
La fonction de limites incertaines

Une approche psychanalytique du corps humain

Il y a toujours dans le corps, et du fait même de cet engagement de la dialectique signifiante, quelque chose de séparé, quelque chose de statufié, quelque chose de, dès lors, inerte, qu'il y a la livre de chair. (Jacques Lacan, *L'Angoisse*)

1. Le « moi-images » et sa surface

Une des contributions majeures de la psychanalyse freudienne et surtout lacanienne dans la scène philosophique du XX^e siècle, consiste à avoir ouvert un nouveau champ de réflexion, où une jonction parfaite se fait entre l'homme et le langage, grâce à l'élaboration de l'appareil conceptuel de « la chaîne signifiante », qui permet de proposer une définition linguistique de l'Autre¹. Dans cet espace où la distinction de l'*anthropos* et du *logos* n'est pas un acquis mais un enjeu, il s'agit de tracer les frontières et les lignes de partage, autrement et ailleurs que là où notre intuition a coutume de les situer. Pas plus qu'elles ne coïncident avec la surface du corps physique, la division qu'elles opèrent n'est aussi simple que quand on la conçoit dans l'espace ordinaire. C'est donc dans cet espace disons *anthropo-logique* que se pose la question de savoir quel serait le nouveau contour de l'être humain.

La levée ou la neutralisation des limites ordinaires s'observe déjà chez Freud, et cela dès ses premières réflexions, lorsqu'il s'agit pour lui d'élaborer, dans un texte intitulé *Esquisse d'une psychologie*, un appareil conceptuel destiné à expliquer les processus psychologiques, que ce

1. Voir notre chapitre 4, pp. 80–81.

soient normaux ou pathologiques. Cet appareil, inspiré par la neurologie et l'énergétique de l'époque, se présente tout d'abord comme entièrement perméable à l'intrusion de l'énergie qui vient de l'extérieur. Celle-ci se traduit dans le système en ce que Freud appelle « quantité [*Quantität*] », et se conforme au le principe de « l'inertie neuronale (*N-Trägheit*) »², selon lequel le système vise constamment à perdre la quantité reçue, dans le délai le plus court possible et la voie du mouvement corporel. La supposition du système ψ , système caractérisé par sa capacité à enregistrer sous la forme de « frayinge » le trajet du cours d'énergie une fois passé, ne change rien sur ce point ; par rapport aux cours d'énergie omniprésents dans le monde, cet appareil ne fonctionne que comme un système de réfraction. Mais à l'intérieur de ce système, une autre dimension s'institue puisque Freud suppose en outre que l'investissement de neurones soit équivalent au frayinge pour le cours de quantité³, et que le système dispose d'une portion de quantité qui ne se laisse pas évacuer tout de suite, en tant qu'elle est destinée à mieux orienter le cours de quantité exogène ; c'est cette réserve de quantité qu'il spécifie sous le terme du « moi (*das Ich*) »⁴. L'appareil n'est alors plus un simple réseau de couloirs pour le passage de la quantité, mais il possède maintenant le moyen de sa propre régulation, indépendant de frayinges, pour autant que Freud suppose que la quantité en question se distribue dans le système par un mécanisme qu'il appelle « association verbale (*Sprachassoziation*) »⁵. Cela revient à supposer l'existence d'un déplacement autonome de quantité, ou « mécanisme de l'attention psychique »⁶ selon la terminologie freudienne, qui prolonge et même anticipe sur la quantité provenant de la perception. Au milieu du cours universel d'énergie qui traverse le monde (et donc le corps humain), le système psychique installe un cours plus ou moins indépendant, de telle sorte que l'un se trouve plus ou moins décalé par rapport à l'autre. C'est donc cet « anachronisme » qui définit une frontière encore plus importante que celle entre le

2. Sigmund Freud, *Lettres à Wilhelm Fliess 1887–1904*, PUF, 2006, p. 604 [388].

3. *Ibid.*, p. 627 [412].

4. *Ibid.*, p. 630 [413] sqq.

5. *Ibid.*, p. 669 [456].

6. *Ibid.*, p. 665 [451].

monde extérieur et le système, dans ce premier appareil conceptuel freudien.

D'ailleurs, la conception de l'investissement anticipatif se retrouve vingt cinq ans plus tard, dans « L'au-delà du principe de plaisir », à cette différence près que cet investissement anticipatif n'est plus chargé de la fonction de régulariser le cours de quantité, mais de celle de ce qu'il appelle « pare-stimuli »⁷, qui consiste à investir préalablement les systèmes récepteurs, afin de les préparer à l'intrusion massive et dans cette mesure traumatisante de la quantité issue de la perception – mais laissons cela de côté. L'important est que cet investissement anticipatif, à condition qu'il soit convenablement organisé, constitue le reflet du monde en termes d'énergie. En d'autres termes, « le moi » au sens du premier Freud, en tant qu'organisation anticipative d'investissement, se forme nécessairement à l'image du monde. Et curieusement, c'est ce principe essentiellement imaginaire de la formation du moi qui se retrouve chez Lacan.

On sait que dans la première phase de ses réflexions, Lacan se laisse guider par les données apportées par la psychologie de l'enfant : c'est le stade du miroir, qui lui a inspiré le caractère « excentrique » (E11) de l'être humain. Loin d'être confiné dans le corps biologique, cet être a besoin de l'autre spéculaire pour s'affirmer comme une unité ; pour lui, le centre se trouve ailleurs que là où il est. Mais cela n'implique pas qu'avec cette seule image spéculaire, son être parvienne à une auto-suffisance si parfaite que ses limites s'installent une fois pour toutes. Elle est aussi instable qu'elle est insuffisante ; nous avons affaire non pas à une image unique, mais à une multiplicité d'images, dont la sédimentation constitue ce qu'on appelle « le moi ».

C'est donc ces images sédimentées qui viennent définir dans les réflexions lacaniennes le champ et les limites de la subjectivité humaine, qui déborde celles du corps propre, aussi bien dans l'espace que dans le temps. Cette subjectivité est d'ailleurs mouvante, dans la mesure où elle est constamment ouverte à de nouvelles sédimentations imaginaires. On peut ici évoquer les travaux de Didier Anzieu, qui a avancé la

7. Voir notre chapitre 4, la note 4.

notion de « moi-peau »⁸, dans le prolongement des discussions de Freud dans « Le moi et le ça », selon laquelle le moi est à définir comme une surface, voire une interface, dans la mesure où elle est ce qui permet que le système psychique entre en contact avec le monde extérieur, en tant qu'émetteur et récepteur d'informations. Mais au lieu de suivre Anzieu qui cherche l'origine de ce « moi » dans le toucher et la sensation qu'on éprouve à la surface de la peau, nous nous proposons ici d'examiner de plus près cette notion de « moi-images », également issue des réflexions freudiennes mais développée dans un autre contexte, afin de nous interroger sur ce en quoi ce « moi-images » constitue une « surface » de l'être humain.

2. Les limites de l'imaginaire et leur articulation linguistique

Lorsqu'il s'agit de comprendre l'importance de l'image spéculaire pour la vie psychique du jeune sujet, Lacan commence par évoquer le fait biologique de « *la prématuration spécifique de la naissance chez l'homme* »⁹, c'est-à-dire que l'être humain naît prématurément, dans l'inachèvement du système nerveux permettant la maîtrise des mouvements du corps, ce qui l'oblige à endurer dans la période néonatale une anarchie motrice qu'il vit comme « corps morcelé ». Dans cette situation, l'image spéculaire lui apparaît salutaire, en ce qu'elle lui permet d'anticiper sur l'unité de son corps. Il appert ici que Lacan comprend la fonction de cette image en termes de « défense » : en définissant la fonction du moi comme celle de « méconnaissance », il n'oublie pas d'ajouter que cette fonction « le caractérise dans toutes les structures si fortement articulées par M^{lle} Anna Freud »¹⁰. Cette référence implicite aux discussions développées dans *Le Moi et les mécanismes de défense* d'Anna Freud, nous autorise-t-elle à considérer que la fonction du moi consiste finalement à faire écran au morcellement du corps et au

8. Didier Anzieu, *Le Moi-peau*, Paris, Dunod, 1995. Voir le chapitre 6. « Deux précurseurs du Moi-peau: Freud, Federn » où il considère Federn comme « un penseur de limites » en tant qu'elles sont « perpétuellement en changement » (*ibid.*, pp. 111–112).

9. E96.

10. E99.

monde qui lui apparaît hostile corrélativement à ce morcellement ? En conclura-t-on que cette image qui constitue les limites de la structure subjective instituée au niveau corporel est essentiellement « séparatrice » ?

Dans le stade du miroir, l'image spéculaire vient arracher, certes, le jeune sujet au monde dont le désordre est le reflet de son propre morcellement corporel. C'est l'une des contributions lacaniennes d'avoir mis en valeur cette fonction défensive de l'image, qui est d'ailleurs confirmée dans l'observation de la réaction jubilatoire du sujet en présence de son image spéculaire ; le sujet ne se réjouit-il pas finalement de voir se retirer le monde chaotique derrière cette image qui lui sert d'« armure »¹¹ et où il peut « s'informer »¹² ?

En fait, la fonction de l'image ne consiste pas seulement dans *la séparation*, mais aussi dans *la médiation*, pour autant que la première séparation imaginaire se trouve nécessairement mise en échec, l'unité visuelle du corps ne donnant pas sa maîtrise motrice effective. Et cette image, que le jeune sujet a une fois trouvée sans même la chercher (« Je ne cherche pas, je trouve » : Lacan aimait citer cette phrase de Picasso), puisque sa valeur émotionnelle est plus ou moins conditionnée biologiquement, et qui fait maintenant l'objet explicite du désir subjectif, après avoir échoué à le tenir à l'écart de l'anarchie qu'il a vécue, cette image donc devrait être située sur un autre plan que celle qui est initialement donnée, et que Lacan a introduite en se référant aux données de l'éthologie.

Cette fonction spécifique de l'imaginaire est d'abord articulée par Lacan dans la modalité des délires du sujet paranoïaque, où les persécuteurs imaginaires reviennent de manière itérative, fournissant *la raison* qui lui permet de « comprendre » ses misères ; ensuite elle est articulée, curieusement, sous la forme du principe fondateur de la « science de la personnalité », qui exige chez le sujet paranoïaque la présence d'une certaine énergie psychique et plus particulièrement libidinale, pour que

11. E97.

12. Dans son article de 1936, intitulé « L'au-delà du « principe de réalité » », Lacan utilise le terme « informer » au sens de « donner une forme », en parlant de « *la fonction d'information* » attribuée à l'image (E77), ou de « sa fonction *informatrice* dans l'intuition, dans la mémoire et dans le développement » (E88).

sa vie apparemment désordonnée soit enfin « compréhensible ».

Ce dernier point, nous avons déjà eu l'occasion de le faire remarquer ailleurs, dans le colloque organisé en mars 2008 par Monique David-Ménard ici présente¹³, je me contenterai donc de rappeler ceci, que ce « postulat du désir » nous fait pressentir déjà que ce contre quoi il s'agit de se défendre avec cette image se situe au niveau épistémologique, c'est-à-dire au niveau de la conséquence fâcheuse que l'absence de « compréhension » risquerait d'entraîner. Or cet enjeu épistémologique de la défense s'affirme plus clairement, dans la structure du « temps logique »¹⁴ que Lacan articule en analysant la situation d'un prisonnier à qui il est demandé de déduire la couleur du disque qu'on lui a mis au dos, en s'appuyant sur le fait qu'il y a trois blancs et deux noirs au total, et que chacun de deux autres prisonniers qu'il voit devant lui porte un blanc. Une fois arrivé à la certitude, suivant la logique fondée sur cette supposition primordiale que les autres raisonnent de la même manière que lui, il voit cette certitude ébranlée par la nouvelle situation qui se présente ; mais chaque fois, il est amené à réaffirmer la présence de l'autre imaginativement compréhensible, de peur que cet instant passé, il ne puisse plus être sûr de la couleur de son propre disque. Ce qui soutient la présence de l'image en question n'est donc plus un miroir ni des conditions biologiques quelconques, mais une logique essentiellement « phobique », que nous pouvons articuler sous la forme d'un jugement disjonctif. Ou bien on peut comprendre l'autre à son image, et il est possible d'agir plus ou moins convenablement auprès de lui, en s'appuyant sur cette compréhension imaginaire, ou bien une telle compréhension est sans fondement, et aucun savoir n'est possible par la voie imaginaire, de sorte qu'on ne peut que rester totalement passif dans la situation. Si l'on choisit la première option, pour vouloir la présence de sa propre image chez l'autre, ce n'est pas en raison d'une qualité quelconque qui serait inhérente à cette image, mais qu'elle permet de contourner la *Hilflosigkeit* ou ce désemparement résultant de la deuxième option.

Dans l'exemple du temps logique, on voit d'ailleurs que l'image en

13. Voir notre chapitre 1.

14. Cf. Jacques Lacan, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme », E197-213.

question se caractérise par une certaine souplesse, qu'elle est ouverte à la remise en cause, à la correction et au remaniement, de manière à ce qu'elle reflète mieux la réalité de l'autre. Nous sommes loin de l'image comme « armure », que nous avons repérée dans le stade du miroir. Et c'est cette autre dimension de l'imaginaire, que Lacan va ensuite articuler, à l'aide des apports de la linguistique contemporaine, en tant que structure de ce qu'il va appeler « chaîne signifiante ».

Nous pouvons citer trois linguistes qui ont joué un rôle décisif dans l'élaboration de cet appareil conceptuel : Saussure, Jakobson et Benveniste. Nous ne nous référerons ici qu'à ce dernier, qui a fourni la base de la structure en question. Au début des années 50, où la linguistique a connu un certain « tournant sémantique », Benveniste a conçu une nouvelle approche au phénomène du sens, et il l'a confiée personnellement à Lacan. Il s'agissait de définir la signification d'un terme par ses « emplois possibles »¹⁵. Il nous propose de concevoir le sens, non pas comme l'objet extérieur ni le concept, mais à l'intérieur même de la langue, comme l'ensemble de ses enchaînements possibles. Benveniste recourt à cette idée, au début des années 60, au moment où il propose une démarche rationnelle pour définir ou reconstituer une langue¹⁶. Un peu plus tard, Benveniste reformule la même conception du sens dans un autre contexte, qui est celui du travail de terrain linguistique. Lorsqu'une suite de signifiants est proposée à l'informateur, il pourra dire si « cela se dit » ou non ; on n'a donc pas besoin, dit-il, de définir ce que c'est que « le sens » ; pour savoir si un segment peut avoir un sens, par exemple en français, il suffit de le demander aux francophones¹⁷. Or en accumulant le résultat de ce type d'enquête linguistique, nous pouvons définir le contour d'une langue, comme l'ensemble de ce qui peut « se dire » dans cette langue. Ce sont ces possibilités de succession signifiante, incorporées dans la figure concrète du sujet parlant, qui définissent une certaine structure d'horizon où le sujet s'insère dès qu'il parle.

15. S. I, p.272, séance du 23 juin 1954.

16. Cf. Emile Benveniste, « Les niveaux de l'analyse linguistique » (1962), *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Tel/Gallimard, 1966, pp. 119–131.

17. Cf. Emile Benveniste, « La forme et le sens dans le langage » (1966), *Problèmes de linguistique générale II*, Paris, Tel/Gallimard, 1974, p. 222.

Très schématiquement, nous pouvons présenter cette structure de la manière suivante¹⁸. Dans une langue déterminée, par rapport à un signifiant donné, se détermine un ensemble de ses successeurs signifiants possibles. Et à chacun de ces successeurs possibles, se détermine un autre ensemble de ses successeurs possibles. Théoriquement, en poursuivant ce processus, et cela pour toutes les langues, on obtiendra une immense structure ramifiée, dans laquelle tout ce qui peut se dire doit être d'ores et déjà inscrit. Or lorsqu'on entend la parole de l'autre, on ne fait finalement qu'avancer à l'intérieur de cette structure, et suivre les chemins que les autres auront frayés avant nous. En entendant un signifiant, le sujet entend également ses successeurs possibles « en état d'esquisse », ce qui constitue l'anticipation imaginaire du vouloir dire de l'autre. Il choisit ensuite l'un de ses successeurs qui s'esquissent, pour voir apparaître un autre ensemble de successeurs possibles à la suite du signifiant sélectionné, et ainsi de suite. C'est ce que Lacan appelle « aller au-devant dans une audition »¹⁹.

Cette structure de chaîne signifiante est essentiellement « anthropologique », en ce sens qu'elle propose une nouvelle jonction de l'homme et du langage. Le sujet et l'autre ne sont pas plus deux corps distincts qui occupent des places différentes dans l'espace, que la parole n'est une unité porteuse de sens qui circule entre eux. Ils s'inscrivent tous les deux dans ce vaste réseau de signifiants, le sujet comme un « curseur » qui court dans ce réseau – expression ultra-réduite de la subjectivité auditive – et l'autre imaginaire comme un champ défini par les ramifications partant de ce signifiant marqué par ce curseur subjectif. Autrement dit, le sujet y est réduit au signifiant qu'il a entendu, et l'autre à l'ensemble de ses successeurs possibles.

3. La place du corps humain par rapport à la chaîne signifiante et à la dialectique du désir

Quelle est la place du corps humain, dans cette structure qui semble

18. On en trouvera une articulation détaillée dans notre chapitre 4.

19. S.III, p. 155, séance du 8 février 1956. Voir également notre commentaire sur ce passage (Cf. chapitre 4, pp. 82–83).

apparemment l'exclure ?

C'est d'abord en tant que garant de la présence d'un autre « vouloir-dire » que le corps humain soutient et conditionne la progression de l'audition signifiante. En d'autres termes, le corps humain est pour ainsi dire « cousu » dans la texture de ce réseau signifiant ; à chaque point, il fournit le support de la supposition imaginaire et anticipative, en tant qu'il indique la dimension de ce qui ne se laisse pas capturer par elle. Or le corps humain n'est pas le seul à remplir cette fonction d'écran de projection. Un bruit, une ombre suffit pour qu'on y suppose la présence d'un autre vouloir. D'ailleurs, même si le corps humain est un exemple privilégié de ce qui remplit cette fonction de support projectif, celle-ci ne se remarque pas en tant que telle, tant que le sujet y voit une incarnation même du vouloir, sans même songer à ce qu'il y a d'hétérogène, et encore moins suspecter l'origine subjective de la présence de l'autre vouloir.

La plupart du temps, le sujet est certain de la présence du vouloir de l'autre et il suppose pouvoir y accéder imaginairement. Une telle certitude est pourtant loin d'être inébranlable. Il y a bien des cas où le sujet se rend compte qu'il ne fait en réalité que *supposer* cette présence. Si l'on en cherche des exemples dans les œuvres littéraires, c'est le cas des témoins du « Double assassinat dans la rue Morgue » de Poe, qui reconnaissent à tort la parole humaine dans ce qui n'est qu'un cri animal ; c'est le cas, également, du héros de *l'Homme au sable*, qui est amoureux d'un automate qu'il croit vivant. La révélation de ce qu'il y a d'essentiellement hétérogène dans la présence de l'autre, ainsi que de son caractère foncièrement imaginaire, donne lieu au bouleversement subjectif, où l'on est amené à se réaffirmer cette présence, comme le fait le sujet du temps logique.

Le sujet investit alors la position de vouloir explicitement le vouloir de l'autre. Or ce vouloir du vouloir, ou ce « désir du désir » qu'il faut pourtant entendre autrement que dans la dialectique du maître et de l'esclave, Lacan le spécifie par le terme de « demande d'amour ». Et dans cette demande d'amour, où il s'agit de vouloir la présence du vouloir de l'autre, de vouloir qu'il y ait un vouloir chez l'autre, le sujet est amené à mobiliser de nouveau les objets de la pulsion qui ont joué un rôle important dans son rapport à son premier Autre que l'on a l'habi-

tude d'appeler « la Mère », rapport dont l'enjeu n'est rien d'autre que sa présence²⁰.

C'est là que nous pouvons situer une autre incidence du corps humain, qui semblait disparaître dans l'espace subjectif de la chaîne signifiante.

Pour ce sujet qui a une fois traversé la phase de désillusionnement radical, la présence désirante de l'autre n'est plus une évidence. Il désire le désir de l'autre, tout en sachant que ce désir de l'autre n'est sans doute qu'un mirage. Là où il a désiré tout simplement ce qui est désiré par l'autre, il le désire maintenant en même temps qu'il désire *que* l'autre désire. Ce qui le place dans une position foncièrement divisée, par rapport à cette demande que Lacan a notée par un D majuscule dans le « graphe ». D'une part cette nouvelle position subjective se situe en dehors du plan où se déroulait son audition signifiante. Mais d'autre part le sujet occupant cette position se trouve impliqué dans une structure homologique où il voit s'offrir des signifiants qu'il pourra choisir, à cette différence près que l'autre ne lui apparaît plus comme entièrement autonome, mais que le sujet y reconnaît la trace de son œuvre.

La demande effectuée dans cette situation proto-fantasmatique²¹ le confronte pourtant à une limite fondamentale. Le désir de l'autre étant inséparablement mêlé au désir subjectif, la finitude de ce dernier implique nécessairement celle de l'autre désir. Et par rapport à ces appels maintes fois renouvelés à l'autre paternel et à sa présence désirante, appels qui ont tous fini par se perdre dans un silence absolu, et par rapport à l'impossibilité enfin réalisée de la fondation absolue de l'autre désir, en bref, par rapport à « la castration » qui est celle d'abord de l'Autre et ensuite du sujet, se définit une autre dimension du désir, qui est le désir proprement dit. Le sujet ne désire plus que l'autre désire. Ou plus précisément, le sujet assume la responsabilité du fait que l'autre ne désire plus, il s'en considère coupable, et il consent à ce qu'il soit ainsi. La castration entraîne alors une réorganisation radicale au niveau de la subjectivité, et c'est dans cette nouvelle configuration subjective que le

20. Voir notre chapitre 5.

21. Il est important de remarquer que la formule du fantasme apparaît pour la première fois dans le graphe, dès que le sujet quitte le niveau de la chaîne signifiante proprement dite, et avant même de l'installation du niveau supérieur. Voir notre chapitre 5, p. 100.

corps humain prendra place comme ce que Lacan appelle « objet *a* ».

La notion d'objet *a* s'élabore en référence au corps humain, pour autant qu'il est défini par rapport à l'objet pulsionnel. Il ne s'agit pourtant plus de ce corps humain en tant qu'il est saisi visuellement, dont le contour bien net permet de contenir la substance amorphe de la subjectivité primitive, mais de ce corps qui fonctionne dans l'exacte mesure où il a lui-même des limites incertaines. La fonction d'un tel corps, nous pouvons le repérer tout d'abord dans une phase déterminée de la relation d'objet. Dans sa demande d'amour primitive, orientée vers la présence de l'Autre maternel, le sujet est amené à supposer le désir de l'autre, suivant là aussi une logique de nature phobique, pour chercher à identifier son objet, cause de la présence et de l'absence maternelles. C'est ce que Lacan appelle « phallus imaginaire »²². Cet *objet du désir* de l'Autre, le jeune sujet est conduit à le chercher au niveau du corps propre et des objets déjà valorisés par le besoin corporel, ou plus précisément au niveau de ce qu'il appelle ses « appartenances » au sens juridique du terme, qui signifie des objets qui sont physiquement séparés mais qui ne sont cessibles qu'ensemble, tels que la maison et la grange bâties sur un même terrain. En tant que tels, ces objets deviennent ceux que le sujet peut revendiquer. C'est cette première expérience de revendication qui sous-tend la quête de l'objet du désir maternel, qu'on appelle d'ordinaire « frustration »²³.

Dans cette phase, l'objet pulsionnel vient se placer dans la perspective ouverte par le désir présupposé. Il apparaît alors en qualité d'« objet » par rapport au désir qui le précède et qui en est indépendant. Mais il y a une autre fonction de l'objet pulsionnel, ou plutôt un autre moment de la fonction d'objet dans la structure pulsionnelle, où l'objet pulsionnel n'est plus séparé du désir, mais en est le soutien, voire « la cause ». Logiquement antérieur à la phase que nous venons d'articuler, ce moment ne se révèle pourtant comme tel qu'à un stade plus avancé de la dialectique du désir, lorsque le sujet est amené à apercevoir la racine subjective du désir de l'Autre, pour faire face à sa propre finitude.

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

23. Ces objets sont extérieurs à la sphère du signifiant, ou à ce que nous avons appelé « chaîne signifiante », pour autant qu'ils sont mobilisés là où la présence de l'autre imaginaire qui la fonde et qui la soutient n'est plus une évidence.

Quelle est cette notion d'objet *a* « cause du désir », que Lacan commente longuement dans *L'Angoisse* ?

Signalons tout d'abord que Lacan le repère à l'organe corporel, le mamelon, le scydale, voire même le phallus, tout en précisant qu'il s'agit là de « ces objets antérieurs à la constitution du statut de l'objet commun, communicable, socialisé », et que « l'angoisse nous signale la particularité de leur statut », « quand ils entrent en liberté dans ce champ où ils n'ont que faire, celui du partage, quand ils y apparaissent et y deviennent reconnaissables »²⁴ : c'est l'intrusion de l'inéchangeable dans le champ de l'échangeable, qui se trouve génératrice de l'angoisse.

Dans le passage de l'une à l'autre de ces deux phases d'objet, Lacan suppose une sorte d'intervention castratrice, telle qu'on la trouve dans le fantasme de la baignoire chez le petit Hans. Elle peut être vécue comme une expérience inquiétante, comme on l'observe dans certains rêves²⁵. Il faut pourtant souligner que dans le cas du petit Hans, elle vient mettre fin à l'angoisse d'un autre ordre, que Lacan rapporte dans *La Relation d'objet* tantôt au danger que représente l'enracinement du pénis²⁶, tantôt à la peur que Hans ressent à la vue du mouvement du cheval dans la rue, qui lui fait penser à la subversion de son rapport à la Mère²⁷. Le fantasme de la baignoire est la condition même du « tempérament » de cette angoisse du mouvement, dans la mesure où il fraye la voie du passage au symbolique. Lacan dit en effet : « pour autant que le passage à l'ordre symbolique est nécessaire, il faut toujours que, jusqu'à un certain

24. S.X, p.108, séance du 9 janvier 1963.

25. S.X, p.107, la même séance.

26. S.IV, p.265, séance du 27 mars 1957.

27. « [L]e cheval, en tant qu'il traîne quelque chose après lui, est redoutable quand il file, plus quand il démarre vite que quand il démarre lentement. Là où il y a un être qui est pris dans ce mouvement sans y être totalement impliqué, et qui peut sentir l'inertie corrélative de l'accélération parce qu'il a ce minimum de détachement de la vie qui consiste justement en ce que j'ai appelé tout à l'heure se savoir exister, être un être conscient de lui-même, – il y a angoisse. [/] Cette angoisse est encore à analyser. En effet, elle ne porte pas seulement sur le fait d'être entraîné par le mouvement, mais aussi sur son envers, à savoir le fantasme d'être laissé en arrière, laissé tombé. L'introduction de ce qui l'emporte tout d'un coup dans un mouvement, représente pour Hans une chute profonde, parce que ce mouvement, modifiant de fond en comble ses relations avec la stabilité de la mère, le met en présence de celle-ci comme d'un élément vraiment subversif de son monde dans ses bases mêmes » (S.IV, p. 348, séance du 22 mai 1957).

point, le pénis ait été enlevé, puis rendu »²⁸ ; ou plus tard : « pour l'avoir [le phallus], il faut qu'il y ait eu un moment où il ne l'avait pas »²⁹. Ce drame d'enlèvement et de restitution, que nous connaissons d'ordinaire sous le terme de « complexe de castration », s'articule chez le petit Hans par l'introduction du « thème de l'amovible » qui s'accomplit en deux temps du « fantasme de la baignoire » dans ses rapports avec le « fantasme du plombier », par où il passe « par étapes du schéma du mouvement au schéma d'une substitution » :

Première étape – on la dévisse. On ne la dévisse pas sans frais, je vous l'ai dit, et il faudra alors que le petit Hans se fasse un trou. Ce n'est jamais sans frais que ce passage s'opère, et non seulement il y subit la castration, mais elle est formellement symbolisée par ce grand perçoir qui lui entre dans le ventre, détail qui n'est pas assez mis en valeur dans l'observation.

Deuxième étape – quand on dévisse quelque chose, on peut revisser autre chose à la place. Cette forme signifiante scande l'opération de transformation qui traduit le mouvement en substitution, la continuité du réel en discontinuité du symbolique. Toute l'observation le démontre, c'est le cheminement même sans lequel ses étapes et son progrès restent incompréhensibles³⁰.

Deux points sont à signaler au sujet de ces discussions autour de la castration.

Le premier point concerne le fait de « ne pas l'avoir », puisqu'en fin de compte, le sujet se trouve toujours dans cette position de « ne pas l'avoir », dès le début de la dialectique du désir. Le phallus imaginaire, cet objet du désir de l'Autre maternel, est déjà ce qu'il n'a pas, sans que cela entraîne la même conséquence : c'est que cette non-possession n'atteint pas son intégrité, « le phallus imaginaire » n'étant qu'un x, une inconnue, dont on ne sait même pas s'il a trait au corporel. La perspective change pourtant complètement, une fois que le sujet a connu sa propre finitude dans son rapport avec le Père d'abord imaginaire et puis

28. S.IV, p. 334, séance du 15 mai 1957.

29. S.V, p. 186, séance du 22 janvier 1958.

30. S.IV, p. 349, séance du 22 mai 1957.

réel³¹, car la lésion qu'il a connue au niveau du narcissisme trouve son expression dans ce qu'il y a de défectueux dans son rapport au corps propre. On pourrait parler d'un certain *manque* au niveau du pénis, mais jamais de son *absence*, dans la mesure où la finitude subjective consiste en ce qu'il n'a qu'un pénis bien insuffisant par rapport à celui du Père. Ce pénis réel n'est pas simplement l'expression de sa finitude, ou de la limite de son désir. En tant qu'il est réel, ce pénis est ce qui cloue le sujet dans cette finitude, qu'il vit d'autant plus vivement que la comparaison (la *Vergleichung*) de son pénis avec celui du Père³² et surtout sa capacité de turgescence³³, lui ouvre la perspective de sa croissance à venir. En d'autres termes, le pénis réel ne grandit jamais aussi vite que

-
31. Il y a un moment où le sujet se trouve devant la Mère dans une position analogue, qui est la position dépressive où il n'arrive pas à saisir ce qu'elle désire, quoiqu'elle appartienne à un moment structurellement différent : « Il y a, dit Lacan, antériorité de la castration maternelle, et la castration paternelle en est un substitut » (S.IV, p. 367, séance du 5 juin 1957). Et pourtant il y a toujours la possibilité de l'immixtion entre ces deux rapports, qui pose souvent des problèmes dans l'analyse des cas.
32. Cf. « [...] [P]our qu'il se tolère dans le monde réel tel qu'il est organisé avec sa trame de symbolique, il ne suffit pas simplement qu'il y ait perception de ce que j'ai appelé la dernière fois le mouvement, avec cette accélération qui emporte le sujet et le transporte, il faut encore qu'il y ait arrêt, et fixation de deux termes. Il faut que le vrai pénis, le pénis réel, le pénis valable, le pénis du père, fonctionne, d'une part. Il faut d'autre part que le pénis de l'enfant, qui se situe comparativement au premier, dans une *Vergleichung*, en rejoigne la fonction, la réalité, la dignité. Et pour ce faire, il faut qu'il y ait passage par cette annulation qui s'appelle le complexe de castration » (S.IV, pp. 363–364, séance du 5 juin 1957).
33. Cf. « Il y a un problème [...] qui est fondé sur ceci, que rien n'est préétabli, ordonné à l'avance dans l'ordre imaginaire, qui permette au sujet d'assumer le fait auquel il est confronté de façon aiguë à deux ou trois moments de son développement enfantin, à savoir le phénomène de la croissance. Du fait que rien n'est prédéterminé sur le plan imaginaire, un phénomène complètement distinct, mais qui, pour l'enfant, s'y accole imaginairement, vient apporter un élément essentiel de perturbation, au moment où la première confrontation avec la croissance se produit – c'est le phénomène de la turgescence » (S.IV, p. 300, séance du 10 avril 1957). La turgescence se rencontre en ce que « le pénis, de plus petit devienne plus grand au moment des premières masturbations ou érections infantiles ». Le petit Hans est confronté à ce problème « d'intégrer l'existence du pénis réel, l'existence distincte d'un pénis qui peut lui-même devenir plus grand ou plus petit, mais qui est aussi le pénis des petits et des grands » (*loc. cit.*). Lacan fait remarquer plus loin dans le même séminaire que l'expérience de l'érection est de nature à changer l'équilibre des relations du petit Hans à sa mère (S.IV, p. 341, séance du 22 mai 1957).

le sujet ne le veut. C'est cette « inertie » angoissante³⁴, cette insoutenable « continuité » du réel qui lui fait vouloir la coupure symbolique, destinée à introduire la « discontinuité », par où le pénis ne lui apparaît plus comme quelque chose d'« enraciné » mais d'« amovible », et donc susceptible d'être donné par le Père symbolique.

Nous avons distingué, avec Lacan, deux moments de la castration, où un certain « désirer que l'Autre ne désire plus » s'enchaîne au « ne plus désirer que l'Autre désire », tout en soulignant qu'il y a toujours un aspect volitif dans ce dernier moment de la négation subjective du désir³⁵. Nous avons considéré que cet aspect volitif se traduit dans *l'assomption* de la finitude qui implique un certain consentement. Mais en fin de compte l'assomption de la finitude avec ce pénis réel étant trop pénible pour être une position définitive, le sujet avance un peu plus loin dans la voie de la négation subjective : il *ne veut pas* ce pénis réel qui n'approche de sa pleine fonction que de manière imperceptible, il se le coupe imaginairement, il rétrécit encore le champ de ce qui lui appartient pour l'exclure hors de ses limites, et faire place au phallus dont l'avènement est promis à l'avenir. Ce que nous pouvons constater dans la castration, ce ne sont plus les frontières estompées du corps humain dont nous avons fait observer le fonctionnement dans l'ouverture de la frustration, mais leur mouvance, rigoureusement déterminée par la logique œdipienne.

Le sujet se reconstitue alors en un autre corps, dont la surface ne coïncide plus avec celle du corps physique, ce qui est vécu comme une mutilation. Il ne faut pourtant pas croire qu'une telle surface s'installe une fois pour toutes, au moment de la castration. Lacan stipule dans *L'Angoisse* que la ligne de partage se trace déjà au stade oral non pas entre le sein et l'enfant, mais entre la Mère et la mamme³⁶ qui est « en quelque sorte plaquée, implantée »³⁷ sur elle. On peut supposer que l'enfant avec la mamme forme une unité telle qu'elle est décrite par Freud, sur le principe de leur assimilation dans la pulsion. Dans « Pulsion et destins

34. Voir *supra* (p. 194), la note 27.

35. Notre chapitre 5, pp. 93–95.

36. « Il nous faut donc concevoir que c'est entre la mamme et l'organisme maternel lui-même que réside la coupure » (S.X, p. 269, séance du 15 mai 1963).

37. S.X, p. 270, séance du 15 mai 1963.

de pulsions » (1915), Freud affirme que l'objet de la pulsion « n'est pas nécessairement un objet étranger mais il est tout aussi bien une partie du corps propre »³⁸ et plus particulièrement, à propos des pulsions sexuelles, qu'« elles exercent leur activité *auto-érotiquement*, c'est-à-dire que leur objet s'efface au profit de l'organe qui est leur source, et coïncide en règle générale avec celui-ci »³⁹. C'est cette unité disons « elliptique », où s'appuie d'ailleurs la revendication génératrice de la frustration, qui fait qu'il s'agit là moins de « la séparation » que de « la partition », telle qu'on l'observe dans le développement ovulaire⁴⁰. D'où la définition de l'objet *a*, comme « quelque chose dont l'enfant est séparée de façon interne à la sphère de son propre existence »⁴¹.

Le corps pulsionnel s'étend donc au-delà de la surface du corps physique, pour autant que celui-ci est indistinct des objets pulsionnels. Il nous semble que dans *L'Angoisse*, Lacan reprend la dialectique du désir comme un processus de coupures multiples qui interviennent aux différents niveaux de l'expérience corporelle issue de cette unité primitive. (On pourrait considérer cette reprise comme une articulation qui vient couronner ses efforts théoriques de l'époque, destinés à instaurer une perspective unifiée où s'ordonnent de manière cohérente les stades pré-œdipien et œdipien). La coupure dont il s'agit ici ne consiste pas simplement en ce que l'objet peut être détaché de l'organe. Elle est un événement qui se produit dans la subjectivité, et qui est corrélatif du « postulat » du désir de l'Autre ; elle réside dans la mise en valeur de cet objet annexe, en tant qu'il se propose comme ce qui est désiré par l'Autre. (D'où une autre définition de l'objet *a* comme objet « cessible »⁴²). C'est sans doute en ce sens que Lacan fait remarquer qu'il y a une certaine « réversibilité de la libido du corps propre à celle de l'objet »⁴³. En effet, même après la supposition de l'Autre qui désire, le sujet peut rester toujours dans l'ignorance de ce qu'il désire. Il se trouve alors

38. Sigmund Freud, « Pulsions et destin de pulsions », in *Œuvres Complètes*, tome XIII, Paris, PUF, 2005, p. 170.

39. *Ibid.*, p. 179.

40. S.X, p. 269, séance du 15 mai 1963.

41. S.X, p. 270, séance du 15 mai 1963.

42. Cf. S.X, pp. 361–363, séance du 26 juin 1963.

43. S.X, p. 102, séance du 9 janvier 1963.

dans l'angoisse, en tant qu'elle est liée à ce que « je ne sais pas quel objet *a* je suis pour le désir de l'Autre »⁴⁴, et il tente d'en sortir en sacrifiant ce qui appartient au champ du corps pulsionnel. La « coupure » qui vient ainsi sauver le sujet de cette angoisse, n'est rien d'autre que ce transfert de la libido vers l'objet extérieur, qui lui permet de l'objectiver et de le tenir à l'écart, sous une forme maniable.

Autrement dit, la structure pulsionnelle constitue une matrice où se prépare l'ouverture au monde objectal. Une tension s'installe à l'intérieur de cette matrice, par la réversibilité de la libido du corps à l'objet qu'elle implique. Un objet intégré dans cette matrice, d'abord au titre de l'objet désirable au niveau du besoin corporel, s'en trouve coupé par cette réversion libidinale, au moment de la demande primitive, où le sujet, dans l'angoisse provoquée par l'ignorance de l'objet du désir de l'Autre qu'il lui suppose, est motivé à le chercher au niveau de ce qui lui « appartient ». La coupure s'effectue autrement, lorsqu'il s'agit de modifier son hypothèse, pour introduire celle du désir désiré par la Mère : la supposition primordiale de l'Autre qui désire, qui a permis au sujet de coordonner ses relations (premières et fondamentales) avec l'Autre maternel, est remise en cause dans ses relations (secondaires mais cruciales) avec l'Autre paternel, et le sujet est amené à prendre en considération la possibilité de l'absence du désir chez l'Autre et à assumer pleinement ce désir du désir de l'Autre, pour être confronté à sa propre finitude ; c'est à ce moment précis qu'une autre supposition doit intervenir, qui est celle de la « cause » du désir.

44. S.X, p.376, séance du 3 juillet 1963. Lacan le formule déjà à la fin de *L'Identification*, en évoquant ce qu'on pourrait éprouver devant une mante religieuse femelle à notre taille, revêtu d'une dépouille du mâle (cf. « Est-ce que c'est ça l'angoisse ? C'en est très près. Pourtant, en vous disant que c'est la sensation du désir de l'Autre, cette définition se manifeste ce qu'elle est, à savoir, purement introductive. Il faut évidemment vous référer à ma structure du sujet, c'est-à-dire connaître tout le discours antécédent, pour comprendre que si c'est de l'Autre avec un grand A qu'il s'agit, je ne peux pas me contenter de ne pas aller plus loin, pour ne représenter dans l'affaire que cette petite image de moi en mante mâle dans l'œil à facettes de l'autre. Il s'agit à proprement parler de l'appréhension pure du désir de l'Autre comme tel, si justement je méconnaissais quoi ? mes insignes, à savoir que moi, je suis affublé de la dépouille du mâle. Je ne sais pas ce que je suis comme objet pour l'Autre. L'angoisse, dit-on, est un affect sans objet, mais ce manque d'objet, il faut savoir où il est, il est de mon côté » (S.IX, séance du 4 avril 1962).

Pour comprendre la conception lacanienne de la cause, il serait nécessaire de nous référer aux discussions qu'il développe dans *L'Angoisse*, dont nous contenterons ici de citer le passage qui nous semble essentiel :

La cause donc, la cause surgit toujours en corrélation du fait que quelque chose est omis dans la considération de la connaissance, quelque chose qui est précisément le désir qui anime la fonction de la connaissance. La cause, chaque fois qu'elle est invoquée, ceci dans son registre le plus traditionnel, est en quelque sorte l'ombre, le pendant, de ce qui est point aveugle dans la fonction de cette connaissance elle-même⁴⁵.

Autrement dit, en supposant la « cause » du désir qui est d'abord celui de l'Autre, le sujet peut se dispenser d'assumer le désir primordial de la connaissance qui lui fait désirer le désir de l'Autre, et contourner l'impasse la plus complète de la dialectique du désir, car l'assomption du désir de la connaissance dans ce contexte risquerait d'impliquer l'origine purement subjective du désir de l'Autre. Il doit donc y avoir quelque chose d'autre que mon désir qui a fait apparaître le désir de l'Autre. Mais quelle est cette « cause » du désir de l'Autre, ou plus précisément la « cause dernière »⁴⁶ dont l'existence nous exempterait d'une régression infinie dans la chaîne de causalité, où nous risquons à chaque pas de rencontrer notre propre désir de connaissance ?

Pour répondre à cette question de la fonction de la cause, irréductible en ce qu'elle est « essentielle à tout le mécanisme du vécu de notre mental », Lacan remet en valeur le corporel en disant que la cause « se superpose », ou même qu'elle est « identique dans sa fonction » à « cette part de nous-mêmes, cette part de notre chair », ou ce « morceau charnel à nous-mêmes arraché »⁴⁷. Si ainsi Lacan considère que c'est l'« [o]bjet perdu aux différents niveaux de l'expérience corporelle où se produit sa coupure » qui est « le support, le substrat authentique,

45. Nous citons ici le passage tel qu'il figure dans la version ronéotypée, à la place de la version Seuil où « omis » est remplacé par « mis » (cf. S.X, p. 251, séance du 8 mai 1963).

46. *Loc. cit.*

47. S.X, p. 249, séance du 8 mai 1963.

de toute fonction de la cause »⁴⁸, c'est pour autant que cet objet permet au sujet de surmonter la première crise provoquée par la rencontre avec le désir de l'Autre à objet indéterminé, ainsi que les autres qu'il rencontre ultérieurement à chaque impasse de son rapport à l'Autre. Non que cet objet puisse à lui seul faire apparaître le désir. L'objet *a* est la cause du désir, en ce sens qu'il est ce par où le sujet peut se lier et se relier à l'Autre, dont le désir est initialement introduit comme postulat du « phallus imaginaire », et finalement déployée en toute la structure de la chaîne signifiante, dont nous trouvons la forme la plus élaborée dans le formalisme logique. Nous pouvons rappeler à ce propos la distinction que Lacan fait entre l'objectivité et l'objectalité : l'objectivité dans la pensée scientifique occidentale est, dit-il, « le corrélat d'une raison pur qui [...] se traduit en – se résume par, s'articule dans – un formalisme logique », alors que l'objectalité est « le corrélat d'un pathos de coupure »⁴⁹. Il s'agit là de la coupure de « cette part de nous-mêmes, cette part de notre chair, qui reste nécessairement prise dans la machine formelle, ce sans quoi le formalisme logique ne serait pour nous absolument rien ». Autrement dit :

Ce formalisme ne fait pas que nous requérir et nous donner les cadres de notre pensée et de notre esthétique transcendantale, il nous saisit par quelque part. Nous lui donnons non pas simplement la matière, non pas seulement notre être de pensée, mais le morceau charnel à nous-mêmes arrachés. C'est ce morceau qui circule dans le formalisme logique tel qu'il s'est constitué par notre travail de l'usage du signifiant. C'est cette part de nous-mêmes qui est prise dans la machine, et qui est à jamais irrécupérable⁵⁰.

Objet irrécupérable, parce qu'engagé dans le pari du savoir sur l'Autre ; irrécupérable, au même titre que la mise, qui « est, d'origine, perdu [e] », comme Lacan le dira dans un séminaire ultérieur⁵¹. Comme tel, l'objet du désir n'est jamais « en avant », en ce sens que

48. *Loc. cit.*

49. S.X, p. 248, séance du 8 mai 1963.

50. S.X, p. 249, séance du 8 mai 1963.

51. S.XVI, p. 157, séance du 5 février 1969.

le désir n'est pas tourné vers son objet, telle une noèse qui est toujours tournée vers quelque chose, mais l'objet est « *derrière* le désir »⁵².

Les discussions développées dans *L'Angoisse* constituent en fin de compte une reprise à un niveau plus radical de ce qui est d'abord senti dans « le postulat du désir », articulé comme tel dans sa présentation du « temps logique » et puis réintroduit dans le contexte proprement psychanalytique sous la forme de « phallus imaginaire ». C'est cette reprise destinée à assurer la base qu'ils ont en commun d'un mécanisme, initialement repéré comme celui de projection mais reformulé maintenant en termes de « partition » et de « coupure », c'est donc cette reprise qui a mobilisé le corps humain aux limites incertaines : Lacan a articulé ces limites comme une structure pulsionnelle avec ce qu'elle comporte d'agencements multiples, et il nous semble qu'elle présente un des moments essentiels de l'approche psychanalytique du corps humain.

52. S.X, p. 120, séance du 16 janvier 1963.