan emploie souvent dans ses travaux ultérieurs. D'ailleurs, il signifie la succession de voyelles qui est à éviter dans la langue française. Ainsi la faille qui se forme entre deux éléments qui ne doivent jamais se trouver côte à côte, implique-t-elle la facticité du lien qui s'établit au-delà de toute rationalisation possible.

Dans ce sonnet, il s'agit bien d'un hiatus entre « Formes » et « Choses », où Erik Porge voit « une première esquisse d'un hiatus entre le moi et les choses »<sup>4</sup>. Il nous faut pourtant souligner la spécificité du *topos* où il s'institue :

*Hiatus irrationalis*

Choses que coule en vous la sueur ou la sève,  
Formes, que vous naissiez de la forge ou du sang,  
Votre torrent n'est pas plus dense que mon rêve ;  
Et si je ne vous bats d'un désir incessant,

Je traverse votre eau, je tombe vers la grève  
Où m'attire le poids de mon démon pensant.  
Seul il heurte au sol dur sur quoi l'être s'élève,  
Au mal aveugle et sourd, au dieu privé de sens.

Mais, sitôt que tout verbe a péri dans ma gorge,  
Choses qui naissiez du sang ou de la forge,  
Nature –, je me perds au flux d'un élément :

Celui qui couve en moi, le même vous soulève,  
Formes que coule en vous la sueur ou la sève,  
C'est le feu qui me fait votre immortel amant<sup>5</sup>.

4. Erik Porge, « Lacan, la poésie de l'inconscient », in Eric Marty (ed.), *Lacan & la littérature*, Houilles, Edition Manucius, 2005, p. 68.

5. Le sonnet existe d'abord en version manuscrite dans une lettre adressée à Ferdinand

Dans ce sonnet, « Formes » et « Choses », au lieu de s'ordonner verticalement pour former une configuration platonicienne ou de se contenter d'une délimitation fixe qui en fait une île de l'entendement pur entourée des eaux troubles du phénoménal, constituent un « torrent ». C'est le « désir incessant » qui permet de me maintenir dans ce torrent, en tant qu'il n'est pas « plus dense que mon rêve », puisque mon « démon pensant » m'attire, non pas à la hauteur du spirituel, mais vers le fond. Et pourtant, dès l'extinction de « tout verbe », je me perds dans le « flux d'un élément », qui est finalement le feu, qui « couve en moi » et soulève les « Formes », et qui me fait leur « immortel amant ». Nous pouvons constater dans la configuration élémentaire organisée autour de ce « je », deux forces, deux tendances dont l'opposition conditionne un certain « hiatus ». Elles ne sont pas pourtant là pour déchirer mon être en deux, mais pour ouvrir un espace où mon être s'institue comme effet de partage.

Dans la version manuscrite de ce sonnet, Lacan a mis en guise de titre le fameux *Panta rhei* (πάντα ῥεῖ) d'Héraclite ; le « torrent » en question est donc à entendre avant tout dans son registre héraclitéen. Mais l'apostrophe à la « Nature » et surtout l'évocation du désir et de l'amour nous rappelleraient la cosmologie d'Empédocle, où la Nature s'explique par la composition et la décomposition de quatre Eléments (le Feu, l'Air, l'Eau, la Terre), dont les principes sont l'Amour et la Haine. On sait, certes, que Freud se réfère explicitement à la pensée de ce philosophe excentrique dans son article de 1937, pour expliquer sa théorie des deux pulsions ; la pensée du dernier Freud comporte une dimension qu'il n'arrive pas à articuler sans la référence à la pensée grecque. On peut rappeler à ce propos que c'est déjà le mythe de l'androgyné raconté dans *le Banquet* qui vient conclure la quête freudienne de « l'au-delà du principe du plaisir ». Mais la seule référence à la philosophie antique ne suffit pas, bien entendu, pour nous justifier de rapporter ce sonnet à la pensée freudienne, puisque Freud souligne en citant Empédocle que ce n'est pas l'évolution du monde qu'il tente d'expliquer et que c'est les composantes pulsionnelles qu'il s'agit pour

---

Aliqué, datée de 1929, et puis il est publié à deux reprises, dans *Le Phare de Neuilly* en 1933 et dans *Le Magazine littéraire* en 1977, dans des versions légèrement différentes. Nous citons ici celui du *Phare de Neuilly* (n° 3-4).

l'Amour d'unifier. Par rapport à cette reformulation freudienne, n'est-ce pas une régression patente de se référer de nouveau aux quatre Éléments de la philosophie antique ? Le sonnet n'est-il finalement qu'une excursion littéraire de jeunesse, qui ne laisse aucune trace dans ses réflexions ultérieures ?

Ce qui nous invite tout de même à voir dans ces quatorze lignes le germe de la pensée psychanalytique proprement lacanienne, en dépit et au-delà de ces soupçons, c'est ce sentiment singulier d'immersion et de flottement, qui les traverse de bout en bout. Non que le sujet y soit « désorienté », mais son mouvement, qu'il sombre ou remonte dans le torrent, ne connaîtra jamais cette menace toujours pressante de la chute libre imminente. Il me faut certes battre incessamment le torrent peu dense de « Formes » et de « Choses », pour éviter de s'enfoncer jusqu'au « sol dur ». Et pourtant, mon sort est alors étranger, et même diamétralement opposé à celui d'Icare qui vole d'abord haut dans l'air et puis fait une chute dramatique et mortelle<sup>6</sup>. Ces « Formes » auxquelles « le feu » me destine, ne se situent jamais dans les cieux, mais elles sont immanentes au torrent qu'elles constituent avec les « Choses ». On pourrait même considérer que cette aspiration vers les « Formes » qui ne sont pas transcendantes, ce rapport défini comme « amour éternel », anticipent sur le rapport essentiel de l'être humain à sa propre image qu'il abordera bientôt autour du « stade du miroir ». Il y a pourtant une différence essentielle entre le rapport à ces « Formes » et le rapport à l'image dans le stade du miroir, qui semble constituer le ressort même

6. Voici l'exemple cité dans *Le Rêve et l'existence* de Binswanger d'un rêve qui peut « inspirer de l'inquiétude au psychiatre », dans lequel « le contenu de l'image – et, partant, le mouvement dramatique du rêve – se dérobent derrière le contenu purement thymique » (Ludwig Binswanger, *Le Rêve et l'existence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954, pp. 156–157) : « Je me trouvais dans un autre monde merveilleux, dans un océan où, dépourvu de forme, je me laissais flotter. Je voyais de très loin la terre et tous les autres et je me sentais extraordinairement léger et débordant d'un sentiment de puissance » (*ibid.*, p. 157). A la différence du sentiment de flottement qui imprègne le sonnet lacanien, il n'y a plus ici aucune aspiration à la Forme, mais c'est plutôt son absence qui apparaît désirable pour le sujet. Etant donné qu'« il subit une telle fascination par son contenu thymique qu'il le revit sans trêve dans ses rêveries », et qu'« il préfère ce sentiment à tout autre contenu vital et s'efforce à plusieurs reprises de s'évader de la vie », « ceci n'appartient plus au rêve mais à la psychose en tant que telle » (*ibid.*, p. 158).

de ses discussions ultérieures.

Le thème même de l'aspiration aux Formes dans l'eau, ne manquera pas d'évoquer le mythe de Narcisse. Seulement, il s'agit là d'un Narcisse qui se trouve non pas face à l'eau dormante, mais à une surface ondulante de l'eau qui coule, où le flottement de mon être est fonction du caractère insaisissable de l'image qui s'y reflète. On y constatera en effet l'alternance de deux Éléments. L'Eau est là bien présente dans l'ordre des « Choses », tant que sa surface est troublée. Elle s'évapore dès qu'elle se calme pour n'être plus que l'Air et laisser place aux « Formes ». Mais un seul « ris de l'eau », pour reprendre le calembour lacanien, fera « rideau » au regard qui a pu la pénétrer si aisément, et l'eau reprendra alors sa matérialité amorphe. Conversion de l'un en l'autre de ces deux Éléments, qui fait alterner les « Formes » et les « Choses » : c'est au sens de cette instabilité de l'imaginaire qu'il nous faut sans doute entendre leur « torrent », dont Lacan précise qu'il « n'est pas plus dense que mon rêve ».

C'est précisément ce point qui nous échappe lorsque nous ne concevons ses dispositifs du miroir qu'à partir du stade du miroir, où l'image spéculaire est considérée comme une armure qui vient retenir et informer la substance corporelle fluide. Ce qui est d'autant plus grave que la fonction de l'image telle qu'elle est conçue dans le stade du miroir n'est en fait qu'un moment de la conception lacanienne de l'imaginaire. En effet, ce qui est essentiel dans les dispositifs du miroir des années 50, cette fois composés des miroirs plat et concave, c'est que l'image spéculaire ne peut apparaître que tant qu'elle est supportée par un bouquet offrant l'appui au regard <sup>7</sup>. Autrement dit, l'image en question est caractérisée par une instabilité foncière, qui est pourtant différente de celle de l'image réalisée sur une surface ondulante.

La stabilité de l'image dans le stade du miroir dépend en effet de celle de la surface du miroir ; son instabilité sur la surface de l'eau est le reflet de celle de cette dernière. Alors que dans les dispositifs du « bouquet inversé », l'instabilité de l'image réalisée s'enracine dans la liberté

7. « Si l'œil accommode au niveau des fleurs que nous avons disposées, il verra l'image réelle du vase venir entourer le bouquet, et lui donner style et unité – reflet de l'unité » (S.I, p. 142, séance du 24 mars 1954). Lacan considère les fleurs comme remplissant « la fonction guide » pour le regard (« Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », E676).



dont jouit le regard qui la vise. L'image y est si difficile à maintenir comme telle, en raison non pas de l'instabilité de la surface spéculaire, mais de celle du regard subjectif. Or c'est cette oscillation de l'image, liée étroitement à l'instabilité du « Je », que Lacan a découverte dans ses premières réflexions sur ce qu'il appellera « le symbolique ».

« *L'instant du regard* » et « *l'instance du temps* »

Il nous semble que l'article daté de 1945, « Le temps logique et l'assertion de la certitude anticipé », constitue le prolongement et la reprise de cette problématique de l'image ouverte dès les années 30 dans une autre configuration conceptuelle, qui est celle de la logique et du raisonnement<sup>8</sup>. L'absence du miroir n'empêche pas d'y parler toujours d'une certaine image, dont le support n'est plus la surface spéculaire mais la vérité logique qui s'impose à tout le monde et qui moule notre pensée sur un même modèle. Ou plus précisément, ce qui se pense, comme je le pense, peut être pensé par l'autre ; je suis d'autant plus fondé qu'il est vrai à supposer qu'il soit aussi révélé à l'autre. Mais la vérité de ce qui se pense, n'*implique* pas que l'autre le pense effectivement, si évidente qu'elle paraisse. Attribuer telle ou telle pensée à un autre sujet relève en dernière analyse d'une supposition, essentiellement « analytique », en ce sens qu'il s'agit là d'une opération qui consiste à supposer comme donné ce qui n'est pas encore donné, comme ce terme l'implique dans le contexte de la démonstration mathématique<sup>9</sup>. Autrement dit, cette supposition est « imaginaire » au double sens du terme, pour autant que le sujet se représente la pensée de l'autre à son image et qu'elle peut ne pas correspondre à sa réalité. Ce qui marque le pas décisif dans la conception lacanienne de l'image, au-delà de ses discussions sur le stade du miroir, c'est l'institution de cet « imaginaire » qui ne réussit pas toujours et qui peut manquer à couvrir la réalité de l'autre.

Le point de départ du raisonnement dans ce sophisme est constitué

---

8. E197–213.

9. Voir notre chapitre 11.

par une certaine « exclusion logique » dont la vérité ne serait jamais mise en cause par personne : si on élimine deux noirs d'un groupe composé de deux noirs et de trois blancs, il ne reste que des blancs. Le raisonnement est si simple et si évident, qu'on croirait qu'il constitue une unité fermée et indivisible. Le premier geste de l'analyse lacanienne consiste pourtant à y signaler qu'il comporte en fait deux moments où nous pouvons repérer le premier nouage de « l'instant » et de « l'instance »<sup>10</sup> : « A l'exprimer [cette exclusion logique] sous la forme *deux noirs :: un blanc*, on voit la valeur *instantanée* de son évidence, et son temps de fulguration, si l'on peut dire, serait égal à zéro »<sup>11</sup>. Si une telle vue, attribuée souvent à « la logique classique »<sup>12</sup> où la vérité logique apparaît intemporelle, n'est en fait qu'approximative et reste impuissante dans l'analyse du sophisme, c'est que cette « exclusion logique » implique déjà une « modulation » temporelle.

Dans cette formule « *deux noirs :: un blanc* », on peut distinguer « cette forme de conséquence que les linguistes désignent sous les termes de la prothase et de l'apodose : « A être ..., alors seulement on sait qu'on est ... » »<sup>13</sup>. Soit : à être en face de deux noirs, alors seulement on sait qu'on est un blanc. Ce que le sujet voit effectivement, n'est pas deux noirs, mais deux blancs. En supposant la présence de deux noirs, le sujet quitte donc ce qui est immédiatement donné, pour s'arrêter à une des formes possibles que peut prendre le monde qui l'entoure, et en faire un point de départ hypothétique de son raisonnement ; on pourrait y reconnaître une forme élémentaire de la pensée que nous pouvons qualifier d'« analytique » au sens où nous l'avons défini plus haut. Or cette pensée ne serait pas possible sans un minimum d'intervention subjective qui permet de se tenir hors du monde tel qu'il se donne ; c'est pourquoi Lacan parle à ce niveau de « la sub-

10. Le mot latin « *instare* » signifie « se tenir dans ou sur », « être prêt ou voisin de », « être imminent, menacer » et même « insister » ; « instant » vient de « *instans* », participe présent de ce verbe latin, et « instance » sa substantivation « *instantia* ».

11. E204.

12. « C'est justement parce que notre sophisme ne la tolère pas, qu'il se présente comme une aporie pour les formes de la logique classique, dont le prestige « éternel » reflète cette infirmité non moins reconnue pour être la leur : à savoir qu'elles n'apportent jamais rien qui ne puisse déjà être vu d'un seul coup » (E202).

13. E205.

jectivation qui s'y dessine, encore qu'impersonnelle sous la forme de l'« on sait que ... »<sup>14</sup>. Il faut nous interroger ici sur ce qu'il en est de cette « subjectivation » à l'état d'esquisse, avec ce qu'elle comporte de négatif et de positif ; elle implique certes ce moment d'arrachement au monde dans lequel on est immergé la plupart du temps, mais c'est pour s'arrêter à l'un de ses états possibles. Il est important de remarquer que Lacan ne considère pas ce moment de subjectivation comme un acte isolé et volontaire du sujet préalablement constitué. Une expression spécifique revient régulièrement pour l'articuler : « une instance du temps ».

Une instance du temps creuse l'intervalle pour que le donné de la *prothase*, « en face de deux noirs », se mue en la donnée de l'*apodose*, « on est un blanc » : il y faut l'*instant du regard*. Dans l'équivalence logique des deux termes : « Deux noirs : un blanc », cette modulation du temps introduit la forme qui, dans le second moment, se cristallise en hypothèse authentique, car elle va viser la réelle inconnue du problème, à savoir l'attribut ignoré du sujet lui-même. Dans ce passage, le sujet rencontre la suivante combinaison logique et, seul à pouvoir y assumer l'attribut du noir, vient dans la première phase du mouvement logique, à formuler ainsi l'évidence suivante :

2° Si j'étais un noir, les deux blancs que je vois ne tarderaient pas à se reconnaître pour être des blancs<sup>15</sup>.

En affirmant la nécessité de « l'instant du regard », Lacan a voulu restituer, au « mouvement logique »<sup>16</sup> qui serait réduit à zéro dans le cadre de la « logique classique », une modulation interne et l'unité qu'elle réalise, ou ce qu'il appelle « module de l'instant »<sup>17</sup>. L'équivalence :

---

14. E205.

15. E205.

16. « Ces instances du temps, constituantes du procès du sophisme, permettent d'y reconnaître un véritable mouvement logique » (E204).

17. La critique lacanienne de la logique rejoint ici la critique lévinasienne de l'ontologie, où le philosophe affirme le caractère « articulé » de l'instant : « L'instant n'est pas fait d'un bloc, il est articulé. C'est par cette articulation qu'il se distingue de l'éternel qui est simple et étranger à l'événement » (Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, seconde édition augmentée, Paris, J. Vrin, 1984, p. 17).

« deux noirs : un blanc » constitue une vérité intemporelle, alors que sa formulation présuppose que la présence de deux noirs soit expressément visée et épinglée parmi l'infinité d'états possibles du monde, et que cette visée précise – comme l'exprime « *alors seulement* » de l'apodose – soit assez stable pour qu'on puisse passer à sa conséquence. C'est le sens de « l'instant du regard » en tant que ce « regard » implique une visée allant au-delà de ce qui se voit.

Deux points sont à relever dans le développement de ce passage.

Premièrement, le caractère impersonnel ou pré-personnel de ce regard, qui n'a rien à voir avec l'attention maîtrisée par une volonté quelconque. Il s'agit là de ce autour de quoi se structure toute la subjectivité. C'est pourquoi Lacan parle ici de « l'instance du temps » – « l'instance » est ici à entendre au sens de s'arrêter et de se tenir sur quelque chose, à condition de ne pas l'attribuer à une personne déterminée, mais au « temps » comme tel. D'une certaine manière, la notion d'« instance du temps » où il faut « l'instant du regard » propose une première articulation d'un mode d'immersion subjective qui constitue la matrice même de la subjectivité.

Deuxièmement, Lacan se montre bien conscient, semble-t-il, de la récurrence d'une structure « analytique » qui, introduite d'abord sous la forme de la supposition impersonnelle : « A être ... », se trouve « dans le second moment » pleinement subjectivée pour « se cristalliser en hypothèse authentique » et formulée avec le « je ». Puisque ce n'est finalement que d'une supposition qu'il s'agit dans l'instant du regard, l'instance du temps qu'il entraîne n'est jamais définitive : ce n'est pas une pure et simple extinction du mouvement, mais un arrêt provisoire et ouvert à d'autres suites possibles ; « l'instance du temps » au sens de la stagnation temporelle est « en instance » non seulement des mouvements suivants mais aussi de ses propres repositionnements possibles, selon que « l'instant du regard » sera maintenu ou remis en cause. Ainsi, ouvert à de multiples « destins » possibles, ce moment de stagnation participe de « l'instance » au sens juridique du terme. *Arrêt dans l'imminence de plusieurs destins possibles* ; voilà trois moments qui se trouvent condensés dans la notion d'« instance ».

Cette *instance du temps* résultant de *l'instant du regard*, avec le triple aspect que nous venons d'articuler, se retrouve également dans le second

moment, à ceci près que la supposition est maintenant double, puisqu'il s'agit là d'une supposition supposée à l'autre. Pour que *l'instance du temps* soit réalisée à ce niveau, il ne suffit pas qu'un état possible du monde (un blanc et un noir) soit visé au-delà de ce qui se voit ; il faut que cet état du monde soit effectif pour l'autre et qu'il vise, au-delà de ce qu'il voit, sa couleur qu'il ne voit pas directement, pour qu'il en fasse le point de départ d'un jugement hypothétique. Il y a de nombreux jugements hypothétiques (Si A, alors B) vrais en soi, et dont la vérité est plus ou moins évidente ; nous pouvons même en supposer des séries divergentes, comme le fait Kant dans sa *Critique de la raison pure*. Mais leur évidence n'implique pas qu'ils sont d'emblée accessibles à tous les sujets. Il s'ensuit que l'attribution de ce jugement hypothétique à un sujet déterminé est elle-même hypothétique, puisqu'elle dépend finalement de l'acte du sujet qui raisonne. C'est cette autre dimension, cet autre pli de la supposition, formée par le moment de la subjectivation proprement dite, que Lacan mettra en valeur avec la notion d'« insistance ».

### « *L'insistance* » à deux niveaux : la signification et le signifiant

En 1955, Lacan a introduit le terme : « insistance » comme la traduction de *Wiederholungszwang*, ou « compulsion de répétition »<sup>18</sup>. Cependant il met en valeur très tôt le rapport entre l'insistance et le langage :

L'au-delà du principe du plaisir est exprimé dans le terme *Wiederholungszwang*. Ce terme est improprement traduit en français par *automatisme de répétition*, et je crois vous en donner un équivalent meilleur avec la notion d'*insistance*, d'insistance significative. Cette fonction est à la racine même du langage en tant qu'il apporte une dimension nouvelle, je ne dirais pas au monde, car c'est précisément la dimension qui rend un monde possible, pour autant qu'un monde

18. Lacan a introduit ce terme d'insistance pour éviter la connotation neurologique que comporte le terme d'« automatisme ». Cf. S.II, p. 79, séance du 15 décembre 1954.

est un univers soumis au langage <sup>19</sup>.

Au début de l'article rédigé en 1956, ce terme d'insistance vient caractériser la « chaîne signifiante » où s'enracine selon Lacan le phénomène de *Wiederholungszwang* :

Notre recherche nous a mené à ce point de reconnaître que l'automatisme de répétition (*Wiederholungszwang*) prend son principe dans ce que nous avons appelé l'*insistance* de la chaîne signifiante. Cette notion elle-même, nous l'avons dégagée comme corrélative de l'existence (soit : de la place excentrique) où il nous faut situer le sujet de l'inconscient, si nous devons prendre au sérieux la découverte de Freud. C'est, on le sait, dans l'expérience inaugurée par la psychanalyse qu'on peut saisir par quels biais de l'imaginaire vient à s'exercer, jusqu'au plus intime de l'organisme humain, cette prise du symbolique <sup>20</sup>.

Nous constatons déjà dans ce passage la négation la plus claire de la séparation de l'imaginaire et du symbolique ou de la juxtaposition du sujet et du signifiant, qui constitue une pierre d'achoppement pour ceux qui lisent le Lacan des années 50. C'est « l'insistance » de la chaîne signifiante qui sous-tend « l'ex-sistence » du sujet de l'inconscient <sup>21</sup> ;

19. S.II, p. 241, séance du 12 mai 1955. Etant donné que la distinction marquée et maîtrisée entre signifiant et signification restait encore à venir, il faudrait entendre l'expression « insistance significative » non pas au sens d'insistance telle qu'elle se réalise au niveau de la signification, mais d'insistance relative au monde du symbole en général. Cf. « Le rapport imaginaire est, chez l'homme, dévié, en tant que là se produit la béance par où se présente la mort. Le monde du symbole, dont le fondement même est le phénomène de l'insistance répétitive, est aliénant pour le sujet, ou plus exactement il est cause de ce que le sujet se réalise toujours ailleurs, et que sa vérité lui est toujours voilée par quelque partie. Le moi est à l'intersection de l'un et de l'autre » (*ibid.*, p. 245).

20. E11.

21. La terminologie lacanienne se réfère ici implicitement, nous semble-t-il, à l'expression heideggerienne : « l'ek-sistence in-sistante (*die in-sistente Ek-sistenz*) » (Martin Heidegger, « L'essence de la vérité », in *Question I*, Paris, Tel/Gallimard, 1968, p. 187). Seulement, nous pouvons constater un certain renversement de l'économie où se situent ces deux termes. Pour Heidegger, c'est en se tournant vers l'étant que l'homme s'éloigne de l'être, ou qu'il « insiste », mais cette insistance n'est pas possible sans l'existence de

c'est par le biais de cette dernière qui est essentiellement de l'ordre imaginaire, que le symbolique incarné par la chaîne signifiante capture l'être humain. Ces deux registres sont en fait deux moments ou deux dimensions d'une seule et même structure.

Il nous fait maintenant articuler cette notion d'insistance, en distinguant les deux niveaux de sa réalisation.

Lacan a introduit cette notion en citant l'exemple du discours interrompu<sup>22</sup>. Une phrase qui n'est pas terminée, qui n'est pas prononcée jusqu'au bout, incite celui qui l'écoute à la compléter d'une manière quasi « automatique ». « La phrase interrompue » du Président Schreber n'en est qu'une altération pathologique, en tant qu'elle n'est plus un simple automatisme corrigible mais qu'elle est devenue une obsession accompagnée d'hallucinations. A ce niveau, Lacan ne voit pas de différence essentielle entre le normal et le pathologique :

[...] [L]e signifiant de sa nature anticipe toujours sur le sens en déployant en quelque sorte au devant de lui sa dimension. Comme il se voit au niveau de la phrase quand elle s'interrompt avant le terme significatif : Jamais je ne..., Toujours est-il..., Peut-être encore... Elle n'en fait pas moins sens, et d'autant plus oppressant qu'il se suffit à se

---

l'homme, ou son ouverture vers l'être. Autrement dit, l'insistance constitue une sorte de déviation par rapport à l'existence, qui est la situation authentique de l'être humain. Alors que Lacan considère l'insistance et l'existence non pas comme deux termes qui s'opposent l'un à l'autre, mais comme deux termes corrélatifs ; une seule et même structure se manifeste dans l'existence ou dans l'insistance, selon qu'on l'envisage sous l'angle du sujet ou du signifiant. Ou, plus précisément, l'insistance de la chaîne signifiante vient marquer l'autre ou l'ouverture vers l'autre au sein même de l'être humain, pour qui l'existence consiste plutôt à s'affirmer comme ayant un savoir effectif sur cet autre, au-delà même de ce qui lui est accordé. Corrélativement, Heidegger et Lacan ne situent plus « *die Irre* » ou « l'errance » de la même manière. « *Die Irre* » heideggerienne consiste dans l'insistance, où l'on est renvoyé d'un étant à l'autre, sans jamais atteindre l'être comme tel. « L'errance » pour Lacan se produit là où le sujet n'existe plus, pour autant qu'il n'est plus suffisamment « dupe » (« les non-dupes errent », dit Lacan). Et pourtant, être dupe n'implique pas être exempt de l'errance, puisque Lacan distingue la bonne duperie de celle qui ne l'est pas : « La bonne dupe, celle qui n'erre pas, il faut qu'il y ait quelque part un Réel dont elle soit dupe » (S.XXI, séance du 11 décembre 1973).

22. Cf. « Ce qui intéresse Freud [...] c'est le message en tant que tel, et on peut dire plus – c'est le message comme discours interrompu, et qui insiste » (S.II, p. 153, séance du 16 février 1955).

faire attendre.

Mais le phénomène n'est pas différent, qui du seul recul d'un *mais* la faisant apparaître, belle comme la Sulamite, honnête autant que la rosière, pare et prépare la négresse pour les noces et la pauvre pour l'encan<sup>23</sup>.

Ainsi ce qu'on n'arrive pas à dire et qui reste dans cette mesure « en deçà de l'existence », « insiste »<sup>24</sup>. L'important est que cette « insistance » de ce qui est « en deçà de l'existence », s'installe dans un « sens »<sup>25</sup>.

Car le discours interrompu ne peut être complété de n'importe quelle manière : ce qui est déjà prononcé impose des contraintes grammaticales, catégoriales, sémantiques ou stylistiques, ou le « code » à tous ses niveaux pour définir un champ déterminé de suites possibles. Autrement dit, ce que l'autre peut vouloir dire après un segment déterminé semble converger pour former un « ensemble ». Il faut remarquer ici que le contour ainsi tracé de ce que l'autre peut vouloir dire, n'est que le reflet de mon propre vouloir-dire, réalisé dans le miroir que constitue le code dans le langage. Ce reflet est « imaginaire » au double sens du terme, puisqu'il est formé à mon image, et qu'il peut ne pas correspondre à la réalité de l'autre : il se peut toujours, en dernière analyse, que l'autre ait voulu laisser la phrase telle quelle, sous sa forme interrompue, ou qu'il ait voulu dire autrement, en adoptant un autre code au-delà de l'interruption.

L'insistance est ouverte à l'infini, incarné par la présence de l'autre, pour autant que ce dernier est libre, théoriquement parlant, de continuer la phrase comme il veut, n'importe comment et même « éternellement ». Mais incapable d'assumer cet infini comme tel, j'y retrouve ma propre figure toujours hâtivement ou anticipativement, ou

23. « L'instance de la lettre dans l'inconscient » (1957), E502.

24. « Il s'agit [...] d'apprendre au sujet à nommer, à articuler, à faire passer à l'existence, ce désir qui, littéralement, est en deçà de l'existence, et pour cela insiste. Si le désir n'ose pas dire son nom, c'est que ce nom, le sujet ne l'a pas encore fait surgir » (S.II, p. 267, séance du 19 mai 1955).

25. Les signes dans la machine cybernétique, qui paraissent dépourvus de sens, ont tout de même un « sens », en tant qu'ils doivent être *orientés* pour qu'elle fonctionne selon une syntaxe (S.II, pp. 351–352, séance du 22 juin 1955).



autrement dit, en me connaissant / méconnaissant auprès de l'autre : en présupposant que l'autre adopte le même code que le mien, en lui supposant une certaine rationalité commune, je cherche ce qu'il veut dire dans cet espace essentiellement imaginaire, qui est pourtant ouvert par un autre dispositif que le miroir. Voilà comment le symbolique exerce sa prise sur l'être humain par les biais de l'imaginaire.

On pourrait considérer que la logique de la chaîne signifiante est « spéculative » au sens que Hegel a d'abord articulé dans l'usage courant de ce terme, où il s'agit d'« aller au-delà de ce qui est immédiatement donné », pour que ce qui se pose ainsi de seulement subjectif soit « réalisé ou transposé en objectivité »<sup>26</sup>. Mais il ne suffit pas que l'unité du subjectif et de l'objectif soit exprimée comme telle ; il serait unilatéral de s'en tenir là, puisque « le subjectif et l'objectif ne sont pas seulement identiques, mais aussi différents »<sup>27</sup>. Hegel dit que « le spéculatif, suivant sa vraie signification, n'est ni provisoirement ni non plus définitivement quelque chose de simplement subjectif, mais expressément ce qui contient en soi-même comme supprimées ces oppositions auxquelles s'en tient l'entendement (par conséquent, aussi celle du subjectif et de l'objectif), et précisément par là se montre comme concret et comme totalité »<sup>28</sup>. Une telle unité où il s'agit d'articuler non seulement l'identité, mais aussi la différence, s'institue dans la chaîne signifiante autour de l'image telle qu'elle se réalise dans le langage, ou « un signifiant », en tant qu'il n'est concevable que par rapport à l'autre imaginaire qui l'aura voulu dire. Unité qui est spécifiée dans le discours lacanien par une figure privilégiée : *la lettre*.

La lettre est une figure destinée à illustrer le carrefour de l'imaginaire et du symbolique dans la chaîne signifiante. Il faut pourtant faire remarquer que cette « image » ou cette « lettre », du moins dans les discussions lacaniennes, n'a aucun rapport nécessaire à *la vue*. Ce que Lacan conçoit sous le terme d'image est moins proche du reflet perceptible que du « mapping » au sens mathématique du terme, défini par la correspondance biunivoque, là même où il s'y réfère dans le contexte

---

26. G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique*, tr. par Bernard Bourgeois, Paris, J. Vrin, 1986, p. 517.

27. *Loc. cit.*

28. *Loc. cit.*

de l'appareil optique <sup>29</sup>. L'image en ce sens peut être saisie sans aucun rapport avec la perception visuelle, comme le montre l'exemple de la perspective pour l'aveugle dont parle Diderot <sup>30</sup>. Quelle serait cette « image » dans le contexte de la chaîne signifiante ? Elle est incarnée d'abord par chacune des suites possibles que je peux supposer au message interrompu, laquelle réalise ladite correspondance biunivoque, en ce qu'elle est pour l'instant attribuée à l'autre, quoiqu'il soit à tout instant possible d'en relever l'origine subjective, à savoir qu'elle est à la fois la sienne et la mienne. En entendant la parole de l'autre, je lui suppose un vouloir-dire, qui ne peut pourtant se réaliser que comme le mien ; *la supposition* implique à ce niveau *une projection de vouloir-dire*.

Au moment de cette supposition disons « auditive », une possibilité se trouve choisie et fixée comme signifiant, ou plus précisément comme *un* signifiant sur le fond de réseaux signifiants, qui implique une certaine mort, puisqu'il exclut les autres signifiants possibles, qui sont l'incarnation même de la liberté dont l'autre jouit en tant qu'il est doté du vouloir-dire : entendre *un* signifiant, viser un seul parmi les signifiants que l'autre peut vouloir dire, c'est supposer l'autre comme un être qui *ne veut plus* :

Vous savez que notre dessein n'est pas d'en faire [c'est-à-dire faire des rapports que le signifiant entretient avec le lieu, rapports que Poe a essayé de spécifier avec le terme de « *odd* » ] des rapports « subtils », que notre propos n'est pas de confondre la lettre avec l'esprit, même quand nous la recevons par pneumatique, et que nous admettons fort bien que l'une tue si l'autre vivifie, pour autant que le signifiant, vous commencez peut-être à l'entendre, matérialise l'instance de la mort <sup>31</sup>.

Mort qui n'est pourtant pas définitive, ou « petite mort » dont l'ins-

29. « Quelle est la définition de l'image en optique ? – à chaque point de l'objet doit correspondre un point de l'image, et tous les rayons issus d'un point doivent se recouper quelque part en un point unique. Un appareil d'optique ne se définit pas autrement que par une convergence des rayons univoque ou bi-univoque – comme on dit en axiomatique » (S.I, p. 142, séance du 24 mars 1954).

30. Lacan évoque à ce propos *La lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* de Diderot. Cf. S.XI, p. 81 et p. 86, séances du 26 février 1964 et du 4 mars 1964.

31. E24.

tance est à entendre au sens d'arrêt momentané et ouvert pour la vie, et surtout la vie de l'autre. Voilà le mode d'être de cet être qu'est la lettre, dont Lacan souligne la « matérialité ». Il poursuit le passage cité de la manière suivante :

Mais si c'est d'abord sur la matérialité du signifiant que nous avons insisté, cette matérialité est *singulière* en bien des points dont le premier est de ne point supporter la partition. Mettez une lettre en petits morceaux, elle reste la lettre qu'elle est, et ceci en un tout autre sens que la *Gestalttheorie* ne peut rendre compte avec vitalisme larvé de sa notion du tout <sup>32</sup>.

En effet, Lacan se réfère à la matérialité du signifiant dans le séminaire comportant ses premières discussions sur « La Lettre volée », afin de souligner que nous pouvons le manier indépendamment du sens, en parlant par exemple de la quantité d'information qu'il véhicule, ce qui se fait dans la théorie de la communication <sup>33</sup>. Mais lorsqu'il affirme dans le prolongement d'une telle observation que « tout vrai signifiant est, en tant que tel, un signifiant qui ne signifie rien » <sup>34</sup>, il la pousse à l'extrême pour en tirer une autre conséquence. Ce que Lacan a visé en affirmant « la matérialité » ou « l'arbitraire » du signifiant est d'abord d'assurer pleinement la marge de manœuvre interprétative, ce qui revient à affirmer à nouveau « l'ambiguïté » irréductible concernant *ce qu'il signifie*. Mais l'ambiguïté en question ne peut et ne doit pas rester au niveau sémantique. Car, pour voir s'installer l'ambiguïté sémantique d'un signifiant, dont on ne sait pas choisir l'une des significations possibles, il faut avoir surmonté cette incertitude qui touche la couche primitive du langage et qui concerne la question de savoir *ce qui signifie*. Avant même qu'il n'y ait pas de signifiant dont la signification soit univoque, il n'y a rien qui doit signifier absolument, à n'importe qui et dans n'importe quelle condition. La « matérialité » que Lacan a mise en valeur du signifiant est destinée à tenir ouvert cet espace de jeu où le

---

32. *Loc. cit.*

33. S.II, p. 105, séance du 19 janvier 1955.

34. S.III, p. 210, séance du 11 avril 1956.

sujet se constitue comme celui de l'acte auditif<sup>35</sup>, ce qui se confirme lorsqu'il met en question « l'être » du signifiant. Bien curieusement, c'est encore l'image de cette eau ondulante qui revient dans le passage où il reprend la question.

La communication pour l'homme n'est jamais réduite, dit Lacan dans *Les Psychoses*, à une série d'appels et de réponses qui se trouvent par exemple dans le fonctionnement d'une machine soutenu par un feed-back. On pourrait reconnaître une certaine forme de communication dans l'autorégulation qu'elle réalise, certes, mais elle n'est pas une communication proprement humaine, puisqu'il n'y a pas encore « usage du signifiant ». En fait, « l'isolement du signifiant comme tel nécessite autre chose » : « Il y a usage propre du signifiant à partir du moment où, au niveau du récepteur, ce qui importe n'est pas l'effet du contenu du message, n'est pas le déclenchement dans l'organe de telle réaction du fait que l'hormone survient, mais ceci – qu'au point d'arrivée du message, on prend acte du message »<sup>36</sup>. En d'autres termes, la reconnaissance du signifiant en tant que tel ne constitue pas simplement un moment préliminaire au-delà duquel s'étend le champ de la communication proprement dite, mais elle fait partie intégrante de la communication en tant qu'elle est proprement humaine.

Le signifiant comme tel n'est pas, mais il s'isole, il surgit en fonction d'une position subjective déterminée. Voici comment Lacan s'explique sur l'importance de cette prise d'acte signifiante :

Je suis sur la mer, capitaine d'un petit navire. Je vois des choses qui dans la nuit s'agitent, d'une façon qui me laisse à penser qu'il peut s'agir d'un signe. Comment vais-je réagir ? Si je ne suis pas encore un être humain, je réagis par toutes sortes de manifestations, comme on dit, modelées, motrices et émotionnelles, je satisfais aux descriptions des psychologues, je comprends quelque chose, enfin je fais tout ce que je vous dis qu'il faut savoir ne pas faire. Si par contre je suis un être humain, j'inscris sur mon tableau de bord – *A telle heure, par tel degré de longitude et de latitude, nous apercevons ceci et cela.*

35. Voir notre chapitre 4.

36. S.III, pp. 212–213, séance du 11 avril 1956.

C'est cela qui est fondamental. Je mets ma responsabilité à couvert. La distinction du signifiant est là. Je prends acte du signe comme tel. C'est l'accusé de réception qui est l'essentiel de la communication en tant qu'elle est, non pas significative, mais signifiante <sup>37</sup>.

La mer est ici la métaphore de « la matérialité » du signifiant qui est toujours mouvant et qui échappe à la délimitation définitive, au point que son être dépend essentiellement d'une opération subjective qui consiste à la fois à découper et à épingle <sup>38</sup>. En effet, l'histoire de « la lettre volée » que Lacan reprend dans l'article rédigé immédiatement après ce séminaire <sup>39</sup>, ne tourne-t-elle pas autour de la recherche d'une lettre, où l'on tente de retrouver ce bout de papier signifiant ou support des signifiants, au sein du monde matériel ? Ne s'agit-il pas là de repérer *ce qui signifie* avant même de s'interroger sur *ce qu'il signifie* ?

Qu'est-ce qui signifie ? Qu'est-ce qui est la lettre ? Ces questions, latentes dans le calembour joycien « *A letter, a litter* » <sup>40</sup> que Lacan cite dans son article, nous révèlent cet autre niveau de « l'arbitraire du signe linguistique », où nous sommes ramenés au moment où se lève l'autre qui veut dire, et avec lui ce qui signifie, sur le fond du monde matériel. Il n'y a jamais un lien naturel et nécessaire entre la propriété physique d'un objet et son être signifiant : qu'il constitue un signifiant ne relève point de ce qu'il en est du point de vue matériel. D'où la spécificité ontologique de ce qui est signifiant :

[...] le signifiant est unité d'être unique, n'étant de par sa nature symbole que d'une absence. Et c'est ainsi qu'on ne peut dire de la lettre qu'il faille qu'à l'instar des autres objets, elle soit *ou* ne soit pas quelque

37. S.III, p. 213, séance du 11 avril 1956.

38. Lacan oppose une telle vue à ceux qui voyaient dans la nature « les soins qu'a pris de l'ordre et de notre plaisir le Créateur », et qui considèrent que si l'eau est un élément si merveilleusement fluide, lourd et solide, c'est pour qu'on puisse voir « les petits bateaux voguer si joliment sur la mer » : pour eux, « tout ce qui se présentait avec une nature signifiante était fait pour signifier quelque chose » (S.III, pp. 211–212, séance du 11 avril 1956).

39. L'article intitulé « Le séminaire sur « La Lettre volée » » est rédigé mi-mai mi-août 1956 (E918).

40. E25.

part, mais bien qu'à leur différence, elle sera *et* ne sera pas là où elle est, où qu'elle aille <sup>41</sup>.

La part du signifiant ou de la lettre ne peut être que cernée par un « acte » impliqué dans l'audition, et sa délimitation a toujours une origine subjective et imaginaire. Voilà la leçon qu'on peut tirer de l'échec des enquêtes policières. C'est en supposant que la lettre doit être située dans un espace géométriquement défini que la police a choisi le moyen qu'elle juge le plus propice à la retrouver : répartir cet espace en volumes et les examiner de manière exhaustive : ce qui s'avère finalement le reflet de leur « imbécillité réaliste » <sup>42</sup>. Il n'existe rien de signifiant en soi, mais quelque chose que nous supposons et cernons comme tel. En ce sens, le signifiant n'est jamais que là où nous le croyons se trouver. D'où les rapports « singuliers » de la lettre et du lieu <sup>43</sup>. Corrélativement, c'est l'unité de l'acte de supposition et de délimitation de *ce qui signifie*, qui est au principe même de l'unité de la lettre, dont Lacan souligne qu'elle ne serait pas entamée même par sa mise en petits morceaux <sup>44</sup>. C'est pour autant que son être signifiant n'est jamais autonome mais enraciné dans la subjectivité qui lui est extérieure, qu'il est impossible de lui assigner une place dans le monde physique ou géométrique, et que l'on ne peut affirmer qu'elle est là où elle est, mais « elle sera *et* ne sera pas là où elle est, où qu'elle aille ».

Qu'on prenne garde à ne pas se tromper en lisant le passage suivant :

[...] le signifiant ne se maintient que dans un déplacement comparable à celui de nos bandes d'annonces lumineuses ou des mémoires rotatives de nos machines-à-penser-comme-les-hommes, ceci en raison de son fonctionnement alternant en son principe, lequel exige

41. E24.

42. E25.

43. Rappelons que le mot « singulier » a été proposé comme la traduction du mot anglais « *odd* » (cf. E23).

44. Il n'est pourtant pas exclu d'envisager une autre possibilité sur ce point, en remontant au niveau de cet acte constitutif du signifiant, car on peut toujours supposer qu'il existe un certain type d'acte qui ne serait pas plus soumis à la dichotomie que l'autre qu'il implique, et qu'il peut y avoir un autre qui se tient entre l'être et le non-être – ou un revenant, comme dirait Derrida, dans sa tentative d'« hantologie ».

qu'il quitte sa place, quitte à y faire retour circulairement <sup>45</sup>.

« Le déplacement » du signifiant n'est pas le simple déplacement spatial de son support matériel mais le transfert de toute une configuration qui permet de le repérer comme signifiant. Que le signifiant soit requis de « quitter sa place », tient à la pluralité de telles configurations signifiantes possibles, ainsi que des sujets capables de s'en faire le support. C'est pour autant qu'il n'y a pas qu'une seule configuration signifiante, et que le sujet parlant (ou entendant, cela revient au même) ne se lie jamais nécessairement à l'une d'entre elles, qu'il arrive que le signifiant ne soit plus là où il était, sans toutefois exclure la possibilité de son retour. Et c'est à ce niveau, au niveau de ce retour circulaire qui engage toute la subjectivité, que Lacan finit par placer le phénomène de l'insistance de la chaîne signifiante <sup>46</sup>.

---

45. E29.

46. « Qu'est-ce qu'un message à l'intérieur d'une machine ? C'est quelque chose qui procède par ouverture ou non-ouverture, comme une lampe électronique par oui ou non. C'est quelque chose d'articulé, du même ordre que les oppositions fondamentales du registre symbolique. A un moment donné, ce quelque chose qui tourne doit, ou non, rentrer dans le jeu. C'est toujours prêt à apporter une réponse, et à se compléter dans cet acte même pour répondre, c'est-à-dire à cesser de fonctionner comme circuit isolé et tournant, à rentrer dans un jeu général. Voilà qui se rapproche tout à fait de ce que nous pouvons concevoir comme la *Zwang*, la compulsion de répétition » (S.II, pp. 111–112, séance du 19 janvier 1955). Cette image du circuit est évoquée pour illustrer ce qu'il entend par « le discours de l'Autre » : « Ce discours de l'autre, ce n'est pas le discours de l'autre abstrait, de l'autre dans la dyade, de mon correspondant, ni même simplement de mon esclave, c'est le discours du circuit dans lequel je suis intégré. J'en suis un des chaînons » (S.II, p. 112).