

---

*Le tragique comme l'au-delà de l'Œdipe\**  
*Autour de la Trilogie de Coûfontaine*

When he refers, for example, in his commentary on *Hamlet*, to the famous graph of desire, the tragedy is not just an illustration of the graph but, rather, the graph itself – that is to say, its proper articulation. (Alenka Zupančič, *The Ethics of the Real*)

La référence à la tragédie marque la naissance de la psychanalyse. Outre la notion de « catharsis »<sup>1</sup>, dans la première articulation de l'événement proprement psychanalytique, c'est la référence au *Œdipe roi* qui a permis à Freud de formuler le concept du « complexe d'Œdipe ». Dans cette perspective freudienne, le tragique apparaît indistinct de l'Œdipe, bien que la référence se trouve dédoublée dès le début, en ce que Freud se réfère également à *Hamlet* au moment où il mentionne le conflit de nature œdipienne pour la première fois<sup>2</sup>.

Mais il en va tout autrement chez Lacan, qui se réfère encore plus fréquemment et plus longuement à la tragédie : cette référence n'est d'ailleurs pas destinée à confirmer et à consolider simplement la première découverte freudienne, mais à articuler ce qu'on pourrait appeler « l'au-delà de l'Œdipe ». En d'autres termes, nous constatons dans son discours un certain décalage du tragique et de l'Œdipe, à mesure qu'il accumule ses références à d'autres œuvres tragiques. Cet argument du décalage, que nous proposons maintenant comme une hypothèse à

---

\* Travail présenté au deuxième congrès de la Société Internationale de Psychanalyse et Philosophie (SIPP), grâce au soutien financier de The Murata Science Foundation.

1. Cf. S.VII, pp. 286–289, séance du 25 mai 1960.

2. Cf. Sigmund Freud, *Lettres à Wilhelm Fließ. 1887–1904*, Paris, PUF, 2007, pp. 344–346.

examiner avec vous, ne manquera pas d'attirer cette question essentielle : de quel Œdipe s'agissait-il à l'époque de ses références réitérées à la tragédie, puisque la notion même du complexe d'Œdipe avait connu une refonte majeure chez Lacan qui l'a redéfinie par rapport à une certaine limite, que le sujet peut rencontrer dans l'expérience du langage ?

Ainsi notre propos s'articulera-t-il en deux temps. Nous verrons d'abord succinctement ce qu'il en était de la redéfinition de l'Œdipe dans le contexte proprement lacanien de l'époque, où ses discussions nous invitent à le concevoir comme une série de reformulations du même problème que nous qualifierons de *philo-sophique* (nous verrons pourquoi dans la suite). Dans un deuxième temps nous tenterons de montrer que le tragique chez Lacan se définit par la remise en cause de la question et de la réponse formulées dans le cadre œdipien, remise en cause qui touche la fonction du nom-du-père, et dont les conséquences peuvent être relevées dans la Trilogie de Coufontaine<sup>3</sup>, telle qu'elle est analysée par Lacan.

### *1. La limite et l'événement : convergence de la philosophie contemporaine et de la psychanalyse*

Depuis le XIX<sup>e</sup> siècle s'installe dans la philosophie un courant, une orientation bien nette, où la religion, notamment la religion judéo-chrétienne est l'interlocuteur privilégié de ses réflexions, qui s'orientent vers l'Autre et mettent en valeur le caractère existentiel de l'être humain. Dans ce courant philosophique, que nous pouvons faire remonter avec Alain Juranville<sup>4</sup> jusqu'à Kierkegaard, un déplacement essentiel a eu lieu dans la conception de la philosophie, qui fait qu'elle a moins affaire à *la connaissance* qu'à *l'événement*. Il s'agit là d'un tournant qui va à rebours de celui que Foucault a dénommé « moment cartésien »<sup>5</sup> dans

3. Claudel, Paul, *L'Otage*, suivi de *Le Pain dur* et de *Le père humilié*, Paris, Folio/Gallimard, 1979, 441p. (Désormais « C », suivi de la pagination.)

4. Cf. Alain Juranville, *La philosophie comme savoir de l'existence, I, L'altérité*, Paris, PUF, 2000.

5. Foucault introduit cette expression avec la plus grande réserve. Cf. Michel Foucault,

*l'Herméneutique du sujet*, où l'accès à la vérité n'est plus conditionné par la remise en cause, la transformation, voire « la conversion » de l'être du sujet, mais par la seule connaissance. C'est donc dans le contexte de ce tournant disons « contre-cartésien » depuis le XIX<sup>e</sup> siècle que Foucault ne manque pas de faire valoir <sup>6</sup>, que la tâche de la philosophie, ou du moins celle d'une certaine philosophie, recoupe partiellement celle de la théorie psychanalytique, pour autant qu'elles visent toutes les deux à articuler l'événement propre à l'être humain.

La voie de leur convergence avait été donc déjà frayée par la mutation même de la philosophie, dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, où Lacan commença à élaborer sa théorie psychanalytique au contact de la philosophie <sup>7</sup>. Cela n'implique pourtant pas qu'il n'ait fait que se laisser guider par l'approche philosophique de la dimension événementielle de l'être humain. Au lieu d'articuler d'une manière exclusivement discursive la finitude humaine (condition même de l'événement en question), dans la référence traditionnelle à la mort ou à l'instance divine, Lacan s'est aventuré dans cette voie pleine de difficultés en mobilisant tous les

---

*L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 15.

6. « [...] [O]n peut penser, je crois, toute l'histoire de la philosophie du XIX<sup>e</sup> siècle comme une espèce de pression par laquelle on a essayé de repenser les structures de la spiritualité à l'intérieur d'une philosophie que, depuis le cartésianisme, en tout cas la philosophie du XVII<sup>e</sup> siècle, on essayait de dégager de ces mêmes structures. D'où l'hostilité, profonde d'ailleurs, de tous les philosophes [de] type « classique » – Descartes, Leibniz, etc., tous ceux qui se réclament de cette tradition-là – par rapport à cette philosophie du XIX<sup>e</sup> siècle, qui est bien en effet une philosophie qui pose, implicitement au moins, la très vieille question de la spiritualité, et qui retrouve sans le dire le souci du souci de soi » (Foucault, *ibid.*, p. 30).
7. Cf. « [...] [L]'inconscient affirmé par la psychanalyse nous apparaît comme montrant la possibilité d'un tel savoir de l'existence. Car l'inconscient est l'Autre absolument Autre, c'est ce qu'a souligné Lacan dans sa réinterprétation de Freud, où il présente l'inconscient comme prenant son sens dans le mouvement de pensée contemporaine attachée à l'existence » (Juranville, *ibid.*, p. 5). Juranville s'appuie sur un passage de *RSI* : « C'est d'une exténuation philosophique traditionnelle, dont le sommet est donné par Hegel, que quelque chose a rejailli sous le nom d'un nommé Kierkegaard. Vous savez que j'ai dénoncé comme convergente à l'expérience bien plus tard apparue d'un Freud, sa promotion de l'existence comme telle » (S.XXII, séance du 18 février 1975, cité dans Juranville, *loc. cit.*). C'est d'ailleurs dans ce contexte d'un certain retour de « la spiritualité » (cf. notre chapitre 7, p. 128) que nous pouvons comprendre pourquoi Lacan a pu considérer le  *cogito*  cartésien comme « ascèse » (S.XI, p. 204, séance du 3 juin 1964).

moyens disponibles, qu'ils soient linguistique, spéculaire ou logico-mathématique ; en cela il se montre fidèle disciple du fondateur de la psychanalyse, qui, dans la crise (la première) qu'elle a connue peu de temps après sa naissance même, a fini par adopter cette stratégie de « *advocatus diaboli* » qu'il mentionne lui-même dans l'article de 1920, lorsqu'il s'agit pour lui de marquer cette limite insaisissable de l'ordre psychologique régi par le principe du plaisir, pour constituer précisément ce qu'il appelle l'au-delà du principe du plaisir, au moyen des dispositifs empruntés à la biologie de l'époque, voire à la mythologie, platonicienne ou autre, sans que cet emprunt réduise son discours à une pseudo-biologie ou à une mythologie ré-inventée, tout comme « être l'avocat du diable » n'implique pas qu'on lui a vendu son âme<sup>8</sup>.

Dans cette problématique de l'événement conditionné et encadré par l'existence que partagent la philosophie contemporaine et la psychanalyse, cette dernière occupe une place singulière par les tentatives sans cesse renouvelées d'articuler une limite constitutive de l'existence humaine, tentatives motivées par la conscience limpide des difficultés qui entourent le problème, dont la première est qu'elle nous paraisse bien trop évidente ; en effet, y a-t-il un autre moyen de définir la limite de notre être que de le délimiter spatialement par la surface de notre corps et temporellement par la naissance et la mort ? C'est à l'encontre de cette apparente évidence que Freud a dû élaborer ses « topographies », destinées précisément à une tentative de délimitation indépendante de toute conception spatio-temporelle ordinaire, au point que les lignes de partage se tracent en pointillés, se dédoublent ou simplement disparaissent, avec toutes les nuances introduites à l'articulation des champs.

En effet, si l'existence constitue le lieu de l'événement, si elle implique une conception spécifique de délimitation, il faut savoir correctement articuler cette limite, qui ne serait pas nécessairement représentée par une simple ligne spatiale. Chez Freud, la limite en question s'impose au niveau du savoir, et plus précisément du savoir d'un certain désir qui se trouve pathogène pour autant qu'il n'est pas su et

---

8. Sigmund Freud, « Au-delà du principe de plaisir », *Œuvres Complètes*, tome XV, 2<sup>e</sup> édition, Paris, PUF, 2002, p. 333 [63–64].

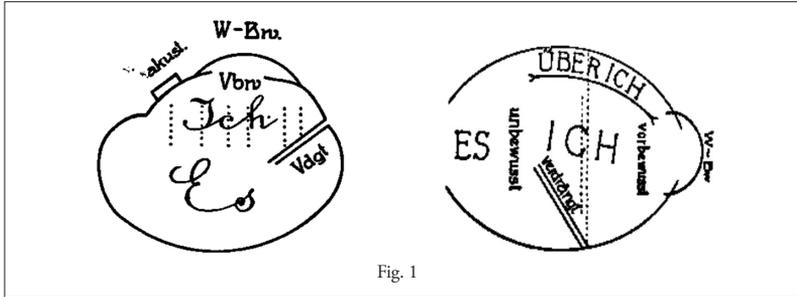


Fig. 1

mis en parole par le sujet. C'est la définition même du désir inconscient. De même chez Lacan, la limite s'impose toujours au savoir d'un certain désir, certes, mais elle se situe dans une configuration foncièrement différente.

## *2. La première esquisse lacanienne de l'existence philosophique de l'être humain*

Lacan a effectivement rencontré cette limite au début de sa carrière, dans sa Thèse en médecine en 1932, lorsqu'il fait remarquer, dans le contexte de la fondation épistémologique du savoir proprement psychiatrique, qu'au principe de « la compréhension » par où se donne tout ce qui est de psychique, il y a une supposition fondamentale du désir de l'autre, qui est, pour citer Lacan, « indémontrable en effet, et demandant l'assentiment arbitraire », et qui est dans cette mesure digne de l'appellation du « postulat »<sup>9</sup>. Que l'autre désire est la seule condition à laquelle ses comportements ainsi que ses fantasmes deviennent compréhensibles, mais qu'est-ce qui nous justifie finalement de supposer le fait de désirer chez l'autre, si rien ne le démontre, et que son désir n'est fondé que sur « l'assentiment arbitraire » ?

« Arbitraire », dit Lacan, certes, au moment de sa Thèse, comme si on était libre de ne pas formuler cette supposition. Mais un peu plus tard, quand il se sera engagé plus profondément dans l'étude et la pratique de la psychanalyse, il pourra s'apercevoir de la racine elle-même

9. Voir notre chapitre 1.

désirante de ce désir de l'autre, qui est d'ailleurs connotée par l'étymologie du mot « postulat » qui vient du mot latin « *poscere* » (qui signifie « demander »), et comprendre la nécessité de sa supposition par une logique du « moins terrifiant », comparable à celle qui se retrouve dans la formation de la mère phallique<sup>10</sup> : en effet, cette supposition du désir de l'autre a quelque chose de salutaire, puisqu'elle permet au sujet de sortir de l'impasse constituée par l'impossibilité d'aucun savoir sur l'autre, et d'ouvrir la possibilité d'y parer activement. C'est pourquoi on est irrésistiblement amené à « postuler » ou à « demander » le désir de l'autre, là même où il n'y a finalement rien qui puisse en assurer le fondement.

Le savoir sur l'autre présuppose donc le vouloir de son vouloir. Nous pouvons considérer le déploiement ultérieur de la pensée lacanienne comme un processus de révélation graduelle de cette configuration disons *philo-sophique* du désir du désir, ce désir du désir avant la lettre hégélienne, repéré au niveau épistémologique et entendu au sens plutôt de l'amour que de la lutte (puisque à ce niveau-là on désire qu'il y ait un désir de l'autre, au lieu de le soumettre ou même de l'anéantir). Deux moments viendront marquer ensuite ce processus : d'abord le stade du miroir permettant de formuler explicitement, à l'appui des données biologiques et psychologiques bien concrètes, la structure proprement existentielle de la subjectivité humaine, et puis le temps logique ouvrant la perspective de la structuration récurrente de ce rapport existentiel à l'autre par l'intermédiaire de la supposition de l'image au niveau du raisonnement logique. Mais ce n'est que dans les années 50, au contact de la linguistique générale de son époque, que ses réflexions ont abouti à une redéfinition essentielle de la limite constitutive de la subjectivité humaine.

Il ne serait pas inutile de rappeler ici dans quelle situation Lacan se trouvait au début des années 50. A l'issue de la scission en 1953 dont l'enjeu principal était la formation du psychanalyste, et au sein d'un nouveau groupe psychanalytique où Daniel Lagache lui disputait sa hégémonie, la tâche s'imposait à Lacan de reformuler de façon intelligible et transmissible ce que c'est que la psychanalyse. Alors que

---

10. Voir notre chapitre 1, p. 26, note 36.

Lagache s'est appuyé sur les données immédiates de la situation analytique, pour l'articuler en termes de la confrontation de deux sujets symétriques, Lacan a été amené à souligner la dissymétrie ou la « disparité » essentielle du rapport du sujet à l'autre, en proposant une articulation du lieu où se déroule la psychanalyse, qui est certes bien plus abstraite et de fait moins saisissable au niveau de l'articulation ordinaire de l'espace à trois dimensions, mais qui serre de plus près l'expérience de la psychanalyse, en tant qu'elle est entièrement faite du langage. Celui-ci n'est pourtant pas n'importe lequel, puisqu'il est strictement encadré par les règles psychanalytiques. D'où la spécificité de la conception lacanienne du langage, dont la pleine intelligence nous exige une série de déplacements notionnels.

### 3. Le « langage » selon Lacan

Le premier trait à relever dans la conception lacanienne du langage est le « subjectivisme » radical, qui est directement issu de ceci, qu'il envisage le langage dans sa phase « réceptive », que nous proposons d'appeler « l'audition »<sup>11</sup>.

Supposons une situation linguistique extrêmement réduite, où le sujet, en présence de l'autre qui veut dire quelque chose, tâche de savoir son vouloir-dire, à partir exclusivement de ce qu'il a entendu et de ce qu'il entend actuellement. Il ne faut pas oublier que ce vouloir-dire de l'autre est à interroger, non seulement au niveau du signifié, mais déjà au niveau du signifiant, du fait que l'émergence d'un signifiant exige un minimum d'intervention subjective de l'auditeur, qui n'est rien d'autre que le découpage de ce « ruban phonique » qui est le produit immédiat de la perception auditive. Le découpage est effectivement « signifiant », dans l'exacte mesure où il fait apparaître non seulement un segment enregistré dans le vocabulaire comme porteur de sens, mais aussi ouvre une perspective où se proposent ses successeurs (ou ses enchaînements) possibles.

---

11. Focalisation rendue possible par la linguistique générale de Saussure, qui a défini le signifiant comme « image acoustique » (Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972, p. 98). Voir notre chapitre 4.

Le découpage en question est donc « subjectif », sans jamais être « arbitraire ». Il ne peut s'effectuer que par rapport à un code déterminé, que Lacan propose de concevoir d'une manière bien particulière comme « faisceau des emplois », dans le prolongement de la définition suggérée par Benveniste de la signification, selon laquelle la signification d'un terme se définit comme « l'ensemble de ses emplois possibles ». L'essentiel est que le code articulé sous cet angle fait partie intégrante de l'expérience même de l'audition, en tant qu'il définit une perspective ou une structure d'horizon à chaque moment de son déroulement. Autrement dit, l'audition d'*un* signifiant implique le choix préalable d'une langue déterminée supposée être celle de l'autre, et cette langue veut que ce signifiant entendu soit suivi de ce signifiant-ci ou de ce signifiant-là, mais non pas d'un tel autre. Au-delà donc d'un signifiant qui n'*est* qu'en fonction de l'acte auditif et qui incarne dans cette mesure la subjectivité, se dessinent ses successeurs possibles ; ils définissent à leur tour la figure linguistique de l'autre imaginaire dont le vouloir-dire déterminé est articulé sous la forme d'un jugement disjonctif à nombre fini d'options signifiantes.

Ce que Lacan a tenté dans ses discussions des années 50, c'est d'abord de nous emmener hors de l'évidence du monde que nous voyons pour nous réduire au sujet de l'audition, et nous replacer ainsi dans cet espace articulé exclusivement en termes du langage qu'il appelle « la chaîne signifiante ». Il s'agit d'une immense structure ramifiée, qu'on peut obtenir en théorie en réitérant le module élémentaire composé d'un signifiant entendu d'une part et de ses successeurs possibles d'autre part, d'abord à l'intérieur d'une langue déterminée, puis dans toutes les langues possibles. L'audition consiste à suivre les voies frayées par ramifications dans cette structure, où le sujet se trouve réduit au curseur qui indique dans la structure le signifiant entendu, et l'autre imaginaire à l'ensemble de ses successeurs possibles. Le modèle paraît certes bien trop élémentaire et trop réduite pour saisir l'expérience analytique dans toutes ses nuances, mais sa fonction est ailleurs. L'appareil conceptuel de la « chaîne signifiante » est conçu pour articuler la limite par rapport à laquelle se définit l'événement proprement psychanalytique.

#### 4. Une mise en forme linguistique de la limite

Dans la situation que nous avons supposée au début, le sujet se trouvait déjà en présence d'une limite imposée à son savoir, et incarnée par l'autre. Elle est pourtant une limite qui n'en a pas l'air, tant que le sujet tient fermement cette supposition que l'autre veut dire quelque chose, puisqu'elle lui permet de forger l'autre à sa propre image et d'après ce qu'il aurait voulu dire à sa place, en fonction de ce qu'il perçoit auditivement ainsi que de ce qu'il a entendu. On pourrait même affirmer qu'il s'agit là d'une limite doublement fautive, d'abord parce qu'elle n'est faite que pour être franchie imaginativement, ensuite parce qu'elle ne donne pas lieu à un événement subjectif. La véritable limite, celle dont il s'agit dans la psychanalyse, est rencontrée non pas lorsque le sujet avance à l'intérieur de la structure de la chaîne signifiante, mais que la supposition qui en est fondatrice se trouve remise en cause, c'est-à-dire que le sujet n'est plus sûr que l'autre veuille dire quoi que ce soit, de telle sorte qu'il cesse de fonder ses relations à l'autre sur le fait du vouloir-dire de l'autre, dont la supposition lui avait ouvert la possibilité de le comprendre imaginativement.

Autrement dit, le sujet bute sur l'autre limite de son savoir, qui exclut par définition tout dépassement au moyen de la supposition imaginaire. Le génie lacanien consiste à avoir formulé ce qui se passe à ce moment de détresse extrême, où le sujet est finalement amené à articuler sa position dans la même structure de ramifications, c'est-à-dire, comme sujet face à l'autre incarné par un certain « ou bien ... ou bien... », à ceci près que cet autre n'est plus autrui, et qu'il ne s'agit plus de choisir entre les signifiants possibles qu'il voudrait dire, mais entre la chaîne signifiante dans son ensemble et ce qu'on pourrait appeler son « dehors ».

La plus grande finesse s'impose ici, dans l'articulation de ces deux options, puisqu'elle constitue la matrice même de ses réflexions ultérieures<sup>12</sup>, mais laissons cela de côté pour l'instant, et contentons-nous

12. Il ne faut surtout pas nous représenter ce « dehors », au sens purement spatial du terme.

D'une part, le sujet qui n'est plus certain du fait même de l'autre vouloir-dire, n'est pas aussi « intégré » dans la structure de la chaîne signifiante que celui qui ne doute pas que l'autre veut dire quelque chose et qui ne se soucie que de ce qu'il veut dire ; il y a une

de rappeler ceci : c'est par rapport à cette autre limite repérée dans le langage et au niveau du savoir concernant l'autre, c'est par rapport à cette impossibilité de fonder le désir de l'autre, qu'il se produit cet événement proprement psychanalytique, qui est l'*assomption* de cette impossibilité comme telle. Cette assomption où le sujet convertit un simple ébranlement de l'autre désirant en sa négation subjective implique une certaine prise de distance par rapport à la chaîne signifiante où le sujet ne cessait de désirer le désir de l'autre. C'est cette prise de distance qui place le sujet dans une position où « la confrontation du sujet à sa propre demande » ou « la relation du sujet à la demande comme telle » devient possible, position où se proposent deux options : soit le sujet retourne et persévère en connaissance de cause (et donc tout en étant conscient de la probable absence du fondement de l'autre désirant) dans ce vouloir du vouloir de l'autre que Lacan dénote par le grand D de la demande, soit il abandonne cette voie de retour, cessant de vouloir son vouloir, et avec cela toute possibilité d'en savoir quoi que ce soit. Nous voyons que le choix qui se propose ainsi à la limite de la

---

certaine prise de distance par rapport à sa structure, qui définit une autre position subjective que celle de l'audition signifiante. Cette autre position se situe-t-elle « en dehors de » la chaîne signifiante ? Le mot « dehors » présuppose la délimitation ; peut-on alors cerner la chaîne signifiante, (ou le grand Autre, ça occupe la même place dans sa construction théorique,) comme si elle pouvait se représenter par un cercle ? Mais qu'est-ce qui distingue alors l'intérieur et l'extérieur de ce cercle ?

L'incertitude qui suit la mise en doute de l'autre qui veut dire quelque chose, peut se trancher de deux manières. La première possibilité consiste à prétendre que l'autre veut tout de même dire quelque chose, quoiqu'on ne puisse en savoir le fondement. Si le sujet arrive à y croire, il est possible pour lui de retourner à l'intérieur de la chaîne signifiante, et de continuer de suivre les voies signifiantes, comme si rien ne s'était passé. Cette possibilité, nous pouvons l'appeler « la solution objective », pour autant qu'elle affirme l'origine objective du vouloir-dire de l'autre. La seconde possibilité, ou « la solution subjective », se définit par l'affirmation de son origine purement subjective : peut-être ai-je tort de croire que l'autre veut dire quelque chose ; peut-être l'autre ne veut-il jamais rien dire ; ça ne fait rien, puisque c'est moi qui veux qu'il veuille dire quelque chose, et que tant que je le veux, son vouloir-dire est là, indépendamment de ce qu'il veut effectivement dire ou non. Il faut souligner que cette solution subjective implique une négation radicale de l'autre tel qu'il est posé naturellement au niveau de la chaîne signifiante. C'est corrélativement à cette négation, qui constitue par ailleurs un acte subjectif et signifiant puisqu'il s'agit là de trancher la question finalement indécidable de l'existence de l'autre qui veut dire quelque chose, que le sujet peut assumer cette position de celui qui veut le vouloir-dire de l'autre et qui dans cette mesure peut ne pas le vouloir.

structure linguistique telle qu'elle est articulée par Lacan, en un sens entre la vie et la mort <sup>13</sup>, retrace fidèlement celui qu'il a repéré (sans pourtant le développer) dans sa première tentative de l'épistémologie de la science de l'homme. C'est cette constante de la pensée lacanienne, avec toute une problématique qui s'organise autour d'elle, que nous allons retrouver dans sa reformulation de l'Œdipe.

### 5. *L'Œdipe selon Lacan*

Récapitulons maintenant l'Œdipe tel qu'il a été reformulé par Lacan, en développant ce que nous avons esquissé ailleurs <sup>14</sup>.

Quel était l'enjeu de la reformulation en question ? Il s'agissait pour Lacan d'ouvrir une perspective théorique où s'articuleraient le complexe d'Œdipe et les données du stade préœdipien abondamment rapportées par Mélanie Klein, et cela en partant de cette idée inaugurale, que tout au long du développement subjectif, dès le début et jusqu'à la fin, la relation du sujet à l'autre s'articule comme un langage, qui est conçu comme un rapport « auditif » au vouloir de l'autre, régi par une logique qui lui est propre. Cela implique qu'il s'y constitue comme un sujet scientifique, qui tend toujours à pousser plus loin la limite de son savoir, par le moyen de la supposition imaginaire du désir de l'autre, mais qui se trouve inévitablement amené à rencontrer une autre limite fondamentale, qui est l'origine subjective de cette supposition. C'est ce processus de prise de distance à l'intérieur même de la structure proprement linguistique, que Lacan appelle « la dialectique du désir ».

Cette dialectique du désir qui constitue la reformulation lacanienne du complexe d'Œdipe du point de vue du langage, a deux nouveautés par rapport à son articulation freudienne.

Le premier point est qu'elle articule l'amour pour la mère comme un type déterminé du vouloir du vouloir motivé par une certaine tendance

---

13. C'est d'ailleurs là que se situe la problématique lacanienne des pulsions de vie (dont l'essence est l'amour) et de mort (qui implique nécessairement cette dimension de l'annihilation).

14. Voir notre chapitre 5.

au savoir. Cela implique par ailleurs la thématization du moment d'introduction du jeune sujet à l'audition signifiante, qui n'a pas été mis en valeur dans la première élaboration de la chaîne signifiante. Il est intéressant de voir que c'est dans cette redéfinition de la fonction maternelle que le terme de « postulat » fait sa réapparition.

La dialectique du désir part de cette situation qui est l'horizon de tout rapport ultérieur du sujet à l'autre, c'est-à-dire le jeune sujet en face d'un autre sujet – appelons-le « La Mère » avec un M majuscule <sup>15</sup> – dont il est amoureux en ce sens qu'il désire avant tout sa présence. Dans un premier temps, le sujet la voit apparaître et disparaître, d'une manière purement arbitraire. En face de cette Mère caractérisée par son « caprice », le sujet sera amené à s'interroger sur ce pour quoi la Mère est présent ou absent ; il se trouvera alors devant une alternative, qui est comparable à celle du pari pascalien ; *ou bien il n'y a aucune raison pour sa présence, de telle sorte que je reste pour toujours à la merci de son va et vient, ou bien sa présence est motivée par un élément qui serait autre que son caprice, et il est possible pour moi de la maîtriser au moyen de cet élément.* En prenant cette dernière option et en cherchant la raison de sa présence, le sujet finira par lui supposer un désir, par projection et à son image ; *c'est pour autant que le Mère désire, et que je ne dispose pas de ce qu'elle désire, qu'elle me quitte pour le chercher ailleurs. De ce point de vue, désirer la présence de la Mère, c'est désirer l'objet de son objet. Comment cela pourrait-il être autrement, car sinon on n'aurait plus aucune possibilité d'agir sur la situation ?* C'est donc ce « postulat » du désir maternel, ou plus précisément celui du « phallus imaginaire ( $\phi$ ) » en tant qu'objet inconnu de son désir, qui met le sujet qui veut *savoir ce qu'elle désire*, dans une position analogue à celle de « l'audition », où il s'agit pour lui de *savoir ce que l'autre veut dire*.

La deuxième modification essentielle concerne la fonction paternelle. Alors que Freud a promu la menace que représente l'intervention paternelle, Lacan souligne le rôle de *l'amour pour le père*, en s'appuyant sur l'observation de l'Œdipe inversé <sup>16</sup>. Cette modification est indis-

15. Entendez ce terme comme une dénomination purement conventionnelle du « premier sujet dont le sujet désire la présence », indépendamment de son identité biologique ou sociale.

16. Non que Freud ignorât un tel aspect de la paternité : dans « Le moi et le ça », Freud

pensable pour reconfigurer ce qui se passe aux niveaux préœdipien et œdipien, dans l'unique perspective d'une passion du savoir et de l'amour.

A partir du moment de « postulat » du phallus imaginaire, une configuration ternaire s'instaure où le sujet se trouve en face de la Mère désirant « le phallus imaginaire ». Dans cette seconde étape proprement préœdipienne, le sujet cherche ce qui peut être le « phallus imaginaire », au niveau des objets de son besoin corporel. Que ce soit le sein, les fèces ou autre chose, ces objets ne sont alors plus destinés seulement à la satisfaction corporelle et immédiate, mais ils fonctionnent en même temps comme ce par quoi le sujet espère attirer la Mère.

Or dans cette relation où il se comporte un peu comme un scientifique qui observe les phénomènes avec une hypothèse à vérifier ou à falsifier, le sujet se trouvera conduit dans une impasse, puisque aucun objet ne lui permettra finalement de la retenir pour toujours. C'est cet échec inévitable du premier appel d'amour mêlé du désir de savoir qui amènera le sujet à réviser l'hypothèse initiale de la Mère qui désire *quelque chose*, il la suppose maintenant comme désirant *quelqu'un*, à

---

remplace la conception du complexe d'Œdipe composée de la relation ambivalente avec le père et de l'attachement à la mère, qu'il considère comme simpliste et trop schématique, par celle du « complexe d'Œdipe *dans sa forme plus complète*, lequel est double, positif et négatif, dépendant de la bisexualité originelle de l'enfant, c'est-à-dire que le garçon n'a pas seulement une position ambivalente envers le père et un choix d'objet tendre pour la mère, mais qu'il se comporte aussi simultanément comme une femme, qu'il manifeste la position féminine tendre envers le père et la position hostile-jalouse lui correspondant vis-à-vis de la mère (Sigmund Freud, « Le moi et le ça », *Œuvres complètes*, XVI, pp. 276–277 [261].) L'originalité de Lacan consiste ici à avoir mis en valeur cet élément de « position féminine tendre » où il s'agit d'aimer le Père et de se faire aimer par lui, comme jouant le rôle essentiel dans le déclin du complexe d'Œdipe : « Cet Œdipe inversé n'est jamais absent de la fonction de l'Œdipe, je veux dire que la composante d'amour pour le père ne peut en être éludée. C'est elle qui donne la fin du complexe d'Œdipe, son déclin, dans une dialectique, qui reste très ambiguë, de l'amour et de l'identification, de l'identification comme prenant sa racine dans l'amour. [...] [I] lisez dans l'article de Freud sur le déclin du complexe, *Der Untergang des Ödipuskomplex*, de 1924, l'explication qu'il donne de l'identification terminale qui en est la solution. C'est pour autant que le père est aimé que le sujet s'identifie à lui, et qu'il trouve la solution terminale de l'Œdipe dans une composition du refoulement amnésique et de l'acquisition en lui de ce terme idéal grâce à quoi il devient le père » (S.V, pp. 170–171, séance du 15 janvier 1958).

savoir un désir, tout comme il désire le désir de la Mère. C'est cette supposition révisée et reformulée, ou plus précisément, introduction du désir désiré par la Mère – nous le spécifions par le terme de « Père » avec un P majuscule – qui correspond à l'instauration d'une configuration que Lacan a articulée par la formule de « la métaphore paternelle ».

Ce que la Mère désire, ce n'est plus un objet quelconque, mais un désir. Avec cette nouvelle supposition qui constitue la substitution du Père au phallus imaginaire, il poursuit toujours le but initial de la présence maternelle, mais il s'efforce maintenant d'y arriver au moyen de ce désir qu'elle désire, c'est-à-dire en désirant le désir paternel, ce qui revient à affirmer qu'il se pose maintenant la question de l'amour pour le Père. Quel est ce désir qui serait désiré par la Mère ? On a beau chercher à savoir *ce que* désire ce désir pour le spécifier ; ce ne serait que reprendre tout le processus de l'étape précœdipienne.

Mais quel que soit son objet, il y a une chose que le sujet doit désirer au désir du Père : il doit désirer que le désir paternel soit éternel. Il s'agit là de ce que signifie « dur désir de durer », formule que Lacan cite de Paul Eluard, avec ce commentaire qu'il n'est rien d'autre que le « désir de désirer »<sup>17</sup>. Car son extinction implique que le désir maternel (et par là sa présence) est à jamais immaîtrisable, comme c'était le cas dans *Hamlet*<sup>18</sup>. Dans un premier temps de cette étape proprement œdipienne, le sujet suppose le désir paternel ou ce désir désiré par la Mère,

17. S.VII, p. 357, séance du 29 juin 1960.

18. C'est la question du désir de la Mère, dit Lacan dans *Le désir et son interprétation*, qui se pose au début de *Hamlet*, sous la forme de la consigne du *ghost* (S.VI, séance du 11 mars 1959), pour autant qu'elle s'est mariée avec Claudius immédiatement après la mort de son mari, pour se montrer incapable de choisir « entre un objet éminent, (entre cet objet idéalisé, exalté qu'est son père) et cet objet déprécié, méprisable (qu'est Claudius, le frère criminel et adultère) » (S.VI, séance du 8 avril 1959), et qu'elle reprend ainsi la figure primordiale de la Mère capricieuse, à ceci près qu'elle s'articule en termes de désir acéphale dévorant tout. Signalons en passant que la même résurgence de la question du désir maternel sera constatée par Lacan dans *Antigone*, lorsqu'il dit que « le pur et simple désir de mort » qu'Antigone incarne doit être le désir de l'Autre et « se brancher sur le désir de la mère », en tant qu'il est « l'origine de tout », c'est-à-dire « le désir fondateur de toute la structure, celui qui a fait venir au jour ces rejets uniques, Étéocle, Polydice, Antigone, Ismène » et en même temps « un désir criminel » (S.VII, p. 329, séance du 8 juin 1960). Comme telle, il constitue « une impasse semblable à celle d'Hamlet, et, chose singulière, plus radicale » (*loc.cit.*).

à une personne qui se trouve auprès d'elle, mais il s'avère bientôt que cette personne ne peut porter la charge de ce désir qu'il veut éternel, en tant qu'elle n'échappe pas au destin des mortels. A ce niveau le décalage se marque entre le père imaginaire et le père réel, et c'est autour de ce père indigne de sa fonction puisqu'il est mortel, que s'articule une double expérience de la finitude subjective, où le sujet tentant de soutenir le désir paternel qu'il voit sur le point de s'effondrer, que ce soit par encouragement, par provocation, par séduction ou par usurpation, rencontre nécessairement la limite de son propre désir. Et lorsque le sujet finit par céder à sa propre finitude et cesser de désirer le désir paternel – ou cesser de *l'aimer*, pour être fidèle à notre terminologie où aimer implique désirer le désir – il est inévitable qu'il se sente responsable de sa disparition. D'où la culpabilité inhérente à ce moment qui n'est rien d'autre que celui de la castration, dont Lacan dit qu'elle est d'abord celle de l'Autre.

Il n'est possible pour le sujet de sortir de cette aporie qu'en révisant encore une fois l'hypothèse de la Mère qui désire le désir, et cette révision porte sur la dichotomie métaphysique de l'objet et du désir – dichotomie qui sous-tend la dialectique hégélienne telle qu'elle est reprise par Kojève – qui encadrerait implicitement les hypothèses précédentes : ce que la Mère désire ne serait-il pas finalement ni purement objectal ni exclusivement désirant ? A la lumière de cette nouvelle hypothèse, le Père n'est plus désirable comme désir, la Mère le désire en tant qu'il porte un *nom* : le Père est maintenant symbolique au sens de nominal, c'est le Nom-du-Père qui est l'essence même de ce qui est désiré par la Mère. Cette nominalisation du Père, ou la révélation de l'essence nominale de la paternité, constitue le moment ultime de la castration, pour autant qu'elle est la négation même de la singularité du désir paternel, négation qui ouvre pourtant la perspective de la succession possible : c'est dans la mesure où la fonction paternelle n'est plus liée à une personne particulière, mais au nom porté par cette personne, qu'il devient possible pour le sujet de l'assumer à son tour en héritant de ce Nom-du-Père et d'espérer par là une réalisation approximative du désir éternel, sous la forme d'une série infinie de désirs mortels qui portent toujours le même nom.

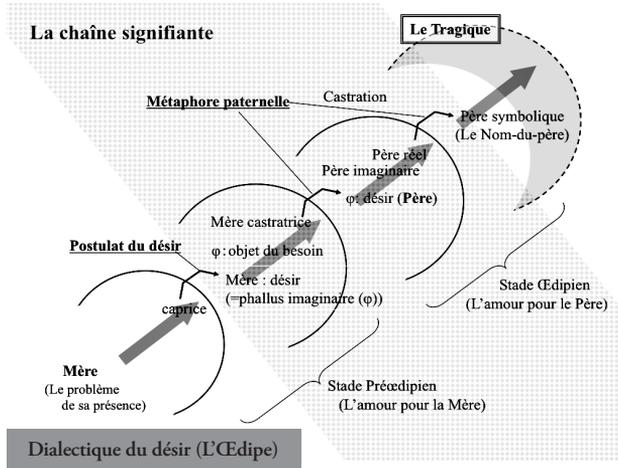


Fig. 2

## 6. Le tragique comme reconfiguration post-œdipienne de la limite subjective

L'avènement du Père symbolique marque le moment conclusif de l'Œdipe proprement dit, pour autant que son intervention est suivie par la période de latence apparente des activités sexuelles, qu'on appelle « le déclin du complexe d'Œdipe ». Cela ne signifie pourtant pas qu'elle constitue la solution définitive du problème de l'autre que le sujet a formulé en termes d'amour et de savoir. Le sujet ne fait finalement que reporter par là le problème ainsi formulé, puisqu'il s'agit pour lui d'avoir « en poche tous les titres à s'en servir pour le futur »<sup>19</sup>. Autrement dit, la solution par le nom du père est aussi provisoire que fragile. Elle est vouée à une remise en cause ultérieure, au plus tard lorsqu'il s'agit pour lui non pas simplement d'être qualifié de père mais de faire valoir ses « titres » pour assumer effectivement la fonction paternelle. C'est par rapport à la perspective de la paternité à venir que le sujet s'assure une position relativement stable dans ses rapports à l'autre, ce qui donne lieu au déclin du complexe d'Œdipe, alors que

19. S.V, p. 195, séance du 22 janvier 1958.

cette perspective peut être contestée et même obturée de plus d'une manière, dans l'exacte mesure où elle est ouverte sous certaines conditions. Il nous semble que les références lacaniennes à la tragédie sont destinées à articuler les modes de cette remise en cause de la solution nominale de l'Œdipe.

L'hypothèse du père symbolique que le sujet adopte à l'issue de la dialectique œdipienne, présuppose l'assomption de la finitude radicale de l'autre paternel en tant que désirant. La preuve contraire est pourtant fournie par la seule apparition d'un sujet autre que paternel qui se présente comme l'objet du désir maternel. C'est exactement ce qui arrive au début du drame de *Hamlet*, où le sujet exclu de la chaîne symbolique de succession est obligé de redéfinir ses relations au désir maternel, qui apparaît à défaut du pôle paternel dans son caractère essentiellement anarchique. Le sujet se trouve de nouveau dans une impasse dont la percée nominale s'est avéré inopérante. Il lui faut par conséquent en trouver une autre issue, mais la solution la plus élaborée dans le cadre existant ayant été invalidée, cela n'est plus possible sans la remise en cause foncière de ce dispositif essentiellement imaginaire qui encadrerait ses relations à l'autre, et au principe duquel nous avons situé ce moment du postulat du désir. Le sujet a tenté jusqu'ici de définir son existence, dans cette hypothèse fondamentale que l'autre désire, mais il s'agit maintenant de se tourner vers une autre position, d'envisager une autre hypothèse, qui est celle de l'autre qui ne désire point, comme le montrent l'« *estrangement* »<sup>20</sup> d'Ophélie aux yeux de Hamlet et l'agressivité que ce dernier déchaîne tout d'un coup auprès de son ex-bien-aimée<sup>21</sup>, qui sont deux manières de se tenir à l'écart de la posi-

---

20. S.VI, séance du 8 avril 1959.

21. « Nous avons dans la pièce comme le baromètre de la position d'Hamlet par rapport au désir, nous l'avons de la façon la plus évidente et la plus claire sous la forme du personnage d'Ophélie. [...] Ce qui se passe dans la pièce c'est, que tout de suite, corrélativement en somme au drame (c'est Freud qui nous l'indique) nous voyons cette horreur de la féminité comme telle. Les termes en sont articulés au sens le plus propre du terme; c'est-à-dire, ce qu'il découvre, ce qu'il met en valeur, ce qu'il fait jouer devant les yeux mêmes d'Ophélie comme étant toutes les possibilités de dégradation, de variation, de corruption, qui sont liées à l'évolution de la vie même de la femme pour autant qu'elle se laisse entraîner à tous les actes qui peu à peu font d'elle une mère. C'est au nom de ceci qu'Hamlet repousse Ophélie de la façon qui apparaît dans la pièce la plus sarcastique et

tion naturelle de l'autre désirant qui caractérise l'immanence à la chaîne signifiante proprement dite.

L'échec de la solution symbolique, avec la remise en cause du principe essentiellement imaginaire de l'accès à l'autre, se retrouve dans *Antigone* sous une autre forme. A la différence de Hamlet pour qui la ligne de succession reste intacte, Antigone la voit foncièrement dérangée par le rapport incestueux d'Œdipe et de Jocaste. Dans ce dispositif symbolique disloqué, Antigone assume explicitement la position du sujet de l'amour – « Je suis de ceux qui aiment, non de ceux qui haïssent » (523), affirme-t-elle en face de Créon qui lui réplique : « Eh bien, s'il te faut aimer, va-t'en sous terre aimer les morts ! » (524–525) – non pas pour réparer son dysfonctionnement et en assurer le nouveau fondement, mais pour sceller son effondrement : il y a quelque chose d'excessif dans sa passion amoureuse pour ce qu'elle appelle *autadelphos*<sup>22</sup>, son amour tend à passer outre la limite sans laquelle l'autre imaginaire n'aurait plus de contour bien précis, limite qui se donne comme partage de ce qui est digne d'amour et de ce qui ne l'est pas. Et pour autant que cette délimitation est incarnée par le décret de Créon et donc par la loi terrestre, son amour excessif conduit Antigone en dehors de tout dispositif symbolique encadrant le désir du désir où la distinction de la vie et de la mort paraissait évidente, il la conduit finalement à cette zone intermédiaire, incarnée ici par « un souterrain creusé dans le rocher » (774) où elle sera enfermée vivante, et qu'elle compare à la chambre nuptiale qu'elle ne partagera jamais avec personne (811–812). En effet, sans la chaîne signifiante, sans la délimitation qui lui est inhérente, le désir de l'autre désir n'arrivera jamais à le poser dans une forme déterminée, et cette évanescence de l'autre à l'écart de l'ordre symbolique entraînera nécessairement l'incertitude de la position subjective qui y est suspendue. D'où cette plainte déchirante d'Antigone : « Ah, malheureuse, qui ne dois plus compter au nombre des humains ni au nombre des morts, et ne dois pas plus habiter chez les morts que chez les vivants » (850–52)<sup>23</sup>.

la plus cruelle » (S.VI, séance du 4 mars 1959).

22. Cf. S.VII, pp. 297–298, séance du 25 mai 1960.

23. Cf. Kazuyuki Hara, "Never divide and love—From *Ethics of Psycho-analysis* to *Politics of Friendship*," *Concentric. Literary and Cultural Studies*, Vol. 36, No. 2, Taipei, septembre

Il y a une expression qui revient à plusieurs reprises pour caractériser leur position, lorsque Lacan propose une typologie des héros de la tragédie sophocléenne. Il affirme qu'ils se trouvent tous – à part dans l'*Œdipe roi* – réduits dans « la position à bout de course »<sup>24</sup>. Par cette expression, il entend que les héros sont là « portés sur un extrême », et qu'ils sont d'emblée situés dans une « zone limite, entre la vie et la mort ». Cette position « à bout de course », que Lacan propose comme trait distinctif du tragique sophocléen, est précisément celle du sujet disons post-œdipien, qui se trouve dans l'impasse la plus complète, où la solution symbolique comme dernier recours œdipien ne s'avère plus valable. Ainsi toutes les possibilités de solution ayant été épuisées à partir de cette supposition fondamentale du désir de l'autre, comment faire alors, sinon penser à la possibilité qu'on se trompe au niveau de ce postulat du désir, et chercher à reformuler le problème de la présence de l'autre sans supposer son désir ?

D'une part, en explorant cette autre voie qui nous mène ailleurs que l'espace imaginaire, on désire que l'autre ne désire plus, puisqu'il s'agit là de révoquer la supposition une fois faite du désir de l'autre. Révocation qui se manifeste alors sous la forme de la tentative agressive d'annihiler l'autre désir, ainsi que le monde, entièrement fondé sur sa supposition<sup>25</sup>. Mais par ailleurs, cet autre désir n'existe que pour autant

---

2009, pp. 21–42.

24. S.VII, p. 317, séance du 8 juin 1960.

25. La notion freudienne de la pulsion de mort est souvent interprétée en termes du retour à l'inanimé, ou à « l'état d'équilibre terminal », retour qui s'inscrit dans le cours naturel des choses, le mouvement des métamorphoses, ou le cycle de génération et de corruption. Ce à quoi Lacan oppose sa propre version, où il souligne avant tout la dimension volontariste et signifiante de la pulsion de mort, en s'appuyant sur un passage extrait de Sade : « Il faudrait, pour la mieux servir [mieux servir la nature] encore, pouvoir s'opposer à la régénération résultant du cadavre que nous enterrons. Le meurtre n'ôte que la première vie) l'individu que nous frappons ; il faudrait pouvoir lui arracher la seconde, pour être encore plus utile à la nature ; car c'est l'anéantissement qu'elle veut » (*Histoire de Juliette ou les Prospérités du vice*, cité dans S.VII, pp. 249–250, séance du 4 mai 1960). Il s'agit dans cette pulsion de quelque chose qu'il appelle « volonté » afin de faire sentir la différence de registre d'avec la tendance à l'équilibre : « Volonté de destruction. Volonté de recommencer à nouveaux frais. Volonté d'Autre-chose, pour autant que tout peut être mis en cause à partir de la fonction du signifiant » (S.VII, p. 251, la même séance). Pulsions de destruction qui « met en cause tout ce qui existe », mais qui est également « la

que le sujet le désire ; désirer que l'autre ne désire plus s'achève donc par ne plus désirer que l'autre désire. La révision du postulat du désir qui s'effectue d'abord comme l'annihilation de l'autre désir, se glisse ainsi dans celle du désir subjectif. C'est à ce niveau plus ou moins suicidaire que se situe la conception lacanienne de la pulsion de mort. Mais est-ce la seule conséquence possible de cette position « à bout de course » ? Il nous semble que l'analyse lacanienne de la Trilogie de Coûfontaine<sup>26</sup> en indique une autre forme, plus nuancée et sans doute plus moderne, avec les conséquences qu'elle implique, en s'appuyant sur une redéfinition radicale de la fonction du *nom*.

### 7. *Sygne, ou la difficulté d'« avoir le nom »*

Commençons par articuler ce qu'il y a de spécifique dans la position « à bout de course » où se trouve Sygne de Coûfontaine, l'héroïne de *Lotage*, la première pièce de la Trilogie. En effet, elle se trouve avec son cousin Georges au bout d'une lignée aristocratique, fauchée par la Révolution. Elle reconstruit laborieusement sa demeure, aménage de nouveau son terrain ancestral laissé à l'abandon, en espérant que le fils de son cousin sera l'héritier de tous ces biens familiaux et surtout du nom de Coûfontaine. Mais sa passion se met en marche quand Georges annonce la mort de sa femme et de ses deux enfants. Cela révèle cette vérité plus cruelle encore, qu'en fait il n'a jamais eu ses enfants à lui, sa femme étant la maîtresse du Dauphin. Ainsi leur lignée familiale va-t-elle s'éteindre. Leur nom est fini (C, 19), il n'y a plus aucune perspective de sa perpétuation.

Le dialogue qui suit cette annonce déchirante nous fait remarquer ce qu'il y a de problématique – ou plus précisément ce qui reste ininterrogé – dans notre synthèse de l'Œdipe et surtout dans notre conception du Père symbolique. En fait, le nom, à lui seul, ne constitue jamais une solution au problème élaboré et formulé de manière œdipienne, comme celui de l'amour pour le Père et de la perpétuation du désir de

---

volonté de création à partir de rien » (*loc.cit*).

26. Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le transfert*, 2<sup>e</sup> édition, Paris, Ed. du Seuil, 2001.

l'Autre. Il suffit certes d'avoir le nom-du-père pour que le sujet trouve sa place dans cette série de désirs capables de retenir la présence maternelle, mais la question est de savoir *comment l'avoir*. Pour Georges comme pour Sygne, la transmission du nom ne peut se faire que par l'intermédiaire de celle de la terre. Georges dit en effet : « Comme la terre nous donne son nom, je lui donne mon humanité. [/] En elle nous ne sommes pas dépourvus de racines, en moi par la grâce de Dieu elle n'est pas dépourvue de son fruit, qui suis le Seigneur. [/] C'est pourquoi précédé du de, je suis l'homme qui porte son nom par excellence » (C, 24). Ou à défaut de la terre, et même du monde qui se rétrécit autour d'eux par la privation de tout ce qui leur appartenait, c'est finalement la femme qui pourrait en tenir lieu<sup>27</sup>. Le nom comme tel est trop éphémère pour être saisi fermement, on ne peut jamais le posséder qu'en possédant ce qu'il nomme. Il y a cependant une condition pour qu'un tel mode de possession de nom soit valable ; il faut que Dieu soit là pour le soutenir : « Etre et avoir, ce sont les deux premiers verbes dont tous les autres sont faits. [/] La chose que l'on a est appelée *le bien*. [/] L'homme n'a rien qu'il n'ait de Dieu seul et dont il ne dispose entièrement, [/] Selon le mode du donateur, Dieu n'ayant fait aucune chose [/] Dans un homme pour l'achever et la conserver, en sorte que pour elle [/] ce n'est pas être de ne pas être à lui » (C, 52). Et ce qui fait leur malheur, c'est que l'on ne peut plus compter sur Son soutien, qui a pris une fois la forme de l'incarnation du Verbe<sup>28</sup>. Ainsi

27. Georges s'adresse à Sygne : « Tu es ma terre et mon fief, tu es mon parti et mon héritage. Tu es demeurante et véritable. [/] A la place de cette femme fausse qui est morte et de ses enfants et de la terre » (C, 26–27).

28. S.VIII, p. 358, séance du 17 mai 1961. Dans la tragédie antique, on n'est coupable qu'à l'intérieur d'un ordre symbolique, ce qui fait que son point extrême se formule par le *mè phûnai* (« puisse-je n'être pas ») d'*Œdipe à Colonne*. Mais depuis qu'on a reconnu l'incarnation du Verbe ou sa venue au monde, un autre tragique devient possible : « Le Verbe n'est point simplement pour nous la loi où nous nous insérons pour porter chacun la charge de la dette qui fait notre destin. Il ouvre pour nous la possibilité, la tentation d'où il nous est possible de nous maudire, non pas seulement comme destinée particulière, comme vie, mais comme la voie même où le Verbe nous engage, et comme rencontre avec la vérité, comme heure de la vérité. Nous ne sommes plus seulement à la portée d'être coupables par la dette symbolique. C'est d'avoir la dette à notre charge qui peut nous être, au sens le plus proche que ce mot indique, reprochée. Bref, c'est la dette elle-même où nous avons notre place qui peut nous être ravie, et c'est là que nous pouvons

Georges affirme-t-il devant le pape que « [l]es temps de la foi sont finis » et que « recommence la servitude de l'homme à l'homme de par la force plus grande et la loi »<sup>29</sup>, ce qui entraîne l'altération foncière du mode de propriété, comme Sygne le constate plus tard, lorsqu'elle recommande à Georges de consentir à tout donner, jusqu'à sacrifier le droit et le nom : « Il n'y a plus de droit, dit-elle, il n'y a plus qu'une jouissance » (C, 120).

Lacan affirme en effet que « [l]es valeurs qui sont agitées dans *L'Otage* sont ce que nous appellerons les valeurs de la foi »<sup>30</sup>. C'est cette crise de la foi dans le contexte post-révolutionnaire, qui ébranle cet « ordre d'allégeance », ce système symbolique au principe féodal où il était possible de s'insérer et de s'impliquer au moyen d'avoir le nom par l'intermédiaire de la terre. De telle sorte que pour Sygne comme pour Georges, il n'y a plus de solution symbolique du problème de l'autre, dans l'exacte mesure où la possibilité même d'« avoir le nom » se trouve alors menacée et incertaine. Telle est la première définition de leur position « à bout de course » : le nom n'a sans doute pas perdu sa

---

nous sentir à nous-mêmes totalement aliénés. Sans doute l'*Atè* antique nous rendait-elle coupables de cette dette, mais à y renoncer comme nous pouvons maintenant le faire, nous sommes chargés d'un malheur plus grand encore, de ce que ce destin ne soit plus rien. [l] [L]a culpabilité qui nous reste [...] est justement à payer pour ceci que le Dieu du destin est mort. Que ce Dieu soit mort est au cœur de ce qui nous est présenté dans Claudel » (S.VIII, pp. 358–359, la même séance). C'est d'ailleurs de cela qu'il s'agit lorsque Lacan parle de la *Versagung* ou la « perdition » chez Sygne, ou ce « défaut à une promesse pour quoi déjà tout été renoncé » (S.VIII, p. 357). Signalons en passant que ce terme allemand est traduit par « la frustration », que Lacan définit comme « *dam* imaginaire » (S.IV, pp. 36–37, séance du 28 novembre 1959), terme qui signifie dans la théologie catholique « châtement éternel qui prive les réprouvés de la vue de Dieu » (*Trésor*). Ce qui montre que dans la terminologie lacanienne, le mot de *Versagung* implique déjà la privation subjective de la manifestation divine.

29. « COUFONTAINE : Les temps de la foi sont finis, [l] Foi en Dieu, foi du vassal en son lige, [l] Le Roi image de Dieu à qui seul obéissance est donnée à Lui seul due. [l] Maintenant recommence la servitude de l'homme à l'homme de par la force plus grande et la loi, [l] Ainsi qu'au temps de Tibère, et ils appellent cela liberté. LE PAPE PIE : L'image de Dieu qui s'est retirée à Dieu, [l] Et de qui Dieu se retire, elle n'est plus qu'un simulacre païen. COUFONTAINE : Tout de même un roi, c'est un homme, mais la pure idole, c'est l'idée. [l] Le tyran solidifié pour toujours, la chose faite et qui n'est jamais née. [l] Ces gens de loi qui pensent que tout se règle par un contrat » (C, 56–57).

30. S.VIII, p. 323, séance du 3 mai 1961.

splendeur ; seulement, il leur restera indifférent, sans ce système qui leur a permis de l'avoir. Face à une telle situation, quelle mesure prendre ? La réponse de Georges consiste dans la restitution de l'ordre ancien, à l'aide de Saint-Père dont il dit que tout pouvoir lui a été remis de lier et de délier, et cela paradoxalement en l'écartant quoique momentanément de tout l'univers, et surtout de cette Ville Eternelle, pour laisser ce monde arraché de tout enracinement terrien à sa liberté dérapante, incontrôlable et quasi anarchique qui reste indifférente au destin de chaque sujet <sup>31</sup>. Quant à Sygne, elle est plutôt victime de la situation ; elle n'a jamais eu la prétention d'en avoir la maîtrise, elle se trouve au contraire impliquée à son insu dans l'intrigue de son cousin, mais les circonstances concourent pour qu'elle joue un rôle essentiel en consentant à sacrifier la seule chose qui lui reste, c'est-à-dire son propre nom, et à se marier avec Turelure, en échange de la vie du Pape, ce qui fait qu'elle occupe cette position « à bout de course » encore plus radicale, car même si le monde retrouve son aplomb grâce au Pape dont elle a sauvé la vie, ce monde lui restera étranger puisqu'il n'y aura plus aucun nom auquel elle pourrait se reconnaître. D'où son constat de la déréliction radicale et de l'isolement d'avec le reste du monde, comparable à celui d'Antigone, au moment de la retrouvaille douloureuse avec Georges. Elle se trouve elle aussi dans une impasse, dans une position « à bout de course » qui est pourtant élaborée autrement que celle de son cousin. Au lieu de renoncer au Père en personne pour adopter la solution par le Nom-du-Père, comme c'était le cas dans la dernière phrase de l'Œdipe, elle renonce au Nom-du-Père, mais pour se tourner vers quoi ? <sup>32</sup> Il n'est pas question de restituer le Père imaginaire en tant que désir éternel. Le père qu'elle a pu faire survivre est d'abord ce que nous avons appelé Père réel, ce père dont on a supposé toute-puissance, mais qui se présente maintenant dénudé de moyens et dans le besoin de secours <sup>33</sup>.

31. C., p. 58. Georges a dit : « Venez avec moi. Videz le monde de votre présence. [/] Rendez à César pour un temps ce lâche monde qui accepte le coin de César » (C, 57). Ce à quoi le Pape ne consent jamais, en disant qu' « il n'est pas du Pape d'errer » (C, 59).

32. Plus tard, Turelure lui suggère qu'il y a une possibilité que le roi rétablisse le nom de Coufontaine qui va disparaître avec son cousin. Mais laissons cela pour l'instant.

33. « Le vieillard qu'il s'est agi de dérober aux griffes de Turelure nous sera représenté jusqu'à

Ce n'est pourtant pas ce pape qui lui a fait renoncer au nom qui lui était si cher, mais selon sa propre expression c'est le « mauvais sang » en elle qui « a parlé » (C, 122), ou c'est son « mauvais cœur » qui en est « la cause » (C, 124)<sup>34</sup>. Seulement, à la différence de l'héroïne antique qui est, dit Lacan, « identique à son destin, *Atè*, à cette loi pour elle divine qui la porte dans l'épreuve », « c'est contre sa volonté, contre tout ce qui la détermine, non pas dans sa vie, mais dans son être, que, par un acte de liberté, l'autre héroïne va contre tout ce qui tient à son être jusqu'en ses plus intimes racines »<sup>35</sup>. Cet *Atè* dont parlent Antigone et Créon a du moins un sens, puisque c'est par son intermédiaire qu'un Dieu quoique méchant se relie à l'homme<sup>36</sup>, alors que le sacrifice de Sygne envahi par son « mauvais sang » ancestral « n'aboutit qu'à la dérision absolue de ses fins » (C, 329). Ici, le mot « dérision » est sans doute le mot-clé pour articuler l'impasse propre à notre héroïne moderne<sup>37</sup>. Pour employer l'expression de Lacan, il s'agit là de « cet extrême de défaut, de la dérision du signifiant lui-même » (C, 330). Le signifiant, ou l'ordre symbolique ne s'annihile pas pour Sygne comme ce serait le cas dans le fantasme sadien, mais il lui devient simplement étranger dès qu'elle a consenti au sacrifice de son nom, et qu'elle a perdu ainsi l'autre par qui elle a pu s'ancrer et trouver sa place dans le monde. Le train-train symbolique de la vie, quoique mouvementé, reprend depuis son cours autour d'elle, la chaîne signifiante de l'intrigue fomentée par son mari se déploie sans heurts, sans qu'elle puisse trouver où s'accrocher. Son refus, son « non » à ce monde qui n'est qu'« un leurre, fiction, caricature, et en réalité, prolongation de l'ordre subverti » (C, 330) n'a rien d'agressif ni de destructeur, en tant qu'il se formule soit par ce mouvement lent et constant de tête qui la hante tout le long de l'Acte III, soit par le silence pur et simple qu'elle oppose, mourante, à Turelure

---

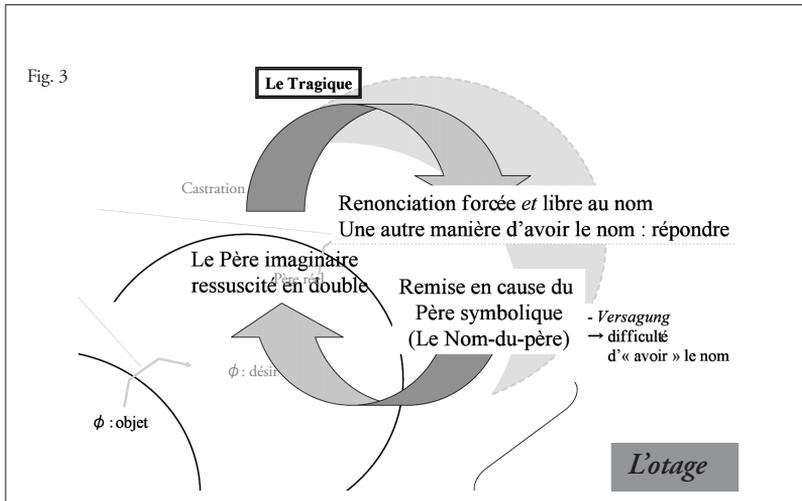
la fin de la trilogie, tout Père suprême des fidèles qu'il est, comme un Père impuissant, qui, en regard des idéaux qui montent, n'a rien à leur offrir que la vaine répétition de mots traditionnels, mais sans force » (S.VIII pp. 329–330, séance du 3 mai 1961).

34. Sygne affirme en effet, en citant les exemples de ses ancêtres : « Les choses grandes et inouïes, notre cœur est tel qu'il ne peut y résister » (C, 122).

35. S.VIII, p. 327.

36. S.VIII, p. 329. Le mot de « Dieu méchant » est celui que Lacan emprunte à Paul Ricœur.

37. L'expression s'associe d'ailleurs avec « la dérision du Christ », thème bien connu dans la peinture chrétienne.



qui veut lui arracher quelque parole dans la dernière scène. Le monde paraît rester intact, mais la vie se poursuit déjà ailleurs que là où elle est, alors qu'elle est encore dans la vie, quoique dans l'attente de la mort. Or il est curieux de voir – et Lacan aurait pu insister davantage sur ce point – que c'est pour ainsi dire en s'appropriant la parole de l'autre, c'est-à-dire, la devise familiale « *Coûfontaine adsum* (Coûfontaine me voilà) » martelée par Turelure comme un défi à son oreille, que Sygne a pu sortir de cette position entre la vie et la mort et s'ériger comme la pointe de la présence dans la chaîne signifiante qui ne cessait de se déployer depuis toujours, dont la seule visée consiste à *démontrer comment avoir le nom*, autrement que par l'intermédiaire de la possession de la terre. « [L]e nom, dit Lacan dans l'un de ses séminaires ultérieurs, [...] c'est ce qui appelle à parler ». Et plus loin dans le même séminaire : « Ce qui est nommé Père, le Nom du Père, si c'est un nom qui a une efficacité, c'est précisément parce que quelqu'un se lève pour répondre »<sup>38</sup>. Sa réponse consisterait ici à montrer comment avoir le nom, en répondant au défi à son nom, c'est-à-dire en s'appropriant la parole énoncée par Turelure qui incarne maintenant tout l'ordre symbolique puisqu'il s'adresse à elle au nom de Dieu, en se faisant le « signe » de la présence à l'écart toutefois du langage. C'est d'ailleurs

38.S.XVIII, p. 172, séance du 16 juin 1971.

assumer la position du père qui, dans la perspective de la défaillance, à l'extrémité de « la chaîne de tous ses mortels »<sup>39</sup>, ne manquera jamais de se lever en répondant à l'appel qui lui est adressé, comme s'il s'agissait pour elle de montrer l'exemple du père imaginaire dans sa toute-puissance, auprès d'un père dont elle sait qu'il est impuissant.

### *8. Louis, ou les dernières lueurs de la paternité*

Mais en fait, il y a dans cette trilogie un autre père qui se présente dans la figure du Père imaginaire détournant Sygne de la voie de la solution symbolique, et qu'elle vient paradoxalement à sauver en sacrifiant sa propre vie ; c'est autour de cet autre père, Toussaint de Turelure, que tourne le drame de la deuxième pièce de la Trilogie claudélienne, *Le pain dur*, où nous voyons la suite nécessaire de la chose dans la configuration post-œdipienne. Qu'arrive-t-il lorsque ce Père imaginaire ressuscité en corrélation avec l'ébranlement du système symbolique, finit par suivre lui aussi la voie de la dégradation ? Est-ce la réhabilitation pure et simple du Nom-du-père, que nous allons observer dans le déroulement de la pièce ? Claudel nous réserve une autre suite.

Vingt ans après le drame de la première pièce, la figure de Turelure le Père qui, vieilli et peureux de la mort imminente, n'en est pas devenu moins avare, nous offre pour citer Lacan « la forme de la plus extrême dérision, d'une dérision qui confine même à l'abject »<sup>40</sup>. Il est si impuissant qu'il ne serait plus capable de donner lieu à une transfiguration subjective, telle que nous l'avons observée chez Sygne à deux reprises, sans ces deux figures féminines bien attirantes qu'il sait retenir auprès de lui. Nous voyons que la limite subjective s'articule ici autrement que dans *L'otage*, pour le héros de cette pièce, Louis le fils de Turelure, bien que nous retrouvions quelques éléments qui caractérisaient le premier moment de la configuration post-œdipienne. D'abord son attachement à la terre en Algérie, à propos de laquelle il se trouve bientôt insolvable, sans l'aide financière du vieux Turelure, qui apparaît

39. « Mais prends ma main puisque tu ne me vois plus, ô frère, je suis restée la même ! et mon autre main est liée à la chaîne de tous mes morts » (C, 128).

40. S.VIII, p. 338, séance du 10 mai 1961.

aux yeux de Louis celui qui a tout fait pour l'amener dans une impasse<sup>41</sup>. Mais il est finalement un « père joué » par deux femmes, au sens où il reste « un élément passif dans la partie »<sup>42</sup> ; Louis rencontre la limite authentique d'abord dans son propre cœur, pour autant qu'il ne pense qu'à ses échéances (C, 189) et ne songe jamais à tuer son père (C, 201)<sup>43</sup>. En un mot, comme le dit Turelure, « [c]e n'est pas un Coûfontaine » (C, 189)<sup>44</sup>. Mais c'est finalement grâce à Lûmir, l'une de ces deux figures féminines, qui lui décrit Turelure en image du Père de la horde (C, 226), qui l'appelle à se lever avec la devise ancestrale et l'injurie (C, 227), et qui va jusqu'à armer sa main contre son père, que Louis peut enfin s'affronter à son père<sup>45</sup>.

A cet extrême de la dégradation de l'Œdipe, il finit par tuer son père, non pas pour se tourner de nouveau vers la solution nominale qui est ici exclue par avance (« Je ne suis pas Turelure », disait Louis), mais pour occuper lui-même la position du Père imaginaire, sujet libre de toute contrainte, où il rencontre pourtant sa dernière limite, car à la disparition de son père, il n'est plus possible pour lui de retenir Lûmir qui l'a accompagné et soutenu dans son cheminement mortel. Alors que Louis veut la ramener en Algérie et « dans la vie et dans la réalité » (C, 261), Lûmir, maintenant qu'elle a obtenu ces dix milles francs que Turelure ne voulait pas lui rendre et qui l'a ainsi clouée auprès de lui, donne libre cours à son désir dont Lacan souligne la nature extrême, en

41. Louis affirme en effet : « Je sais que vous me tenez. Vous m'avez suivi de loin avec une patience de chasseur. [/] Toutes les routes autour de moi sont bouchées. Vous avez bien réfléchi et vous n'en avez pas oublié une » (C, 237).

42. S.VIII, p. 342, séance du 10 mai 1961.

43. « Louis : Le cœur me lève à l'idée de porter la main sur le vieux Monsieur » (C, 229).

44. Lacan dit : « [I]l sait que sa mère ne l'a pas voulu, que son père ne l'a jamais [...] observé grandir qu'avec inquiétude » (S.VIII, p. 343). A cette terre qu'il défriche près d'Alger, il « a été chercher le rejet – au sens de quelque chose qui rejailli et qui rejette, au sens du rejeton – de son être, de sa solitude, de cette dérégulation où il s'est toujours senti » (S.VIII, p. 343), en fin de compte où s'enraciner.

45. Turelure est décrit comme incarnation même du Père imaginaire, qui accapare non seulement l'argent et les femmes, mais aussi le nom de Turelure qui se présente comme le support de la relation spéculaire (C, 236), alors que Louis se refuse à s'y inscrire. « LOUIS : Un père se réjouirait d'être ainsi continué. [/] TURELURE : Qu'est-ce qu'il y a à continuer ? Il n'y a pas besoin de deux Turelure. Et moi, à quoi est-ce que je sers, alors ? [/] LOUIS : je ne suis pas Turelure » (C, 234–235).

tant qu'elle irait jusqu'à se sacrifier et même sacrifier son amant, et qui « ne vise à rien qu'à se consommer en un instant extrême »<sup>46</sup>. Lûmir invite Louis à la rejoindre dans son retour en Pologne où elle ne sera plus étrangère (C, 271) et elle retrouvera son père à elle dont elle dit curieusement qu'il n'en est plus distinct (C, 223). Elle dit : « En Pologne, et plus loin que la Pologne » (C, 268), car dans cet appel à une unification transgressive et fusionnelle, elle incarne ce que Lacan appelle « l'amour lié à la mort »<sup>47</sup>, qui touche à la fois Louis et elle-même<sup>48</sup>. C'est donc cette Lûmir sortie enfin de sa réserve qui la caractérisait au début de la pièce, qui constitue la dernière limite heurtée par Louis qui, alors qu'il croyait en son empire dans ce terrain vague de la paternité, se voit non seulement refusé par elle (C, 265), mais aussi obligé de décliner son invitation fatale (C, 268). C'est cette limite qui est le véritable lieu de sa transfiguration, remarquée par Sichel qui a pourtant tort de l'attribuer au simple fait de parricide (« [...] Il est arrivé quelque chose depuis l'autre jour et tes yeux ne sont plus les mêmes. [...] N'est-ce pas ? Tu as tué ton père ? » (C, 281)) et soulignée par Lacan qui, lui, sait la situer avec justesse, par rapport au désir extrême de Lûmir<sup>49</sup>.

Il nous reste à dire quelques mots sur la situation d'aporie à la fin de la seconde pièce, où il ne peut y avoir selon Lacan que « l'obscurité totale d'une dérision radicale »<sup>50</sup>. Dans le tirade où Lûmir s'abandonne à l'effusion de son désir extrême, que Lacan cite d'ailleurs intégralement dans son séminaire<sup>51</sup>, il y a un passage crucial pour comprendre ce qu'il en est de la limite qu'incarne cette figure féminine. Elle parle de la solitude à laquelle Louis est voué par le parricide qu'il a commis, et du lien si étroit entre eux que le reste du monde se réduit au néant. « Nous sommes seuls, dit-elle, tous les deux dans cet horrible désert »<sup>52</sup>. Le passage en question vient juste après cette partie. « N'est-ce pas qu'il

46. S.VIII, p. 346, séance du 10 mai 1961.

47. S.VIII, p. 346, séance du 10 mai 1961.

48. N'a-t-elle pas dit : « Si je vis, je ne puis être à tous. [/] Mais si je meurs, je suis toute à tous et tous sont un en moi » (C, 271) ?

49. S.VIII, p. 356, séance du 17 mai 1961.

50. S.VIII, p. 347, séance du 10 mai 1961.

51. S.VIII, pp. 354–355, séance du 17 mai 1961.

52. C, 267, cité dans S.VIII, p. 354.

est bon d'être sans aucune perspective ? Ah, si la vie était longue, [/] Cela vaudrait la peine d'être heureux. Mais elle est courte et il y a moyen de la rendre plus courte encore. [/] Si courte que l'éternité y tienne ! » (C, 267) L'éternité en question s'associe curieusement avec l'absence totale d'« aucune perspective ». Il s'agit là de cette « véritable éternité » dont Kierkegaard affirme qu'elle n'est pas « derrière l'alternative, mais devant elle »<sup>53</sup>. On peut même évoquer ici la définition lacanienne de la castration maternelle<sup>54</sup> qui est d'autant plus terrible et d'autant moins favorable qu'elle n'est pas susceptible de développement dialectique et qu'elle est « sans issue de développement »<sup>55</sup>. C'est finalement devant cette éternité du désir acéphale, d'où l'on ne peut aller nulle part, où il n'y a aucune perspective et aucun espoir<sup>56</sup> puisqu'il ne sait plus comment orienter son propre désir, que Louis se recule pour affirmer qu'il n'en a que faire (C, 267), et pour se tourner vers Sichel qui, elle-même réhabilitée, le réhabilite comme « le père en déconfiture »<sup>57</sup>. C'est cette impasse où le sujet ne peut avancer ni reculer, c'est cette « obscurité totale » dont le sujet tâche de se tenir ainsi à l'écart,

53. Søren Kierkegaard, *Ou bien... ou bien...*, Paris, Tel/Gallimard, 1943, p. 34.

54. « La castration maternelle – nous le voyons dans la description de la situation primitive – implique pour l'enfant la possibilité de la dévoration et de la morsure. Il y a antériorité de la castration maternelle, et la castration paternelle en est un substitut. [/] Celle-ci n'est pas moins terrible peut-être, mais elle est certainement plus favorable que l'autre, parce qu'elle est susceptible de développements, ce qui n'est pas le cas de l'engloutissement et de la dévoration par la mère. Du côté du père, un développement dialectique est possible. Une rivalité avec le père est possible, un meurtre du père est possible, une éviation du père est possible. De ce côté, le complexe de castration est fécond dans l'Œdipe, au lieu qu'il ne l'est pas du côté de la mère. Et, pour une simple raison, c'est qu'il est impossible d'évirer la mère, parce qu'elle n'a rien que l'on puisse évirer » (S.IV, p. 367, séance du 5 juin 1957).

55. Expression citée de la version ALI du même passage que nous venons de citer : « La castration maternelle, nous le voyons dans la description de la situation primitive en tant qu'elle implique pour l'enfant la possibilité de la dévoration et de la morsure. Par rapport à cette antériorité de la castration maternelle, la castration paternelle en est un substitut qui n'est pas moins terrible peut-être, mais qui est certainement plus favorable parce que lui est susceptible de développement, au lieu que dans l'autre cas pour ce qui est de l'engloutissement et de la dévoration par la mère, c'est sans issue de développement » (ALI).

56. Voir les dernières répliques de la Scène II (C, 272).

57. S.VIII, p. 384, séance du 24 mai 1961.

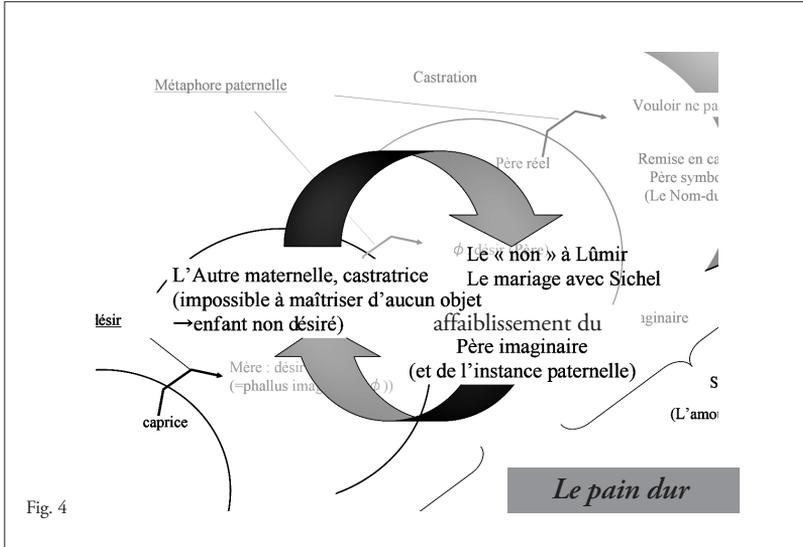


Fig. 4

qui est le produit de la deuxième pièce <sup>58</sup>.

### 9. Pensée, ou la renaissance du désir

La structure de la Trilogie de Coûfontaine articule selon Lacan la composition du désir subjectif : « L'explosion au bout de quoi se réalise la configuration du désir, dit-il dans *Le transfert*, se décompose en trois temps, et vous pouvez le voir marqué dans les générations. C'est pour cette raison qu'il n'y a pas besoin, pour situer la composition du désir chez un sujet, de remonter dans une récurrence à perpète jusqu'au Père Adam. Trois générations suffisent » <sup>59</sup>. Mais pourquoi trois ?

Nous dirions que c'est parce que la dialectique du désir implique trois franchissements de limite subjective dans son processus et que la constitution du désir comme tel exige que chacun d'eux soit remis en cause.

58. La liquidation par Louis du crucifix qui conclut *Le pain dur* marque sa pleine assumption de cette impasse où le sujet ne songe même pas à une nouvelle alliance avec l'ordre symbolique.

59. S.VIII, p. 351, séance du 10 mai 1961.

En partant de cette idée qu'il s'agit dans les références lacaniennes à la tragédie d'articuler l'au-delà de l'Œdipe, nous sommes amenés à voir dans *Lotage* la remise en cause de la solution symbolique qui a conclu la phase proprement œdipienne, par l'apparition d'un nouveau Père imaginaire profitant de la dégradation du Père symbolique, remise en cause qui aboutit à ce que Lacan appelle « la marque du signifiant »<sup>60</sup> « portée à son degré suprême »<sup>61</sup>, à savoir « cette figure de la sacrifiée qui fait signe que *Non* »<sup>62</sup>. Le tragique qui renaît ici à la fin de la vérité chrétienne, consiste en ce que tout se dérobe à l'âme fidèle si le signifiant peut être captif<sup>63</sup>.

La deuxième pièce, *Le pain dur*, nous présente pour ainsi dire sa conséquence nécessaire, à savoir l'affaiblissement et puis l'effacement du Père imaginaire, telle qu'ils sont vécus par un enfant non désiré<sup>64</sup>, qui se trouve dans l'impasse la plus absolue dans le cadre œdipien, sans aucun espoir.

Après la neutralisation de la solution par le Père symbolique et l'affaiblissement du Père imaginaire, qu'est-ce qui adviendra à cette position « à bout de course », installée par Sygne et élaborée davantage par Louis, à travers « la marque du signifiant et la passion de l'objet partiel »<sup>65</sup> ? Lacan s'exprime clairement : « Le drame, tel qu'il se poursuit à travers les trois temps de la tragédie, est de savoir *comment, de cette position radicale, peut renaître un désir*, et quel. [/] C'est ici que nous somme portés à l'autre bout de la trilogie, à Pensée de Coûfontaine »<sup>66</sup>.

L'héroïne de la troisième et la dernière pièce, *Le père humilié*, Pensée de Coûfontaine est aveugle. Elle incarne cette absence radicale de perspective qui a marqué la fin de la deuxième pièce. Pour Pensée, la dimension imaginaire au niveau visuel est totalement réduite dès le début. Elle ne dispose d'aucune terre visuellement repérable par où elle

60. S.VIII, p. 351, séance du 10 mai 1961.

61. S.VIII, p. 357, séance du 17 mai 1961.

62. S.VIII, p. 357, séance du 17 mai 1961.

63. S.VIII, p. 359, séance du 17 mai 1961.

64. S.VIII, p. 351, séance du 10 mai 1961.

65. *Loc. cit.*

66. S.VIII, p. 360, séance du 17 mai 1961. C'est nous qui soulignons.

pourrait se relier au nom, mais cela n'implique pas nécessairement la pauvreté du monde qu'elle vit. Au niveau acoustique, elle a une surprenante sensibilité qui lui permet de se repérer parfaitement dans un lieu une fois visité ; elle est même capable de distinguer les voix qui paraissent si semblables aux autres oreilles, même musiciennes (C, 309) ; c'est ainsi qu'elle a pu reconnaître la voix qui l'a émue jusqu'à l'évanouissement, avant même que celle-ci ne se soit nommée (C, 303). Loin d'être pauvre en soi, elle ne l'est donc que pour Orian qui la croyait d'abord clairvoyante, à cause de la ruse qu'elle employait à cet effet. D'où d'ailleurs le poids de son aveu : « Je suis aveugle » qui conclut le premier dialogue entre eux, où Lacan reconnaît la force d'un « Je t'aime »<sup>67</sup>, puisque c'est avec cet aveu que la richesse imaginaire qu'Orian lui supposait s'est dissipé tout d'un coup. Ce n'est pas sa *pauvreté*, mais son *appauvrissement*, qui fait qu'il s'établit entre eux une relation comparable à la liaison mythique de *Poros* et de *Pénia* qu'on suppose à la naissance d'*Eros*<sup>68</sup>.

La voie qui mène à ce moment d'appauvrissement est soigneusement frayée dès le début de ce dialogue entre Pensée et Orian. Cette exigence de « la Justice » (C, 341), qui est en fait celle de « la justice absolue dans tout son pouvoir d'ébranler le monde » (S.VIII p. 361),

67. S.VIII, p. 364, séance du 17 mai 1961.

68. Lacan souligne la dimension événementielle de leur rapport : « Ce que veut dire Claudel avec Pensée aveugle, c'est qu'il suffit que l'âme [...] *ferme les yeux* au monde [...] pour pouvoir être ce dont le monde manque, et l'objet le plus désirable du monde » (S.VIII, p. 365, séance du 17 mai 1961). Nous pourrions sans doute rapporter cette thématique de l'appauvrissement aux discussions que Lacan développe autour de la peinture. L'événement fondateur de leur relation amoureuse est la réduction soudaine et complète de l'imaginaire, homologique à celle que Lacan tentait d'articuler à la même époque en se référant au tableau en perspective et surtout à l'anamorphose. A la différence du miroir, le tableau n'ouvre son espace imaginaire qu'en fonction du point de vue du spectateur ; Il est possible de le composer de manière à ce que le moindre mouvement de son regard entraîne la fermeture de la surface qui servait de fenêtre à l'espace imaginaire, et cette surface devenue impénétrable constitue « l'objet sublime » comme « substitut de la Chose » (S.VIII, p. 366, la même séance), en tant qu'elle était le support de tout ce qui était visible dans cet espace mais aussi de l'invisible (cf. notre chapitre 6). De ce point de vue, nous voyons que le long dialogue entre Pensée et Orian fraye avec autant de soin la voie de cette réduction de l'imaginaire qui se produit à la fin de l'Acte I pour la promouvoir au rang de « l'objet sublime ».

cette condamnation fervente des idoles, qui va de pair avec l'exaltation de la nuit (C, 341), cette accusation insistante de ceux qui voient (C, 342), cette volonté féroce d'une table rase qui nous débarrassera de tout ce qui est lié au mort et au visible<sup>69</sup>, tout cela nous conduit à ce dénouement de la scène, où Orian se rend compte que tout ce qu'elle lui a décrit dans l'avenir, est finalement chose faite pour elle. Leur divergence éclatera par ailleurs dans leur conception de ce qu'ils appellent « la joie » (C, 348–350), mais laissons cela de côté pour l'instant. Il faudrait souligner ici que l'éradication de l'imaginaire ou plus particulièrement du visible n'implique pas nécessairement la perte de tout repère subjectif, dans l'exacte mesure où il s'avère qu'elle sait *avoir* quelque chose au niveau de la parole. Elle dit en effet : « Ah, dis ce que tu veux, je sais qu'il y a entre nous une chose qui m'appartient, et qui est mon droit ! [/] Une chose qui est à moi seule, une chose qui est pour moi seule, [/] Une parole qui est à moi seule et que nulle autre ne peut entendre » (C, 351). Et cette parole, ce mot, Sygne lui interdit de le prononcer, en lui touchant la bouche : « Ah, tais-toi, mon bien-aimé ! et ce mot que tu vas dire, ah, réserve-le-moi pour un autre moment, quand le corps et l'âme se séparent ! [/] Tais-toi, et ce mot qui n'est pas fait pour la terre, ce mot sans aucun son que tu me dis, voici que je l'ai lu sur tes lèvres ! » (C, 351–352).

Pensée se montre ainsi capable de se relier sinon à la terre du moins à un mot, qui n'est pourtant pas de l'ordre de la parole mais de l'écriture, c'est-à-dire, cette lettre vivante que ses doigts lisent sur le corps de son bien-aimé. Mais la lettre en question ne parlant qu'au toucher, et sans doute plus générique que les voix qu'elle sait si bien distinguer, elle n'invite finalement qu'à sa vocalisation à venir, qui n'est rien d'autre

69. Voici comment Pensée s'exprime : « Grand Dieu, ce sera beaucoup déjà d'être défait de ceux-ci [des hommes comme son père] et de ce voile dégoûtant tout de suite qui nous aveugle et nous asphyxie ! [/] Et qui sait si la lumière n'existe pas, et si pour la voir il ne suffirait pas de rompre tous ces corps morts autour de nous comme une affreuse forêt ? [/] Il n'y a pas de résignation au mal, il n'y a pas de résignation au mensonge, il n'y a qu'une seule chose à faire à l'égard de ce qui est mauvais, et c'est de détruire ! [/] Et c'est pourquoi je déteste tant cette chose que vous savez et qui me sépare de vous, [/] Parce qu'elle est la grande étouffeuse, parce qu'elle est la grande endormeuse, [/] Parce qu'elle voudrait rendre intangibles toutes ces idoles humaines et lier éternellement les vivants avec les morts [...] » (C, 343).

que cet appel : « ma bien-aimée » qu’Orïan a fini par adresser à Pensée <sup>70</sup>, et c’est autour de cette « parole pleine » (où il s’agit pour le sujet de se situer par rapport à l’autre), que leur rapport va s’organiser tout autrement.

On ne saurait trop souligner ici l’importance de la condition où vit Pensée pour comprendre ce qui va suivre. D’une certaine manière, sa cécité fait qu’elle vit dans le monde du Verbe incarné au présent ; la dimension visuelle étant complètement réduite, la parole n’est pas là pour nommer et appeler quelque chose de visible ; sa présence vaut la présence tout court de l’autre qui n’a pour elle d’autre être que verbal. Sous cette condition, le « long silence » (C, 388) ou la « longue absence » (C, 389) d’Orïan qui l’a reconnue une fois comme sa « bien-aimée », n’est rien d’autre qu’une *Versagung*, cette promesse qui n’est pas tenue de la présence de l’autre impliquée dans le langage, que Lacan a située au principe même des relations du sujet à l’Autre maternelle. Il n’est donc rien d’étonnant de voir que Pensée se place dans une position d’une véritable « demande d’amour » <sup>71</sup>, au moment de la retrouvaille avec Orïan après son absence. Demande d’autant plus intense qu’elle est aveugle, et que son être dépend entièrement de la présence de l’autre <sup>72</sup>.

C’est donc la dissymétrie ou la « disparité » essentielle qui s’observe dans leur relation où la pauvreté de Pensée se contraste avec la richesse d’Orïan, mais la situation bascule dès cet aveu d’impuissance, cette fois de la part d’Orïan, où il se compare à un aveugle devant cet « objet

70. La logique scénique veut que cet appel soit immédiatement suivi par l’aveu de l’aveuglement (C, 352). Cf. « Si cet époux qui me parlait mystérieusement, ce soir de mai, jadis, [/] Un seul mot, mais qui m’a suffi, un seul mot : « ma bien-aimée », mais qui m’a suffi, [/] Pauvre âme, pour que je sois à lui pour toujours [...] » (388).

71. Son discours qui ouvre la scène nous rappelle une forme déterminée de demande que Lacan a analysée dans *Ou pire* : « je te demande de me refuser ce que je t’offre, parce que ce n’est pas ça » (Cf. S.XIX, séance du 9 février 1972).

72. « Orïan, comprenez-vous ce que c’est qu’une aveugle ? Ma main, si je la lève, je ne la vois pas. Elle n’existe pour moi que si quelqu’un la saisit et m’en donne le sentiment. [/] Tant que je suis seule, je suis comme quelqu’un qui n’a point de corps, pas de position, nul visage. [/] Seulement, si quelqu’un vient, [/] Me prend et me serre entre ses bras, [/] C’est alors seulement que j’existe dans un corps. C’est par lui seulement que je le connais. [/] Je ne le connais que si je le lui ai donné. Je ne commence à exister que dans ses bras » (C, 391).

éternel » (C, 393) inaccessible. A partir de ce moment où elle finit par le comprendre, son amant n'est plus ce point immobile et étranger par rapport auquel il n'est question pour elle que de déterminer sa place, mais le lieu où elle peut se reconnaître, où il y a pour elle une place imaginairement accessible ; il est devenu l'Autre au sens lacanien du terme<sup>73</sup>. Par ailleurs, l'aveu d'Orian constitue un véritable point tournant dans son dialogue avec Pensée, pour autant qu'il entraîne sa transfiguration, notamment sa chute de la position où il apparaissait initialement tyrannique, investi comme elle d'un désir aussi intense (« J'ai connu un autre désir » (C, 369), dit-il), et ainsi susceptible d'une reconstitution imaginaire à partir et à l'intérieur de la dimension de la parole. A ce niveau, le contraste est patent entre eux : Orian se contente du moment présent dont la plénitude exclut finalement toute parole<sup>74</sup>, alors que Pensée n'imagine jamais sa vie à venir sans ce qu'elle aura à lui dire :

Quand je vivrais cent ans, et quand chacune des secondes de ces cent vies serait faite de cent années, [/] En cela je ne vieillirai jamais que je suis sûre que j'aurai quelque chose à vous dire, [/] Quelque nom pour vous appeler, quelque invention nouvelle de mon cœur, quelque récit de moi-même qui ne pourra jamais tarir. [...]. Ah, quand je vivrais cent ans, vous serez toujours le même pour moi, et il me semble que j'aurai toujours quelque chose à vous dire, quelque mot bien tendre, quelque partie de votre cœur dont vous auriez pensée qu'elle était close [...] Cette pauvre âme aveugle entre vos bras, qui ne cesse de vous appeler par votre nom et de vous dire qu'elle vous aime! (C, 401–402)

C'est avec cet Orian qui est reconstitué et reconstruit à l'intérieur

73. C'est à la perte de cet Autre incarné que la temporalité s'instituera pour elle dans l'attente même de son retour. Cf. « PENSÉE : Où je suis il n'y a point de temps [/] ORIAN : Bientôt le temps existera pour vous quand vous m'attendrez et que je ne reviendrai pas » (C, 395). Au début du stade précédipien, c'est le désir de l'Autre désir imaginairement accessible qui a pu déclencher le processus que Lacan appelle « la dialectique du désir ».

74. « ORIAN : Qu'importe le passé ? [...] Que demander de plus ? Se voir, se toucher, parler, entendre l'autre qui parle, (Le peu de temps nécessaire pour comprendre qu'on n'a plus rien à se dire), [/] Il paraît que cela suffit pour être présent l'un à l'autre » (C, 398).

même du langage, et à l'horizon de tous les mots qui lui seront adressés, c'est avec cette assumption subjective de sa propre demande d'amour comme telle, qui la ramène vers la chaîne signifiante dont sa lignée s'est éloignée depuis quelques générations, que notre héroïne est maintenant « la plus forte » (C, 406), ou du moins assez forte pour prononcer ce mot qui écarte son bien-aimé à jamais : « Adieu donc » (C, 406).

Il s'installe désormais à l'intérieur du langage où s'insère la vie de Pensée une différenciation de la voix en tant que l'incarnation verbale de la présence de l'autre tant attendue, et de l'instance proprement signifiante qui permet de l'anticiper. D'où l'hésitation de Pensée, comparable sans doute à ce moment de faiblesse tout d'un coup manifestée chez Antigone<sup>75</sup>. Notre héroïne moderne dit en effet : « C'est la voix d'Orian et ce n'est pas la sienne » (C, 423). Elle ne sait donc plus distinguer la voix d'Orian de celle d'Orso son frère. Ou plus loin, lorsqu'elle s'adresse à Orso qu'elle prend pour son bien-aimé : « Vos paroles sont douces, Orian, plus tendres [/] Qu'aucune de celles que vous m'avez dites autrefois, en ce temps qui fut court. [/] Pourquoi est-ce que je les écoute avec un cœur pesant ? » (C, 425) Phrase qui décrit à merveille la *Spaltung* qu'elle vit par rapport à cet objet ambiguë. Et lorsque cette position porte-à-faux n'est plus tenable, que cette dimension imaginaire reconstruite à l'intérieur du langage se trouve réduite et qu'elle se rend compte de sa méprise et ainsi de la mort d'Orian, il est bien compréhensible qu'elle demande ardemment ce qui reste de lui de tangible, car la voix n'étant plus fiable, c'est le seul moyen de le garder comme sa possession (C, 433). Mais est-ce bien ce morceau de chair, ce cœur éviscéré de son cadavre (C, 431–433), et rapporté par Orso au fond d'une grande corbeille de tubéreuses, qui vient lui assurer de nouveau sa présence au même titre que sa voix auparavant, alors qu'elle ne l'a jamais connu qu'à son battement (C, 407–408) ? Orso a raison de dire : « Il [Orian] appartient à un ordre différent, il n'est plus avec nous à notre manière. [/] Que de lui jusqu'à vous l'encens de ces longs calices dont j'ai fait sa sépulture soit un signe suffisant » (C, 433). Et plus loin : « Il est mort et ce n'est plus par aucun de vos sens que vous êtes capable de l'atteindre » (C, 434). De toute manière, ce morceau de

75. S.VII, pp. 326–327, séance du 8 juin 1960.



à « nous empêcher d'aller plus loin au cœur de la Chose », en tant qu'elle est « une figure de femme divinisée pour être encore ici la femme crucifié » qui est selon Lacan la constante de l'œuvre de Claudel <sup>77</sup>.

## 10. Conclusion

Lacan a tenté de définir l'événement propre à la psychanalyse, par rapport à une certaine limite constitutive de la subjectivité humaine. Il l'a articulée sous la forme d'une structure existentielle, telle qu'elle est observée dans le langage, où il s'agit pour le sujet d'abord d'aimer pour savoir et puis de savoir pour aimer, devant cette énigme que lui pose la présence de l'autre, et où il rencontre une limite dans cette tentative à deux niveaux foncièrement différents. C'est finalement en termes de développement spécifique de cet entrelacs *philo-sophique* qui caractérise les relations du sujet à l'autre, que Lacan a reformulé l'Œdipe, en tant qu'il couvre à la fois le stade préœdipien et le stade œdipien.

L'Œdipe est conclu par l'introduction du Père symbolique, qui n'est pourtant qu'une solution provisoire et hypothétique, proposée certes au bout d'une série de falsifications mais menacée et ébranlée à la moindre preuve contraire. Il y a donc tout un drame subjectif au-delà de l'Œdipe, que Lacan articule à l'aide des références au tragique.

L'analyse lacanienne de la Trilogie de Coufontaine nous a permis de voir que chacune des trois pièces qui la composent, représente la remise en cause de l'une des trois suppositions permettant au sujet de surmonter la limite subjective et de passer à une nouvelle phase dans l'Œdipe, ainsi que sa tentative de se reconstituer en proposant un autre mode de dépassement. A mesure du déroulement du drame, la remise en cause paraît toucher d'abord le Père symbolique, et puis l'instance paternelle en général, pour arriver finalement au moment même du postulat du désir, comme si elle atteint au niveau de plus en plus profond de la subjectivité œdipiennement structurée (Fig. 6). Et pourtant, il ne faut pas oublier que Lacan considère que la troisième génération est « la

---

77. S.VIII, p. 367, séance du 17 mai 1961.

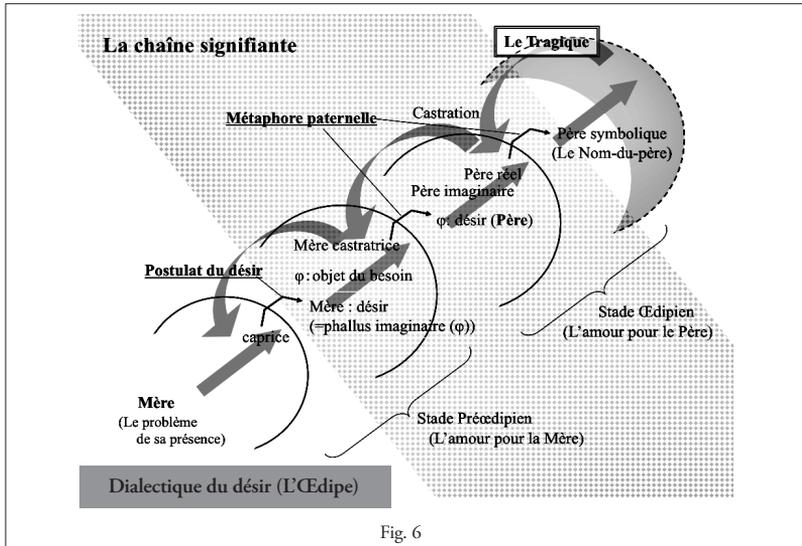


Fig. 6

seule vraie », et qu'« elle est au niveau de toutes les autres », alors que « les autres en sont des décompositions artificielles » et « les antécédents de la seule dont il s'agit »<sup>78</sup>. C'est sans doute que le problème se pose d'emblée pour les psychanalystes dans une situation comparable à celle où se trouve cette troisième génération, où la communication se limite au niveau de la parole, et que d'autre part chaque trouée que le sujet se propose à la suite de la remise en cause de ces suppositions, s'articule toujours comme un type déterminé d'énonciation. Il faudrait concevoir ces limites que le sujet rencontre successivement, comme une seule limite multiple et à plusieurs couches, susceptible de se déployer dans le temps. Mais nous réserverons l'examen de cet aspect du problème pour une autre occasion.

78. S.VIII, p. 351, séance du 10 mai 1960.